

Die Fragen der Metaethik

Eine Untersuchung zum Aufbau der Ethik

Zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
der Universität Karlsruhe (TH) angenommene

Dissertation

von Hans-Jürgen Link aus Offenburg

Dekan: Prof. Dr. Uwe Japp

1. Gutachter: Prof. Dr. Hans-Peter Schütt

2. Gutachter: Prof. Dr. Armin Grunwald

Tag der mündlichen Prüfung: 18. August 2008

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst habe und nur die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt sowie wörtlich oder inhaltlich übernommene Stellen als solche gekennzeichnet habe.

Ich versichere ferner, dass die Arbeit oder wesentliche Teile davon nicht zum Erwerb einer studienabschließenden Qualifikation gedient haben.

Offenburg, den 18. Januar 2010

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, stylized capital 'L' followed by the lowercase letters 'ink'. The signature is written in a cursive style.

Hans-Jürgen Link



Universität Karlsruhe (TH)
Forschungsuniversität · gegründet 1825

Institut für Philosophie
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften

Universität Karlsruhe (TH) · Institut für Philosophie · 76128 Karlsruhe

Institutsleiter

Prof. Dr. Hans-Peter Schütt, *Ord.*

Kollegium am Schloß, Bau II
(Geb. 20.12) Schloßbezirk 12
D-76128 Karlsruhe

Telefon #49 #721 608 - 47 41

Durchwahl ~ 48 42

Telefax ~ 36 43

e-mail: hp.schuett@philosophie.
uni-karlsruhe.de

18. Januar 2010

Betr.: Publikation der Dissertation von Hans-Jürgen Link, *M.A.*

Hiermit bescheinige ich, dass die vorliegende elektronische Fassung der Dissertation von Herrn Link mit dem Titel „Die Fragen der Metaethik. Eine Untersuchung zum Aufbau der Ethik“ vom 18. Januar 2010 identisch ist mit der von der Fakultät genehmigten Fassung.

S c h ü t t (Erstgutachter)

Prof. Dr. Hans-Peter Schütt
INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE
Universität Karlsruhe (TH)
Kollegium am Schloß, Bau II

D-76131 Karlsruhe

Vorwort

In der Philosophie herrscht selten Einigkeit — und das gilt leider auch für die Metaethik. Vielleicht könnte man hier Hoffnung hegen, denn die Profile unterschiedlicher Positionen gleichen sich immer weiter an: Unparteilichkeit, Supervenienz, Anspruch auf Objektivität, rationale Standards zur Bewertung moralischer Urteile sowie deren Wahrheitsfähigkeit, um nur einige Schlagworte zu nennen. Trotzdem verharren die dominanten metaethischen Lager hartnäckig in ihrer Konfrontation. Worum also dreht sich der Streit eigentlich? Dieser Frage nachzugehen war die Motivation für die vorliegende Arbeit und sie ist zugleich ihr Inhalt.

Die Arbeit entstand im Rahmen eines Forschungsprojekts, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziert wurde. Mein Aufenthalt an der University of Michigan, Ann Arbor wurde vom Deutschen Akademischen Auslandsdienst (DAAD) durch ein Stipendium finanziell unterstützt. Für beide Förderungen bin ich sehr dankbar.

Mein besonderer Dank gilt jedoch Prof. Dr. Hans-Peter Schütt, sowohl für die langjährige Betreuung meines Projekts als auch für sein Engagement, mir bei meiner Arbeit stets den Rücken freizuhalten. Bedanken möchte ich mich auch bei Prof. Dr. Armin Grunwald für seine unkomplizierte Unterstützung und die bereitwillige Übernahme des Zweitgutachtens. Für anregende und lehrreiche Diskussionen bin ich Dirk Rothenbücher, Stephen Darwall und vor allem Peter Railton sehr verbunden.

Zum Schluss möchte ich noch ganz persönlichen Dank aussprechen: an meine Eltern, die mir durch ihre immerwährende und vorbehaltlose Unterstützung meinen Lebensweg erst ermöglicht haben. An Laura, für ihre große Geduld und ihr Verständnis. Und schließlich an meinen langjährigen Kollegen und Freund Viktor Schubert: für die vielen stundenlangen Diskussionen, für seine unermüdliche Hilfsbereitschaft und dafür, dass er mich überhaupt erst zur Philosophie gebracht hat.

Inhalt

Kapitel 1: Die Gliederung der Ethik	1
1.1 Die gängige Gliederung der Ethik	2
1.1.1 Angewandte Ethik	2
1.1.2 Normative Ethik	3
1.1.3 Das Verhältnis von Angewandter und Normativer Ethik	4
1.1.4 Metaethik	9
1.2 Zweifel an der Metaethik.....	11
1.3 Die Aufgabenstellung.....	13
Kapitel 2: Die Fragen der Metaethik	14
2.1 Bedeutungsanalyse.....	15
2.1.1 Der Naturalistische Fehlschluss.....	16
2.1.2 Non-Deskriptivismus	33
2.1.3 Die Frage nach der Normativität.....	43
2.2 Realismus, Kognitivismus und Objektivität.....	53
2.2.1 Objektivität.....	55
2.2.2 Kognitivismus.....	62
2.2.3 Realismus.....	68
2.2.4 Objektivität ohne Realismus	84
Kapitel 3: Quietismus und die Eigenständigkeit der Metaethik	103
3.1 Ansatzpunkte für Quietismus.....	104
3.2 Die Unabhängigkeitsthese.....	107
3.3 Quietismus	119
3.4 Die Inadäquatheit alter Schubladenmodelle.....	126
3.5 Fazit	131
Literatur	V

Kapitel 1:
Die Gliederung der Ethik

1.1 Die gängige Gliederung der Ethik

Als *Moral* bezeichnet man im Allgemeinen die guten Sitten und Gebräuche einer Gesellschaft. *Ethik* hingegen ist, wie man in einschlägigen Lexika nachlesen kann, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit *Moral*. Diese wissenschaftlichen Erörterungen wird man jenseits des akademischen Betriebs wohl am ehesten in Gremien wie dem Nationalen Ethikrat erwarten. Allerdings: Ein Blick auf dessen Zusammensetzung könnte die Vermutung aufkommen lassen, dass es der Definition zufolge nur darauf ankomme, dass sich irgendwelche Wissenschaftler mit moralischen Fragen beschäftigen. Doch dies kann kaum mit 'Ethik' gemeint sein und so muss sich die Melange aus Theologen, Biologen, Medizinern, Philosophen und Juristen in besagtem Gremium wohl anderweitig erklären. Eigentlich soll diese Charakterisierung einfach die Auffassung zum Ausdruck bringen, die Ethik sei selbst ein wissenschaftliches Sujet.

Dasjenige Fach, das seit jeher für sich beansprucht – ob zu Recht oder nicht sei dahingestellt –, hierfür zuständig zu sein, ist die Philosophie — Ethik alias Moralphilosophie. Und wie es sich für eine philosophische Disziplin gehört, ist auch die Ethik in Unterdisziplinen eingeteilt. Üblicherweise findet sich in den Lehrbüchern eine Dreiteilung der Moralphilosophie in Angewandte Ethik, Normative Ethik und Metaethik.

1.1.1 Angewandte Ethik

Den intuitiven Vorstellungen eines Laien darüber, um was es in der Ethik geht, wird die Angewandte Ethik am ehesten gerecht. Schließlich werden dort nicht abstrakte »philosophische Knocheleien« diskutiert, sondern substantielle moralische Probleme. Besonders prominent sind dieser Tage Fragen, die sich im Dunstkreis des medizinischen Fortschritts auftun, wie z.B. die folgenden:

Wie sollen wir mit der Machbarkeit genetischer Manipulation umgehen? Inwiefern ist therapeutisches Klonen moralisch bedenklich? Sind Abtreibung und embryonale Stammzellenforschung verwerflich? Was spricht aus moralischer Sicht gegen Sterbehilfe? Sind mit dem Hirntod die Mediziner von ihren Pflichten gegenüber dem Patient zu entbinden, darf man also „die Apparate abschalten“?

Ziel der Angewandten Ethik ist es, Antworten auf solche konkreten moralischen Fragen zu geben. Ethische Debatten sind vor allem in Bereichen drängend, in denen aufgrund lebensweltlicher Veränderungen moralische Probleme akut werden, für die wir noch keine moralischen Intuitionen ausgebildet haben. Neben dem medizinischen Fortschritt betrifft dies sicherlich auch die rasante Entwicklung neuer Technologien und eine veränderte Medien- und Informationslandschaft. Dennoch sollte der Eindruck vermieden werden, die Angewandte Ethik sei lediglich mit moralischen Problemen im Zusammenhang mit Forschung und neuen Technologien befasst. Ebenso ist auch die Debatte um das Tierrecht Gegenstand der Angewandten Ethik und die Frage, welche Verantwortung wir gegenüber zukünftigen Generationen tragen; ferner jene »zeitlosen Klassiker« wie die Frage nach der

moralischen Verwerflichkeit der Todesstrafe und ob unter gewissen Umständen Folter nicht durchaus ein legitimes Mittel sein könnte. — Kurzum: Die Angewandte Ethik beschäftigt sich ganz allgemein mit konkreten¹ moralischen Problemen, ohne dabei auf bestimmte Bereiche eingeschränkt zu sein.

1.1.2 Normative Ethik

Betrachten wir für den Augenblick ein konkretes moralisches Problem ein wenig näher:

Hätte man beim Anschlag auf das World Trade Center die Todesflugzeuge abschießen sollen, wenn sich die Möglichkeit dazu geboten hätte?

Diese Frage zu beantworten ist sicherlich nicht einfach. Unweigerlich wird man mit einer Menge weiterer Fragen konfrontiert: Kann man überhaupt rechtzeitig sicher sein, dass die Flugzeuge in die Gebäude rasen? Würde durch den Abschuss die Katastrophe tatsächlich verhindert werden oder nicht womöglich noch eine weit größere Katastrophe angerichtet? — Aber unterstellen wir einmal, alle derartigen Probleme wären geklärt. Nehmen wir also für den Augenblick an: Man hätte rechtzeitig alle Zweifel daran ausräumen können, dass es ohne ein Eingreifen zur Katastrophe kommt. Und man wüsste, durch einen gezielten Abschuss würden keine weiteren Kollateralschäden entstehen. — Wäre damit die Frage beantwortet, was man nun tun soll?

Denken wir uns eine Diskussion! All unseren Annahmen zum Trotz könnte im Publikum noch immer ein Dissens herrschen, und zwar ein originär moralischer Dissens. Einer der Diskussionsteilnehmer wird vielleicht wie folgt argumentieren:

Durch einen Abschuss könne man tausende unschuldige Opfer retten. Angesichts der Tatsache, dass die Insassen der Flugzeuge ohnehin ums Leben kommen, ist ein Abschuss moralisch geradezu geboten.

Demgegenüber erwidert ein anderer:

Der Staat dürfe eine Mehrheit seiner Bürger nicht dadurch schützen, dass er eine Minderheit - hier die Besatzung und die Passagiere eines Flugzeugs - vorsätzlich töte. Eine Abwägung Leben gegen Leben nach dem Maßstab, wie viele Menschen möglicherweise auf der einen und wie viele auf der anderen Seite betroffen seien, sei unzulässig. Der Staat dürfe Menschen nicht deswegen töten, weil es weniger seien, als er durch ihre Tötung zu retten hoffe.²

¹ Dass moralische Probleme konkret sein sollen, bedeutet nicht, dass es sich um Einzelfälle handeln muss. Die Frage ob Abtreibung moralisch verwerflich ist, bezieht sich auf einen Typ von Handlungen. Die Rede vom Konkreten hebt vielmehr auf den Unterschied zwischen konkreten Problemstellungen ab (Ist Abtreibung verwerflich?) im Unterschied zu obersten Prinzipienfragen (Wie soll man leben? Was ist der Maßstab des Guten?).

² BVerfG, 1 BvR 357/05 vom 15.2.2006, Absatz-Nr. 38 (Verfassungsbeschwerde gegen das Luftsicherheitsgesetz vom 11. Jan. 2005)

Während also der Erste die Konsequenzen eines Abschusses in den Vordergrund stellt, namentlich die Rettung tausender unschuldiger Opfer, streicht der Zweite die unverletzliche Würde des Menschen heraus:

Eine solche Behandlung missachtet die Betroffenen als Subjekte mit Würde und unveräußerlichen Rechten. Sie werden dadurch, dass ihre Tötung als Mittel zur Rettung anderer benutzt wird, verdinglicht und zugleich entrechtlicht; indem über ihr Leben von Staats wegen einseitig verfügt wird, wird den als Opfern selbst schutzbedürftigen Flugzeuginsassen der Wert abgesprochen, der dem Menschen um seiner selbst willen zukommt.³

Eine Theorie, die wie die erste Position die Konsequenzen von Handlungen als Maßstab ihrer moralischen Beurteilung setzt, ist der Utilitarismus. Eine Theorie, die demgegenüber die Achtung der menschlichen Würde in den Mittelpunkt moralischer Verpflichtung stellt, ist die Ethik Kants. Die zweite Formulierung seines Kategorischen Imperativs weist eine auffällige Ähnlichkeit zur Begründung des zweiten Standpunkts auf: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*⁴

Mit diesem Schritt sind wir nun bei zwei prominenten Vertretern einer normativ-ethischen Theorie angelangt. Das Ziel einer Normativen Ethik liegt in der Ausarbeitung einer Theorie der Moral, wobei die zentrale Aufgabe die Untersuchung allgemeiner Kriterien moralischer Bewertung ist; sei es von Handlungen, Motiven oder auch von Personen, Tugenden und Werten. Die Normative Ethik fragt also: Was ist der Maßstab (lat. *norma*) moralischer Bewertung?

Die Diskussion über das Problem der Luftsicherheit kann und soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Das Beispiel sollte nur anschaulich vorführen, wie angewandt-ethische Fragen im Handumdrehen zu normativ-ethischen Überlegungen führen. Es zeigt, dass wir angewandt-ethische Probleme nicht unabhängig von normativ-ethischen Gesichtspunkten debattieren.

1.1.3 Das Verhältnis von Angewandter und Normativer Ethik

Ich hatte oben die Angewandte Ethik fast etwas naiv als diejenige Disziplin charakterisiert, die mit der Beantwortung konkreter moralischer Fragestellungen befasst ist. Mit einer solch eigenmächtigen Definition dürfte man vor allem im deutschsprachigen Raum, in dem bereits schon über die Adäquatheit des Ausdrucks 'Angewandte Ethik' mit großer Leidenschaft disputiert wird, geradezu in ein Wespennest stechen. Ich möchte daher einige Bemerkungen zur Erläuterung anfügen.

(Konkrete) moralische Fragen sind so vielfältig, dass es hilfreich ist, sie in Gruppen zu strukturieren. Hierfür bietet sich meines Erachtens die folgende Gliederung an:⁵

³ BVerfG, 1 BvR 357/05 vom 15.2.2006, Absatz-Nr. 124

⁴ Kant: *GMS*, 429 [BA 66, WW 61]

⁵ Mit dieser zwanglosen Einteilung wird aber weder der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben noch schließt sie aus, dass sich die Kategorien überschneiden, was augenscheinlich der Fall ist.

- (1) *Ein kritisches Hinterfragen bestehender Moralvorstellungen* liegt vor, wenn man die moralischen Gepflogenheiten einzelner Mitmenschen, Gruppen oder einer gesamten Gesellschaft (z.B. Intoleranz gegenüber Homosexuellen, Tierversuche zu medizinischen Zwecken) kritisch hinterfragt oder auch die Sitten und Gebräuche anderer Kulturen (z.B. Beschneidung, Ehrenmord). Ein kritisches Hinterfragen spielt aber auch in Bezug auf die eigenen moralischen Überzeugungen eine Rolle, vor allem, wenn sie mit gegensätzlichen Auffassungen konfrontiert werden. Wir stoßen auf diese Fragen, wenn wir uns beispielsweise fragen, wie die eigenen Moralvorstellungen gegenüber anderen zu rechtfertigen sind (z.B. Meinungsfreiheit gegenüber religiösen Gefühlen als vorrangig zu erachten).
- (2) *Moralische Dilemmasituationen* ergeben sich meist dann, wenn moralische Überzeugungen miteinander in Konflikt geraten (*Pflichtenkollision*). Die bereits erwähnte Problematik eines Abschusses entführter Flugzeuge ist ein solcher Fall. Aber nicht nur in solchen Extremsituationen stehen wir vor einem Dilemma. Auch in ganz alltäglichen Situationen wissen wir oft nicht, wie wir uns entscheiden sollen: Treiben wir jemanden mit gut gemeinter Hilfe womöglich in Abhängigkeit? Sollte man einen alkoholabhängigen Bettler mit einer Spende unterstützen oder fördert man damit nicht bloß seine Sucht?
- (3) Von *offenen Fragen* schließlich könnte man sprechen, wenn wir auf moralische Probleme schlicht keine Antworten haben. Gewisse Bereiche menschlicher Praxis wie beispielsweise die Medizin oder die Technikentwicklung werfen spezifische Fragen auf, für die wir teils fieberhaft nach Antwortmöglichkeiten suchen. Dieses Bedürfnis ist besonders dann spürbar, wenn uns der wissenschaftliche Fortschritt in diesen Bereichen vor als neuartig empfundene Probleme stellt, für die wir nicht auf moralische Intuitionen zurückgreifen können. Dieser Komplex an Fragen hat aufgrund des technisch Möglichen heute besonders an Bedeutung gewonnen.

Der dritte Komplex bedarf einer etwas ausführlicheren Betrachtung. Es ist üblich, moralische Fragestellungen nach den Bereichen, in denen sie auftreten, zu so genannten Bereichsethiken zu gruppieren, z.B. in Medizinethik, Technikethik oder Medienethik. Gelegentlich wird der Begriff 'Angewandte Ethik' als Oberbegriff für die unterschiedlichen Bereichsethiken verwandt.⁶ Einige Autoren gehen sogar soweit, die Bezeichnung 'Angewandte Ethik' gänzlich durch den Begriff der Bereichsethik zu ersetzen.⁷ Dies ist zwar nicht weiter problematisch, da sich für beliebige moralische Fragen dazugehörige Bereiche definieren lassen, jedoch auch nicht sonderlich erhellend. Vor allem aber scheint mir diese Auffassung an der eigentlichen Idee der Bereichsethik vorbeizugehen.

Es ist eine Tatsache, die man schwerlich ignorieren kann, dass die Bereichsethiken heutzutage fest etablierte Disziplinen sind, allen voran die Medizinethik. Aber ebenso muss man zur Kenntnis nehmen, dass sie keine genuin moralphilosophischen, sondern interdis-

⁶ Vgl. z.B. Düwell: *Handbuch Ethik*, 243

⁷ Vgl. Nida-Rümelin: *Theoretische und angewandte Ethik*, 63.

ziplinär angelegte Diskurse sind und dies immer schon waren. Vielmehr bilden gerade die Philosophen seit jeher eine Minderheit innerhalb der Bereichsethiken. Dass diese Debatten keine rein philosophischen sind, dürfte im Grunde nicht weiter verwunderlich sein, denn Themen wie Abtreibung, Stammzellenforschung oder Genmanipulation sind nicht nur moralphilosophische, sondern vor allem auch politische Themen.⁸ Wie Carmen Kaminsky in ihrem Buch *Moral für die Politik* ausführt, entstand der Nährboden für die Bereichsethiken im politischen Klima der 1960er und 1970er Jahre, in dem Bürgerbewegungen durch mediale Präsenz eine breite Diskussion in der Öffentlichkeit erreichten und viele der Themen heutiger Bereichsethiken bereits vorwegnahmen. Die Bereichsethiken konstituierten sich förmlich als Reaktion auf die rein politischen und bisweilen ideologisch geführten Debatten, da sie im Gegensatz zu Bürgerbewegungen ihren Fokus auf die Wahrnehmung und die sachliche Diskussion der moralischen Dimension dieser strittigen Themen richteten.⁹

Die Bereichsethiken bilden [...] sozusagen das akademische Pendant zu den Debatten in der Bürgerschaft. Obwohl nahezu ausschließlich Akademiker zum Kreis der Diskursbeteiligten gehören, waren die ersten bereichsethischen Institutionen um Unabhängigkeit von den universitären Fächern und sogar von den Universitäten bemüht. Ihr Diskurs war dem eigenen Anspruch nach nicht nur an die akademische, sondern an die allgemeine Öffentlichkeit gerichtet [...]¹⁰

Ähnlich wie Bürgerbewegungen zielen also auch die Bereichsethiken auf die politische Entscheidungsfindung ab. Sie sind daher stärker praxisorientiert als der rein moralphilosophische Diskurs, weil sie von vorneherein darauf angelegt sind, nach politischen Lösungen zu suchen. Aus diesem Grund können sich die Bereichsethiken nicht allein auf moralphilosophische Überlegungen beschränken, sondern müssen stets auch die sozialen und rechtlichen Bedingungen berücksichtigen, unter denen politische Entscheidungen stehen.¹¹ Ich würde daher Carmen Kaminsky beipflichten, wenn sie schreibt:

Dies bedeutet, dass die Bereichsethiken – entgegen der bislang üblichen Sichtweise – nicht vollständig als ein Bestandteil der Moralphilosophie betrachtet werden können, sondern vielmehr als ein eigenständiger Beschäftigungsbereich verstanden werden müssen, dessen Funktion es ist, zwischen der ethischen und der politischen Diskussion spezifischer Themenstellungen zu vermitteln [...].¹²

Das heißt nun nicht, dass die Angewandte Ethik und die Bereichsethiken grundlegend verschiedene Angelegenheiten verfolgen. Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich gerade die Angewandte Ethik auch mit bereichsspezifischen Moralfragen. Aber sie unterscheiden sich maßgeblich hinsichtlich ihrer Anliegen. Die Angewandte Ethik hat es sich zum Ziel gesetzt, auf diese Fragen Antworten zu geben. Sie ist sozusagen ein »alethisches Unterfan-

⁸ Gleiches gilt für viele andere moralische Fragen, wie z.B. die Debatte um die Todesstrafe.

⁹ Vgl. Kaminsky: *Moral für die Politik*, 31-36

¹⁰ Kaminsky: *Moral für die Politik*, 34

¹¹ Vgl. ebd., 56. Es dürfte nunmehr auch klar sein, weshalb der eingangs erwähnte Nationale Ethikrat gesellschaftlich möglichst repräsentativ besetzt ist und weshalb ihm neben Philosophen auch Theologen, Juristen, Mediziner etc. angehören.

¹² Ebd., 12 f.

gen« und somit der philosophische Unterbau, auf den sich der bereichsethische Diskurs stets rückbeziehen muss. Die Bereichsethiken hingegen verfolgen nicht primär das Ziel, moralphilosophische Probleme letztendlich lösen zu wollen, sondern moralische Erwägungen in politisch durchsetzungsfähige und gesellschaftlich akzeptable Vorschläge zu implementieren.¹³ Sie haben vielmehr die moralische Vertretbarkeit politischer Entscheidungen im Visier. Kaminsky schließt daher:

Die Vorstellung, dass der Ausdruck Angewandte Ethik ein Oberbegriff für die neu entstandenen interdisziplinären Diskurse bildet, war von daher von vorneherein ein innerphilosophisches Missverständnis; allenfalls war Angewandte Ethik ein Oberbegriff für die moralphilosophische Dimension der interdisziplinären Diskurse.¹⁴

Das passt bislang gut zu dem Begriff von Angewandter Ethik, wie ich ihn verwendet habe. Doch Kaminsky lehnt diese Auffassung postwendend ab:

Weder die Einführung noch die Verwendung des Begriffs Angewandte Ethik kann plausibel werden, wenn man darunter jedwede Art von (moral-)philosophischer Auseinandersetzung mit konkreten moralischen Problemen befasst.¹⁵

Ihr zufolge nimmt die Angewandte Ethik zwei Rollen ein: Neben der inhaltlichen Klärung genuin moralphilosophischer Fragen hat sie auch die Aufgabe, als eine wissenschaftstheoretische Metadisziplin der Bereichsethik zu fungieren, die sowohl konzeptionelle als auch methodische Fragen klären soll: Welche Ziele gilt es zu verfolgen, welche Herausforderungen muss die Bereichsethik hierbei bewältigen und welche Verfahrensweisen stehen ihr zur Verfügung, um die an sie gestellten Ansprüche erfüllen zu können?¹⁶ Diese zweite, zusätzliche Rolle, die Kaminsky der Angewandten Ethik zuschlägt, mag aufgrund deren Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit den Bereichsethiken durchaus gerechtfertigt sein.¹⁷ Sie lässt sich jedoch in ihrem Aufgabenbereich von der ersten eindeutig unterscheiden. Da für den heutigen Gebrauch des Ausdrucks 'Angewandte Ethik' wohl eher die erste Rolle ausschlaggebend ist, habe ich mich der Einfachheit halber dieser sprachlichen Praxis angeschlossen. Aber es sollte nichts am Namen liegen. Mir war nur wichtig zu verdeutlichen, dass es einen Bereich philosophischer Beschäftigung mit konkreten moralischen Problemen gibt, der sich von anderen, gesellschaftlich orientierten Anstrengungen unterscheidet. Falls man aber hierfür lieber eine andere, eigene Bezeichnung wählen möchte, so wurden schon etliche Alternativen vorgeschlagen: *spezielle Ethik*, *praktische Ethik* aber

¹³ Von Philosophen wird daher eher erwartet »Orientierungshilfe« zu bieten: Welche möglichen Positionen lassen sich in der betreffenden Debatte formulieren? Wie lauten die Argumente pro und contra? Welche unterschiedlichen Fragestellungen gilt es in der Diskussion auseinander zu halten? Aber auch: Wie hängen sie zusammen? Auf was sonst verpflichtet man sich mit einer bestimmten Position?

¹⁴ Kaminsky: *Moral für die Politik*, 39

¹⁵ Ebd., 39

¹⁶ Vgl. ebd., 46 f.

¹⁷ Vgl. ebd., 37-39

auch *praxisorientierte* oder *anwendungsorientierte Ethik*. *Konkrete Ethik* oder *substantielle Ethik* wären weitere denkbare Kandidaten.¹⁸

Dass bereits intensiv nach Alternativen zur Bezeichnung 'Angewandte Ethik' gesucht wurde, hat jedoch einen anderen Grund: Der Ausdruck, so die Kritiker, erwecke die Vorstellung, in der Angewandten Ethik würden lediglich allgemeine ethische Prinzipien der Normativen Ethik auf bestimmte Bereiche angewandt. Das Motiv für die Ablehnung einer solchen Sichtweise hängt vermutlich auch mit einer Befürchtung bezüglich der Eigenständigkeit der Angewandten Ethik zusammen. Besteht im Endeffekt nur ein gradueller Unterschied zur Normativen Ethik? J. L. Mackie scheint genau dies anzunehmen:

A moral or ethical statement may assert that some particular action is right or wrong; or that actions of certain kinds are so; [...] or it may propound some broad principle from which many more detailed judgements of these sorts might be inferred – for example, that we ought always to aim at the greatest general happiness [...] All such statements express first order ethical judgements of different degrees of generality.¹⁹

Auch David Brink teilt diese Ansicht. Er geht aber einen Schritt weiter, indem er angewandt-ethische Fragestellungen der Normativen Ethik zuschlägt:

It is useful to mark a further distinction within normative ethics between issues of moral theory or principle and particular, substantive moral issues. Although this distinction primarily between levels or degrees of abstraction among normative issues, it is an important distinction.²⁰

Obwohl also die Unterscheidung (angeblich) wichtig sei, sei sie letztlich nur ein Unterschied im Grad der Allgemeinheit.

Diese Auffassung ist in erster Linie für jene attraktiv, die wie gesagt annehmen, konkrete moralische Handlungsanweisungen müssten sich aus obersten Prinzipien ableiten lassen (*top-down*). Zwar können bei der »Anwendung« durchaus Probleme auftreten, die eine Adaption der zugrunde liegenden normativen Theorie nötig machen, aber nicht in dem weitreichenden Sinne, als dass ihr Primat gegenüber konkreten Urteilen in Frage gestellt wäre. Erwartungsgemäß wird man eine solche Auffassung vor allem im utilitaristischen Lager vorfinden, in dem – was die Anwendung des Utilitätsprinzips auf konkrete Problemstellungen betrifft – insbesondere die Arbeiten von Peter Singer und Richard Hare einschlägig sind.

Dieser Position stehen partikularistische Theorien diametral gegenüber. Sie leugnen zwar nicht, dass wir über allgemeine Prinzipien verfügen, aber im Gegensatz zum *top-down*-Ansatz seien diese nur als Abstraktionen von Einzelfällen zu sehen (*bottom-up*). Grundlegend für Partikularisten sind die konkreten moralischen Urteile, deren Gültigkeit gerade nicht von übergeordneten Prinzipien abhängt.

Es gibt aber noch eine dritte Option. Sie nimmt eine Mittelposition ein, indem sie ein Wechselspiel zwischen der Normativen und der Angewandten Ethik postuliert. Einerseits beziehen wir uns zur Begründung einzelner moralischer Urteile durchaus auf allgemeine

¹⁸ Vgl. z.B. Düwell: *Handbuch Ethik*, 243 f.

¹⁹ Mackie: *Ethics*, 9

²⁰ Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 1

Prinzipien. Andererseits werden diese im Lichte konkreter Fälle, in denen unsere moralischen Intuitionen stark ausgeprägt sind, angepasst, abgeändert und zur Not sogar aufgegeben. Kurz, es herrsche eine Art reflektiertes Gleichgewicht zwischen den beiden Ebenen — von einem Unterschied lediglich im Grad der Allgemeinheit könne keine Rede sein.

Einigkeit wird bei vermutlich allen Autoren darüber bestehen, dass die Angewandte Ethik und die Normative Ethik in einem engen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Anlass zur Diskussion der Eigenständigkeit der beiden Bereiche gibt jedoch die Frage, auf welche der drei beschriebenen Weisen man ihren Zusammenhang begreift. Wie sich im Verlauf der Arbeit zeigen wird, ist dieser Punkt im Fall der Metaethik anders gelagert. Ihre Eigenständigkeit sah man stets in der absoluten *U n a b h ä n g i g k e i t* von den anderen moralphilosophischen Bereichen. Oft wird ihre Unabhängigkeit geradezu als konstituierendes Merkmal der Metaethik angesehen: Losgelöst von normativ-ethischen (und erst recht von angewandt-ethischen) Debatten soll auf einer höheren Stufe über die Artikulation moralischer Ansprüche und die Moral selbst nachgedacht werden.

1.1.4 Metaethik

Es soll also neben der Angewandten und der Normativen Ethik noch eine dritte Form von »Ethik« geben — die Metaethik. Obgleich metaethische Fragestellungen in Beiträgen zur Ethik immer eine Rolle gespielt haben, wird Metaethik als eigenständige Teildisziplin erst seit Beginn des 20. Jahrhundert betrieben. Vor dem Hintergrund des aufkommenden *linguistic turns*, der Hinwendung der Philosophie zur Sprache, erscheint die Idee einer Metaethik geradezu naheliegend: Wir artikulieren unsere moralischen Urteile in einer »Sprache der Moral«, die wir aber, sobald wir uns über Sinn und Bedeutung ihrer Schlüsseltermini verständigen müssen, nicht gebrauchen, sondern in einer Metasprache zum Gegenstand einer eigenen, nicht selbst moralischen Betrachtung machen. Und semantische oder begriffliche Analysen zu betreiben, scheint einfach ein anderes Geschäft zu sein, als den inhaltlichen Fragen einer materialen Ethik nachzugehen.

Metaethik ist demzufolge die sprachanalytische Untersuchung der allgemeinen logischen, semantischen und pragmatischen Strukturen des moralischen Diskurses. Eine besondere Rolle in diesen Untersuchungen erlangte die Frage, ob mit moralischen Urteilen wahre oder falsche Sachverhalte behauptet werden. Bezieht man sich mit der Äußerung des Satzes „Folter ist verwerflich.“ auf eine Tatsache? Immerhin scheint die grammatikalische Struktur dieses Satzes genau diesen Eindruck zu bestätigen. Aber erhärtet sich dieser erste Eindruck bei näherer Betrachtung? Mit der Behauptung des Satzes „Sokrates ist ein Philosoph“ wird Sokrates die Eigenschaft zugeschrieben, ein Philosoph zu sein. Und sie ist genau dann wahr, wenn Sokrates tatsächlich ein Philosoph ist, ansonsten eben falsch. Verhält es sich mit „Folter ist verwerflich“ gleichsam? Kommt Folter die *E i g e n s c h a f t* der moralischen Verwerflichkeit zu? Ist ein solches Urteil also wahr oder falsch?²¹ Oder verlei-

²¹ Da für die Mehrheit der Philosophen *Überzeugungen* stets Angelegenheit von Wahrheit oder Falschheit sind, verwende ich den Ausdruck 'moralisches Urteil' in Anlehnung an das engli-

hen wir mit diesem Urteil nicht eher unserer Abneigung gegen Folter Ausdruck und fordern andere dazu auf, uns hierin zu folgen? Moralische Urteile wären dann so wenig wahr oder falsch, wie es z.B. Buhrufe oder Befehle sind.

Derartige Fragestellungen bilden den Kern der »klassischen Fragen« der Metaethik und drehen sich in der Hauptsache um die semantische Frage: Was bedeuten moralische Ausdrücke?

- Bezeichnet das Prädikat 'gut' eine natürliche (d.h. letztlich: im Prinzip empirisch überprüfbare) Eigenschaft wie z.B. 'nutzenmaximierend' oder lässt sie sich auf eine solche reduzieren? Oder handelt es sich, G.E. Moores Terminologie folgend, um eine »nicht-natürliche« Eigenschaft?
- Stehen moralische Prädikate überhaupt für Eigenschaften? Behaupten wir mit moralischen Urteilen Sachverhalte oder dienen solche Äußerungen nicht einfach dazu, bestimmte Einstellungen auszudrücken beziehungsweise Aufforderungen ergehen zu lassen? Sind moralische Urteile wahr oder falsch? Was könnte es sonst heißen, sie zu rechtfertigen? In welchem Sinne ist Moral daher objektiv, falls überhaupt?

Nachdem die metaethische Debatte vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiv geführt wurde, flachte sie zu Beginn der zweiten Hälfte merklich ab und man wandte sich wieder verstärkt normativ-ethischen Fragen zu. Seit Mitte der 1980er Jahre nahm sie jedoch neuen Schwung auf, nicht zuletzt, weil mit dem Ende der Vorherrschaft des *linguistic turn* auch in der metaethischen Debatte ein verstärktes Interesse an metaphysischen, epistemischen sowie moralpsychologischen Fragen einsetzte:

- Wie wäre die Rede von »moralischen Tatsachen in der Welt« zu verstehen? Welche Art von Verbindung besteht zwischen der moralischen Bewertung einer Handlung und deren natürlichen Merkmalen (wie z.B. Leid)? Konstituieren natürliche Sachverhalte moralische Tatsachen oder sind sie mit diesen identisch?
- Gibt es moralisches Wissen? Wie könnten wir dieses erlangen?
- Wie sind prinzipiell moralische Ansprüche zu rechtfertigen, falls überhaupt?
- Welche Verbindung besteht zwischen der Akzeptanz eines moralischen Urteils und einer Motivation entsprechend zu handeln?

Infolge dieser „Great Expansion“²² wird die Unterscheidung von Fragen erster und zweiter Stufe, sprich die Unterscheidung von substantiell-ethischen und metaethischen Fragen, nicht länger im Sinne eines semantischen Aufstiegs verstanden. Was sie dennoch unterscheiden soll, ist der Umstand, dass auf der zweiten Stufe das Ziel einer Untersuchung nicht in der Beantwortung substantieller ethischer Fragen liege. Stattdessen sei »Meta«-Ethik eben die philosophische Reflexion über solche Fragen der Ethik:

sche 'moral judgment'. Dabei soll bewusst offen bleiben, ob es sich bei einem moralischen Urteil um eine Überzeugung oder um Haltung handelt. Zuweilen gebrauche ich 'moralisches Urteil' auch im Sinne der Äußerung bzw. des Ausdrückens einer Überzeugung / Haltung. Diese terminologische »Nachlässigkeit« trägt jedoch ungemein zur Lesbarkeit des Textes bei, zumal es hinreichend klar sein sollte, was im Einzelfall mit dem Ausdruck gemeint ist.

²² Vgl. Darwall, Gibbard, Railton: *Toward Fin de siècle Ethics*, 121-124

In meta-ethics we are concerned not with questions which are the province of normative ethics like 'Should I give to famine relief?', or 'Should I return the wallet I found in the street?', but rather with questions *about* questions like these.²³

1.2 Zweifel an der Metaethik

Trotz anhaltender Hochkonjunktur werden rund hundert Jahre nach ihrer »Inauguration« gelegentlich auch Zweifel am Nutzen der Disziplin geäußert. Die Rede vom »Quietismus« macht die Runde: Wo es nichts Sinnvolles zu sagen gibt, da schweige man lieber! Wie diese Behauptung jedoch näher zu verstehen ist, lässt sich gar nicht so leicht sagen, da in der Metaethik mit ihr so unterschiedliche Autoren in Verbindung gebracht werden wie John McDowell, Hilary Putnam, Ronald Dworkin, Richard Rorty, Richard Hare, Stanley Cavell oder auch Thomas Nagel. Gemeinsam ist ihnen, dass sich ihre Ablehnung in erster Linie gegen die metaphysische Frage nach moralischen Tatsachen oder Eigenschaften »in der Welt« richtet. Ihre Gründe hierfür sind indes vielfältig.

Quietism is a relative newcomer to the philosophical world, owing much of its inspiration to the positivist mistrust of metaphysics, and to the belief of the later Wittgenstein that such problems required therapy rather than solution.²⁴

Dieser Charakterisierung von Simon Blackburn zufolge, die wohl am ehesten auf McDowell, Nagel und Dworkin zutrifft, vertreten Quietisten die Ansicht, bei metaethischen Fragen handle es sich letztlich bloß um Pseudofragen. Nicht so Richard Rorty! Er leugnet nicht die Seriosität metaethischer Fragestellungen. Sein Quietismus begründet sich vielmehr pragmatisch, aufgrund eines generellen Zweifels am Nutzen des metaethischen Diskurses:

Most people who think of themselves in the quietist camp, as I do, would hesitate to say that the problems studied by our activist colleagues are *unreal*. They do not divide philosophical problems into the real and the illusory, but rather into those that retain some relevance to cultural politics and those that do not. Quietists, at least those of my sect, think that such relevance needs to be demonstrated before a problem is taken seriously. This view is a corollary of the maxim that what does not make a difference to practice should not make a difference to philosophers.²⁵

Pragmatismus und Wittgensteins Bemerkungen zum sogenannten Regelfolgen sind jedoch nicht die einzigen Motive für einen Quietismus. Gleichfalls in Frage kommt z.B. ein Positivismus oder die an Kant angelehnte Überlegung, dass metaethische Fragen zwar intelligibel sein mögen, aber ihre Beantwortung unsere epistemischen Fähigkeiten prinzipiell über-

²³ Smith: *The moral problem*, 2

²⁴ Blackburn: *Spreading the word*, 146

²⁵ Rorty: *Naturalism and Quietism*, 3

steigen würde.²⁶ Quietist ist eben, wer glaubt, dass sich eine sinnvolle Debatte erst gar nicht formulieren lässt — was immer man unter »sinnvoll« verstehen mag.

Doch nicht nur in Bezug auf die Gründe, sondern auch auf die Dimension eines metaethischen Quietismus lassen sich Unterschiede ausmachen. So kann eine quietistische Haltung auf bestimmte Fragestellungen beschränkt sein. Diese moderate Form lässt sich zum Beispiel Richard Hare zuschreiben, der wie die meisten Quietisten die Sinnhaftigkeit einer Realismusdebatte in Frage stellt. Seiner Auffassung zufolge können wir keinen geeigneten Sinn von 'real' ausmachen, der uns in der Ethik auch nur ansatzweise weiterhilft. Wann immer wir glauben, wichtige metaphysische Fragen zu diskutieren, fallen wir bei näherer Betrachtung auf logische oder semantische Fragen zurück:

I have said enough, perhaps, to show that the ontological way of putting the issue, which is associated with the names 'realist' and 'anti-realist', is *not* the best way of putting it. As soon as we start discussing the question in any penetrating way, it collapses into questions of a non-ontological sort. We cannot understand what on earth the parties to the ontological dispute are claiming until we restate the issue in terms which are not ontological.²⁷

Das heißt nun nicht, dass für Hare metaethische Fragen an sich sinnlos sind. Seine ausführlichen Arbeiten zur »Sprache der Moral« sind wohl der beste Beweis für das Gegenteil. Entsprechend radikaler mutet da Ronald Dworkins Kritik an. Bereits der Ausgangspunkt der metaethischen Debatte sei fehlgeleitet. Ohne selbst in den moralischen Diskurs involviert zu sein, versuchten Metaethiker quasi »von außen« über die Natur des moralischen Diskurses zu philosophieren und dabei Fragen nach Objektivität, Wahrheit und Realismus nachzugehen. Doch dies sei „just bad philosophy“²⁸. Falls diese Fragen überhaupt ernst zu nehmen sind, lassen sie sich Dworkin zufolge nur *innerhalb* des moralischen Diskurses sinnvoll verstehen und nicht, wie die Metaethik behauptet, von einem *externen* Standpunkt aus:

We cannot climb outside of morality to judge it from some external archimedean tribunal, any more than we can climb out of reason itself to test it from above.²⁹

Insofern ist auch sein abschließendes Urteil über den metaethischen Diskurs nicht verwunderlich:

[T]hese are pointless, unprofitable, wearying interruptions, and we must hope that the leaden spirits of our age, which nurture them, soon lift.³⁰

²⁶ Sigrún Svavarsdóttir erwägt eine mögliche Interpretation Thomas Nagels in diesem Sinne. Sie bezeichnet diese Position jedoch nicht als *Quietismus* sondern als *Agnostizismus*. Vgl.: Svavarsdóttir: *Moral Values*, 173

²⁷ Hare: *Ontology in Ethics*, 48

²⁸ Dworkin: *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, 139

²⁹ Ebd., 128

³⁰ Ebd., 139

1.3 Die Aufgabenstellung

Ein solch umfassender Quietismus wird jenen, die sich in metaethischen Debatten engagieren, kaum mehr als schlechte Zauberei erscheinen. Wenig überraschend lautet daher der Gegenvorwurf schlicht Blindheit und Ignoranz gegenüber lohnenswerten philosophischen Fragen.³¹ Dennoch sollte man die Einwände nicht einfach beiseite schieben.

Nimmt man die Kritik ernst, so gilt es als Erstes zu klären, an welchen entscheidenden Stellen der Debatte die quietistischen Einwände ansetzen. Unter Umständen betreffen sie bloß weit verbreitete Hintergrundannahmen innerhalb des metaethischen Diskurses. Lehnt man einen Diskurs ab, so muss das nicht heißen, dass man die Fragestellung als solche bereits für sinnlos erachtet, sondern nur eine solche Diskussion des Themas, die von der fraglichen Hintergrundannahme abhängt. Die Hoffnung ist also, dass selbst die Richtigkeit quietistischer Kritik einen dahinterliegenden Bereich metaethischer Fragen nicht ausschließt; dass es einen Kern von allgemeinem Interesse gibt.

Ich werde daher die Entwicklung der Metaethik nachzeichnen und dabei die prominentesten Fragestellungen einzeln auf ihre Relevanz hin prüfen. Die Aufgabenstellung dieser Arbeit ließe sich somit als die Untersuchung charakterisieren, welche Fragen der Metaethik essentiell zukommen. 'Essentiell' ist hier in dem Sinne zu verstehen, als dass ich herausarbeiten möchte, welche Fragen die Beteiligten aller Lager – inklusive der Quietisten – zu beantworten suchen, ohne sich über die Art und Weise einig zu sein, auf welche Weise sie zu beantworten sind. Dieses Vorgehen scheint schon deshalb ein lohnenswertes Projekt zu sein, weil die Metaethik ein über hundert Jahre hinweg gewachsenes Projekt ist, in dem viele Debattenlagen eher das Resultat einer historischen Entwicklung sind als das einer systematischen Notwendigkeit. Die zentralen Fachtermini wie z. B. 'Objektivität' oder 'Realismus' werden nicht einheitlich gebraucht und die Motivation vieler metaethischer Fragen ist selten klar erkennbar. Zudem hat sich die Aufgabenstellung nachhaltig verschoben. Im Mittelpunkt der Bemühungen steht nicht länger die Entwicklung von Begründungsmodellen moralischer Urteile im Rahmen einer primär sprachphilosophischen Ausrichtung der Metaethik. Heutzutage orientiert sich das Interesse vorwiegend an Fragen, die im Zusammenhang mit den explanatorischen Projekten der Natur- und Sozialwissenschaften stehen. — Die Formulierung der Streitfragen und der zentralen Positionen hingegen wurde beibehalten. Aus diesem Grund liegt meine Absicht weniger darin, für oder gegen einzelne Positionen zu argumentieren. Eher möchte ich eine »Landkarte« des metaethischen Diskurses entwerfen, die deutlich macht, wie die einzelnen Positionen zueinander stehen, und untersuchen, in Bezug auf welche Fragen sie sich eigentlich unterscheiden.

³¹ Vgl. Zangwill: *Zangwill Reviews Dworkin*

Kapitel 2:
Die Fragen der Metaethik

2.1 Bedeutungsanalyse

Philosophers have often thought that they could find out more about moral goodness if they could decide what 'good' means when used as a moral term.³²

John Leslie Mackie

Die »Geburtsstunde« der Metaethik als einer eigenständigen Disziplin ist eng an die Veröffentlichung von G. E. Moores *Principia Ethica* geknüpft. Auch wenn sich bei näherer Betrachtung viele von Moores Ideen bereits bei früheren Denkern wie z.B. Sidgwick finden, so stellt doch die Hinwendung zu analytischen Fragestellungen und die außerordentliche Gewichtung dieser Fragen in den Augen vieler Philosophen ein Novum dar:

Von epochemachender Bedeutung für die Konstituierung der analytischen Ethik sind G.E. Moores 1903 erschienene *Principia Ethica*, in denen Moralphilosophie erstmals systematisch als Sprachreflexion betrieben wird. Folgenreich für die Behandlung des Begründungsproblems ist vor allem Moores im Vorwort zu den *Principia Ethica* formulierte, bis heute oft sträflich vernachlässigte Einsicht, dass der Beantwortung der Frage, wie wir moralische Normen begründen können, eine gründliche Klärung dieser Frage selbst, und das heißt der in ihr verwendeten Begriffe, vorausgehen muss.³³

Die von Oliver Hallich angesprochene Stelle in Moores *Principia Ethica* lautet:

It appears to me that in Ethics, as in all other philosophical studies, the difficulties and disagreements, of which its history is full, are mainly due to a very simple cause: namely to the attempt to answer questions, without first discovering precisely *what* question it is which you desire to answer.³⁴

Mit anderen Worten: Bevor wir uns um Antworten bemühen, sollten wir uns erst einmal darüber klar werden, was wir mit einer Frage wie „Was ist gut?“ überhaupt meinen. Was bedeutet hier 'gut'? Müssen wir nicht, wie Moore weiter ausführte, zunächst unterscheiden, ob wir 'gut' im Sinne von *gut als Mittel* oder im Sinne von *gut als Zweck* gebrauchen?

So zutreffend Moores Warnung sein mag und so herrlich prägnant sie sicherlich auch formuliert ist, kann sie aber kaum als Begründung einer eigenen ethischen Disziplin dienen, die angeblich mit der Bedeutung moralischer Sprache befasst ist. Sich um Klarheit der Begrifflichkeiten zu bemühen, ist durchaus ein Bemühen, das sprachliche Überlegungen erfordert, aber noch lange keine Bedeutungsanalyse; und Fragen auseinander zu halten ist noch keine Sprachphilosophie. Im Grunde mahnt Moore an dieser Stelle lediglich alte Tugenden an, deren Wert in der Philosophie eigentlich seit über zweitausend Jahren bekannt ist oder es zumindest sein sollte.

³² Mackie: *Ethics*, 50

³³ Hallich: *Richard Hares Moralphilosophie*, 18

³⁴ Moore: *Principia Ethica*, 33

2.1.1 Der Naturalistische Fehlschluss

Dennoch ist es richtig, dass Moore den Fokus der Ethik auf die Bedeutung moralischer Ausdrücke lenkte. Ausgangspunkt seiner Überlegungen in den *Principia Ethica* ist die seines Erachtens fundamentalste Frage der Ethik, nämlich wie 'gut' zu definieren sei. Seine Antwort erfolgt prompt und ist ebenso kurz wie überraschend: 'Gut' könne nicht definiert werden. „[G]ood is good and this is the end of the matter.“³⁵ Und jeder, der etwas anderes behauptete, mache sich eines Naturalistischen Fehlschlusses schuldig. Bevor wir uns seiner Begründung für diese These zuwenden, müssen wir erst klären, was genau eigentlich der Naturalistische Fehlschluss ist. Dies ist gar nicht so einfach, denn trotz Moores Ermahnung ist sein eigenes Werk oft unklar und missverständlich, wie er später selbst zugesteht: „I now see that the book, as it stands, is full of mistakes and confusions.“³⁶ Und leider trifft dieser Umstand auch auf die Frage zu, was genau eigentlich unter dem Naturalistischen Fehlschluss zu verstehen ist.³⁷ Verstreut über den Text finden sich in den *Principia Ethica* unterschiedliche Formulierungen des Naturalistischen Fehlschlusses. Zum einen scheint Moore den Fehler ganz einfach darin zu sehen, dass man Gut für eine andere Eigenschaft hält als Gut — ganz im Sinne der Losung Bischof Butlers, die Moore den *Principia Ethica* als Leitspruch voranstellt: „Everything is what it is, and not another thing.“³⁸ Häufig lokalisiert er den Fehler in dem Versuch, 'gut' definieren zu wollen. Dies sei jedoch nicht möglich, denn Gut sei eine einfache, nicht analysierbare Eigenschaft:

„What is *meant* by good? This first question I have already attempted to answer. The peculiar predicate, by reference to which the sphere of Ethics must be defined, is simple, unanalysable, indefinable.“³⁹

Darüber hinaus gibt es auch jene Formulierungen, die erkennen lassen, weshalb Moore den besagten Fehler als Naturalistischen Fehlschluss bezeichnete:

That fallacy, I explained, consists in the contention that good *means* nothing but some simple or complex notion, that can be defined in terms of natural qualities.⁴⁰

Wie Thomas Baldwin in seinem Buch *G. E. Moore* ausführlich darlegt, finden sich in den *Principia Ethica* also drei unterschiedliche Fassungen des Naturalistischen Fehlschlusses:

[T]o commit the fallacy is to do one of the following:

- (a) to deny that goodness is indefinable;
- (b) to assert, concerning something other than goodness, that it is goodness;
- (c) to deny that goodness is non-natural.⁴¹

³⁵ Moore: *Principia Ethica*, 58

³⁶ Moore: Preface to the second edition, 2

³⁷ was sich nicht zuletzt schon an der Bezeichnung 'naturalistic fallacy' zeigt, denn von einem Fehlschluss kann – wie Moore selbst später schreibt – schlicht keine Rede sein. Da Moore den Naturalisten vorwirft, ihre Theorien auf einer fehlerhaften Definition von 'gut' aufzubauen, wäre der Ausdruck 'naturalistic false start' vielleicht der passendere Name gewesen.

³⁸ Moore: *Principia Ethica*, 29

³⁹ Ebd., 89

⁴⁰ Ebd., 125

Offensichtlich betrachtete Moore diese Formulierungen in den *Principia Ethica* als austauschbar. Und wie er im Vorwort zur zweiten Auflage meint, hätten all jene, die dem Naturalistischen Fehlschluss anheim fallen, alle drei Fehler zugleich begangen. Daher habe er sich dazu verleiten lassen, diese drei Formulierungen fälschlicherweise als gleichbedeutend anzusehen.⁴²

Doch welche dieser drei Formulierungen sollen wir nun als entscheidend ansehen? Um vom Naturalistischen Fehlschluss als einer gehaltvollen philosophischen These sprechen zu können, ist es am plausibelsten, die dritte Formulierung für zentral zu halten. Diese Interpretation kann sich sowohl auf den Umstand stützen, dass Moores eigener Theorie zufolge Gut eine nicht-natürliche Eigenschaft sei,⁴³ als auf die Tatsache, dass der Naturalistische Fehlschluss stets als Widerlegung des Naturalismus angesehen wurde.⁴⁴ Man begeht einen Naturalistischen Fehlschluss also dann, wenn man annimmt, Gut sei eine natürliche⁴⁵ (oder übernatürliche) Eigenschaft beziehungsweise ließe sich durch eine solche definieren.

Naturalistische Definitionsversuche, gleichgültig ob in Form des Hedonismus oder in Form eines Utilitarismus, unterliegen für Moore allesamt dem Naturalistischen Fehlschluss.⁴⁶ Zur Begründung dieser These bezieht sich Moore auf sein berühmtes Argument der offenen Frage (engl.: *Open Question Argument*). Heute gängigen Darstellungen zufolge lautet es wie folgt: Es ist augenscheinlich, dass die Frage „Etwas ist *x*, aber ist es auch *x*?“ nicht sinnvoll ist, d.h. die Frage ist »geschlossen«. Angenommen, wir würden 'gut' mittels eines beliebigen natürlichen Prädikats '*x*' definieren. Dann dürfte auch die Frage „Etwas ist *x*, aber ist es auch gut?“ nicht sinnvoll sein. Denn wenn die beiden Ausdrücke – wie vorausgesetzt – synonym wären, dürfte eine Substitution von '*x*' durch 'gut' den Sinn der Fra-

⁴¹ Baldwin: *G. E. Moore*, 70; Vgl. auch Moore: Preface to the second edition, 16 f.

⁴² Moore: Preface to the second edition, 19. Wie Baldwin weiter ausführt, lässt sich durchaus rekonstruieren, auf welche Weise Moore diese Formulierungen als miteinander zusammenhängend begriff. Vgl. Baldwin: *G. E. Moore*, 71 f.

⁴³ Vgl. Moore: *Principia Ethica*, 93

⁴⁴ Dass diese Interpretation auch im Sinne von Moore ist, zeigt das folgende Zitat:

I should use it [the name 'naturalistic fallacy', Anm. v. m.], instead, as a synonym for the identification of G [= good, Anm. v. m.] with some predicate of the class I am now going to define, and which, as I said, I now wish to substitute for the class 'natural and metaphysical predicates.' (Moore: Preface to the second edition, 19)

⁴⁵ Eine intuitiv einleuchtende Vorstellung davon, was eine natürliche Eigenschaft ist, vermittelt das folgende Zitat von Moore:

By 'nature,' then, I do mean and have meant that which is the subject-matter of the natural sciences and also of psychology. (Moore: *Principia Ethica*, 92).

Diese Beschreibung ist allerdings keine zufrieden stellende Definition, denn es bleibt unklar, wieso gerade die Naturwissenschaften sich mit natürlichen Eigenschaften beschäftigen. Baldwin schlägt daher die folgende Explikation von Moores Idee vor:

[F]or a property to be natural is for it to be *causal* – that is, to be such that it's presence, in suitable conditions, brings about certain effects. (Baldwin: Editor's Introduction, xxii)

⁴⁶ Moore folgert daraus jedoch nicht, dass der Utilitarismus falsch ist. Er vertritt in seinem Buch *Ethics* selbst eine utilitaristische Ethik. Der Fehler der Utilitaristen bestehe darin, ihre Position mit dem Verweis zu begründen, gut bedeute nutzenmaximierend.

ge nicht ändern. Da jedoch die Frage „Etwas ist x , aber ist es auch gut?“ (etwas konkreter: „Diese Handlung maximiert den Gesamtnutzen, aber ist sie auch gut?“) offensichtlich vollkommen signifikant, d.h. eine »offene« Frage ist, können x und Gut nicht identisch sein. In Kurzform stellt sich das Argument wie folgt dar:

AOF:

- (1) Wenn x dieselbe Eigenschaft wie Gut wäre, dann wären die Ausdrücke ' x ' und 'gut' synonym.
- (2) Wenn ' x ' und 'gut' synonym wären, so wäre die Frage „Etwas ist x , aber ist es auch gut?“ keine offene Frage.
- (3) Es ist aber eine offene Frage, ob etwas das x ist, auch gut ist.
- (4) Daher ist Gut eine andere Eigenschaft als x .

Es ist allerdings bemerkenswert, dass sich dieses Argument so nicht (oder zumindest nicht ohne weiteres) in Moores Text finden lässt. Es ist also eine berechtigte Frage, ob **AOF** überhaupt Moores Argumentation treffend wiedergibt. Ich möchte daher die für das Argument der offenen Frage relevanten Textpassagen anführen — wenngleich in einiger Länge. Maßgeblich sind vor allem die nachfolgenden drei Stellen aus § 13 der *Principia Ethica*. Die erste lautet:

The hypothesis that disagreement about the meaning of good is disagreement with regard to the correct analysis of a given whole, may be most plainly seen to be incorrect by consideration of the fact that, whatever definition be offered, it may be always asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good. To take, for instance, one of the more plausible, because one of the more complicated, of such proposed definitions, it may easily be thought, at first sight, that to be good may mean to be that which we desire to desire. Thus if we apply this definitions to a particular instance and say 'When we think that A is good, we are thinking that A is one of the things which we desire to desire,' our proposition may seem quite plausible. But, if we carry the investigation further, and ask ourselves 'Is it good to desire to desire A?' it is apparent, on a little reflection, that this question is itself as intelligible, as the original question 'Is A good?' — that we are, in fact, now asking for exactly the same information about the desire to desire A, for which we formerly asked with regard to A itself. But it is also apparent that the meaning of this second question cannot be correctly analysed into 'Is the desire to desire A one of the things which we desire to desire?': we have not before our minds anything so complicated as the question 'Do we desire to desire to desire to desire A?'⁴⁷

Rekonstruieren wir das in diesem Abschnitt enthaltene Argument! Ein *prima facie* plausibler Vorschlag für eine naturalistische Definition sei:

DF: ' x ist gut' $\stackrel{\text{def}}{=} x$ wird zu wünschen gewünscht'.

Moore zufolge sind die beiden folgenden Fragen verständlich:

- (1) Ist A gut?
- (2) Wünschen wir A zu wünschen?

Fragen wir als nächstes, ob (2) selbst wiederum gut ist:

⁴⁷ Moore: *Principia Ethica*, 67

- (3) Ist es gut, dass (2)? =
(3') Ist es gut, dass wir wünschen A zu wünschen?

Für Moore ist (3') ebenso verständlich wie (1). Ersetzen wir im nächsten Schritt in (3) 'gut' durch 'wünschen zu wünschen', so erhalten wir:

- (4) Wünschen wir zu wünschen, dass (2)? =
(4') Wünschen wir zu wünschen, dass wir wünschen A zu wünschen?

Moore wendet nun ein, dass wir mit (3') nichts derartig kompliziertes vor Augen haben könnten, wie es in (4') zum Ausdruck kommt. Daher könne (4') unmöglich dasselbe bedeuten wie (3') und folglich sei auch 'gut' nicht dasselbe wie 'wird zu wünschen gewünscht'.

Wie sich unschwer erkennen lässt, liegt einer der wesentlichen Unterschiede zwischen diesem Argument und **AOF** in der Formulierung der Frage (3), die schematisiert lautet: „Ist es gut, dass etwas x ist?“. Weshalb also ist man in der gängigen Formulierung des Arguments stattdessen zu dem Frageschema „Etwas ist x , aber ist es auch gut?“ übergegangen?

Einen entscheidenden Beitrag hierzu hat sicherlich Casimir Lewys Artikel *G.E. Moore on the naturalistic fallacy* aus dem Jahr 1964 geliefert. Lewy argumentiert, dass der einzige »Vorteil« der Schachtelung von (2) zu (3) durch Selbstanwendung darin liege, dass die Fragen komplizierter werden. Aber im Prinzip ändere dies nichts an der ursprünglichen Frage, nämlich ob (1) mit (2) identisch ist. Denn wenn (1) mit (2) identisch ist, so Lewy, ist auch (3') mit (4') identisch. Schließlich ist (1) keine Aussage, sondern ein Aussageschema. Insofern ist (3') nichts weiter als eine Instanz von (1). Gleiches gilt natürlich für (2) und (4').⁴⁸

Lewy vermutet daher, dass Moore etwas anderes im Sinn gehabt haben muss und die Fragen (3') und (4') mit den folgenden beiden verwechselt habe:

- (5) Etwas ist gut, aber ist es auch zu wünschen gewünscht?
(6) Etwas ist zu wünschen gewünscht, aber ist es auch zu wünschen gewünscht?

Diesen beiden Fragen korrespondieren Lewy zufolge die beiden folgenden wahrheitsfunktional gefassten Aussagen:

- (7) Etwas ist gut \equiv es wird zu wünschen gewünscht.
(8) Etwas ist zu wünschen gewünscht \equiv es ist zu wünschen gewünscht.

Diese Formulierung zeige offensichtlich, was der Grund für die Offenheit von Frage (5) im Gegensatz zu Frage (6) ist. Im Unterschied zu (7) gelte (8) mit logischer Notwendigkeit.⁴⁹

Lewys Interpretation lehnt sich hier an A. J. Ayers Version des Naturalistischen Fehlschlusses an: Für kein natürliches Prädikat ' x ' sei es widersprüchlich zu behaupten, etwas x sei, aber nicht gut. Somit sei eine Definition von 'gut' durch ' x ' ausgeschlossen.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. Lewy: *G. E. Moore on the naturalistic fallacy*, 300

⁴⁹ Vgl. Ebd., 300-303

⁵⁰ Vgl. Ayer: *Language, Truth and Logic*, 151-154

Seine Rekonstruktion erklärt aber auch, wie man zu der von Moores Text abweichende Formulierung von **AOF** kommt. Denn durch Schematisierung von Lewys Fragen (5) und (6) erhält man just jene, die in der gängigen Fassung des Arguments der offenen Frage auftauchen:

- (5') Etwas ist gut, aber ist es auch x ?
- (6') Etwas ist x , aber ist es auch x ?

Dass diese Auffassung des Arguments der offenen Frage durchaus im Geiste von Moore steht, zeigen viele Stellen der *Principia Ethica*, in denen Moore die Verwechslung von synthetischen mit analytischen Urteilen in der Ethik anprangert. So auch in der nachfolgenden zweiten Passage aus § 13, die im Zusammenhang mit dem Argument der offenen Frage steht:

It is very natural to make the mistake of supposing that what is universally true is of such a nature that its negation would be self-contradictory : the importance which has been assigned to analytic propositions in the history of philosophy shews how easy such a mistake is. And thus it is very easy to conclude that what seems to be a universal ethical principle is in fact an identical proposition ; that, if, for example, whatever is called 'good' seems to be pleasant, the proposition 'Pleasure is the good' does not assert a connection between two different notions, but involves only one, that of pleasure, which is easily recognised as a distinct entity. But whoever will attentively consider with himself what is actually before his mind when he asks the question 'Is pleasure (or whatever it may be) after all good?' can easily satisfy himself that he is not merely wondering whether pleasure is pleasant.⁵¹

Dennoch bleibt Lewys Interpretation unbefriedigend. Letztlich muss er annehmen, dass sich Moore über sein eigenes Argument nicht im Klaren war und die entscheidenden Fragen verwechselte. Lewys Interpretation fügt sich zwar nahtlos an weitere Argumentationsstränge der *Principia Ethica* an, aber dennoch lautet Moores Argument in der ersten zitierten Textstelle schlicht anders: (4') sei ungleich komplizierter und daher nicht mit (3') bedeutungsgleich. Und aus diesem Unterschied der Bedeutung zweier Fragen schließt er auf die unterschiedliche Bedeutung der in ihnen gebrauchten Ausdrücke.

Diese Vorgehensweise kommt auch in der dritten Stelle des § 13 zum Vorschein:

Moreover any one can easily convince himself by inspection that the predicate of this proposition—'good'—is positively different from the notion of 'desire to desire' which enters into its subject: 'That we should desire to desire A is good' is not merely equivalent to 'That A should be good is good.' It may indeed be true that what we desire to desire is always good ; perhaps, even the converse may be true : but it is very doubtful whether this is the case, and the mere fact that we understand very well what is meant by doubting it, shews clearly that we have two different notions before our minds.⁵²

⁵¹ Moore: *Principia Ethica*, 68

⁵² Ebd., 67 f.

Wie Fred Feldman in seinem Artikel *The open question argument* ausführt, liege fast allen Argumentationen Moores im Zusammenhang mit dem Argument der offenen Frage die folgende Struktur zugrunde:⁵³

Eine Frage A unterscheide sich von einer Frage B dadurch, dass in A mindestens ein Vorkommnis des Ausdrucks 'gut' durch den Ausdruck '*n*' ersetzt ist (wobei '*n*' für eine natürliche Eigenschaft steht).

- (1) Frage A bedeutet nicht dasselbe wie Frage B.
- (2) Wenn Frage A nicht dasselbe bedeutet wie Frage B, dann bedeutet 'x ist gut' nicht dasselbe wie 'x ist *n*'.
- (3) Wenn 'x ist gut' nicht dasselbe bedeutet wie 'x ist *n*', dann ist die Definition von 'gut' mittels '*n*' falsch.
- (4) Die Definition von 'gut' mittels '*n*' ist falsch.

Feldman merkt an, dass in dieser Struktur von einer offenen Frage jedoch nicht die Rede ist. Zwar fällt der Begriff der offenen Frage etwas später tatsächlich,⁵⁴ aber für die angeführten Argumente in § 13 müsste die Implementierung dieses Begriffs erst nachträglich »konstruiert« werden. Hierfür macht er folgenden Vorschlag, der von einem Mooreschen Standpunkt aus zumindest vertretbar wäre:⁵⁵

Man konstruiere zwei Frageschemata:

A: Ist alles, was *n* ist, auch gut?

B: Ist alles, was *n* ist, auch *n*?

OF: Eine Frage sei dann offen, wenn eine vernünftige Person über die richtige Antwort unentschlüssig sein kann, obwohl sie die Frage und jeden in ihr vorkommenden Ausdruck versteht.

- (1) A ist eine offene Frage, B hingegen nicht.
- (2) Wenn A eine offene Frage ist, aber B nicht, dann bedeutet A nicht dasselbe wie B.
- (3) Wenn A nicht dasselbe bedeutet wie B, dann bedeutet 'gut' nicht dasselbe wie '*n*'.
- (4) Wenn 'gut' nicht dasselbe bedeutet wie '*n*', dann ist die Definition von 'gut' mittels '*n*' falsch.
- (5) Die Definition von 'gut' mittels '*n*' ist falsch.

Wie man leicht erkennen kann, läuft auch Feldmans Vorschlag, der abermals nicht das Resultat einer Textexegese ist, sondern eine »Erweiterung« von Moores Argumentationsgang, im Wesentlichen auf **AOF** hinaus. Feldmans Rekonstruktion hat im Vergleich zu Lewys Interpretation aber den Vorteil, dass sie enger am Text bleibt und ihn nicht zu der Unterstellung nötigt, Moore hätte zwei Fragen miteinander verwechselt.

Allerdings weist Feldmans Fassung des Arguments der offenen Frage einen entscheidenden Unterschied zu **AOF** auf. Dieser liegt in der Formulierung der Konklusion. Feldmans Version zufolge zeigt das Argument der offenen Frage erst einmal, dass 'gut'

⁵³ Vgl. Feldman: *The open question argument*, 31-36. Lediglich die zweite Passage erfordert eine leichte Modifikation. Vgl. Feldman: *The open question argument*, 36

⁵⁴ Vgl. Moore: *Principia Ethica*, 72

⁵⁵ Vgl. Feldman: *The open question argument*, 37 f.

nicht mittels '*n*' definiert werden kann — nicht aber die weitreichendere These, Gut sei eine andere Eigenschaft als *n*. Doch welche Schlussfolgerung sollen wir aus dieser Konklusion ziehen? Da nicht klar ist, was in der Konklusion unter 'Definition' verstanden werden soll, zeigt das Argument, wenn überhaupt, dann nur eines: 'gut' ist nicht synonym mit einem Prädikat für eine natürliche Eigenschaft *n*. Diese Behauptung wäre aber reichlich unspektakulär. Zumindest zu unspektakulär, um als ein allgemeiner Einwand gegen den Naturalismus zu firmieren. Feldman ist sich dieser Kritik durchaus bewusst, wendet aber ein:

Perhaps the critical point is this: OQA [Open Question Argument, Anm. v. m.] may establish that 'good' is not exactly synonymous with any complex or naturalistic expression; but that is a conclusion of no interest. Who cares about synonymy? But if this is the point, there is an answer. Moore cared about synonymy. He cared about it because he was worried about a certain line of argument. He was worried about arguments in which someone attempts to establish a substantive thesis in axiology by appeal to a premise about meaning. That this was Moore's interest can be seen clearly in this passage, which occurs just a few pages before the OQA passages we have been discussing.⁵⁶

[I]f I am right, then nobody can foist upon us such an axiom as that 'Pleasure is the only good' or that 'The good is the desired' on the pretence that this is 'the very meaning of the word.'⁵⁷

Ob jemals ein ethischer Naturalist seine Theorie auf diese Weise zu begründen versucht hat, mag jedoch bezweifelt werden. Dennoch entbehrt Feldmans Hinweis nicht eines gewissen Charmes. Denn oft genug in der Geschichte der Ethik haben insbesondere Utilitaristen ihre Behauptung, gut sei eben, was den Nutzen maximiert, reichlich unbegründet gelassen. Es ist daher nicht schwer, den Eindruck zu gewinnen, sie hätten sich dieses Prinzip entweder schlicht »hindefiniert« oder eben doch aufgrund von Bedeutungsgleichheit angenommen. Mit dem Verweis, dass die beiden fraglichen Ausdrücke gerade nicht dasselbe bedeuten, werden sie zumindest vor die Herausforderung gestellt, ihre »Definition« auf anderem Wege zu begründen. Damit verliert die nicht selten vorgebrachte Kritik an Moore, er argumentiere bloß gegen »Strohänner«, ihre Kraft.

Allerdings werden sich heutige Naturalisten kaum von diesem Vorwurf betroffen fühlen. Schließlich investieren sie einige Mühe in die Begründung naturalistischer Definitionen, ohne dabei auf Bedeutungsgleichheit zu rekurreren. Damit das Argument der offenen Frage also stärkeren »argumentativen Biss« hat, muss seine Konklusion lauten: Gut ist keine natürliche Eigenschaft beziehungsweise nicht auf eine solche reduzierbar. Es liegt nahe, dass diese Fassung der Konklusion auch im Einklang mit Moores eigener Ansicht steht — weshalb hätte er sonst behauptet, Gut sei eine nicht-natürliche Eigenschaft?

Das entscheidende Bindeglied, um zu einer solch gehaltvollen Konklusion zu gelangen, ist die Annahme, dass zwei Ausdrücke nur dann für dieselbe Eigenschaft stehen, wenn sie bedeutungsgleich sind.⁵⁸ Diese Annahme aber bestreiten viele moderne Naturalisten. Un-

⁵⁶ Feldman: The open question argument, 39

⁵⁷ Moore: *Principia Ethica*, 58

⁵⁸ Bezüglich dieses Punkts macht sich ein generelles Problem von Moores Argumentation bemerkbar, auf das C. H. Langford in seinem Artikel *The Notion of Analysis in Moore's Philosophy*

terschiedliche Ausdrücke mögen zwar nicht dieselbe Bedeutung haben, können aber dennoch dieselbe Eigenschaft bezeichnen. In Anlehnung an Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung könnte man die naturalistische Replik so formulieren: Obwohl moralische und natürliche Prädikate nicht den gleichen Sinn haben, so können sie dennoch dieselbe Bedeutung haben, d.h. auf dieselbe Eigenschaft referieren. Man müsse nicht – um ein altbekanntes Beispiel zu zitieren – annehmen, dass die Ausdrücke 'Wasser' und 'H₂O' dasselbe bedeuten, um zu behaupten, dass Wasser faktisch H₂O ist. Weil Moores Argument nur zeigen kann, dass moralische und natürliche Prädikate nicht denselben Sinn haben, entgehen somit ethische Naturalisten dem Argument der offenen Frage.

In etwas technischerem Jargon ausgedrückt: In der Zurückweisung der Konklusion verweisen Naturalisten auf den Unterschied zwischen dem semantischen Begriff der Analytizität und dem metaphysischen Begriff der Notwendigkeit. Die Identitätsaussage 'Wasser ist H₂O' sei zwar keine analytische Wahrheit, d.h. sie gelte nicht *a priori*, aber dennoch mit Notwendigkeit (*de re*). Auf den Bereich des Moralischen angewandt, klingt das bei Brink wie folgt:

The naturalist can concede that there are neither synonymies nor meaning implications between moral and nonmoral, for instance, natural, terms and still maintain that moral facts and properties are identical with, or constituted by, natural and social scientific facts and properties. The naturalist's identity or constitution claims can be construed as expressing synthetic moral necessities.⁵⁹

aufmerksam gemacht hat: das Paradox der Analyse (engl. *paradox of analysis*): Wenn die Offenheit der Frage „Ist etwas, das *x* ist, auch *y*?“ gegen die Bedeutungsgleichheit von *x* und *y* spricht, so ist damit die Möglichkeit einer korrekten und zugleich informativen Begriffsanalyse von vorneherein ausgeschlossen. Damit eine Begriffsanalyse informativ sein kann, muss es diesbezüglich eine Frage geben, die kompetenten Sprechern offen erscheint. Spricht also die Möglichkeit, dass ein kompetenter Sprecher an einer Analyse zweifeln kann, bereits gegen die Analyse? Für all jene Philosophen, die an die Möglichkeit von begrifflichen Analysen glauben, wird dies nur schwer zu glauben sein. Denn vermutlich werden gerade die interessantesten Analysen äußerst komplex und nur schwer einsehbar sein. Mark van Roojen formuliert daher treffend:

Perhaps moral expressions are analytically equivalent to naturalistic expressions, but these analyticities are themselves not obvious even to competent speakers [...]. This may be because no analyticities are obvious, or it may be because moral analyticities in particular are especially complex. One moral that could be drawn from the history of Twentieth Century about analytic philosophy is that if there are any analyticities, competent speakers can question them. (Roojen: *Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism*)

Einwände gegen das Argument der offenen Frage wurden seit Erscheinen der *Principia Ethica* vorgebracht. So wendet beispielsweise Francis Snare ein, dass Moores Argument der offenen Frage nicht als eine Blanko-Kritik am Naturalismus betrachtet werden kann. Ob die Frage „Etwas ist *n*, aber ist es auch gut?“ offen ist, müsse von Fall zu Fall überprüft werden. (Vgl. Snare: *The Open Question as a Linguistic Test*) In dem Zusammenhang steht auch William Frankenas Vorwurf, Moore würde den Fehler einer *petitio principii* begehen, indem er einfach voraussetze, eine Frage wie „Etwas ist *x*, aber ist es auch gut?“ sei offen. (Vgl. Frankena: *The naturalistic fallacy*).

⁵⁹ Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 166

Ethische Naturalisten können also durchaus zugestehen, dass Ausdrücke für natürliche Eigenschaften nicht dieselbe Bedeutung haben wie moralische Ausdrücke. Aber wohlge-merkt: Sie k ö n n e n. Aber für gewöhnlich tun sie das gerade nicht. Stattdessen setzen sie mit ihrer Kritik eine Stufe früher an, nämlich bei der Bedeutungstheorie selbst, die dem Argument der offenen Frage zugrunde liegt. Dabei beziehen sie sich maßgeblich auf die Arbeiten von Kripke und Putnam. In *The meaning of meaning* argumentiert Putnam, dass klassischen Bedeutungstheorien zwei Annahmen zugrunde liegen: zum einen die Annahme, dass die Bedeutung eines Ausdrucks zu kennen, so viel heißt wie in einem bestimmten psychischen Zustand zu sein. Wer z.B. einer Beschreibungstheorie zufolge die Bedeutung des Ausdrucks 'Wasser' kenne, verbinde damit so etwas wie: trinkbare, farblose Flüssigkeit, die als Regen vom Himmel fällt. Zum anderen gehen sie davon aus, dass mit der Bedeutung eines Prädikats festgelegt ist, um welchen Gegenstand oder um welche Eigenschaft es sich handelt. Zusammen implizieren diese beiden Annahmen jedoch, dass Gegenstände bzw. Eigenschaften durch die psychischen Zustände festgelegt sind. Diese Konklusion, so Putnam, sei unannehmbar, denn mit ein und demselben psychischen Zustand können durchaus unterschiedliche Eigenschaften verbunden sein — was er anhand seines berühmten Beispiels von Zwillingserde aufzuzeigen versucht.

Eine Möglichkeit, diese Konklusion zu umgehen, besteht in der oben bereits beschriebenen Strategie. Sie besteht in der Zurückweisung der Annahme, die Bedeutung eines Ausdrucks lege fest, um welche Eigenschaft es sich handle. Die meisten ethischen Naturalisten schließen sich hingegen Putnam an, stattdessen klassische Bedeutungstheorien wie die Beschreibungstheorie aufzugeben. Vor allem sogenannte Cornell-Naturalisten⁶⁰ wie Brink, Sturgeon oder Boyd vertreten ebenso wie Putnam und Kripke eine Theorie der direkten Referenz. Dieser zufolge besteht die Bedeutung eines Ausdrucks nicht in einer Beschreibung, sondern in seiner Referenz.⁶¹ Akzeptiert man eine solche Bedeutungstheorie, so stellt den Naturalisten zufolge das Argument der offenen Frage abermals keine Schwierigkeit dar, denn es zeige dann nicht länger, dass 'gut' nicht dieselbe Bedeutung (im Sinne der Referenz) hat, wie ein Ausdruck für eine natürliche Eigenschaft.⁶²

David Brink kommt daher zu dem Schluss, dass die nähere Betrachtung der Bedeutungstheorie, die dem Argument der offenen Frage zugrunde liegt, den Naturalisten gleich zwei Optionen eröffnet:

Philosophers of language, such as Saul Kripke [...] and Hilary Putnam [...], have argued recently that we cannot maintain both the traditional theory of meaning according to which the meaning of

⁶⁰ Cornell-Realisten vertreten grob gesagt die Auffassung, dass moralische Tatsachen durch natürliche Tatsachen konstituiert werden und auf diesen supervenieren, ohne jedoch auf sie reduzierbar zu sein. Außerdem sind ihnen zufolge moralische Tatsachen multipel realisierbar.

⁶¹ Vgl. z.B. Brink: *Realism, Naturalism, And Moral Semantics*, 154

⁶² Für einen Einwand gegen diese These vgl. Horgan & Timmons: *Troubles on Moral Twin Earth*; eine Replik gegen diesen Einwand bietet der Aufsatz von Brink: *Realism, Naturalism, And Moral Semantics*

a term is the set of properties that any speaker competent with the term associates and the semantic test of properties according to which meaning determines intension.⁶³

Das heißt, entweder akzeptiert man eine Bedeutungstheorie, nach der das Argument der offenen Frage gerade nicht zeigt, dass 'gut' und 'n' unterschiedliche Bedeutungen haben. Oder man akzeptiert eine Bedeutungstheorie, der zufolge man mit dem Argument der offenen Frage wohl zeigen kann, dass 'gut' und 'n' nicht synonym sind, aber daraus kann man dann nicht folgern, dass es sich bei Gut und n um zwei unterschiedliche Eigenschaften handelt.

Folgt man dieser Auffassung, so erweist sich die Mooresche Argumentation für die gehaltvolle These, Gut sei keine natürliche Eigenschaft, als nicht haltbar. Diese Kritik ist jedoch nicht die einzige Option für ethische Naturalisten. Peter Railton wählt einen anderen Weg, um Moores Argument der offenen Frage zu begegnen und setzt für seine Replik bei der Rolle von Definitionen an. Ausgangspunkt für Moores Überlegungen ist ja die Frage, wie 'gut' zu definieren sei. Gleich zu Beginn der *Principia Ethica* fordert er, man müsse sich zuerst dieser wichtigsten Frage der Ethik widmen, bevor man versuche ethische Fragen zu beantworten.

C.G. Field hat bereits in einem Artikel aus dem Jahre 1932 Moores Argumentation mit dem Verweis auf eine völlig verfehlte Auffassung von der Rolle von Definitionen zurückgewiesen.⁶⁴ Man könne nicht verlangen, einen philosophischen Terminus vorab zu definieren und schon gar nicht mit der Begründung, allein auf diese Weise könne eine vernünftige Diskussion gewährleistet werden. Das Gegenteil sei der Fall. Nur dadurch, dass wir diskutieren, lasse sich herausfinden, was wir mit einem Ausdruck meinen. Eine Definition, so Field, stünde also nicht – wie Moore behauptet – am Anfang einer philosophischen Diskussion, sondern an deren Ende.⁶⁵

It is not the starting point, but the goal of our inquiries. It comes at the end, not at the beginning.⁶⁶

⁶³ Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 166. Dass Brink hier von *meaning determines intension* statt wie Putnam von *meaning determines extension* spricht, erklärt sich mir aus dem Umstand, dass er vermutlich Eigenschaftsidentität als Intensionsgleichheit versteht und diese wiederum als Extensionsgleichheit in allen möglichen Welten.

⁶⁴ Zudem ist Moores Verständnis von 'definieren' alias 'analysieren' selbst sehr speziell und maßgeblich von der Theorie des Logischen Atomismus geprägt.

⁶⁵ Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass auch Kant auf Seite 283 seiner *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* schreibt, eine Definition stünde am Ende der Untersuchung und nicht an deren Anfang. Allerdings steht Kant hier dennoch Moore näher als Field. Auch Kant verfolgt in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auf gewisse Weise die von Moore als Hauptaufgabe der Ethik ausgemachte Auffindung einer solchen »Definition«. Sie sind sich zwar uneins darin, was die Möglichkeit einer solchen Definition angeht, einig sind sie sich jedoch darin, dass es sich dabei um eine rein begriffliche Untersuchung handelt. Moore könnte also Kants Behauptung zugestehen, dass die Frage der Definition am Ende einer Untersuchung stehe, weil Kant damit lediglich meint, sie stünde am Ende einer rein begrifflichen Untersuchung und nicht am Ende der Moralphilosophie als solcher. In diesem zentralen Aspekt unterscheiden sich beide in ihren Ansichten grundlegend von der Auffassung Fields.

⁶⁶ Field: *The place of definition in ethics*, 84

Dieser Umstand ergibt sich für Field aus der Rolle, die Definitionen in der Philosophie spielen:

We start, it is suggested, with a vague general idea, a consciousness of a sort of a something we do not know exactly what, to which we apply the term in question. Now, in one sense, this is necessarily indefinable. Just because it is a vague general idea, it is different from the clear explicit idea expressed in the definition. The two are not exactly equivalent, as the meaning of two synonyms would be. If arriving at a definition means an advance in knowledge, the words of the definition must express something more than was present in the original idea. That is why a definition is a significant statement at all.⁶⁷

Fields Argumentation gegen Moore läuft auf das Folgende hinaus: Definitionen dienen letztlich dazu, einen Ausdruck zu präzisieren. Aus diesem Grund müsse die Bedeutung des Definiens zwangsläufig von der vagen, vorphilosophischen Bedeutung des in Frage stehenden Ausdrucks abweichen. Wie könne es da verwundern, dass eine Definition dem Argument der offenen Frage ausgesetzt ist? Das sei, umgekehrt, gerade der Witz einer Definition!

Vor diesem Hintergrund wird auch das Projekt eines Naturalisten wie Peter Railton verständlich. Railton begreift die Definition moralischer Ausdrücke als Teil des Prozesses ethischer Theoriebildung. So verstanden sind Definitionen primär Arbeitsdefinitionen und müssen sich im Diskurs selbst bewähren. In dieser Herangehensweise sieht Railton ein Analogon zum Vorgehen in anderen Wissenschaften. Auch Begriffe wie 'Leben', 'Spezies', 'Geld', 'Präferenz', 'Licht', 'Raum' oder 'Bewegung' können nicht stipulativ definiert werden. Sie sind – ebenso wie moralische Begriffe – zunächst einmal vage Begriffe unserer alltäglichen Sprache, die jedoch im Laufe der Wissenschaftsgeschichte teils erhebliche Revisionen durchlaufen haben. Ihre heutigen Definitionen sind jedoch deutlich präziser und stellen einen erheblichen Fortschritt dar, der mit dem wissenschaftlichen Fortschreiten in den betreffenden Disziplinen selbst einhergeht. Railton betrachtet daher sein Projekt als den Versuch, genau dieses »Erfolgsmodell« der Natur- und Sozialwissenschaften auf die Ethik zu übertragen:

I have proposed what are in effect reforming naturalistic definitions of non-moral goodness and moral rightness. It is possible to respond: "Yes, I can see that such-and-such an end is an objective interest of the agent in your sense, or that such-and-such a practice is rational from an impartial point of view, but can't I still ask whether the end is good for him or the practice right?" Such "open questions" cannot by their nature be closed, since definitions are not subject to proof or disproof. But open questions may be more or less disturbing, for although definitional proposals cannot be demonstrated, they can fare better or worse at meeting various desiderata.

I have assumed throughout that the drawing up of definitions is part of theory-construction, and so is to be assessed by asking (1) whether the analyses given satisfy appropriate constraints of intelligibility and function, and (2) whether the terms as analyzed contribute to the formulation and testing of worthwhile theories.⁶⁸

⁶⁷ Field: The place of definition in ethics, 91

⁶⁸ Railton: Moral realism, 204

Natürlich müsse auch eine Definition von 'gut' bestimmten begrifflichen Anforderungen genügen. Wir können uns die Begrifflichkeiten nicht »x-beliebig hinterdefinieren«. Aber solange gewährleistet bleibt, dass der Ausdruck weiterhin die von ihm erwartete Funktion erfüllt, gehöre es zum wissenschaftlichen Fortschritt, dass wir die Bedeutung eines Ausdrucks wie 'gut' auch reformieren. Gleiches gelte auch für das Vorgehen in anderen Wissenschaften, ohne dass man eine »Meta-Biologie« oder »Meta-Ökonomie« einfordern würde, deren Ziel die Klärung der Bedeutung dieser Ausdrücke ist, um zu einer geeigneten Definition zu gelangen. Die Frage nach der Adäquatheit einer Definition ist in einem Railton'schen Modell daher sicherlich keine Frage, die durch das Argument der offenen Frage entschieden werden kann. Sie sei überhaupt keine Frage einer rein mit Bedeutungsfragen befassten Metadisziplin, sondern Angelegenheit der Theoriebildung, und ihre Rechtfertigung erfolge letztlich nur über den Erklärungswert der Theorien, in die sie eingebettet sind.

Wenn es – wie Feldman meint – Moores Anliegen war, dass wir ethische Theorien nicht auf die Bedeutung moralischer Ausdrücke, d.h. auf scheinbar analytische Definitionen gründen dürfen, dann wird er mit dieser These bei Naturalisten wie Railton, die in der Tradition von Quine stehen, geradezu »offene Türen einrennen«. Da es Railton zufolge gerade Sinn und Zweck von Definitionen ist, nicht die Bedeutung eines Ausdrucks zu analysieren, sondern seine Bedeutung zu präzisieren, taugt das Argument der offenen Frage nicht als Einwand gegen ein solches naturalistisches Programm.

Zusammenfassend stehen Naturalisten also zwei Möglichkeiten offen, Moores Argument der offenen Frage abzuwehren. Erstens können sie wie folgt argumentieren: Relevant für eine Definition eines moralischen Ausdrucks wie 'gut' mittels natürlicher Eigenschaften sei lediglich seine Bedeutung im Sinne seiner Referenz. Das Argument der offenen Frage könne aber lediglich eine Bedeutungsverschiedenheit von moralischen und natürlichen Prädikaten zeigen, von der die Referenz unbetroffen bleibe. Zweitens können Naturalisten auf die Rolle von Definitionen verweisen. Wenn das Ziel von Definitionen darin liege, einen Begriff zu präzisieren, dann sei die Offenheit von Moores Frage gerade zu erwarten und könne somit nicht als Einwand gegen die Definition angeführt werden.

Die bisherige Diskussion über die Reichweite des Arguments der offenen Frage sowie mögliche Antwortstrategien sollte für ein angemessenes Verständnis der Debatte um den Naturalistischen Fehlschluss genügen. Kehren wir nun zum Anfang unserer Überlegungen zurück und stellen uns erneut die Frage, inwiefern Moores *Principia Ethica* eine neue Teildisziplin der Ethik einleitete, die mit der Bedeutung moralischer Begriffe befasst ist — die Metaethik!

Natürlich ist Moores Ansatz auf einer höheren Stufe ethischer Überlegungen anzusiedeln, da er nicht für oder gegen eine bestimmte normativ-ethische Theorie argumentierte. Vielmehr wollte er mit dem Argument der offenen Frage nachweisen, dass solche Theorien nicht mit dem Verweis auf die Bedeutung moralischer Ausdrücke gerechtfertigt werden können. Insofern kann man die Botschaft der *Principia Ethica* in der Aufforderung sehen, bezüglich unserer Moraltheorien mehr oder minder von vorne zu beginnen: »Back

to the drawing board!« Aber kann daraus der Schluss gezogen werden, die Metaethik handle von der Bedeutung moralischer Ausdrücke?

Hierauf eine Antwort zu geben, setzt zunächst voraus, sich darüber im Klaren zu sein, was damit gemeint ist, die Bedeutung eines Begriffs zu klären. Grundsätzlich kann dies auf zwei Weisen geschehen: indem man einen Ausdruck expliziert oder indem man den Ausdruck bzw. den Begriff analysiert.

Der Sinn von Explikationen liegt im »Schärfen« eines Ausdrucks. Gewisse zentrale Elemente der Bedeutung werden übernommen, während man andere Aspekte quasi *per definitionem* außen vor lässt. Explikationen können dem Zweck der besseren Verständigung dienen, wenn man z.B. in einer Diskussion festlegt: „Ich möchte unter 'Verfassung' im Folgenden den zentralen Rechtsbestand eines Staates verstehen“. Man kann einen Ausdruck aber auch als solchen explizieren wollen, um ihn von Unklarheiten oder Mängel unserer Sprachpraxis zu reinigen und auf diese Weise zu »verbessern«. Peter Railtons Programm einer *reforming definition* für den Ausdruck 'gut' stellt genau den Versuch einer solchen Explikation dar. Es sollte aber aus dem vorher Gesagten deutlich geworden sein, dass Railtons Anliegen nicht im Sinne einer (der eigentlichen Untersuchung vorausgehenden) Klärung der Bedeutung eines Ausdrucks zu verstehen ist. *Reforming definitions* sind vielmehr Arbeitshypothesen und als solche immer Teil der Theoriebildung selbst. Von daher bieten Explikationen keinen Anlass zu einer eigenständigen Disziplin, die nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke fragt. Wenn Metaethik also mit der Bedeutung moralischer Ausdrücke befasst sein soll, muss hier ein anderes Verständnis von Bedeutungsuntersuchung gemeint sein.

Es liegt ohnehin näher, unter der Frage nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke eine Analyse und nicht eine Explikation zu verstehen. Wenn wir nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke fragen, geht es uns nicht um eine Schärfung dieser Ausdrücke, sondern wir wollen wissen, was ihre Bedeutung ist. Was verstehen wir eigentlich unter dem Begriff 'gut'? In diesem Sinne von Bedeutungsuntersuchung gehe es also in der Metaethik um begriffliche Analysen (engl.: *conceptual analyses*). Und in der Tat wird die Trennlinie zwischen Metaethik und den anderen Bereichen der Ethik oft mit Rekurs auf die Unterscheidung von substantiell moralischen Urteilen und einer rein begrifflichen Analyse der darin verwendeten Begriffe gezogen. Während es in der Angewandten Ethik und der Normativen Ethik um inhaltliche moralische Urteile geht, sei die Metaethik auf rein begriffliche Analysen beschränkt.

An dieser Auffassung sind zwei Dinge richtig. Zum einen ist es überaus wichtig, zwischen inhaltlichen Überlegungen und begrifflichen Analysen zu trennen. Und in dieser Hinsicht kommt Moore das Verdienst zu, erstmals klar zwischen diesen Fragen zu unterscheiden. Während in den ethischen Theorien seiner Vorgänger – insbesondere bei den britischen Philosophen wie Hume, Smith oder auch Bentham – oft psychologische, sozioökonomische oder soziobiologische, inhaltlich moralische und begriffliche Thesen miteinander vermengt wurden, sah Moore klar die Notwendigkeit einer rein begrifflichen Untersuchung.

Zum anderen wäre es absurd zu leugnen, dass man sich in der Metaethik mit begrifflichen Analysen beschäftigt. Allerdings ist dieser Umstand an sich nicht sehr aussagekräftig. Denn begriffliche Analysen sind in der zeitgenössischen Philosophie nichts Außergewöhnliches und nicht wenige sind noch immer der Meinung, eine andere Aufgabe komme der Philosophie ohnehin nicht zu. Mit der Behauptung, die Metaethik befasse sich mit begrifflichen Analysen, soll ja etwas für sie Charakteristisches zum Ausdruck kommen; etwas, das metaethische Aussagen von anderen ethischen Aussagen unterscheidet. Daher muss die Verbindung zu begrifflichen Analysen enger sein, nämlich dass diese ihr kennzeichnendes Merkmal seien. Sprich, eine ethische Aussage sei der Metaethik zuzurechnen, wenn sie keine inhaltlichen moralischen Aspekte betrifft, sondern rein begrifflicher Natur ist.

Dass in der Metaethik begriffliche Analysen eine prominente Rolle spielen, möchte ich gar nicht bestreiten. Wohl aber halte ich die darüber hinausgehende These für unzutreffend, dass sich die Metaethik über begriffliche Analysen *d e f i n i e r e*. Hierfür lässt sich ein einfacher Grund anführen: Nicht jede begriffliche Analyse moralischer Ausdrücke kann sinnvoll zur Metaethik gerechnet werden. So ist z.B. die Frage, auf welche Weise deontische Konzepte (wie 'sollen') mit evaluativen Konzepten (wie 'gut') begrifflich miteinander zusammenhängen, der Normativen Ethik zuzuordnen, ohne dass es sich dabei um eine inhaltlich moralische Frage handelt.⁶⁹ Denn die Normative Ethik als eine allgemeine Theorie moralischer Güte bliebe für viele unvollständig, würde sie nur gewisse Teilbereiche umfassen. Daher gehört die Frage, wie diese unterschiedlichen Konzepte sinnvoll miteinander in Beziehung gesetzt werden können, in den Aufgabenbereich der Normativen Ethik. Ein weiteres Beispiel: Kants *Zweck-an-sich-Formel* ist sicherlich eine der bekanntesten Thesen zur Normativen Ethik. Doch behauptet Kant auch die Äquivalenz dieser Formel mit der *Autonomieformel* und der *Naturgesetzformel*. Und diese Behauptung wird wohl kaum normativer Natur sein, sondern stellt einen begrifflichen Zusammenhang dar. Alles in allem ist es also nur schwer vorstellbar, wie sich eine Normative Ethik sinnvoll gestalten ließe, ohne dabei auf begriffliche Analysen zurückzugreifen. Man kann natürlich schlicht festsetzen, die Normative Ethik sei auf inhaltliche moralische – *e b e n n o r m a t i v e* – Überlegungen begrenzt. Aber gerade der Blick auf die Ethik Kants zeigt, dass von einer solchen nicht allzu viel übrig bleiben würde; vermutlich nicht mehr, als seine herzlich unbegründete Behauptung, dass Personen Zwecke an sich seien. Eine Normative Ethik, die bloß auf die (Aus-)Formulierung moralischer Prinzipien beschränkt ist, wäre als eine eigenständige Disziplin letztlich überflüssig.

⁶⁹ Vgl. beispielsweise Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 1. Als Fragen der Normativen Ethik listet Michael Smith unter anderem auf:

Are the principles consequentialist or deontological in character, or is moral thought less general and more particularistic? Should we be monists about the good or pluralists? Are the goods all neutrally characterizable, or are some egocentric? Is justice a matter of equality, or is it rather a matter of giving priority to the worst off?

Questions of these kinds address issues in *normative ethics*. (Smith: *Meta-Ethics*, 3)

Auch bei diesen Fragen fällt es schwer zu glauben, dass man zu ihrer Beantwortung gänzlich auf begriffliche Analysen verzichten könnte.

Es entbehrt zwar nicht einer intuitiven Plausibilität, die Trennlinie zwischen Metaethik und der Normativen Ethik an dem Unterschied zwischen inhaltlichen moralischen und rein begrifflichen Überlegungen festzumachen. Aber ein weiteres Argument spricht gegen diese Auffassung. So wenig wie begriffliche Aussagen ist auch die metaphysische Behauptung, es gebe objektive Werte, nicht selbst eine normative Behauptung, sondern gleichfalls eine metaethische.⁷⁰ Das Gegensatzpaar *normativ* vs. *begrifflich* verhält sich also nicht komplementär zueinander und ist daher ungeeignet, einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Disziplinen zu begründen. Man könnte zwar die These dahingehend erweitern, dass man die Grenze zwischen beiden Disziplinen in dem Unterschied zwischen normativen und nicht normativen Urteilen sieht: Eine metaethische Behauptung sei weder selbst normativ noch impliziere sie eine solche. Dieser Vorschlag läuft geradewegs auf die sogenannte Unabhängigkeitsthese hinaus, von der weiter unten noch die Rede sein wird.⁷¹ An dieser Stelle genügt jedoch der Hinweis, dass eine solche Modifikation kaum hilfreich ist für die These, Metaethik sei die Beschäftigung mit begrifflichen Fragen.

Begriffliche Analysen nehmen zwar in der Metaethik durchaus eine prominente Rolle ein. Aber keine solch exklusive Rolle, als dass man Metaethik über die Beschäftigung mit begrifflichen Analysen charakterisieren könnte. Nicht jede begriffliche Analyse ist eine metaethische Aussage und umgekehrt ist nicht jede metaethische Behauptung begrifflicher Art. Die begriffliche Analyse ist eine probate philosophische Methode der Beantwortung gewisser metaethischer Fragen, die aber ebenso in anderen ethischen Bereichen wie der Normativen Ethik ihre Anwendung findet. Das Gesagte schließt noch nicht einmal aus, dass sich metaethische Fragen allesamt als begrifflicher Natur herausstellen könnten. Dennoch ist es sinnvoll, eine Charakterisierung der Metaethik nicht über ein »methodisches Merkmal«, sondern über ihre Themen vorzunehmen.

Es gibt jedoch noch eine andere Möglichkeit, was man unter der Bedeutungsanalyse moralischer Begriffe verstehen kann. Sie hebt weniger auf die Idee oder das Konzept moralischer Begriffe ab, sondern setzt vielmehr bei den sprachlichen Ausdrücken an. Nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke zu fragen, heißt in diesem Sinne zu fragen, wie wir diese Ausdrücke verwenden. Mit solch einer sprachanalytischen Untersuchung ist nun nicht gemeint, dass man bloß zu beschreiben versucht, wie moralische Ausdrücke faktisch gebraucht werden. Vielmehr geht es darum, die sprachliche Funktion dieser Ausdrücke zu untersuchen und dabei die Regeln ihres korrekten Gebrauchs zu ermitteln. Das grundlegende Ziel einer sprachanalytischen Untersuchung moralischer Ausdrücke ist es, aus diesen Regeln des korrekten sprachlichen Gebrauchs Aufschluss über die Frage zu erhalten, wie sich moralische Urteile begründen lassen. Denn um zu wissen, wie man moralische Urteile begründen kann, müssen wir wissen, was die moralischen Ausdrücke überhaupt bedeuten, und das heißt zu wissen, wie sie korrekt verwendet werden. So kann z.B. die Untersuchung ergeben, dass ethische Fragen aufgrund falscher Annahmen über die Bedeutung der moralischen Ausdrücke bislang schlicht verkehrt gestellt wurden und sie soll ferner aufzeigen,

⁷⁰ Dabei ist außer Acht gelassen, dass es durchaus fraglich ist, ob sowohl die eine als auch die andere tatsächlich normativ neutral ist.

⁷¹ Vgl. Kapitel 3.2 dieser Arbeit

auf welche Weise diejenigen Fragen zu beantworten sind, durch die jene zu ersetzen wären. In gewisser Weise wäre die Metaethik somit eine Art Präliminaruntersuchung, die dem eigentlichen moralischen Diskurs notwendigerweise voranzugehen hat.⁷²

Die Auffassung von Metaethik als sprachanalytische Ethik sollte den Diskurs bis in die 1970er Jahre maßgeblich prägen. Von daher gilt es angesichts der Leitfrage dieser Arbeit zu prüfen, ob die Frage nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke (in dem erläuterten Sinne) eine, wenn nicht sogar die essentielle Frage der Metaethik ist. Dieser Aufgabe ist das nächste Kapitel gewidmet. Hier bleibt noch abschließend zu klären, ob und in welchem Sinne es gerechtfertigt ist, ein solches Verständnis von Metaethik auf Moore zurückzuführen.

Moores Verständnis von Analyse steht ganz im Zeichen eines Logischen Atomismus wie ihn auch Russell vertreten hat und er ist weit davon entfernt, dieses Unternehmen als eine Untersuchung über den korrekten Sprachgebrauch zu begreifen.⁷³ Das wird auch an verschiedenen Stellen in den *Principia Ethica* deutlich, an denen Moore explizit ablehnt, dass es ihm um sprachliche Aspekte gehe:

My business is solely with that object or idea, which I hold, rightly or wrongly, that the word ['good', Anm. v. m.] is generally used to stand for. What I want to discover is the nature of that object or idea [...].⁷⁴

Wie fern es Moore lag, seine Untersuchung im Sinne einer Sprachanalyse zu verstehen, zeigt auch der Blick auf das Argument der offenen Frage selbst. Seine These, eine Definition von 'gut' mittels natürlicher Prädikate führe stets zu einer offenen Frage, begründet Moore nicht einmal ansatzweise mit dem Verweis auf einen fehlerhaften Sprachgebrauch. Stattdessen erweckt er den Eindruck, dass 'gut' nicht dieselbe Bedeutung haben kann wie ein Ausdruck für eine natürliche Eigenschaft, weil mit ihnen unterschiedliche psychologische Zustände verbunden sind:⁷⁵

[W]e have not *before our minds* anything so complicated as the question 'Do we desire to desire to desire to desire A?' Moreover any one can easily convince himself *by inspection* that the predicate of

⁷² Vgl. Stevenson: *The emotive meaning of ethical terms*, 14; Blackstone: *Are metaethical theories normatively neutral?*, 71 sowie das Vorwort in Hare: *Moral Thinking*

⁷³ Zwar war es auch Russells Anliegen, sich von den Verwirrungen und Mehrdeutigkeiten der Sprache zu befreien, wofür er sich insbesondere des neu entwickelten Instrumentariums der formalen Logik bediente. Dennoch gibt es einen wichtigen Unterschied zu dem oben beschriebenen sprachanalytischen Projekt der Metaethik. Der Grund hierfür liegt in der Explikation dessen, worin sich die Korrektheit des sprachlichen Gebrauchs gründet. Während Sprachanalytiker die Korrektheit stets wiederum auf die Konventionen einer vorgängigen Sprachpraxis zurückführen, war es für Logische Atomisten wie Russell die Struktur der Welt selbst, an der sich eine »Säuberung« der Sprache zu orientieren hat.

⁷⁴ Moore: *Principia Ethica*, 58

⁷⁵ weshalb Baldwin in seinem Buch *G. E. Moore* auch gegen Moore einwendet:

So if Moore's argument is interpreted in the light of this psychologistic conception of analysis, it establishes nothing of any significance; in particular, since the meaning of ethical terms need not be psychologically transparent, it does not establish the conclusion Moore hopes to establish. (*Baldwin: G. E. Moore*, 88)

this proposition 'good'—is positively different from the notion of 'desire to desire' [...].⁷⁶ (Hervorhebung von mir)

[T]he mere fact that we understand very well what is meant by doubting it, shews clearly that we have two different notions *before our minds*.⁷⁷ (Hervorhebung von mir)

Von daher ist Hallichs Behauptung falsch, Moore hätte mit den *Principia Ethica* ein Werk vorgelegt, in dem „Moralphilosophie erstmals systematisch als Sprachreflexion betrieben wird.“⁷⁸

Zwar ist die Frage, ob Moore den Fokus der Ethik auf sprachphilosophische Untersuchungen gelenkt hat, in dieser Hinsicht zu verneinen. In einer anderen Hinsicht ist es jedoch richtig, dass mit Moore die Ethik eine sprachanalytische Wendung vollzogen hat. Diese Behauptung trifft nämlich dann zu, wenn man sie nicht als eine These über Moores *Principia Ethica* selbst versteht, sondern über deren Wirkungsgeschichte. Der Einfluss von Moores *Principia Ethica* auf die Entwicklung der Metaethik ist schwerlich zu überschätzen:

Every competent history of 20th Century moral philosophy begins with a discussion of G. E. Moore's Open Question Argument (or "OQA"). According to a standard view, this argument set the stage for the next hundred years of philosophical reflection on the meanings of the terms of moral appraisal. Every metaethical theory that emerged in this period can be seen as some sort of reaction to OQA.⁷⁹

Die Frage „Was bedeutet 'gut'?“ fiel im Klima der sich entwickelnden Analytischen Philosophie und des damit verbundenen *linguistic turns* auf fruchtbaren Boden und war schnell als zentrale Fragestellung der Ethik ausgemacht. Auf welche Weise auch immer die Vertreter nachfolgender Richtungen oder Schulen diese Frage zu beantworten suchten, stets bezogen sie sich dabei auf Moore, der die Frage erstmals in den Mittelpunkt einer ethischen Untersuchung stellte. Daher erklärt sich, weshalb die Metaethik gewöhnlich ihre Geburtsstunde in Moores *Principia Ethica* erblickt.

Das Ergebnis dieses ersten Kapitels kann man folgendermaßen zusammenfassen: In Moores *Principia Ethica* den Beginn einer neuen ethischen Disziplin zu sehen, die mit der Bedeutung moralischer Ausdrücke befasst ist, scheint geradezu *communis opinio*. Diese Behauptung ist bei näherer Betrachtung jedoch deutlich differenzierter zu sehen. Denn es gibt mehr als eine Auffassung darüber, was unter einer Untersuchung der Bedeutung moralischer Ausdrücke zu verstehen ist. Aus diesem Grund gilt es für jede einzelne dieser Auffassungen, sowohl zu fragen, ob Bedeutungsuntersuchungen als kennzeichnendes Merkmal der Metaethik dienen können, als auch die Frage, ob man Moore eine solche Auffassung zuschreiben kann. Moore selbst hat seine Vorgehensweise sicherlich als begriffliche Analyse verstanden. Und es ist geradezu ein Novum in der Ethik, dass er klar zwischen begrifflichen und inhaltlichen Fragen unterschieden hat. Allerdings kommen begriffliche Analysen nicht als kennzeichnendes Merkmal für die Metaethik in Frage, denn

⁷⁶ Moore: *Principia Ethica*, 67

⁷⁷ Ebd., 68

⁷⁸ Hallich: *Richard Hares Moralphilosophie*, 18

⁷⁹ Feldman: *The open question argument*, 22

begriffliche Überlegungen spielen auch in anderen Bereichen der Ethik eine wichtige Rolle. Auf einen anderen Typ von Bedeutungsanalyse könnte dies sehr wohl zutreffen, nämlich wenn man darunter eine sprachanalytische Untersuchung begreift, die nach den Regeln des korrekten Gebrauchs moralischer Ausdrücke fragt. Unzweifelhaft sollten die Arbeiten zur sprachanalytischen Ethik prägend für die Metaethik des 20. Jahrhunderts werden. In dieser Hinsicht ist jedoch die Behauptung, Moores *Principia Ethica* stelle einen Wendepunkt in der Geschichte der Ethik dar, nur vor dem Hintergrund der weiteren Entwicklung der Metaethik verständlich. Sprachanalytische Untersuchungen, die auf die Regeln des korrekten Gebrauchs moralischer Ausdrücke abzielen, sind eng mit dem Aufkommen der Philosophie der normalen Sprache (engl.: *Ordinary Language Approach*) verbunden. Diese Entwicklung ist Gegenstand des folgenden Kapitels und dann muss abermals die Frage gestellt werden, ob die Frage nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke eine essentielle Frage der Metaethik ist.

2.1.2 Non-Deskriptivismus

Während Moores Naturalismuskritik allgemeine Zustimmung fand und unter dem Namen *The Naturalistic Fallacy* zu einem wirkmächtigen Gemeinplatz avancierte, vermochte seine eigene intuitionistische Lehre nur wenig zu überzeugen. Insbesondere in einem Diskussionsklima, das seit den 1920er Jahren maßgeblich durch den Wiener Kreis bestimmt wurde, mussten »obskure moralische Tatsachen *sui generis*« auf Ablehnung stoßen. Aber wenn moralische Urteile nicht auf natürliche Tatsachen referieren, wie die Naturalisten behaupten, und auch nicht auf nicht-natürlichen Tatsachen, wie der Intuitionismus behauptet, auf was dann? Die Lösung schien in der antirealistischen Alternative zu liegen: in der Ablehnung der impliziten Prämisse, dass man sich mit moralischen Urteilen überhaupt auf Tatsachen beziehe. Dem Emotivismus zufolge, der historisch ersten explizit antirealistischen Theorie, handelt es sich bei moralischen Urteilen vielmehr um den Ausdruck von Gefühlen beziehungsweise den Versuch, andere zu überreden:

This peculiar ethical use of 'good' is, we suggest, a purely emotive use. When so used the word stands for nothing whatever, and has no symbolic function. Thus, when we so use it in the sentence, 'This is good,' we merely refer to *this*, and the addition of 'is good' makes no difference whatever to our reference. [...] it serves only as an emotive sign expressing our attitude to *this*, and perhaps evoking similar attitudes in other persons, or inciting them to actions of one kind or another.⁸⁰

Den Emotivisten zu unterstellen, ihre antirealistische Position sei nur das Resultat eines simplen Verifikationismus, liegt nicht allzu fern: Moralische Sätze lassen sich augenscheinlich weder empirisch bestätigen noch widerlegen. Dem Verifikationsprinzip des Logischen Empirismus zufolge sind sie daher (wissenschaftlich) sinnlos, d.h. ohne eigentlichen kognitiven Gehalt. Folglich komme ihnen keine deskriptive, sondern »bloß« eine emotive Be-

⁸⁰ Ogden & Richards: *The meaning of Meaning*, 125; Vgl. auch Stevenson: *The emotive meaning of ethical terms*, 18

deutung zu. Aber diese Darstellung greift eindeutig zu kurz. Indem sie die emotive Bedeutung moralischer Ausdrücke hervorhoben, machten die Emotivisten durchaus auf einen wunden Punkt der Debatte aufmerksam. Was realistische Konzeptionen wie der Naturalismus aber auch der Intuitionismus nämlich sträflich vernachlässigt hatten, war die Handlungsrelevanz moralischer Urteile. Patrick Nowell-Smith beschreibt diesen Umstand treffend, wenn er über die Verfassung der Ethik zu Beginn des 20. Jahrhunderts bemerkt:

When we turn, however, to the works of some of the best-known twentieth-century moralists we find this conception of moral judgements as practical judgements deliberately abandoned. The direct objects of ethics, we are told, is not Practice but Knowledge. And we shall soon see that this knowledge is not theoretical knowledge *about* moral judgements and concepts. Moral judgements are themselves bits of theoretical knowledge about special moral objects. Knowing that this is right or that that is wrong is knowing that something is the case, not knowing what to do.⁸¹

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb die Emotivisten die Bedeutung moralischer Ausdrücken wie 'gut' nicht in der Referenz auf eine wie auch immer geartete moralische Eigenschaft suchten. Die Wahrnehmung einer moralischen Eigenschaft – sei es nun einer natürlichen oder einer nicht-natürlichen Eigenschaft – könne schlicht nichts dazu beitragen, den handlungsleitenden Charakter moralischer Urteile zu erklären.⁸² Doch genau dieser Aspekt sei für die Moral zentral:

"goodness" must have, so to speak, a magnetism. A person who recognizes X to be "good" must *ipso facto* acquire a stronger tendency to act in its favour than he otherwise would have had.⁸³

Die emotive Bedeutung moralischer Ausdrücke sollte genau diesem Aspekt der Moral Rechnung tragen, und sie ist von daher nicht als Ausfluss einer neopositivistischen Geringschätzung der Moral zu verstehen.

Zu bezweifeln ist allerdings, ob die Art und Weise, wie die Emotivisten versuchten, diesem Charakteristikum der Moral gerecht zu werden, besonders gelungen ist. Bei vielen Kritikern entstand unweigerlich der Eindruck, der Emotivismus nehme die Ethik nicht ernst. Weshalb sich dieser Eindruck durchaus aufdrängen konnte, führt das folgende Zitat von Alfred Ayer deutlich vor Augen:

Thus if I say to someone, "You acted wrongly in stealing that money," I am not stating anything more than if I had simply said, "You stole that money." In adding that this action is wrong I am not making any further statement about it. I am simply evincing my moral disapproval of it. It is as if I had said, "You stole that money," in a peculiar tone of horror, or written it with the addition of some special exclamation marks.⁸⁴

Verzieren wir etwa mit moralischen Äußerungen lediglich unser Gesicht oder werden laut? Das ist wahrlich schwer zu glauben. Sicherlich waren spätere Arbeiten zum Emotivismus um eine deutlich differenziertere und ausgewogenere Darstellung bemüht. Dennoch lautete der Vorwurf der Kritiker stets gleich: Die Emotivisten würden die Möglichkeit einer ra-

⁸¹ Nowell-Smith: *Ethics*, 21

⁸² Vgl. Ayer: *On the analysis of moral judgement*, 177 f.

⁸³ Stevenson: *The emotive meaning of ethical terms*, 16

⁸⁴ Ayer: *Language, Truth and Logic*, 158

tionalen Auseinandersetzung mit moralischen Fragen geradezu leichtfertig verspielen. Unnötigerweise jedoch, meinen andere, nämlich die Kritiker aus dem Lager der Non-Deskriptivisten selbst. Und wie so oft kommt die einflussreichste Kritik aus den eigenen Reihen. Zur allgemeinen Abkehr vom Emotivismus trug hier vor allem die Arbeit von Richard Hare bei.

Für seine Kritik am Emotivismus greift Hare maßgeblich auf die Mitte der 1950er Jahre von J.L. Austin entwickelte Sprechakttheorie zurück. Sprechen – so lautet das Motto der Sprechakttheorie – ist Handeln. Doch was ist damit genau gemeint? Denn trivialerweise vollziehen wir mit sprachlichen Äußerungen eine Handlung, nämlich wir sprechen. Austin macht jedoch darauf aufmerksam, dass wir beim Sprechen außer diesem so genannten *lokutionären* Akt⁸⁵ noch eine ganze Reihe anderer Handlungen vollziehen. Dabei gelte es zwei unterschiedliche Arten von Handlungen strikt voneinander zu unterscheiden: *illokutionäre* und *perlokutionäre* Akte. Beispiele für illokutionäre Akte sind: etwas beschreiben, etwas behaupten, etwas versprechen, jemanden warnen, andere auffordern etwas zu tun, Ratschläge erteilen, sich entschuldigen. Alle diese Handlungen unterscheiden sich von dem reinen Akt des Sprechens. Sie unterscheiden sich aber auch von den folgenden perlokutionären Akten: Jemanden überzeugen oder überreden, jemanden kränken. Perlokutionäre Akte sind Handlungen, deren Zustandekommen aus den Folgen einer sprachlichen Äußerung resultiert. Ich habe erst dann jemanden überzeugt, wenn die betreffende Person glaubt, was ich ihr erzähle. Illokutionäre Akte hingegen sind konventioneller Natur und schon dann vollzogen, wenn eine entsprechende Äußerung unter geeigneten Umständen erfolgt.⁸⁶ Mit den Worten „Achtung, der Hund ist bissig!“ warne ich jemanden, auch wenn sich der Adressat dadurch nicht vom Streicheln abbringen lässt. Schnappt der Hund tatsächlich zu, wird man sagen: „Ich habe dich ja gewarnt.“⁸⁷

Diese Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Akten macht sich Hare bei seiner Kritik am Emotivismus zunutze. Der Fehler der Emotivisten liegt für ihn in dem Umstand, dass sie die emotive Bedeutung moralischer Ausdrücke darin erblicken, andere zu überreden. So schreibt ja Stevenson explizit:

Their major use is not to indicate facts, but to *create an influence*. Instead of merely describing people's interests, they *change* or *intensify* them.⁸⁸

Mit Blick auf Stevensons Analyse von 'x is good' als 'I approve of x. Do so as well!' kontert Hare:

This may be termed the 'verbal shove' theory of the meaning of imperatives. It involves a failure to distinguish between what Austin calls perlocutionary acts (what one is doing *by* saying things) and

⁸⁵ Der lokutionäre Sprechakt wird bei Austin nochmals in phonetisch, phatisch und rhetisch unterteilt. Vgl. aber Searle: *Speech acts*, 24

⁸⁶ Die Bedingung geeigneter Umstände erfordert beispielsweise, dass der Hörer die Äußerung verstehen muss oder dass der Sprecher sie ernsthaft (und nicht auf einer Schauspielbühne) äußert.

⁸⁷ Vgl. Austin: *How to do things with Words*, Lecture VIII

⁸⁸ Stevenson: *The emotive meaning of ethical terms*, 18 f.

illocutionary acts (what one is doing *in* saying them) [...]. Verbal shoves and psychological prods are not part of the meaning of either imperatives or moral speech acts [...] ⁸⁹

Zwar gesteht Hare durchaus zu, dass man mit moralischen Äußerungen versucht, Einfluss auf andere zu nehmen. Aber dies könne unmöglich Teil ihrer Bedeutung sein.⁹⁰ Denn dann hinge die Bedeutung davon ab, welche Wirkung man mit seiner Äußerung faktisch erzielt, und dies sei offensichtlich absurd. Im Unterschied hierzu gehöre die Angabe der illokutionären Kraft durchaus zur Bedeutung von Ausdrücken:

Any complete explanation of the meaning of a verb occurring in a sentence must explain the meaning of its mood [...] and it is hard to see how this could be done otherwise than by specifying the kind of speech act to which that mood is assigned by the conventions which constitute our language.⁹¹

Daher schlägt Hare vor, die Bedeutung moralischer Urteile nicht mittels perlokutionärer, sondern mittels illokutionärer Akte zu begreifen. Hares eigener Theorie zufolge ist das wesentliche Bedeutungselement moralischer Urteile, dass man mit ihnen Handlungen *v o r - s c h r e i b t*. Sie haben, wie er sich ausdrückt, eine *präskriptive* Bedeutung.

Der Wechsel von perlokutionären zu illokutionären Akten vermeide auch das größte Manko des Emotivismus — dessen Irrationalität. Im Gegensatz zu perlokutionären Akten, die keinen Regeln unterliegen – die Folgen treten ein, oder auch nicht –, gelten für illokutionäre Akte spezifische Regeln. Und in Bezug auf diese gibt es beträchtliche Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Arten von Vorschriften: Einen Befehl kann man schlicht erteilen und damit hat man etwas befohlen. Moralische Vorschriften hingegen müssen Hare zufolge auf Gründen beruhen, damit man sagen kann, der Sprechakt sei erfolgreich vollzogen worden. Würde man eine Person auffordern: „Du sollst keine Tiere essen!“, aber zugleich zugestehen, dass es hierfür keine Gründe gibt, so könne man nicht sagen, dass es sich hier um eine *m o r a l i s c h e* Vorschrift handle. Unter Gründen versteht Hare hierbei natürliche Merkmale der vorgeschriebenen Handlungen, wie zum Beispiel die Erfüllung bzw. Nicht-Erfüllung von Präferenzen der von der Handlung Betroffenen. Da diese Kriterien moralischer Güte darüber hinaus nicht davon abhängen können, wer die Betroffenen sind, seien sie universalisierbar. Und damit eröffne sich die Möglichkeit einer rationalen Auseinandersetzung mit moralischen Urteilen.⁹²

Ungeachtet dieses wesentlichen Bezugs auf die deskriptiv beschreibbaren Merkmale von Handlungen ist Hares Präskriptivismus ebenso wie der Emotivismus eine *expressivistische*⁹³ und damit *non-deskriptivistische* Theorie. Denn die Unterscheidung zwischen des-

⁸⁹ Hare: *Universal Prescriptivism*, 455

⁹⁰ Zumindest nicht in einem relevanten Sinn von 'Bedeutung'. Vgl. Hare: *Sorting out ethics*, 112

⁹¹ Hare: *Meaning and Speech Acts*, 7

⁹² Wie das genauer zu verstehen ist, wird in Kapitel 2.2.4 dieser Arbeit ausgeführt.

⁹³ Der Begriff 'Expressivismus' wurde vor allem dazu eingeführt, um *non-deskriptivistische* Theorien (wie Hares Präskriptivismus) von *subjektivistischen* Positionen zu unterscheiden:

[P]rescriptivists hold that moral statements are *expressions of volition* [...]. They do not hold that they are *statements that* the speaker in fact wills something. (Hare: *Prescriptivism*, 21)

kriptivistischen und non-deskriptivistischen Theorien erfordert nicht, dass Non-Deskriptivisten deskriptive Bedeutungselemente ausschließen müssen. Sie heben lediglich hervor, dass sich die Bedeutung moralischer Urteile nicht im Deskriptiven erschöpfe. Etwas anders ausgedrückt: Non-Deskriptivisten zufolge lässt sich die Bedeutung moralischer Ausdrücke nicht ausschließlich über eine wahrheitsfunktionale Semantik angeben. Es kommt stets ein emotives beziehungsweise präskriptives Element hinzu:

Prescriptivism holds that in addition to any factual or descriptive meaning they may have, there is a prescriptive element in their meaning which is irreducible to any factual equivalent but serves to prescribe or direct actions.⁹⁴

Trotz seiner Kritik an den Emotivisten ist es für Hare deren großes Verdienst, auf die zentrale Rolle des non-deskriptiven Elements in der Bedeutung moralischer Ausdrücke hingewiesen zu haben. Denn nur auf diesem Wege könne man der Handlungsrelevanz moralischer Urteile gerecht werden: Wer eine moralische Verpflichtung einsieht, ist *prima facie* motiviert entsprechend zu handeln. Und wer andere moralisch in der Pflicht sieht, wünscht sich auch, dass sie entsprechend handeln:

The prescriptive meaning is the function all normative and evaluative statements have of guiding our actions. This shows up in the fact that someone who makes a statement about his own proposed actions but does not act accordingly exposes himself to a charge of speaking insincerely, as also does someone who makes one about other people's actions but does not will them (in the above broad sense) so to act.⁹⁵

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund erneut Moores Argument der offenen Frage zu, von dem Hare meint, dass es trotz aller Einwände auf sicherem Boden stehe: Nach Moore ist es immer eine offene Frage ob etwas, dem eine natürliche Eigenschaft *x* zukomme, auch gut sei. Daher könne 'gut' unmöglich dasselbe bedeuten wie '*x*'. Hare stimmt mit Moore darüber ein, dass naturalistische Definitionen daher zum Scheitern verurteilt seien. Der große Fehler von Moore sei es jedoch gewesen, daraus den Schluss zu ziehen, Gut müsse eine nicht-natürliche Eigenschaft sein. Diese Schlussfolgerung zeige lediglich, dass Moore nicht wirklich erkannt habe, was der wahre Grund für die Offenheit der Frage ist.⁹⁶ Und zwar sei das der folgende:

Now our attack upon naturalistic definitions of 'good' was based upon the fact that if it were true that 'a good A' meant the same as 'an A which is C', then it would be impossible to use the sentence 'An A which is C is good' in order to commend A's which are C; for this sentence would be analytic and equivalent to 'An A which is C is C'. Now it seems clear that we do use sentences of the form 'An A which is C is good' in order to commend A's which are C;⁹⁷

Ich werde im Folgenden jedoch keinen Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken 'Expressivismus' und 'Non-Deskriptivismus' machen.

⁹⁴ Hare: Prescriptivism, 19

⁹⁵ Ebd., 22; Vgl. auch Hare: Internalism and Externalism in Ethics, 98

⁹⁶ Vgl. Hare: *The Language of Morals*, 83 f.

⁹⁷ Ebd., 90 f.

Die einfachste und beste Erklärung für die Offenheit der Frage sei also, dass bei einer Definition von 'gut' mittels einer natürlichen Eigenschaft ein essentieller Teil der Bedeutung des Ausdrucks, nämlich das non-deskriptive Element verloren ginge.⁹⁸ Aus diesem Grund würden naturalistische Definitionen allesamt versagen.

Diese Interpretation von Moores Argument führt anschaulich vor, weshalb Bedeutungsanalysen so häufig eine entscheidende Rolle im metaethischen Diskurs zugeschrieben wird. Denn diese Interpretation identifiziert den Fehler eines Naturalistischen Fehlschlusses mit der Missachtung eines nicht eliminierbaren non-deskriptiven Bedeutungselements moralischer Ausdrücke. Hares Untersuchungen zur „Sprache der Moral“ sind geradezu beispielhaft für die sprachanalytische Ausrichtung der Moralphilosophie. Hiervon zeugt besonders sein sprechakttheoretischer Zugang zu vielen zentralen Punkten: seine Kritik am Emotivismus, seine Interpretation des Naturalistischen Fehlschlusses sowie seine Begründung der Universalisierbarkeit moralischer Urteile. Aber Hares Werk ist nicht nur paradigmatisch für die sprachanalytische Herangehensweise, sondern gehört zweifelsohne zu den einflussreichsten Arbeiten zur Metaethik und sollte den Diskurs über Jahrzehnte hinweg prägen. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass es bald landläufige Meinung wurde, eine Untersuchung der Bedeutung moralischer Ausdrücke gehöre wesentlich zur Konzeption von Metaethik dazu.⁹⁹

Doch dieser Schluss ist, wie der folgende Abschnitt zeigen soll, vorschnell gezogen. Fragen wir hierzu, ob man wirklich annehmen muss, moralische Urteile hätten eine präskriptive Bedeutung!

Zu Beginn des 20. Jahrhundert sah man die *eigentliche* Funktion sprachlicher Ausdrücke im Denotieren, d.h. in ihrer Referenz. Freilich erkannte man, dass Sprache auch zu weiteren Zwecken gebraucht wurde:

Besides symbolizing a reference, our words also are signs of emotions, attitudes, moods, the temper, interest or set of the mind in which the references occur.¹⁰⁰

Doch diese »anderen« Funktionen von Sprache, die man dem *emotiven Gebrauch* subsumierte, blieben weitestgehend unberücksichtigt. Dieser Umstand ist der Tatsache geschuldet, dass diejenige Sprache, der das primäre Interesse der Philosophen galt, die Wissenschaftssprache war. Sie sollte idealerweise frei von »störenden« Einflüssen sein: frei von Ambiguitäten, grammatischen Eigentümlichkeiten und eben auch frei von emotionalen Konnotationen. Es ist also nicht weiter verwunderlich, dass dem emotiven Gebrauch

⁹⁸ Diese Interpretation des Arguments aus der offenen Frage findet sich bereits bei Toulmin:

It is a wicked man who beats his wife; but to say that he is wicked is not just to say that he beats his wife — or, for that matter, to assert any other fact about him. It is to condemn him for it. (Toulmin: *The Place of Reason in Ethics*, 55)

Für eine moderne Interpretation des Arguments der offenen Frage, die ebenfalls auf die motivierende Kraft moralischer Urteile abhebt vgl. Darwall & Gibbard & Railton: *Toward Fin de siècle Ethics*, 116-121

⁹⁹ Vgl. Grewendorf & Meggle: *Zur Struktur des metaethischen Diskurses*, 23

¹⁰⁰ Ogden & Richards: *The meaning of Meaning*, 223

durchaus mit einiger Geringschätzung begegnet wurde, wie die folgende Äußerung der zuvor zitierten Autoren anschaulich belegt:

The symbolic use of words is *statement*; the recording, the support, the organization and the communication of references. The emotive use of words is a more simple matter, it is the use of words to express or excite feelings and attitudes. It is probably more primitive.¹⁰¹

Dieses Bild der Situation sollte sich jedoch mit dem Aufkommen der durch Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* maßgeblich beeinflussten *Philosophie der normalen Sprache* gründlich ändern. Vor allem Wittgensteins Aphorismus „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“¹⁰² führte zu einem Umdenken über 'Bedeutung' und wird oft als Vorläufer der von Austin und Searle entwickelten Sprechakttheorie angesehen, die sicherlich zu den bedeutendsten Arbeiten dieser »Schule« zählt. Im Rahmen dieser Entwicklung sind auch Hares Überlegungen zur Sprache der Moral anzusiedeln, die ihn zu der Überzeugung führten, moralischen Ausdrücken eine präskriptive Bedeutung zuzusprechen.

In der Folge haben jedoch viele Autoren, so z.B. Patrick Nowell-Smith, darauf aufmerksam gemacht, dass es verkürzt wäre, ethischen Ausdrücken nur diese eine Funktion zuzuschreiben:

We must, however, be careful not to make a mistake analogous to that of supposing that a given word is the name of just one object or property. The commonest practical words do not have just one use. They have many uses and can be used to do more than one job on a given occasion.¹⁰³

Carl Wellman unterscheidet daher für ethische Ausdrücke einen deskriptiven, einen emotiven, einen evaluativen, einen anweisenden (engl.: *directive*) und einen kritisch-überprüfenden (engl.: *critical*) Gebrauch.¹⁰⁴ Und wie sich unschwer erraten lässt, wurde diese Liste von anderen Autoren um zusätzliche Punkte erweitert. Vor dem Hintergrund einer solch inflationären Zuschreibung von Funktionen ist es kaum verwunderlich, dass sich unter manchen Autoren Skepsis an deren Relevanz breitmachte. So vermutet Blackstone:

Thus if we accept the Wittgensteinian identification of meaning with the use or rôles that expressions play in language, it may well be that intuitionism, objectivism, subjectivism, and emotivism are each correct in describing one role or function of moral language but each is incorrect in viewing that role as the exclusive role or function of moral language.¹⁰⁵

Die Frage, ob diese Überlegung einen Einwand gegen Hares Theorie darstellt, ist jedoch zu verneinen. Denn Hare behauptet ausdrücklich nicht, moralischen Ausdrücken komme ausschließlich eine präskriptive Bedeutung zu. Und er räumt selbst ein, dass mit moralischen Urteilen durchaus weitere Sprechakte als der der Präskription vollzogen werden können.¹⁰⁶ Was Hare lediglich behaupten muss, das ist, dass moralische Ausdrücke immer

¹⁰¹ Ogden & Richards: *The meaning of Meaning*, 149

¹⁰² Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, § 43 [S. 40]

¹⁰³ Nowell-Smith: *Ethics*, 85

¹⁰⁴ Vgl. Wellman: *The language of ethics*, 278

¹⁰⁵ Blackstone: *Are metaethical theories normatively neutral?*, 73

¹⁰⁶ Vgl. Hare: *Sorting out ethics*, 8

auch eine präskriptive Bedeutung haben.¹⁰⁷ Darüber hinaus muss er allerdings auch annehmen, dass der präskriptiven Bedeutung moralischer Ausdrücke eine Vorrangstellung zukommt. Dies wird vor allem im Vergleich zur deskriptiven Bedeutung deutlich. Zwar gesteht Hare dem Ausdruck 'gut' durchaus einen deskriptiven Gehalt zu, aber dieser kann zwischen unterschiedlichen Sprechern variieren. Entscheidend für das Verständnis des Ausdrucks und daher primär ist die präskriptive Bedeutung. Zur Verdeutlichung dieses Punkts bemüht Hare das Beispiel eines Missionars, der zu einer ihm fremden Kultur aufbricht:¹⁰⁸ Seinem Wörterbuch entnimmt er, dass ein bestimmtes Wort dieser Kultur unserem Wort 'gut' entspricht, nämlich als allgemeinstes Wort zur Empfehlung. Wird 'gut' auf diese Weise in der primär evaluativen Bedeutung gebraucht, könne – so Hare – der Missionar problemlos mit den »Eingeborenen« über moralische Fragen diskutieren. Es mag zwar sein, dass die Eingeborenen etwas verwundert über die Ansichten des Missionars sind – wie auch umgekehrt. Es wäre sogar möglich, dass die Handlungen oder Personen, die der Missionar als gut anpreist, nicht im Geringsten mit denen übereinstimmen, die von den Eingeborenen geschätzt werden. Ihren Disput würde man aber kaum als einen Streit um die Bedeutung von 'gut' auffassen, sondern lediglich darüber, was gut sei. Hätte demgegenüber 'gut' eine primär deskriptive Bedeutung, so wäre ein solcher Streit gar nicht möglich. Was der Missionar als lobenswert erachtet und daher als deskriptiven Gehalt von 'gut' versteht, ist vermutlich etwas von der Art wie 'gottgefällig'. Die Eingeborenen hingegen schätzen besonders die Einhaltung von Bräuchen und verstehen daher unter 'gut' so viel wie 'die Traditionen achtend'. Doch wie sollte es dann zwischen dem Missionar und den Eingeborenen einen Dissens geben? Für sie würde 'gut' schlicht etwas anderes bedeuten.

Diese Argumentation ist ein wesentliches Element von Hares Kritik am Naturalismus. Denn wie das Beispiel zeige, könnten unterschiedliche Parteien in moralischen Fragen nicht widersprüchlicher Meinung sein. Wir hätten schlicht kein Vokabular zur Hand, mit dem wir den Meinungsunterschied ausdrücken könnten. Daher gehe ein Deskriptivismus wie der Naturalismus letztlich im Relativismus unter.¹⁰⁹

Doch diese Argumentation beeindruckt Naturalisten nicht sonderlich. Ihrer Meinung nach reicht die evaluative Bedeutung gerade nicht aus, um sicherzustellen, dass der Missionar und die Eingeborenen über dasselbe sprechen. Manche moralische Überzeugungen halten wir für so fundamental, dass wir daran zweifeln würden, ob eine Person von Moral spricht, wenn sie diese Ansichten größtenteils ablehnen würde. Für Naturalisten gibt es also inhaltliche Grenzen, die jenseits formaler Regeln wie Universalisierbarkeit liegen, deren Überschreiten uns daran hindern würden, solche Urteile überhaupt noch als moralisch zu erkennen.¹¹⁰ Dass wir uns sinnvoll über den deskriptiven Gehalt von 'gut' streiten können, lässt sich am einfachsten mit David Brinks Hinweis auf den Unterschied

¹⁰⁷ Es sei denn, sie werden nicht im eigentlichen Sinne, sozusagen nur in Anführungszeichen, verwendet. Vgl. Hare: *The Language of Morals*, 147 f.

¹⁰⁸ Vgl. Hare: *The Language of Morals*, 148 f.

¹⁰⁹ Relativismus ist zwar nicht als solcher schon abwegig, aber er steht im Widerspruch zum Anspruch der meisten Naturalisten und würde daher ihre Position unterminieren.

¹¹⁰ Vgl. Railton: *Nonfactualism about normative discourse*, 966

zwischen einer *conception* und einem *concept* erklären¹¹¹ Wir kennen zwar die exakte Referenz von 'gut' (noch) nicht, d.h. wir können uns über eine konkrete *conception* von 'gut' uneins sein. Gerade das gilt es ja herauszufinden. Wohl aber verfügen wir über eine allgemeine Idee (*abstract concept*) moralischer Güte, in deren Rahmen sich die Bestimmung einer Konzeption bewegen muss. Und im Fall des Kannibalen aus Hares Beispiel, für den es gut ist, möglichst viele Skalps zu sammeln, scheint diese Bedingung verletzt zu sein — weshalb für ihn 'gut' offensichtlich etwas anderes bedeuten muss als für uns.

Dem Relativismusvorwurf können Naturalisten also einigermaßen gelassen gegenüberstehen. Die weitaus größere Herausforderung liegt für sie in dem bereits von den Emotivisten formulierten Problem der Normativität. Hares Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Bedeutung ist auch in diesem Punkt aufschlussreich. Denn Naturalisten können zugestehen, dass Wörter wie 'gut' sich auf besondere Weise dazu eignen, eine Handlung zu empfehlen. Gerade weil ihnen dieser auffordernde Charakter zukommt, falle es uns schwer, auf sie zugunsten naturalistischer Substitutionen zu verzichten. Aber dies schließe keineswegs aus, dass 'gut' auf eine (natürliche) Eigenschaft referiere. Naturalisten sind also nicht unbedingt auf die These festgelegt, dass moralische Ausdrücke rein deskriptiver Natur sind. Jedoch ist für sie die deskriptive Bedeutung primär. Der Streit zwischen solchen Naturalisten und einem Non-Deskriptivisten wie Hare ist also treffender zu beschreiben als eine Meinungsverschiedenheit über die primäre Funktion moralischer Ausdrücke wie 'gut'. Die expressivistische Kritik lässt sich somit präziser formulieren als die Behauptung, nur die Zuschreibung einer primär non-deskriptiven Bedeutung an moralische Ausdrücke könne die normative Kraft moralischer Urteile erklären.

Wie gesagt, manche Naturalisten, unter anderem Peter Railton, gestehen durchaus zu, dass moralischen Ausdrücken im Vergleich zu »gewöhnlichen« deskriptiven Ausdrücken eine besondere Rolle zukomme. Diese hätten sie aber nicht aufgrund eines non-deskriptiven Bedeutungsanteils inne. Der eigentliche Grund sei vielmehr der folgende:

Moral terms for me [...] have considerable descriptive content, presenting the world under a distinctively normative mode of presentation.¹¹²

Was hierunter zu verstehen ist, wird am besten an einem weiteren Zitat von Railton klar, wenn er schreibt, sein Ansatz „seeks to account for the prescriptive force of value judgments as arising from the substantive content of such judgments.“¹¹³ Die Normativität moralischer Urteile erkläre sich also nicht vermittels eines präskriptiven (oder sonstigen non-deskriptiven) Bedeutungselements moralischer Ausdrücke, sondern durch ihren speziellen Inhalt.¹¹⁴

¹¹¹ Vgl. Brink: Realism, Naturalism, And Moral Semantics, 170-176

¹¹² Railton: Realism in Ethics, 151; Vgl. auch Railton: Moral Realism, 185

¹¹³ Railton: Naturalism and Prescriptivity, 154

¹¹⁴ Dass wir auch mittels deskriptiver Urteile etwas empfehlen können, führen Naturalisten gerne an nicht-moralischen Beispielen vor:

Suppose that I am looking for a lawyer and I overhear you say that Hoolihan always wins his cases. Your Statement can function as a recommendation – once I have heard

Railtons Position ist hiermit natürlich nur grob umrissen. Und sicherlich braucht man keine hellseherischen Fähigkeiten, um abzusehen, dass die Expressivisten solche naturalistischen Erklärungsansätze als unzureichend zurückweisen und auf ihrem Standpunkt bestehen werden, jene könnten die normative Kraft moralischer Urteile nicht adäquat erfassen. Aber diese Darstellung reicht aus, um auf die oben gestellte Frage nach der Rolle von Bedeutungsanalysen in der Ethik zurückzukommen. Denn sie zeigt eines doch hinreichend klar: Dass sich die Naturalisten zur Erklärung der Normativität moralischer Urteile gerade nicht auf sprachphilosophische Aspekte bezüglich der Bedeutung moralischer Ausdrücke beziehen. Auch wenn dies nur exemplarisch an Railtons Ansatz vorgeführt wurde, so ist sein Ansatz in dieser Hinsicht doch repräsentativ für Naturalisten. Für den Zweck einer Untersuchung der essentiellen Fragen der Metaethik ist dieser Umstand von entscheidender Relevanz, was im folgenden Resümee hervorgehoben werden soll:

Mit dem Verweis auf die Normativität der Moral wurden die Naturalisten von Seiten der Expressivisten vor eine schwierige Herausforderung gestellt. Richard Hare hat als einer der wichtigsten Vertreter des Expressivismus darüber hinaus mit der präskriptiven Bedeutung moralischer Termini einen Weg aufgezeigt, wie diese Frage mit sprachphilosophischen Mitteln zu beantworten ist. Sein diesbezügliches Programm hat die metaethische Debatte entscheidend geprägt und für lange Zeit ihre Ausrichtung auf sprachanalytische Untersuchungen zementiert. Wenn man aber verstehen will, welche Fragen alle Metaethiker auf die eine oder andere Weise zu beantworten suchen – und das ist mit der Frage gemeint, welche die essentiellen Themen der Metaethik sind – dann ist die nicht selten vorgebrachte Behauptung, sprachphilosophische Untersuchungen über die Bedeutung moralischer Ausdrücke stünden im Zentrum der metaethischen Überlegungen, in diesem Lichte irreführend. Naturalisten wählen gerade keinen sprachphilosophischen Ansatz. Daran ändert sich auch nichts durch den Umstand, dass Naturalisten selbst von der Referenz moralischer Ausdrücke sprechen und sich auf sprachphilosophische Theorien wie z.B. eine direkte Referenz stützen. Aspekte unterschiedlicher philosophischer Bereiche einzubeziehen, ist nichts Außergewöhnliches in der Formulierung einer Theorie. Entscheidend ist vielmehr, dass das eigentliche Ziel der Naturalisten nicht in der Behauptung einer sprachphilosophischen These liegt und ihre diesbezüglichen Thesen hauptsächlich der Abwehr non-deskriptivistischer Einwände dienen. Sprich, der Zugang von Hare über die „Sprache der Moral“ ist nur ein möglicher Weg, gewisse Fragestellungen anzugehen; auch wenn Hare sicherlich davon überzeugt war, dass dies der einzig sinnvolle ist. Was der Streit zwischen Naturalisten und Expressivisten hingegen deutlich zeigt, ist das Folgende: Beide Lager versuchen, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie sich die Normativität moralischer Urteile erklären lässt. Das ist die eigentliche Frage, die im Hintergrund der Diskussion steht.

it – even though its content appears to be flatly descriptive. (Railton: Naturalism and Prescriptivity, 151)

In seiner Replik gesteht Hare zu, dass es natürlich möglich sei, auch mit deskriptiven Urteilen etwas zu empfehlen. Der entscheidende Unterschied bestehe jedoch darin, dass es umgekehrt nicht möglich sei, etwas gut zu nennen, es aber zugleich in keiner Form für empfehlenswert zu halten. Vgl. Hare: *Sorting out ethics*, 70; Vgl. auch Kapitel 2.1.3 dieser Arbeit.

2.1.3 Die Frage nach der Normativität

Im Gegensatz zur Frage nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke ist die Frage nach der Normativität in dem Sinne ein essentielles Thema der Metaethik, als Metaethiker jeglicher Couleur versuchen diese Frage zu beantworten. Aber was ist mit der normativen Kraft moralischer Urteile überhaupt gemeint?

Beginnen wir mit einem Gedankenexperiment! Stellen wir uns einen Wissenschaftler vor, der im Urwald über bedrohte Tierarten forscht. Im Laufe seiner Arbeit kommt er zu dem Ergebnis, dass mit dem unverminderten Fortschreiten der Flächenrodung eine bereits bedrohte Affenart endgültig aussterben werde. Vielleicht mag der eine oder andere dies bedauern. Aber es wäre nicht absonderlich, wenn den Forscher das Schicksal der Affen unberührt ließe:

Die Affen sind mir egal. Ich mache hier nur meinen Job; und der ist es lediglich, den Zusammenhang von Rodungen und dem Aussterben bedrohter Tierarten zu untersuchen.

Stellen wir uns demgegenüber eine Person vor, Frau B, die sich infolge des Berichts von besagtem Forscher ernsthafte Gedanken darüber macht, ob sie etwas gegen das Aussterben der Affen unternehmen sollte, und nach einigem Nachdenken zu dem Schluss kommt, es sei moralisch geboten, die Affen zu retten:

Ja, es ist unmoralisch, nichts gegen die Ausrottung der Affen zu unternehmen. Ich sollte aktiv werden und für eine Umweltorganisation spenden.

In diesem Fall wären wir sehr überrascht, wenn Frau B dessen ungeachtet vollkommen abgeneigt wäre, selber etwas zu spenden. Sicherlich kann es sein, dass sie gegenläufige Motive hat, z.B. dass sie ihr Geld lieber für andere Dinge ausgibt. Aber angenommen es spräche rein gar nichts gegen eine kleine Spende und Frau B würde nur lapidar antworten:

Wieso sollte ich mich um das Schicksal der Affen kümmern? Ich wollte doch nur überlegen, was moralisch richtig ist. Gewiss, ich bin zu der Überzeugung gelangt, es ist moralisch geboten zu spenden, aber welchen Grund sollte ich haben, etwas zu spenden?

Das klänge in der Tat befremdlich. Würde sich Frau B vollkommen unbeeinflusst vom Ergebnis ihrer Überlegungen zeigen, würde man sich fragen, wozu sie sich ihre Gedanken eigentlich gemacht hat. Moralische Überlegungen scheinen geradezu dafür gemacht zu sein, uns bei Entscheidungen anzuleiten. Wie man im Fachjargon so schön sagt: Moralische Überlegungen haben *praktische Relevanz*.

Zugegeben, der geschilderte Fall klingt ziemlich unrealistisch. Betrachten wir also ein weiteres Beispiel, das – wie mir scheint – weit weniger wirklichkeitsfremd ist! Herr A behauptet:

Natürlich weiß ich, dass ich nicht mehr Kilometer von der Steuer absetzen sollte, als ich auch tatsächlich gefahren bin. Aber das ist mir ehrlich gesagt egal.

Vermutlich will uns Herr A mit seiner Aussage zu verstehen geben, er sei sich durchaus im Klaren darüber, dass Steuerbetrug ungesetzlich ist. Aber den Vorwurf eines unmoralischen Verhaltens würde er von sich weisen. An dieser Bagatelle könne er nichts Schlimmes erkennen und zudem sei ein wenig Schummeln ohnehin allgemeiner Usus. Nehmen wir nun ferner an, A's Gesprächspartner insistiert auf der Ungebührlichkeit von A's Verhalten, so dass sich jener schließlich zu folgendem Statement hinreißen lässt:

Sicherlich, aus »moralischer Sicht« sollte ich nicht mehr Kilometer angeben, als ich auch wirklich gefahren bin. Aber das ist mir ehrlich gesagt auch egal.

Wir würden kaum davon ausgehen, dass Herr A wirklich glaubt, was er sagt. Zumindest erweckt er den Eindruck, dass er sein Eingeständnis nicht wörtlich meint. Vielleicht gibt er bloß ein Lippenbekenntnis ab, um die lästige Diskussion zu beenden. Aber Herr A beteuert nun, ihm sei mittlerweile bewusst geworden, dass er – zugunsten des eigenen Wohls – mit seinem Betrug der Gemeinschaft schadet, was er nicht tun sollte. Dennoch fühle er sich nicht dazu veranlasst, seine Steuererklärung ordnungsgemäß auszufüllen. Dieser Umstand spricht zwar nicht gerade für Herrn A's Charakter, aber er bringt uns in keine Erklärungsnot. Denn nicht immer befolgt man moralische Gebote, obgleich man sie durchaus einsieht. Das liegt aber nicht unbedingt daran, dass moralische Gebote überhaupt keine motivierende Kraft haben. Sie motivieren offensichtlich nur nicht ausreichend, weil die Motivation von gegenläufigen, meist egoistischen Wünschen übertüncht wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach möchte Herr A nur deshalb seine Kilometer nicht korrekt abrechnen, weil die Versuchung schlicht zu groß ist, auf diese Weise ein wenig Geld zu sparen — „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.“ Lippenbekenntnisse und egoistische Motive sind also gute Erklärungen dafür, weshalb Menschen nicht so handeln, wie sie vorgeben, dass sie es sollten. Trifft jedoch selbst dieser Umstand nicht auf Herrn A zu, dann fällt es uns schwer, seine Haltung zu verstehen. In Abwesenheit dieser beiden Faktoren scheint sein Verhalten schlicht paradox zu sein, als ob er sagen würde: „Ich sehe ein, ich sollte x tun, aber welchen Grund habe ich x zu tun?“

Wie im Beispiel der bedrohten Affen liegt das Problem auch im Falle von Herrn A im Fehlen einer entsprechenden Motivation. Dies ist durchaus eine Besonderheit moralischer Urteile beziehungsweise eine Besonderheit praktischer Urteile generell. Die Haltung des oben erwähnten Forschers, dem die Affen schlicht egal sind, mag bedauernswert sein, aber sie ist sicherlich nicht unbegreiflich. Denn das Konstatieren eines empirischen Sachverhalts wie das drohende Aussterben der Affen, hat nicht *per se* motivierenden Charakter. Sieht eine Person wie Frau B hingegen ein, dass sie etwas tun sollte, dass es unmoralisch wäre, nicht entsprechend zu handeln, dann ist es schleierhaft, weshalb sie nicht im Geringssten zu dieser Handlung motiviert ist. Es scheint also eine konzeptionelle Verbindung zwischen moralischen Überzeugungen und ihnen korrespondierenden Handlungsmotiven zu geben. Diese Einsicht bildet den Kern des so genannten Internalismus.¹¹⁵ Ihm zufolge ist es eine begriffliche Wahrheit, dass:

¹¹⁵ Die Bezeichnung 'Internalismus' geht auf W.D. Falks Aufsatz 'Ought' and Motivation aus dem Jahre 1948 zurück. Es gibt in der Philosophie allerdings höchst unterschiedliche Positionen, die

[Int] Wenn eine Person aufrichtig und nach einigem Nachdenken urteilt, sie solle eine Handlung *H* ausführen, so ist die Person (*ceteris paribus*) auch motiviert *H* auszuführen.

Grundsätzlich geht dem Internalismus zufolge mit der Einsicht in eine moralische Pflicht eine Motivation einher, ihr gemäß zu handeln. Wie die eingeklammerte *ceteris-paribus*-Klausel signalisiert, kann man die internalistische Position aber auf zwei Weisen vertreten. Einer schwächeren Lesart zufolge wird man *ceteris paribus*, d.h. sofern keine gegenläufigen Motive vorliegen, zur Tat schreiten, wenn man urteilt, dass man *H* tun soll. Eine stärkere Lesart hingegen leugnet, was hier zugelassen ist: dass das moralische Motiv durch andere Motive, z.B. egoistische, überlagert werden kann. Moralische Überzeugungen motivieren hinreichend, so die These. Eine solch starke Verbindung zwischen moralischen Überzeugungen und Handlungsmotivationen anzunehmen, scheint jedoch intuitiv unplausibel und zudem empirisch einfach falsch zu sein, wie das Beispiel mit dem Gutmenschen zeigt, der die Affen retten, aber selber nichts spenden will. Aus welchem Grund sollte man annehmen, dass moralische Überzeugungen stets zu Handlungen führen? Warum man durchaus geneigt sein könnte, eine stärkere Lesart zu favorisieren, kann man anhand des zweiten Beispiels verdeutlichen. Für einen Internalisten der starken Lesart zeigt Herrn A's Verhalten nämlich nur, dass er letzten Endes doch nicht an die Verwerflichkeit seines Steuerbetrugs glaubt. Wer einsieht, dass er etwas tun sollte, handelt auch dementsprechend. Oder per Kontraposition: Wer nicht entsprechend handelt, hat auch nicht wirklich eingesehen, dass er es tun sollte.

Unabhängig davon, welcher Form des Internalismus man auch anhängen mag, stellt sich die Frage, wie die notwendige Verbindung von moralischen Urteilen und Handlungsmotiven eigentlich erklärt werden kann. Warum lassen sich Menschen von ihren moralischen Überzeugungen leiten?

Expressivisten fällt eine Antwort auf diese Frage leicht. Für sie liegt die Lösung in der Sprache der Moral. Geht man wie Hare von einer primär präskriptiven Bedeutung moralischer Ausdrücke aus, so handelt es sich bei moralischen Urteilen nicht um das Beschreiben von Sachverhalten, sondern um das Vorschreiben von Handlungen. Und wenn man jemandem etwas vorschreibt, so will man natürlich auch, dass die angesprochene Person tut, was man ihr sagt. Und wer aufrichtig eine moralische, d.h. universalisierbare Vorschrift erteilt oder akzeptiert, muss daher auch wollen, dass alle sie befolgen, inklusive der vorschreibenden Person selbst. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Hare behauptet, moralische Urteile seien Ausdruck unseres vernünftigen Willens.¹¹⁶ Interpretiert man ethische Urteile auf diese Weise, ist klar, dass es eine begriffliche Wahrheit ist, moralischen Urteilen notwendig eine Handlungsmotivation zuzusprechen:

mit dem Ausdruck 'Internalismus' bezeichnet werden. In der Metaethik selbst wird unter anderem zwischen einem Internalismus bezüglich motivierender Gründe und einem bezüglich rechtfertigender Gründe unterschieden. Im Folgenden geht es ausschließlich um einen Internalismus bezüglich motivierender Gründe. Für eine Darstellung der möglichen Varianten von Internalismus siehe Parfit: *Reasons and Motivation* sowie Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, Kap. 3.

¹¹⁶ Vgl. Hare: *Prescriptivism*, 21

An internalist is someone who thinks that one cannot make a moral judgement sincerely (i.e. think something moral) without being motivated in some way towards actions in accordance with it (by oneself or, as appropriate, by others). Thus, one must *want* [...] that I and others should act accordingly. I am an internalist in this sense, as prescriptivists have to be, because to prescribe is to express a desire [...] which is one kind of motivation.¹¹⁷

Dieser Erklärungsansatz steht und fällt natürlich mit der Plausibilität der präskriptiven Bedeutung moralischer Ausdrücke. Aber sofern man diesen Punkt um des Arguments willen einmal zugesteht, klingt die Erklärung zumindest intuitiv einleuchtend. Dennoch sieht sie sich scharfer Kritik ausgesetzt. Für Thomas Nagel, der zwar selbst dem internalistischen Lager angehört, ist es jedoch schlicht inakzeptabel, auf welche Art und Weise die Expressivisten den Internalismus zu etablieren versuchen:

One way to do this is to build motivational content into the meaning of ethical assertions by turning them into expressions of a special sort of inclination, appropriate only when that inclination is present, and rooted only in the motivation of the speaker. The result is a basically anti-rational ethical theory, having as its foundation a commitment, inclination, feeling, or desire that is simply given (though the superstructure may be characterized by a high degree of rational articulation).¹¹⁸

Anstatt die Motivation an der Äußerung moralischer Urteile festzumachen, müsste sie vielmehr aus deren Inhalt resultieren:

A stronger position, one which ties the motivation to the cognitive content of ethical claims, requires the postulation of motivational influences which one cannot reject once one becomes aware of them. If such influences can be shown to belong to the content of ethics, then someone who recognizes the truth of an ethical claim will have to accept the corresponding motivation.¹¹⁹

Um der Normativität moralischer Urteile gerecht zu werden, darf man Nagel zufolge die Motivation nicht in vorgegebenen Wünschen, Neigungen oder Gefühlen erblicken, denn dies führe zu einer grundsätzlich anti-rationalistischen Auffassung von Ethik. Nur durch die Einsicht in die Wahrheit einer moralischen Tatsache kann eine geeignete Motivation entstehen. Expressivisten – so könnte man Nagels Kritik bündig fassen – können zwar aufzeigen, wieso wir infolge eines moralischen Urteils über ein Motiv verfügen, aber es wäre schlicht das falsche, nämlich kein moralisches.

Diese Position Nagels ist natürlich nicht unwidersprochen geblieben. Und die Einwände kommen beileibe nicht bloß aus dem expressivistischen Lager. Nagel – so der Vorwurf – schulde uns nach wie vor eine Erklärung, wie man sich vorstellen soll, dass die Einsicht in moralische Tatsachen motivierend wirke.¹²⁰ Während sich Nagels Einwand gegen die Expressivisten auffallend an der Position Kants orientiert, beziehen sich seine Kritiker auf einen anderen Klassiker, nämlich David Hume, der schreibt:

¹¹⁷ Hare: *Internalism and Externalism in Ethics*, 96 f.; vgl. auch ebd., 100

¹¹⁸ Nagel: *The possibility of altruism*, 8

¹¹⁹ Ebd., 8

¹²⁰ Vgl. Williams: *Internal and External Reasons*, 111

Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv'd from reason; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.¹²¹

Nach Hume vermag es die Vernunft gerade nicht, uns zu motivieren. Folgt man seiner Position, können Überzeugungen und folglich auch Einsichten gerade nicht die Rolle einnehmen, die ihnen Nagel zuspricht. Begehungen¹²² hingegen haben den Humeanern zufolge stets motivierenden Charakter. Allerdings ist es einleuchtend, dass auch sie nicht alleine zu einer Handlung führen können. Der Wunsch, meinen Durst zu stillen, wird nicht in einer Handlung münden, sofern ich nicht weiß, wie ich ihn befriedigen kann. Würden wir also nicht zusätzlich auch über relevante Überzeugungen verfügen, wären Wünsche regelrecht »blind«. Die an dieses Hume'sche Bild angelehnte *Desire/Belief-Psychology* besagt daher, dass es stets einer Paarung von Wünschen und Überzeugungen bedarf, damit es zu einer Handlung kommen kann.

Akzeptiert man die *Desire/Belief-Psychology*, dann können folglich Überzeugungen und Einsichten nicht schon als solche motivierend wirken. Eine Motivation kommt erst dann zustande, wenn ein geeigneter Wunsch hinzutritt: Die Überzeugung, im Kühlschrank stehe eine kalte Cola, die mir gleichermaßen gut schmeckt wie auch meinen Durst löscht, motiviert mich solange nicht zum Kühlschrank zu gehen, wie ich keinen Durst habe.

Diese Fassung der *Desire/Belief-Psychology* entbehrt nun nicht einer gewissen Plausibilität. Hat sich also Nagel mit seiner Position in eine unangenehme Lage manövriert? Nicht unbedingt. Wie das Beispiel mit der Cola schon nahe legt, ist der Schritt von der *Desire/Belief-Psychology* zu einer Zweck-Mittel-Rationalität nicht mehr weit. Und bekanntlich spielt in einer solchen bloß instrumentellen Rationalität die Vernunft lediglich die Rolle der »Sklav-in« vorgegebener Wünsche, um die geeigneten Mittel zu ihrer Erfüllung bereit zu stellen. Hume's anschauliche Ausführungen hierzu sind hinlänglich bekannt.

Es ist just dieser – oft mit der *Desire/Belief-Psychology* in Verbindung gebrachte – mangelnde Einfluss der Vernunft, den Nagel anprangert. Sicherlich sind auch für Vertreter einer instrumentellen Rationalität Wünsche in gewisser Hinsicht durch die Vernunft korrigierbar. Wie schon David Hume bemerkte, ist dies dann der Fall, wenn Wünsche auf falschen Annahmen beruhen oder wenn ihnen ein Irrtum über die geeigneten Mittel zu ihrer

¹²¹ Hume: *A Treatise of Human Nature* III.i.1, 457

¹²² Im Folgenden werde ich aus Gründen der Lesbarkeit statt dem Ausdruck 'Begehrung' oder 'Begehren' (engl.: *desire*) den Ausdruck 'Wunsch' verwenden, obgleich 'Begehren' in einigen Kontexten wohl adäquater wäre. 'Wunsch' und 'Überzeugung' sind hier ohnehin als technische Termini zu verstehen. Der Unterschied zwischen ihnen wird heute meistens durch ihre unterschiedlichen Rollen verdeutlicht. Ein Beispiel hierfür ist die auf Elizabeth Anscombe zurückgehende Anpassungsrichtung (engl.: *direction of fit*). Überzeugungen sind demnach solche mentalen Zustände, die darauf ausgerichtet sind, sich der Welt anzupassen (wobei der Repräsentationsgedanke hier sicherlich Pate steht), Wünsche hingegen streben danach, die Welt ihnen gemäß anzupassen.

Erfüllung zugrunde liegt.¹²³ Dem fügt Bernard Williams hinzu, dass die Vernunft beispielsweise auch beim Abwägen unterschiedlicher Wünsche eine wichtige Rolle spielt.¹²⁴ Trotz alledem weist der Einfluss der Vernunft ein enormes Defizit auf, denn sie vermag eines nicht: die Wünsche selbst rechtfertigen oder beanstanden. Als solche sind Wünsche keiner rationalen Bewertung zugänglich.¹²⁵

Nagel unternimmt es daher in *The possibility of altruism* aufzuzeigen, dass die Vernunft durchaus in der Lage ist, motivierend zu wirken.¹²⁶ Das heißt aber nicht, dass er aus diesem Grund die *Desire/Belief-Psychology* ablehnen muss. Denn Nagel kann zugestehen, dass für eine Handlung stets Überzeugungen und Wünsche vonnöten sind. Der Fehler liege vielmehr darin:

The assumption that a motivating desire underlies every intentional act depends, I believe, on a confusion between two sorts of desires, motivated and unmotivated.¹²⁷

Nagel zufolge müssen wir nicht davon ausgehen, dass uns die Wünsche stets »einfach so überkommen«. Zwar sind sie häufig in diesem Sinne „unmotiviert“; man denke nur an den Wunsch nach Essen oder nach Zärtlichkeit. Aber dies schließe nicht aus, dass wir – ganz im Sinne Kants¹²⁸ – auch durch Nachdenken und Entscheidungen zu Wünschen kommen können. Für Nagel sind folglich manche Wünsche selbst wiederum „motiviert“ und zwar durch die Vernunft.¹²⁹ Wenn also – wie Nagel behauptet – die Vernunft in der Lage wäre, einen Wunsch zu motivieren, i. e. zu generieren, dann wäre der Vorwurf, die Einsicht in moralische Tatsachen könne nicht motivieren, ausgeräumt.

Für einen kurzen Einblick in die Debatte um die *Desire/Belief-Psychology* mag diese Darstellung genügen.¹³⁰ Kehren wir nochmals zum Ausgangspunkt dieses Kapitels zurück! Moralische Überlegungen haben praktische Relevanz. Dass sie diese haben, löst noch nicht einmal unter Philosophen eine Kontroverse aus. Strittig ist indes, worin sich diese

¹²³ Vgl. Hume: *A Treatise of Human Nature* II.iii.3, 416

¹²⁴ Vgl. Williams: *Internal and External Reasons*, 104 f.

¹²⁵ Auf diese Weise wird auch greifbar, weshalb Nagel den Expressivisten vorwirft, ihre Theorie führe dem Anspruch auf Vernünftigkeit zum Trotz zu einer grundsätzlich anti-rationalistischen Ethik.

¹²⁶ Nagel »zeigt« dies durch die Konstruktion von Beispielen (für den analogen Fall der Klugheit), in denen eine Person über ein Motiv verfügt, ohne dass man ihr bereits einen vorgegebenen Wunsch unterstellen müsste. Vgl. Nagel: *The possibility of altruism*, Kapitel VIII

¹²⁷ Nagel: *The possibility of altruism*, 29

¹²⁸ Die Gemeinsamkeit geht allerdings nicht über den Umstand hinaus, dass beide behaupten, die Vernunft könne ein Motiv »erzeugen«. Auch Kant war sich des von Hume aufgeworfenen Problems der Motivation bewusst. Zu seiner Lösung führt er – im Unterschied zu Nagel – den Begriff der Achtung ein. Achtung ist freilich ein (motivierendes) Gefühl, aber eben ein „durch die Vernunft selbstgewirktes Gefühl“ (Kant: *GMS*, 401 (Fußnote**)) [BA 16; WW 28].

¹²⁹ Einer anderen möglichen Interpretation von Nagel zufolge motiviert bereits die Einsicht in eine moralische Wahrheit selbst. Es erscheint lediglich angemessen, einer Person einen entsprechenden Wunsch zuzuschreiben. Doch dies sei nur Ausdruck des Umstands, dass die Person eben motiviert ist. Für diese unterschiedlichen Interpretationen von Nagel vgl. Dancy: *Moral Reasons*, 8f.

¹³⁰ Für eine Replik auf Nagel siehe Smith: *The moral problem*, Kapitel 4

Relevanz zeigt, d.h. was darunter zu verstehen ist. Zwar gibt es innerhalb des internalistischen Lagers teils erhebliche Differenzen, dennoch ist ihnen gemeinsam, die Antwort in der konzeptionellen Verbindung von moralischen Urteilen einerseits und Beweggründen andererseits zu suchen. Dieser Ansatz scheint auf den ersten Blick vollkommen einleuchtend zu sein. Aber wenn es einen Internalismus gibt, dann gibt es wohl auch das entsprechende Gegenstück, einen Externalismus!

Was die Externalisten im Gegensatz zu den Internalisten leugnen, ist die begriffliche Notwendigkeit der Verbindung. Ihrer Meinung nach gibt es zwar eine enge Verbindung – wie sich Railton ausdrückt: „a tight, "internal," and necessary – or quasi-necessary connection“¹³¹ – zwischen moralischen Urteilen und Beweggründen. Aber es sei nicht schon begrifflich ausgeschlossen, dass ich etwas tun sollte, aber über keine Motivation verfüge, es zu tun.^{132, 133}

Was uns Externalisten allerdings schulden, ist eine Erklärung, wie diese „quasi-notwendige“ Verbindung zu verstehen ist.

[E]xternalism claims that the motivational force and rationality of moral considerations depend on factors external to the moral considerations themselves.¹³⁴ [I]t makes the motivational force of moral considerations a matter of contingent psychological fact, depending on the beliefs and desires agents happen to have.¹³⁵

Doch wie kann die kontingente psychologische Ausstattung von Menschen eine „quasi-notwendige“ Verbindung zwischen Moral und Motivation etablieren? Insbesondere viele Naturalisten hängen einer externalistischen Position an. Ihr Erklärungsansatz könnte wie folgt aussehen:¹³⁶

Wie Peter Railton ausführt, legt man sich noch nicht auf eine moralphilosophische Position fest, wenn man Moralität als soziale Rationalität begreift. Daher schreibt er:

¹³¹ Railton: *Naturalism and Prescriptivity*, 154

¹³² Hier schließt sich die Debatte um den »Amoralisten« an. Ist ein solcher begrifflich möglich? Vgl. für diese Debatte z.B. Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, Kapitel 3.3 und 3.8; Smith: *The moral problem*, Kapitel 3.3. und 3.4

¹³³ Es sei eine Sache, die Richtigkeit einer Norm einzusehen, eine andere jedoch, sich diese auch zu Eigen zu machen. Im letzteren Fall – aber nur in diesem – ist es auch Railton zufolge plausibel, eine interne Verbindung zu Motiven anzunehmen:

Hume is surely right in claiming there to be an intrinsic connection, no doubt complex, between valuing something and having some sort of positive attitude toward it that provides one with an instrumental reason for action. We simply would disbelieve someone who claimed to value honesty and yet never showed the slightest urge to act honestly when given an easy opportunity. But this is a fact about the connection between the values *embraced* by an individual and his reasons for action, not a fact showing a connection between moral evaluation and rational motivation. (Railton: *Moral Realism*, 168)

¹³⁴ Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 42

¹³⁵ Ebd., 49

¹³⁶ Für einen anderen Zugang vgl. Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, Kapitel 3

We thus may say that moral norms reflect a certain kind of rationality, rationality not from the point of view of any particular individual, but from what might be called a social point of view.¹³⁷

Versteht man – wie die meisten Naturalisten – Rationalität zudem in einem instrumentellen Sinn, so beginnt sich dieses unverbindliche Bild zu wandeln. Moralität zielt dann mehr oder minder darauf ab, die Interessen aller Beteiligten bestmöglich gegeneinander abzuwägen. Nun werden eine solche »gesellschaftliche Rationalität« und die individuelle Rationalität oft miteinander einhergehen, müssen es aber nicht. Allem Anschein nach steht es im Interesse der Gesellschaft, dass ihre Bürger ausreichend Steuern zahlen, damit der Staat für innere und äußere Sicherheit, soziale Absicherung, Infrastruktur und vieles mehr sorgen kann. Wie wir aber im Fall von Herrn A bereits gesehen haben, glaubt er nicht, dass es in seinem eigenen Interesse liegt, ordnungsgemäß Steuern zu zahlen. Offenbar erkennt er (wie viele von uns) nicht, dass er so der Gemeinschaft schadet und sich damit auf längere Sicht womöglich selbst einen schlechten Dienst erweist — es sei ja bloß »der Staat«, der ihm das Geld aus der Tasche zieh! Aber auch dann, wenn ein solcher Irrtum nicht vorliegt, kann es noch genug Fälle geben, in denen das eigene Interesse von dem gemeinschaftlichen Interesse abweicht. Wäre es in diesen Fällen nicht geradezu zu erwarten, dass eine Person, die einsieht, dass sie für eine Handlung einen moralischen (i.e. sozial rationalen) Grund hat, trotzdem kein Motiv verspürt, ihrer Verpflichtung nachzukommen? Dass in einer funktionierenden, wohlgeordneten Gesellschaft moralische Gründe und entsprechende Motive dennoch in der Regel konform laufen, versuchen manche Naturalisten evolutionsbiologisch oder soziobiologisch zu erklären:

Auch Individuen handeln nicht immer vernünftig, d.h. nach ihren »eigentlichen« Interessen, sondern folgen oft ihren unreflektierten Wünschen. Aber eine Spezies, deren Mitglieder nicht geeignete Dispositionen entwickelt hätten, ihren »Wunschhaushalt« so einzurichten, dass ihre Wünsche im Großen und Ganzen mit ihren grundlegenden Interessen übereinstimmen, wäre vermutlich im Laufe der Evolutiongeschichte schlicht ausgestorben. Etwas Ähnliches gelte nun auch für Gemeinschaften, deren Individuen zwar einsehen, dass Handlungen gesellschaftlich rational sind, die aber mehrheitlich nicht motiviert sind, sie auch auszuführen. Wenn zu viele Handlungen einen Gegensatz von egoistischen und sozial-rationalen Interessen aufweisen, wird die Stabilität dieser Gemeinschaften über kurz oder lang untergraben. Um das zu verhindern, müssen die Institutionen und Normen von Gesellschaften so eingerichtet sein, dass individuelle und gesellschaftliche Interessen in der Regel übereinstimmen: Erziehung, sozialer Druck und externe Sanktionen wären Beispiele für geeignete mögliche Mittel, damit sich die notwendige psychologische Beziehung zwischen moralischen Gründen und entsprechender Handlungsmotivation einstellt.

Diese Darstellung ist sicherlich stark vereinfacht und äußerst skizzenhaft. Aber die grundlegende Idee eines solchen naturalistischen Externalismus dürfte zu erkennen sein: Auf welchem Weg auch immer es geschehen sein mag, Menschen haben psychische Dispositionen entwickelt, sich durch gesellschaftlich rationale Interessen motivieren zu lassen. Es gibt daher für Naturalisten durchaus eine enge Verbindung von moralischen Urteilen

¹³⁷ Railton: Moral Realism, 190

und Motiven. Nur ist sie ihnen zufolge nicht wie bei den Internalisten begrifflicher, sondern kausal-psychologischer Natur.

Vielleicht können Naturalisten auf diesem Wege erklären, weshalb moralische Urteile motivierend wirken. Aber der Vorwurf liegt auf der Hand: Sie würden auf diesem Weg Normativität durch Kausalität ersetzen und könnten mit diesem Programm der Normativität von Moral nicht im Geringsten gerecht werden.¹³⁸ Dieser Einwand, der unter anderem von Nagel vorgebracht wurde, deckt sich zumindest mit gewissen basalen Intuitionen, die wir über Normativität haben, auch wenn Nagels eigene Alternative nicht weniger problematisch ist. „Was fehlt denn an meiner Konzeption von Normativität?“ wunderte sich Peter Railton einmal in einem Gespräch. „Nun, Peter, Normativität.“, so die Antwort seines Kollegen Stephen Darwall. — Eine baldige Beilegung des Streits um die Normativität ist also kaum in Sicht. Metaethiker aller Lager versuchen die Natur der Normativität zu erhellen und doch ist nicht einmal völlig klar, was sie eigentlich zu greifen versuchen. Einig sind sie sich nur darin, dass diese Untersuchung ein zentraler Gegenstand der Metaethik ist. Insofern konnte in diesem Kapitel auch nicht mehr geleistet werden, als aufzuzeigen, mit welcher unterschiedlichen Ansätzen sie glauben, hierauf eine Antwort zu geben.

In diesem ersten Hauptteil der Arbeit habe ich versucht zu zeigen, wie die Frage nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke auf ganz natürliche Weise zum Problem der Normativität führt. Die Behauptung, die Metaethik beschäftige sich auf einer »höheren Stufe« mit der Bedeutung moralischer Ausdrücke, ist zum großen Teil dem Umstand geschuldet, dass die Metaethik eine erste Hochphase in der Ära des *linguistic turn* erlebte; in einer Zeit, in der die meisten Philosophen glaubten, viele, wenn nicht gar alle philosophischen Probleme durch Sprachreflexion lösen oder auflösen zu können. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass sich philosophische Fragen tatsächlich nur durch den Rekurs auf Sprache beantworten lassen. Aber philosophische Probleme haben sich als erstaunlich zäh erwiesen und so hat sich das philosophische Interesse wieder einmal gewandelt. Heute orientiert

¹³⁸ Den Verdacht, auf dieser Basis könne man der moralischen Normativität von vornherein nicht gerecht werden, hält Railton nicht für stichhaltig. Er behauptet im Gegenteil, die spezifische Normativität moralischer Tatsachen mit einer instrumentellen Rationalität erhellend rekonstruieren zu können. Als Anhaltspunkt für seine Explikation moralischer Normativität dient Railton die Normativität individueller Rationalität. Eine Zweck-Mittel-Rationalität geht von Zwecken aus, die letztlich die subjektiven Interessen einer Person sind. Aber oft wissen Personen nicht, was für sie gut ist. Daher genügen auch Railton rein subjektive Interessen nicht, um die normative Kraft von Handlungsgründen zu fundieren. Stattdessen propagiert er ein *objektiviertes* subjektives Interesse, das er an dem epistemisch idealen Korrelat A+ zu einer Person A festzumachen sucht. A+ ist wohlinformiert und verfügt außerdem über unbeschränkte kognitive Fähigkeiten und Vorstellungskräfte. Das objektive Interesse von A soll sich nun in dem zeigen, wovon A+ wünscht, dass A es sich wünscht. Denn der Umstand, dass sich A+ unter epistemisch idealen Bedingungen befindet, ermöglicht ihm zu erkennen, was das objektive Interesse von A ist. Die individuell rationale Forderung „Ich soll x tun“ wird so auf die Formel gebracht, dass x zu tun, mein *objektives* Interesse fördere. Damit verschwindet das vermeintliche Rätsel, wie Tatsachen über Wünsche und Bedürfnisse ein »Sollen« auszudrücken vermögen, und trotzdem bleibt die Normativität gewahrt, weil die Objektivierung dem subjektiven Interesse Standards setzt, an denen Handlungen auszurichten sind. (Vgl. Railton: Moral Realism)

sich das Interesse weniger an der Sprache als an Fragen, die im Zusammenhang mit den explanatorischen Projekten der Natur- und Sozialwissenschaften stehen. Es stellt sich die Frage, warum man von der Metaethik noch immer behauptet, sie befasse sich mit Fragen der Art „Was bedeutet eigentlich 'gut'?“, „Was ist die Bedeutung von 'sollen'?“ Ich denke, die Antwort hängt eng damit zusammen, dass diese Fragen geradezu offensichtlich auf das Problem der Normativität hinweisen. Das Faszinierende an der Frage „Was ist die Bedeutung von 'gut' oder 'sollen'?“ ist das Problem, wie der normative Charakter von Urteilen zu erklären ist, in denen diese Ausdrücke üblicherweise gebraucht werden. Diese Frage nach der Normativität der Moral ist die eigentliche und essentielle Frage, die im Hintergrund der Debatte um die Bedeutung moralischer Ausdrücke steht. Sie mit dem Verweis auf sprachphilosophische Aspekte zu beantworten, ist sicherlich eine Möglichkeit. Aber wie die Darstellung der Ansätze von Railton und Nagel zeigen sollte, gibt es durchaus auch andere Möglichkeiten.

2.2 Realismus, Kognitivismus und Objektivität

Our first task, therefore, is to give the differentia between [ethical theories, Anm. v. m.]. On this there has been much confusion. Terms like 'realist' and 'anti-realist', 'cognitivist' and 'non-cognitivist', and others have been widely used, as if they all marked the same distinction.¹³⁹

Richard Mervyn Hare

Betrachtet man die 1930er und 40er Jahre könnte man versucht sein, von der »guten alten Zeit« zu schwärmen, als die Landkarte metaethischer Positionen überschaubar und die Fronten klar waren: Moralische Realisten gleich welcher Provenienz glaubten an objektive moralische Tatsachen, an moralische Urteile, die wahr oder falsch sind, und daher auch an die prinzipielle Möglichkeit rational entscheidbarer Debatten. Demgegenüber schrieben die frühen Expressivisten dem moralischen Diskurs lediglich Überredungscharakter zu. Die Rede von wahren oder falschen moralischen Überzeugungen schien ihnen inakzeptabel. So schreibt Charles Stevenson in seinem Artikel *The emotive meaning of ethical terms* aus dem Jahr 1937:

When ethical disagreement is not rooted in disagreement in belief, is there *any* method by which it may be settled? If one means by "method" a *rational* method, then there is no method.¹⁴⁰

Die Situation in der »guten alten Zeit« war jedoch nicht bloß überschaubar, sondern leider auch etwas festgefahren: Moralische Realisten standen vor dem Dilemma, zwischen dem durch Moore diskreditierten Naturalismus einerseits und absonderlichen nicht-natürlichen Eigenschaften andererseits wählen zu müssen. Expressivisten hingegen waren mit dem Vorwurf konfrontiert, der Rationalität des moralischen Diskurses nicht gerecht zu werden und moralische Urteile letztlich zu bloßen »Buh- oder Hurra-Rufen« verkommen zu lassen. Die Konzepte waren schlicht zu polarisierend. Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts mehrten sich daher jene Stimmen, die diese klaren Konturen aufzuweichen suchten. In seinem 1950 veröffentlichten Buch *An Examination of the Place of Reason in Ethics* prangert Stephen Toulmin die Auffassung an, die Rationalität moralischer Urteile an die Existenz moralischer Tatsachen respektive moralischer Eigenschaften zu knüpfen:

[W]hen I asked [...] two people which course of action was the right one I was not asking them about a property—what I wanted to know was whether there was any reason for choosing one

¹³⁹ Hare: *Sorting out Ethics*, 47

¹⁴⁰ Stevenson: *The emotive meaning of ethical terms*, 29

course of action rather than another [...] The idea (which the philosopher takes for granted) that, if one man attributes the predicate 'X' to anything and another withholds it, they cannot be contradicting one another unless 'X' stands at least for a *property*, is a fallacy. [...] Finally, this reconstruction explains why those philosophers who are attracted to the objective approach pay so little attention to what we regard as the central question—the place of reason in ethics.¹⁴¹

Richtungweisend für den Versuch, Rationalitätsstandards auch für nicht-realistische Theorien zu begründen, sollte jedoch ein anderes Werk werden: Richard Hares *The Language of Morals* aus dem Jahre 1952. Wie Toulmin geht auch Hare mit der Ansicht scharf ins Gericht, moralische Urteile seien einer rationalen Bewertung nur dann zugänglich, wenn es sich bei ihnen um rein deskriptive Aussagen handle:

But now nearly everybody, whether or not he calls himself a rationalist, seems to agree in thinking that *if* one wishes to be a rationalist (if, that is to say, one wishes to find a place for rationality in moral thinking), one has to be a descriptivist (that is to say, one has to believe that there are moral facts to be discovered). This almost universal mistake has had the most harmful consequences in recent moral philosophy [...] ¹⁴²

Der von ihm entwickelte Präskriptivismus übernimmt die Grundidee des Emotivismus, moralischen Urteilen primär eine vorschreibende beziehungsweise evaluative und nicht eine deskriptive Bedeutung zuzuschreiben. Diese vorschreibende Bedeutung könne jedoch nicht in dem perlokutionären Akt des Überzeugens oder Überredens bestehen – wie die Emotivisten behaupten –, sondern müsse als ein illokutionärer Akt verstanden werden. Dieser Schritt ist entscheidend, denn für illokutionäre Sprechakte lassen sich Gelingensbedingungen formulieren. Auf diese Weise kann Hare eine Eigenschaft in die »Sprache der Morak« implementieren, die seiner Meinung nach ausschlaggebend für die Rationalität moralischer Urteile ist: ihre Universalisierbarkeit.¹⁴³

Die Dominanz des Präskriptivismus in den 1950er und 1960er Jahren ist nicht zuletzt damit zu erklären, dass er die zuvor erwähnten Probleme scheinbar mühelos zu überwinden vermochte. Aber auch wenn sich die allgemeine Meinung dahingehend gewandelt hatte, den Expressivisten die Formulierung von (gewissen) Rationalitätsstandards zuzugestehen, so blieb die eingebürgerte Auffassung, dass Wahrheit, Realismus und Objektivität untrennbar miteinander verbunden seien, davon weitestgehend unberührt. Es liegt intuitiv auch nahe, eine derart starke Verknüpfung zwischen diesen drei Begriffen anzunehmen. Umgangssprachlich fügen sie sich ja nahtlos aneinander, wie der folgende Ausspruch zeigt: „Dass Foltern aus purem Vergnügen verwerflich ist, ist *wahr*. Das ist nicht bloß meine subjektive Meinung, es ist eine *objektive Tatsache*.“ Wie sehr auch Philosophen dieser Verquickung anhängen, zeigt augenfällig eine Passage aus Patrick Nowell-Smiths *Ethics* von 1957:

Facts are discovered, not created by thinking. If the facts are such and such anyone who believes them to be so is *correct* and his belief is *true*; anyone who believes them to be something different is *mistaken* and his belief is *false*. It is a cardinal point that the truth or falsity of an opinion depends

¹⁴¹ Toulmin: *The Place of Reason in Ethics*, 28

¹⁴² Hare: How to decide moral questions rationally, 99

¹⁴³ Vgl. Hare: Universal Prescriptivism, 455 f.

wholly on what the facts are, not on whether anyone holds it. However unlikely it might be, it is always possible for everyone to be mistaken on a certain point of fact. This is the sort of language that we must be prepared to use if we call something 'an objective matter'; and the thesis that moral judgements are objective is, in effect, the thesis that this sort of language can properly be used about them.¹⁴⁴

Natürlich werden die drei Begriffe nicht gleichbedeutend gebraucht. Schließlich ist Wahrheit ein semantischer Begriff, Realismus ein metaphysischer und Objektivität (am ehesten) ein epistemischer Begriff. Und selbstredend gibt es auch eine Verbindung zwischen Wahrheit, Tatsachen und Objektivität. Die Frage ist jedoch, ob der Zusammenhang derart eng ist, dass ein moralisches Urteil nur dann objektiv ist, wenn es wahr ist, und es genau dann wahr ist, wenn es eine ihm korrespondierende Tatsache gibt. In diesem Fall würde man mit den drei Begriffen nur unterschiedliche Aspekte ein und derselben Frage über Moral beschreiben: Können moralische Überzeugungen objektiv oder wahr sein bzw. moralische Tatsachen repräsentieren? Handelt es sich also bei den großen Debatten der Metaethik, wie beispielsweise zwischen Realismus und Antirealismus sowie zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus, letztlich um ein und dieselbe Streitfrage unter je besonderer Berücksichtigung entweder metaphysischer, epistemischer oder semantischer Aspekte? Falls der Zusammenhang nicht derart eng ist wie oben beschrieben – und manche Entwicklungen wie z.B. minimalistische Wahrheitstheorien, die auf einen Bezug auf Realismus verzichten, könnten dies nahelegen –, dann gilt es, die Motivation für die jeweiligen Debatten einzeln darauf hin zu untersuchen, ob sie für die Metaethik von zentraler Bedeutung sind. Warum soll man in der Metaethik über Wahrheit diskutieren, warum über Realismus? Weshalb reicht es nicht, über die Objektivität moralischer Urteile zu diskutieren? Bevor wir jedoch diesen Fragen nachgehen können, müssen wir zuallererst klären, was überhaupt unter Objektivität zu verstehen ist.

2.2.1 Objektivität

Es ist von Vorteil, sich dem Begriff der Objektivität auf dem Umweg über den Gegenbegriff der Subjektivität zu nähern. Denn die Frage, ob und inwiefern moralische Urteile subjektiv sind, beschäftigt die Moralphilosophen von je her: Gibt es universell gültige Normen oder ist das stets eine Frage der Kultur? Hängen moralische Urteile bloß von persönlichen Einstellungen, psychischen Zuständen oder Reaktionen ab?

Da Moore stets hinter jeder Aussage über Moral eine mögliche Definition witterte und diese Frage in den Vordergrund des allgemeinen Interesses stellte, ist es nicht verwunderlich, dass die Subjektivität moralischer Urteile in frühe Phase der Metaethik als die Gleichsetzung moralischer Urteile mit Aussagen über die Einstellung des Sprechers verstanden wurde. Demzufolge wäre ein Satz der Form „x ist gut“ gleichbedeutend mit einem Satz der Art „x findet meine Zustimmung“ oder „x liegt in meinem Interesse“. Moralischer Subjektivismus wird in diesem Sinne ganz analog zu einer weit verbreiteten Ansicht über Schön-

¹⁴⁴ Nowell-Smith, *Ethics*, 44

heit aufgefasst, der zufolge das Urteil „x ist schön“ in etwa so viel bedeutet wie „x gefällt mir“. Bereits 1912 hat G.E. Moore in seinem Buch *Ethics* argumentiert, dass eine solche Position unplausibel sei, da sie nicht erklären könne, wie es zu moralischen Meinungsverschiedenheiten kommt. Denn in dem Fall, dass „x ist gut“ gleichbedeutend mit z.B. „x findet meine Zustimmung“ ist, würden sich zwei Sprecher, von denen der eine „x ist gut“, der andere hingegen „x ist nicht gut“ behauptet, schlicht nicht widersprechen. Weshalb also über Moral streiten? In der Folge wurde von anderen Autoren ausgeführt, dass dieser Einwand auch dann Bestand habe, wenn man sich nicht auf die eigene Person bezieht, sondern auf ein wohlinformiertes Selbst¹⁴⁵, eine Gruppe, eine ganze Kultur etc.¹⁴⁶ Das verbindende Moment dieser Familie von Theorien, für die bis heute die Bezeichnung 'Subjektivismus' vorbehalten ist, ist also der essentielle Bezug auf Subjekte, der sich in den angeführten Beispielen einer »Definition« des moralischen Prädikats 'gut' wiederfindet.¹⁴⁷

Natürlich trifft dieser Subjektivismus einen wichtigen Aspekt der Subjektivität moralischer Urteile. Schließlich frönen Pflanzen, Berge und Planeten ihr Dasein losgelöst von unserer Existenz, während die Existenz und Beschaffenheit moralischer Werte essentiell von Subjekten abhängt.¹⁴⁸ Ohne sich einen der vorgetragenen Vorschläge zu Eigen machen zu müssen, kann man dem Subjektivismus bedenkenlos zugestehen, dass moralische Urteile stets subjektiv sind. Es wäre auch sonderbar, wenn die moralische Güte einer Handlung keinerlei Bezug auf handelnde Subjekte und ihre Interessen aufweisen würde. Beispielsweise weist auch das utilitaristische Prinzip der Nutzenmaximierung diese Form von Subjektivität auf, schließlich ist ein Nutzen immer der Nutzen für irgendjemand.¹⁴⁹ Verwirrung stiftet jedoch der Umstand, dass in den angeführten Beispielen Subjektivismus darüber hinaus als Gleichsetzung moralischer Prädikate mit der Ansicht oder dem mentalen Zustand eines bestimmten Subjektes betrachtet wird. Denn dieser zusätzliche Schritt

¹⁴⁵ Das Urteil eines idealisierten Selbst (i.e. ein Selbst, das wohlinformiert ist und prozedural richtig urteilt) wird heute weniger als Element zur Konzeption des moralisch Guten herangezogen, sondern vielmehr für epistemische Konzepte (Wie erkennen wir das moralisch Gute?). Vgl. Railton: *Moral Realism* 171-184)

¹⁴⁶ Vgl. z.B.: Toulmin: *The Place of Reason in Ethics*, Kapitel 3. Weitere Einwände gegen den Subjektivismus lauten beispielsweise, dass die Antwort auf die Frage nach Gründen für ein moralisches Urteil immer nur lauten könne: „Weil ich es so sehe!“ (Vgl. Toulmin: *The Place of Reason in Ethics*, 34 f.) oder „Weil es mir nützt!“. Zudem sei diesen Fassungen des Subjektivismus zufolge ein Irrtum nahezu ausgeschlossen.

¹⁴⁷ Obwohl man in diesem Fall vermutlich eher von Relativismus (Gilbert Harman spricht von *Moral Judgement Relativism*; Vgl. Harman: *What is Moral Relativism?*, 22) als von Subjektivismus sprechen würde, ist Relativismus in diesem Sinne nur eine Spielart von Subjektivismus.

¹⁴⁸ Aber in dieser Hinsicht ist z.B. auch Wissen stets subjektiv, da der Begriff 'Wissen' nur im Rückgriff auf ein Subjekt begriffen werden kann, das dieses Wissen hat – ohne Subjekte gäbe es kein Wissen in dieser Welt. Vgl. Railton: *Subject-ive and objective*, 62. Dieser Vergleich ist aber mit Vorsicht zu genießen. Denn er führt leicht zu der irrigen Ansicht, dass damit nur gemeint sei, moralische Urteile seien insofern subjektiv, weil Urteile immer von Subjekten getroffen werden. Vielmehr ist damit gemeint, dass zur näheren Bestimmung von moralischen Werten, also dem Inhalt moralischer Urteile, auf Subjekte, deren Interessen oder dergleichen Bezug genommen werden muss.

¹⁴⁹ Moores Intuitionismus stellt vielleicht eine Ausnahme dar.

ist weder nötig noch in der naiven Formulierung subjektivistischer Theorien sinnvoll. Und leider wurden diese beiden Punkte oft nicht auseinander gehalten. Wenn Toulmin schreibt, We often like to describe properties, such as redness, as 'objective', or as being 'in the object'. [...] Subjective relations, on the other hand, we take as referring to something 'in' or 'in the mind of' the speaker [...] ¹⁵⁰

dann würde eine Entscheidung zwischen dem »Objektivismus« und dem Subjektivismus relativ leicht fallen, sofern mit „referring to something 'in' or 'in the mind' of the speaker“ lediglich gemeint wäre, dass für moralische Urteile der Bezug auf Subjekte wesentlich ist. Aber zweifellos schwebt auch Toulmin hier die Gleichsetzung mit psychischen Zuständen des Urteilenden vor. Die Motivation hierfür liegt vielleicht auch darin begründet, mit diesem Schritt zwei weitere Aspekte der Subjektivität einzufangen.

Zum einen zeigten sich die Subjektivisten tief beeindruckt von Humes Argumentation, Moral müsse letztlich in den Empfindungen verankert sein, was durch besagte Gleichsetzung gewährleistet wird. Um diesem Aspekt Rechnung zu tragen, stehen allerdings aussichtsreichere Alternativen zur Verfügung. Auch der Expressivismus ist eine Theorie, die einen wesentlichen Bezug auf Subjekte aufweist. Ihm zufolge sind moralische Urteile jedoch nicht gleichbedeutend mit Aussagen über die persönliche Einstellung des Urteilenden. Vielmehr bringt eine Person mit ihnen eine Einstellung zum Ausdruck. Auf diese Weise kann der Expressivismus der Humeschen Doktrin gerecht werden, ohne sich dabei den angeführten Einwänden auszusetzen, die durch die Gleichsetzung moralischer Urteile mit persönlichen Einstellungen entstehen.

Zum anderen scheint man mit diesem Schritt aber auch die oft mit der Subjektivität verbundene Redeweise von »bloß subjektiven Meinungen« zu erfassen; jeder habe »so seine eigene Morak«. Obwohl sich wie gesagt der Name 'Subjektivismus' für besagte Theorien eingebürgert hat, ist es jedoch wichtig zu sehen, dass der Ausdruck 'subjektiv' in diesem Fall in einem anderen Sinn gebraucht wird als bloß dem, den Bezug auf Subjekte zu bezeichnen. Vielleicht wäre es hilfreich, im Sinne eines Subjektivismus nicht von subjektiven Urteilen, sondern stattdessen von subjekt-relativen¹⁵¹ Urteilen zu sprechen. Denn die spannende Frage, ob moralische Urteile objektiv oder bloß subjektiv sind, nimmt auf ein anderes Verständnis von Subjektivität Bezug. In den Worten von Patrick Nowell-Smith handelt es sich um den folgenden Kontrast:

The contrast between cases where a man can be said to be mistaken and cases where he cannot is usually put in the form of saying that matters of fact are 'objective', matters of taste 'subjective'.¹⁵²

Was mit 'subjektiv' in diesem anderen Sinne gemeint ist, umschreibt Peter Railton wie folgt:

¹⁵⁰ Toulmin: *The Place of Reason in Ethics*, 43 f.

¹⁵¹ Railton führt hierfür den Kunstausdruck 'subject-ive' ein. Vgl.: Railton: Subject-ive and objective, 55 f. (Knowledge)

¹⁵² Nowell-Smith: *Ethics*, 26

It should be emphasised, however, that subject-ive does not mean subjective, at least insofar as that term is used derogatorily to suggest a domain without standards, where arbitrary opinion takes the place of judgement.¹⁵³

In dieser Verwendungsweise bezeichnet der Ausdruck 'subjektiv' die oft zitierte Ansichtssache. Und damit ist nicht gemeint, dass Ansichten immer schon die Ansichten von Subjekten sind, sondern vielmehr, dass es in ihr Belieben gestellt ist, welche Ansichten sie teilen.¹⁵⁴ Dass man meinte, der Subjektivismus fange insbesondere auch diese Form von Subjektivität ein, ist nicht unverständlich. Denn wenn man 'x ist gut' als 'x findet meine Zustimmung' versteht, so hängt die Wahrheit dieses Satzes einzig und allein von meiner Entscheidung ab, x zuzustimmen oder nicht, die dabei keinen weiteren Einschränkungen zu genügen hat. Allerdings ist es wichtig zu sehen, dass nicht jede Form eines Subjektivismus in diesem Sinne subjektiv sein muss. Deutlich wird dies bei einer heute diskutierten Spielart des Subjektivismus, dem dispositionalen Ansatz. Dispositionale Theorien über moralische Urteile sind analog zu einem entsprechenden Verständnis von sekundären Qualitäten konstruiert. In Anlehnung an Lockes Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten sind z.B. Farben demnach keine primären Qualitäten, die den Objekten selbst zukommen wie Größe oder Bewegung, sondern sekundäre Qualitäten, i.e. Dispositionen, in einem Beobachter eine bestimmte Farbwahrnehmung hervorzurufen. Beispielsweise sei ein Gegenstand genau dann rot, wenn ihn ein normaler Beobachter unter normalen Umständen als rot wahrnimmt. Auf ähnliche Weise lässt sich auch für moralische Urteile ein dispositionaler Ansatz formulieren, demzufolge eine Handlung genau dann moralisch gut ist, wenn ein geeigneter Sprecher unter geeigneten Umständen urteilt, sie sei gut.¹⁵⁵

Weil in der begrifflichen Bestimmung von Farbprädikaten aber eben auch von moralischen Prädikaten essentiell von der Disposition, eine bestimmte Reaktion in einem Subjekt hervorzurufen, Gebrauch gemacht wird, sind dispositionale Theorien eindeutig dem Subjektivismus zuzurechnen. McDowell selbst schreibt:

Secondary qualities are qualities not adequately conceivable except in terms of certain subjective states, and thus subjective themselves in a sense that characterisation defines.¹⁵⁶

Folgt man dem dispositionalen Ansatz, so gilt trivialerweise, dass Farburteile in gewisser Hinsicht »Ansichtssache« sind, denn die »Ansichten« normaler Beobachter sind schlicht konstituierend für Farben. Aber im üblichen Sinne dieses Ausdrucks sind Farburteile alles andere als Ansichtssache. Für gewöhnlich glauben wir nicht, dass es in unser Belieben gestellt ist, welche Farbe ein Gegenstand faktisch hat. Mit anderen Worten: Dispositionalen

¹⁵³ Railton: Subject-ive and objective, 56; Vgl. für diesen Kontrast auch McDowell: Values and Secondary Qualities, 170

¹⁵⁴ Es ist jedoch von Bedeutung, dass dies noch keinen moralischen Nihilismus impliziert.

¹⁵⁵ Für einen ähnlichen Ansatz vgl. McDowell: Values and Secondary Qualities. Natürlich wird die Plausibilität dieses Ansatzes davon abhängen, was genau unter einem geeigneten Sprecher und unter geeigneten Umständen zu verstehen ist. Aber dieses Problem ist für den gegenwärtigen Zweck dieser Untersuchung nicht weiter relevant.

¹⁵⁶ McDowell: Values and Secondary Qualities, 170

Theorien folgend sind Farburteile wie auch moralische Urteile zwar subjekt-relativ, aber nicht subjektiv. Den Unterschied zwischen diesen beiden Aspekten der Subjektivität kann man auch so beschreiben, dass das Attribut 'subjekt-relativ' einen bestimmten Typus von Urteilen bezeichnet, hingegen mit dem Gütesiegel 'subjektiv' eine Wertung über Urteile abgegeben wird.

Wird also – wie so oft – nach dem Status von Moral gefragt, so ist damit die Frage gemeint, ob moralische Urteile subjektiv sind: Ist die Verwerflichkeit von Massentierhaltung, der Todesstrafe oder des Schwangerschaftsabbruchs lediglich eine Angelegenheit des persönlichen Standpunkts? Kann die moralische Diskussion prinzipiell nicht über den Punkt hinausführen, dass man es letztlich doch immer »so oder so« sehen kann?

Was bedeutet dies nun für die Objektivität? Wenn 'subjektiv' als Ausdruck für die Beliebbarkeit von Meinung in Verbindung gebracht wird, so liegt es nahe, Objektivität als das Gegenteil, nämlich die Unabhängigkeit von Meinung aufzufassen. Ein Urteil über einen Sachverhalt ist dann objektiv, wenn seine Geltung nicht davon abhängt, wie irgendjemand zu der betreffenden Sache steht.¹⁵⁷ In der Tat ist diese Auffassung von Objektivität als Unabhängigkeit von Meinungen bzw. Wünschen oder Haltungen gängig. So liest man von Autoren aus dem Lager der moralischen Realisten nicht selten Sätze wie diesen:

[T]here are facts or truths about moral matters that are objective in the sense that they obtain independently of the moral beliefs or attitudes of appraisers.¹⁵⁸

Die Moral sei objektiv, weil das, was moralisch gut ist, nicht davon abhängt, ob wir es uns wünschen oder meinen, dass es gut ist.

Meinungsunabhängigkeit scheint mir jedoch nicht die ganze Wahrheit zu sein. Vielmehr stellt sie nur einen – wenn auch wichtigen – Aspekt der Objektivität moralischer Urteile dar. Denn sogar naive Formen des Subjektivismus wie die Gleichsetzung von Moral mit persönlichem Interesse oder mit kulturspezifischen Konventionen würden diesem Kriterium genügen. Denn dass sich eine Kultur auf bestimmte Werte geeinigt hat und auf welche, ist eindeutig keine Frage von Ansichtssache. Was also fehlt, ist zum einen die Absolutheit moralischer Normen, i.e. ihre universale Verbindlichkeit, und zum anderen ihr Notwendigkeitscharakter. Dass jene, die Objektivität als Meinungsunabhängigkeit begreifen, sicherlich auch diese Aspekte im Sinn haben, liegt an einem bestimmten Bild, dass mit Meinungsunabhängigkeit assoziiert wird. Denn weshalb seien moralische Urteile unabhängig von Meinungen oder Wünschen richtig oder falsch? „Weil die Richtigkeit eines moralischen Urteils quasi jenseits von den Ansichten bereits »festgelegt« ist“, möchte man viel-

¹⁵⁷ Für Objektivität gilt dasselbe wie für Subjektivität: Unabhängigkeit von Meinungen und Wünschen bedeutet nicht, dass ein Bezug auf diese nicht konstituierend für die Richtigkeit eines Urteils sein kann. Die Wahrheit der Aussage „Menschen wünschen sich ein Leben in Gesundheit“ ist in einem gewissen Sinne ausschließlich von den Wünschen der Menschen abhängig. Wie man an diesem Beispiel jedoch leicht sieht, betrifft Objektivität die Frage, ob die Wahrheit der Aussage von jemandes Wünschen bezüglich dieser Aussage abhängt. Ob die Menschen ein Leben in Gesundheit präferieren, hängt nicht davon ab, ob sich das jemand wünscht.

¹⁵⁸ Brink: Realism, Naturalism, And Moral Semantics, 154

leicht sagen. Meinungsunabhängigkeit verweist demnach auf etwas, das dafür sorgt, dass auch die anderen Bedingungen erfüllt sind — so wie auch die Natur eines Gegenstands unabhängig von Konventionen, von Personen oder Kulturen, deren Wünschen und Ansichten über dieses Objekt »festliegt«. Für Philosophen wie z.B. David Brink liegt es daher nahe, Objektivität alias Meinungsunabhängigkeit als Korollar des moralischen Realismus zu begreifen:

The commonsense view of the natural sciences [...] and of the social sciences [...] is that these disciplines study real objects and events whose existence and nature are largely independent of our theorizing about them, that they exhibit progress and convergence over time, and that they contain some at least approximate knowledge. This conception of objectivity is usually thought to be a realist view.¹⁵⁹

Moralische Urteile verdanken ihre objektive Geltung der Realität, die bildlich gesprochen das Richtmaß darstellt, an denen sich unsere Urteile auszurichten haben. Moralische Fakten sorgen gleichsam dafür, dass die Geltung moralischer Urteile weder von Meinungen und Wünschen noch Konventionen abhängt. Ganz in diesem Sinne schreibt Svavarsdóttir mit Blick auf Mackies kühne Ausgangsthese, es gebe keine objektiven Werte:

Such an outright rejection of objective properties is usually understood as a rejection of the view that the world has a certain structure independently of how we carve it up in thought or language. [...] And such a view of properties is usually accompanied with the idea that, when developing the classificatory schemes we employ in thinking and talking about the world, we are trying to capture this thought- or language-independent structure of reality. Indeed, it is the structure of reality that validates one of the many competing classificatory schemes as the right one: the one which best captures that structure.¹⁶⁰

Objektivität beschreibt also Grenzen, die es uns nicht gestatten, moralische Urteile willkürlich zu vertreten. Diese Grenzen können natürlich durch die »Realität« gegeben sein. Im Falle empirischer Sachverhalte scheint diese Auffassung durchaus einleuchtend. Die realistische Karte ist jedoch nicht die einzige Möglichkeit, Objektivität zu garantieren. In Bezug auf Moral sind andere Kandidaten denkbar und auch benannt worden, beispielsweise die Vernunft. Der prominenteste Vertreter einer solchen Position ist sicherlich Immanuel Kant. Für Kant bestand die Objektivität der Ethik darin, dass moralische Gebote für alle vernünftigen Wesen Geltung besitzen, gleich welche Wünsche oder Interessen sie haben. Es ist also die Vernunft, die verbindliche Beschränkungen vorgibt, welche ausschließen, dass Moral in jemandes Belieben gestellt ist:

Praktische G r u n d s ä t z e sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische G e s e t z e, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.¹⁶¹

¹⁵⁹ Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 5 f.

¹⁶⁰ Svavarsdóttir: *Objective Values*, 147 f.

¹⁶¹ Kant: *KpV*, A 35 [WW 125]

Moralische Urteile seien deshalb objektiv, weil die Vernunft allein einen Zwang auf mein Denken ausübt. Es ist für Kant gerade nicht die Struktur der Welt, die für Objektivität sorgt. Der Kategorische Imperativ ist ein Gesetz, „das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen“. ¹⁶² In diesem Sinne heißt Objektivität so viel wie, dass es zwingende Gründe für ein moralisches Urteil gibt; man kann nicht berechtigterweise etwas anderes behaupten. Was hiermit zum Ausdruck kommt, ist oft auch als Rationalismus bezeichnet worden. So schreibt Michael Smith:

According to the rationalist moral judgements are thus objective in this sense: they are expressive of reasons for action that are binding on rational creatures as such. ¹⁶³

Wie plausibel dieser Ansatz ist, steht auf einem anderen Blatt. Und natürlich besitzt die Kantische Position für ethische Naturalisten keine große Überzeugungskraft. Daher gehen sie davon aus, dass sich Objektivität ausschließlich durch einen moralischen Realismus begründen lässt. Aber dieser Punkt geht über das bloße Verständnis von Objektivität hinaus. Vielmehr geht es hier bereits um die richtige Begründung bzw. Fundierung von Objektivität. Und es ist angebracht, die Bedeutung von Objektivität so zu fassen, dass sie neutral gegenüber unterschiedlichen Begründungen ist. Das gemeinsame Element sowohl rationalistischer als auch realistischer Positionen kommt in Railtons Charakterisierung von 'subjektiv' als „a domain without standards, where arbitrary opinion takes the place of judgement“ zum Vorschein, denn objektive Urteile bilden ja gerade das Gegenstück zu subjektiven Meinungen. Sie sind aber nicht bloß in dem Sinne subjektiven Meinungen gegenübergestellt, als sich für einen Bereich irgendwelche Standards formulieren lassen. Objektivität ist stärker zu verstehen, dem rein Subjektiven diametral entgegengesetzt. Das heißt, ein Urteil ist dann objektiv, wenn für einen Bereich oder für eine Disziplin Standards existieren, denen zufolge nur genau ein Urteil richtig sein kann, und das fragliche Urteil diese Standards erfüllt. ¹⁶⁴ Mit anderen Worten: Man kann die Sache nicht anders sehen. ¹⁶⁵ Objektive Urteile sind demnach zwingend oder bindend; Thomas Nagel spricht von „inescapable“. ¹⁶⁶

Dies ist sozusagen das Minimalverständnis von Objektivität, dem sowohl moralische Realisten als auch Rationalisten zustimmen können. Offen ist hingegen, ob ein allen Wissenschaften gemeinsames Objektivitätsprädikat genügt, ¹⁶⁷ oder ob nicht für unterschiedli-

¹⁶² Kant: *GMS*, 401 (Fußnote**) [BA 16; WW 28]

¹⁶³ Smith: *Objectivity and Moral Realism*, 249

¹⁶⁴ Ein Vorteil, Objektivität daran zu knüpfen, wie restriktiv die Standards einer Disziplin sind, ist meines Erachtens, dass man damit nicht unnötig auf objektive Urteile einerseits und »rein« subjektive Urteile andererseits eingeschränkt ist. Objektivität und Subjektivität stellen vielmehr Grenzfälle dar, zwischen denen ein Kontinuum von mehr oder weniger objektiven bzw. subjektiven Urteilen möglich ist.

¹⁶⁵ In einem gewissen Sinne kann man natürlich alles immer anders sehen. Natürlich kann man auch meinen, 2+2 sei 5 oder die Erde eine Scheibe. Aber in einer anderen Hinsicht kann man dies nicht behaupten; nämlich ohne sich dabei eines Fehlers schuldig zu machen.

¹⁶⁶ Nagel: *The possibility of altruism*, 3 f.; Vgl. auch ders.: *The view from nowhere*, 157

¹⁶⁷ Dies ist die Ansicht ethischer Naturalisten. Vgl. z.B. Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 4 und 11 f.

che Bereiche unterschiedliche Standards zum Tragen kommen. Das wiederum würde unterschiedliche Objektivitätsprädikate erforderlich machen. Die Beantwortung dieser Frage ist jedoch für eine allgemeine Bestimmung von Objektivität nicht nötig. Vielmehr macht sie den Kern der Debatte um die Objektivität in der Ethik aus: Sind moralische Urteile objektiv und vor allem: in welchem Sinne?

2.2.2 Kognitivismus

Die Frage nach der Objektivität moralischer Urteile hat Philosophen über Jahrhunderte hinweg beschäftigt. Solche Überlegungen spielen aber nicht nur in philosophischen Kreisen eine Rolle, wie manch alltäglich zu vernehmende Vorbehalte gegenüber der Moral deutlich belegen: Sie sei subjektiv, jeder habe seine eigene Moral und schon gar nicht habe man das Recht, die moralischen Vorstellungen anderer zu bewerten. Was also bezweifelt wird, ist die Möglichkeit objektiver moralischer Urteile. Die Frage nach der Verbindlichkeit der Moral war und ist zweifelsohne ein so zentrales Thema, dass es eigentlich keines gesonderten Nachweises braucht, die Objektivität moralischer Urteile als ein essentielles Thema der Metaethik auszumachen.

Vorbehalte gegenüber der Moral von der oben erwähnten Art ließen sich jedoch auch mühelos in realistischem oder alethischem Jargon ausdrücken. Von daher könnte man den Verdacht hegen, die Frage, ob moralische Urteile wahr sein können, ebenso wie auch die nach moralischen Tatsachen, seien bloß alternative Formulierungen für die Frage, wie es um die Verbindlichkeit der Moral bestellt ist, d.h. ob moralische Urteile objektiv sein können. Möchte man dies bestreiten und zudem behaupten, auch die Frage nach Wahrheit oder Realismus sei essentiell, so stehen einem hierfür zwei Optionen offen. Zum einen könnte man zeigen, dass die Frage nach der Objektivität moralischer Urteile entweder nur mit Bezug auf Wahrheit oder Realismus beantwortbar ist oder dass die Frage in nichts anderem besteht als z.B. in der Frage, ob moralische Urteile wahrheitsfähig sind. Zum anderen könnte man nachweisen, dass es für das fragliche Thema ein weiteres Motiv gibt, das über den Zusammenhang mit der Objektivität hinausgeht; dass es beispielsweise im Rahmen der Realismusdebatte eine Frage zu klären gibt, die jenseits der Objektivität von Interesse ist.

Stellen wir uns also die Frage, weshalb man in der Metaethik gesondert über die Frage nach der Wahrheit moralischer Urteile fragen sollte! Der in der Metaethik jahrzehntelang geführte Streit um die Wahrheitsfrage ist bekannt als die Auseinandersetzung zwischen Kognitivisten und Nonkognitivisten.¹⁶⁸ Kognitivisten behaupten, dass moralische Urteile wahrheitsfähig sind, während nonkognitivistische Theorien, wie üblicherweise expressivistische Theorien, dies bestreiten. Ausgangspunkt des Streits war der Vorwurf der Kognitivisten, nonkognitivistische Theorien ließen die Moral zu einer irrationalen Angelegenheit

¹⁶⁸ Kognitivismus wird des öfteren auch in dem Sinne gebraucht, dass es in moralischen Fragen etwas zu erkennen oder zu wissen gibt. Die Verbindung zwischen diesen beiden Aspekten ist dadurch gegeben, dass Erkenntnisse oder Wissen eben stets wahre Überzeugungen sind. (Zum Kognitivismusbegriff vgl. z.B. Svavarsdóttir, 144)

werden. Doch mit der Entwicklung vom Emotivismus zum Präskriptivismus wurden Theorien vorgelegt, mit denen die Nonkognitivisten den Vorwurf in Abrede stellten. So legte Hare stets größten Wert auf die Feststellung, mit seinem Programm des universellen Präskriptivismus hätte er ein Programm vorgelegt, das der Rationalität moralischer Urteile in jeder Hinsicht Rechnung trage. Der irrije Vorwurf der Irrationalität, meinte Hare, stütze sich auf die falsche Prämisse, dass sich Rationalität nur im Rückgriff auf Wahrheit herstellen lässt:

That this is a mere prejudice should be apparent to anybody who reflects that we can rationally decide what to do, or what to ask or advise others to do. In other words, thought-processes which have as their end-products prescriptions can be rational (or irrational).¹⁶⁹

Da für Hare die Rationalität moralischer Urteile nicht in deren Wahrheit besteht, spielt für ihn die Frage nach Wahrheit auch keine Rolle:

I do not think that the most perspicuous way of stating the issue between the descriptivists and the non-descriptivists is by asking whether moral judgments can be true or false.¹⁷⁰

Wird bezüglich der Frage von oben mit dem Ausweichen auf Rationalitätsstandards nicht auch die Frage nach der Wahrheit obsolet? Wenn der Streit zwischen Kognitivisten und Nonkognitivisten maßgeblich von der rationalen Entscheidbarkeit moralischer Urteile motiviert ist, was sollte dann dafür sprechen, statt über Objektivität über die Wahrheit moralischer Urteile zu diskutieren?

Es gibt vielleicht einen solchen Grund. In seinem Artikel *Assertion* aus dem Jahre 1965 hat Peter Geach auf ein Problem mit nicht wahrheitsfähigen Urteilen hingewiesen. Moralische Urteile können, wie alle anderen auch, in größere Kontexte eingebettet werden. So kann der Satz „Steuerbetrug ist unmoralisch“ Bestandteil eines komplexeren Satzes sein, der eine propositionale Einstellung ausdrückt:

Ich frage mich, ob Steuerbetrug unmoralisch ist.
Herr A fragt sich, ob Steuerbetrug unmoralisch ist.
Ich bin davon überzeugt, dass Steuerbetrug unmoralisch ist.

Für Expressivisten drücken wir mit dem Urteil „Steuerbetrug ist unmoralisch“ unsere Missbilligung gegenüber Steuerbetrug aus. Wenn sich nun die Bedeutung eines komplexen Satzes aus der Bedeutung seiner Teile ergibt, ist zumindest nicht offensichtlich, wie Expressivisten die Bedeutung von 'unmoralisch' fassen. Denn mit dem Satz „Ich frage mich, ob Steuerbetrug unmoralisch ist.“ drückt man mit 'unmoralisch' keine Missbilligung aus. Der Knackpunkt des Problems wird in einem anderen Fall von Einbettung deutlich, den Peter Geach in seinem Artikel mit dem folgenden Argument präsentiert:

If doing a thing is bad, getting your little brother to do it is bad.
Tormenting a cat is bad.
Ergo, getting your little brother to torment the cat is bad.

¹⁶⁹ Hare: *Ontology in Ethics*, 48 f.

¹⁷⁰ Ebd., 44

Vermöge der Einbettung in eine Junktorenstruktur liegt hier ein offensichtlich gültiger Schluss vor. Doch worauf gründet sich die Gültigkeit logischer Schlüsse? Ein Argument ist gültig genau dann, wenn es widersprüchlich ist, dass die Prämissen allesamt wahr, die Konklusion hingegen falsch ist. Doch für Expressivisten ist die zweite Prämisse weder wahr noch falsch. Mit einem solchen Satz drücken wir lediglich unsere Missbilligung des Quälens einer Katze aus. Kurzum, die Expressivisten stehen also vor dem Problem, dass sie nicht ohne weiteres erklären können, wie moralische Urteile in logischen Beziehungen zueinander stehen können.

Dies wäre in der Tat wenig vorteilhaft, vor allem dann nicht, wenn man versucht, die Objektivität moralischer Urteile gerade nicht über Wahrheit beziehungsweise durch eine Korrespondenz mit Tatsachen zu begründen, sondern durch Rationalitätsstandards. Von Rationalität auszugehen, ohne sich dabei logischer Argumente bedienen zu können, scheint augenscheinlich unplausibel zu sein. Expressivisten nehmen dieses Problem durchaus ernst. Daher haben sie Strategien entwickelt, für dieses Problem eine Lösung zu finden. Die bekanntesten stammen von Simon Blackburn und Allan Gibbard, deren Theorien im Folgenden kurz dargestellt werden sollen.

Blackburns so genannter *Projektionismus* deutet moralische Werte als Projektionen unserer eigenen Empfindungen. Wir reden lediglich so, als gäbe es diese Werte tatsächlich. Blackburn ist insofern dem expressivistischen Lager zuzurechnen, weil wir mit moralischen Urteilen eigentlich unsere Haltung gegenüber Sachverhalten ausdrücken. Als *Quasi-Realismus* bezeichnet er darüber hinaus die doppelte Behauptung, dass wir zum einen weiterhin getrost so reden dürfen als gebe es moralische Werte tatsächlich und dabei zum anderen nicht auf logische Zusammenhänge zwischen moralischen Urteilen verzichten müssen.

Projectivism is the philosophy of evaluation which says that evaluative properties are projections of our own sentiments (emotions, reactions, attitudes, commendations). Quasi-realism is the enterprise of explaining why our discourse has the shape it does, in particular by way of treating evaluative predicates like others, if projectivism is true. It thus seeks to explain, and justify, the realistic-seeming nature of our talk of evaluations – the way we think we can be wrong about them, that there is a truth to be found, and so on.¹⁷¹

Zur Verdeutlichung seiner These zieht Blackburn folgendes Beispiel heran:

There are anti-realist views of what we are doing when we practise arithmetic. But they need not and should not lead to anyone wondering whether $7 + 5$ is 'really' 12, for that would be an expression of first-order doubt that would not be a consequence of the second-order theory. Arithmetical practice would remain as solid and certain as could be, but explained without reference to an independent mathematical reality.¹⁷²

Für Blackburn ist die Tiefenstruktur der moralischen Sprache expressiv. Als Blaupause führt er eine Kunstsprache ein, die schon auf der Oberfläche explizit expressiv ist. Diese Kunstsprache verfügt über zwei Grundoperatoren, die für moralische Billigung und Miss-

¹⁷¹ Blackburn: *Spreading the word*, 180

¹⁷² Blackburn: *Errors and the Phenomenology of Value*, 157 f.

billigung stehen: 'hooray!' (H!) und 'boo!' (B!). Dieser Terminologie folgend würde sich ein vereinfachtes, aber analoges Beispiel zu Geachs Argument wie folgt darstellen:

- (1) Bei der Steuer zu betrügen ist unmoralisch
- (2) Wenn bei der Steuer zu betrügen unmoralisch ist, dann soll man auch andere nicht zum Steuerbetrug animieren.

Also: (3) Es ist unmoralisch, andere zum Steuerbetrug zu animieren.

In Blackburns Kunstsprache reformuliert:

- (1) B! (Steuerbetrug)
- (2) H! [[B! (Steuerbetrug)]; [B! (andere zum Steuerbetrug animieren)]]

Also: (3) B! (andere zum Steuerbetrug animieren)

(1) und (3) sind im Rahmen des Expressivismus unproblematisch. Doch was bedeutet Prämisse (2)? Das Konditional setzt sich sowohl aus einem Vordersatz als auch einem Nachsatz zusammen, der je eine Missbilligung anführt. Das Semikolon steht für das Konditional dieser Kunstsprache. Dieses Konditional selbst wiederum wird durch den anführenden H!-Operator schließlich bejaht.

Jemand, der ein solches Konditional bejaht, führt damit seine Billigung an, dass er nicht zugleich den Vordersatz missbilligen und den Nachsatz billigt. Anders gewendet: Er billigt den Vordersatz oder missbilligt den Nachsatz. Diese moralische Sensibilität, die hier zum Ausdruck kommt, entspricht exakt der Struktur der Subjunktion. Die Billigung des Vordersatzes und Prämisse (1) stehen jedoch für gegenläufige Einstellungen. Damit steht einem nur noch die Missbilligung des Nachsatzes offen. Seine Missbilligung wiederum ist nichts anderes als die Konklusion. Wer also die Konklusion bestreitet, nimmt eine Haltung ein, die im Gegensatz zu den Haltungen steht, welche die Prämissen anführen. Auf diese Weise kann Blackburn mit seinem formalen Apparat die Gültigkeit logischer Schlüsse imitieren.¹⁷³

Eine andere Strategie, das von Geach aufgeworfene Problem zu lösen, hat Allan Gibbard vorgeschlagen.

Gibbard verfolgt wie Blackburn eine sentimentalistische Auffassung von Moral, d. h. »Definitionen« moralischer Prädikate wie 'gut' oder 'schlecht' rekurren für ihn grundlegend auf Gefühle. Aber Gibbard vertritt keinen Projektionismus. Für ihn ist eine Handlung genau dann unmoralisch, wenn es für den Handelnden vernünftig ist, sich schuldig zu fühlen, und es für andere vernünftig ist, über seine Handlung verärgert zu sein.¹⁷⁴ Dieser Ansatz ist noch nicht zwangsläufig expressivistisch. Das expressivistische Moment kommt erst in Gibbards Analyse von 'vernünftig' zum Vorschein. Wenn wir eine Handlung als vernünftig bezeichnen, dann schreiben wir ihm zufolge mit diesem Urteil der Handlung nicht etwa die Eigenschaft der Vernünftigkeit zu, vielmehr drücken wir damit unsere Akzeptanz von Normen aus, welche die fragliche Handlung erlauben. Kurzum, es ist nicht so,

¹⁷³ Vgl. Blackburn: *Spreading the word*, 189.196

¹⁷⁴ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 42. (Um eine *petitio principii* zu vermeiden ist es natürlich wichtig, dass in Erklärungen von Gefühlen wie Schuld oder Verärgerung nicht selbst bereits auf moralisches Vokabular zurückgegriffen wird.)

dass eine Handlung vernünftig ist, wir nennen sie nur so. Um ein Beispiel zu geben: Tierversuche als unmoralisch abzulehnen heißt, ein Normensystem zu akzeptieren, dem zufolge man verpflichtet ist, keine Tierversuche durchzuführen. Wenn ich Tierversuche als verwerflich brandmarke, halte ich es also für vernünftig, dass man jemandem Tierversuche übel nimmt; Schuldgefühle, derer, die Tierversuche durchführen – so meine Haltung – wären angebracht.

Wie in dem Beispiel schon angedeutet, hängt das normative Urteil eines Sprechers nicht bloß von der Akzeptanz einer einzigen Norm ab. Wir unterhalten viele unterschiedliche Normen. Manche Normen sind uns wichtiger als andere und werden diese gegebenenfalls übertrumpfen. Kurz: Wir akzeptieren ein ganzes System von Normen. Was wir von einem solchen Normensystem erwarten ist, dass es uns in konkreten Situationen Auskunft darüber gibt, was gestattet oder nicht gestattet ist. Das heißt, die fraglichen Handlungen stehen entweder im Einklang mit einem Normensystem N , oder auch nicht. Sie sind ihm zufolge geboten oder erlaubt oder gar verboten. Eine Handlung x vernünftig zu nennen, heißt ein Normensystem N zu akzeptieren, demzufolge x erlaubt ist. Etwas vernünftig zu nennen, beinhaltet aber dann zwei Dinge: zum einen, dass man ein Normensystem N akzeptiert und zum anderen – und das ist entscheidend –, dass man glaubt, dass x in N erlaubt ist. Das ist deshalb wichtig, weil diese Überzeugung wiederum einen rein deskriptiven Sachverhalt ausdrückt: x ist in N erlaubt. Und über diesen deskriptiven Anteil eröffnet sich auch die Möglichkeit, auf die Frage nach der Gültigkeit von Schlüssen eine Antwort zu geben.

Sei w eine vollständige Menge von Überzeugungen, wie die Welt ist und n ein komplettes Normensystem. Komplettes Normensystem heißt ein Normensystem dann, wenn es für jede mögliche Handlung besagt, ob sie erlaubt, geboten oder verboten ist. Wir können somit sagen:

Together, w and n constitute a completely opinionated credal-normative state, a *factual-normative world* $\langle w, n \rangle$.¹⁷⁵

Nun ist es natürlich weder so, dass ein Sprecher um alle Fakten in der Welt weiß, noch, dass er ein komplettes Normensystem akzeptiert. Was heißt es daher für unvollkommene Wesen wie uns Menschen, eine Handlung x vernünftig zu nennen?

Ein nicht komplettes Normensystem kann auf unterschiedliche Weisen komplettiert werden. Eine Handlung x rational zu nennen, heißt demnach, ein Normensystem N zu akzeptieren, für deren jede mögliche Vervollständigung gilt, dass x erlaubt ist. Kommt nun noch hinzu, dass wir auch nicht über ein komplettes faktisches Wissen verfügen, so müssen wir sagen: Eine Handlung x rational zu nennen, heißt eine Disjunktion von kompletten faktisch-normativen Möglichkeiten $\langle w, n \rangle$ zu akzeptieren. D.h. eine Handlung x rational zu nennen, bedeutet, jede mögliche Welt, in der x aufgrund von n erlaubt ist, auszuschließen. Behauptet man also: „Steuerbetrug ist schlecht“ (1), so akzeptiert man ein Normensystem, dem zufolge alle möglichen Welten ausgeschlossen sind, in denen man Steuerbetrug begeht und dieser erlaubt ist. Mit (2) akzeptiert man ein Normensystem, demzufolge mögliche Welten, in denen man Steuerbetrug begeht, was n zufolge erlaubt ist auszu-

¹⁷⁵ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 95

schließen oder aber nur Welten anzunehmen, in denen man zum Steuerbetrug animiert, was verboten ist. Das erste Glied der Disjunktion steht jedoch im Widerspruch zu (1). Akzeptiert man also (1) und (2), so akzeptiert man ein Normensystem, dem zufolge alle möglichen Welten ausgeschlossen sind, in denen die Animation zum Steuerbetrug erlaubt ist. Und genau dieses behauptet die Konklusion (3).

Gibbards und Blackburns Vorschläge sind zwei prominente Strategien von Expressivisten, der Einbettungsproblematik Herr zu werden. Natürlich wurde die Tauglichkeit ihrer Vorschläge hinterfragt. Und ob es ihnen gelingt, durch die Entwicklung ihres formalen Apparates die Möglichkeit logischer Relationen zu gewährleisten, wird nach wie vor kontrovers diskutiert. Gelingt es ihnen, dann haben die Expressivisten eine wichtige Hürde genommen, den Anspruch auf Objektivität ohne Wahrheit explizieren zu können. Andernfalls müssten sie ihren Anspruch bezüglich Rationalitätsstandards auf Objektivität aufgeben oder zumindest einschränken.

Aber dieses Problem braucht uns hier glücklicherweise nicht weiter zu kümmern. Was die Debatte nämlich zeigt, ist, dass es letztlich nicht um ein intrinsisches Interesse an der Wahrheit oder Falschheit moralischer Urteile geht, sondern darum, dass Expressivisten in ihrem Versuch, Rationalitätsstandards für moralische Urteile zu etablieren, vor ein Problem gestellt sind.

Für Hare ist die Objektivität moralischer Urteile sehr wohl ein zentrales Anliegen. Aber daraus erwächst für ihn partout kein Motiv, über die Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile zu debattieren. Jedoch könnte eine solche Position unter Umständen mit schwerwiegenden Problemen behaftet sein. Die Einbettungsproblematik stellt Expressivisten vor die Schwierigkeit, wie moralische Urteile in logische Beziehungen treten können, wenn sie nicht wahrheitsfähig sind. Dieses Problem ist durchaus brisant, denn ohne logische Beziehungen voraussetzen zu können, macht von Rationalitätsstandards zu sprechen nur wenig Sinn. Hingen also Rationalitätsstandards untrennbar von der Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile ab, so müsste jeder, der nach der Objektivität moralischer Urteile fragt, automatisch auch nach deren Wahrheitsfähigkeit fragen. Wahrheit wäre dann ein nicht minder essentielles Thema der Metaethik als die Objektivität der Moral selbst. Bei ihrem Versuch, die logische Gültigkeit von Schlüssen auch auf den Bereich moralischer Urteile auszudehnen, haben Expressivisten jedoch formale Apparate entwickelt, die gerade nicht auf die Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile angewiesen sind. Das heißt: Expressivisten nehmen zwar die Einbettungsproblematik ernst. Aber nach wie vor müssen sie nicht die Frage diskutieren, ob moralische Urteile wahrheitsfähig sind. Ihr Interesse gilt einzig der Frage, worin sich die Rationalität moralischer Urteile begründet, sprich zu klären, wie objektiv oder subjektiv moralische Urteile sind.

2.2.3 Realismus

Grob gesprochen ist der moralische Realismus einfach die These, dass es moralische Tatsachen in der Welt gibt; Tatsachen, die unsere Theorien in dem Sinne transzendieren, als sie nicht von unserem Wissen über sie abhängen — die Welt ist, wie sie ist.¹⁷⁶

In der theoretischen Philosophie kann die Realismusdebatte auf eine Tradition zurückblicken, die fast die gesamte Philosophiegeschichte umfasst und zahlreiche Gegenspieler hervorgebracht hat wie den Idealismus, den Skeptizismus, den Instrumentalismus oder auch Putnams internen Realismus. Die Debatte um den moralischen Realismus ist hingegen verhältnismäßig neu und hat sich erst in den 1970er Jahren etabliert. Sie orientiert sich weniger an den klassischen Fragen der Realismusdebatte, sondern konzentriert sich hauptsächlich auf den Vergleich der Moral mit (als unproblematisch angenommenen) natürlichen Tatsachen. Gibt es auch moralische Tatsachen *in rerum natura*, so wie wir normalerweise davon ausgehen, dass es naturwissenschaftliche Fakten gibt? Sind Werte genauso real wie Steine oder Bäume? Dass die Realismusdebatte eher eine solch komparative Angelegenheit ist, macht der Blick die erste metaethische und zugleich prominenteste antirealistische Position deutlich: der Expressivismus. Ihm zufolge beschreibt man mit moralischen Urteilen nicht (oder zumindest nicht primär) ein Merkmal der Welt, sondern bringt mit ihnen eine Haltung oder ein Gefühl zum Ausdruck. Zwar suggeriere die grammatische Struktur eines Satzes wie 'Folter ist verwerflich', dass es sich hierbei um einen Aussagesatz handle, doch dieser Eindruck täusche. Das heißt, anders als antirealistische Positionen in der theoretischen Philosophie setzt der Expressivismus gleichsam einen Schritt vorher an, indem er bestreitet, dass es entgegen dem ersten Anschein bei moralischen Urteilen überhaupt darum geht, Aussagen über die Welt zu treffen.

Aber fragen wir zunächst, warum man sich in der Metaethik eigentlich mit einer Realismusdebatte beschäftigen muss! Weshalb sollte uns die komparative Frage interessieren, ob Folter auf die gleiche Weise die Eigenschaft hat verwerflich zu sein, wie Gras die Eigenschaft hat grün zu sein? Warum die Frage stellen, ob es so etwas wie moralische Tatsachen »in der Welt« gibt?

Eine Motivation, dieser Frage nachzugehen, ist bereits in einem der vorigen Kapitel angeklungen. Sie leitet sich aus der Überzeugung vieler Philosophen ab, Objektivität ließe sich letztlich nur durch die Realität begründen. In dieser Hinsicht ist die Realismus-Debatte also eine direkte »Folgeerscheinung« der Objektivitätsdebatte. Darüber hinaus kann man aber auch einfach an der Frage als solcher interessiert sein. Was hält das Universum im Innersten zusammen? Gehören moralische Tatsachen zum „furniture of the world“¹⁷⁷? In diesem Fall ist weniger die (Objektivität der) Ethik Ausgangspunkt der Frage, als vielmehr

¹⁷⁶ Vgl. z.B. Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 16; Blackburn: *Truth, Realism, and the Regulation of Theory*, 18

¹⁷⁷ Mackie: *Ethics*, 16

eine generelle »metaphysische Neugier«. Die Renaissance¹⁷⁸ metaphysischer Fragestellungen in der Metaethik ist eng mit dem Namen John Leslie Mackie verbunden.

Interessanterweise verknüpft er beide Motive miteinander. Zum einen stellt Mackie die These auf, dass mit moralischen Urteilen stets der Anspruch auf Objektivität erhoben werde:

[O]rdinary moral judgements include a claim to objectivity, an assumption that there are objective values [...]¹⁷⁹

Zum anderen und in der Hauptsache widmet er sich der metaphysischen Frage, ob es objektive Werte gibt. Allerdings kommt Mackie zu einem der Moral nur wenig schmeichelnden Ergebnis: Es gebe keine objektiven Werte, sie seien nicht „part of the fabric of the world“¹⁸⁰. Da auch für Mackie der Anspruch auf Objektivität nur durch eine den Urteilen korrespondierende Realität eingelöst werden kann,¹⁸¹ kommt für ihn nur eine Schlussfolgerung in Frage: Moralische Urteile sind alle falsch! — die Quintessenz von Mackies berühmter Irrtumstheorie.¹⁸²

Mackies Untersuchung ist programmatisch für die Verlagerung des metaethischen Interesses von sprachanalytischen Aspekten auf metaphysische Fragen, die sich am explanatorischen Projekt der Natur- und Sozialwissenschaften orientieren. Seine Ausführungen hierzu sind auf gewisse Weise ebenso prägend für die Metaethik ab den 1970er Jahren gewesen wie Moores Naturalistischer Fehlschluss es für die erste Periode der Metaethik war. Zumindest lassen sich viele Positionen mühelos als Reaktion auf die von Mackie formulierte

¹⁷⁸ Von einer Renaissance ist hier deshalb die Rede, weil nicht-natürliche Eigenschaften, wie sie Moore postulierte, bereits von den Emotivisten (auch) aus metaphysischen Gründen abgelehnt wurden.

¹⁷⁹ Mackie: *Ethics*, 35. Wie Sigrún Svavarsdóttir in ihrem Artikel *Objective Values* zeigt, schwankt Mackie in dem Gebrauch von 'objektiv'. Seine Hauptthese ist, dass es – trotz des erhobenen Anspruchs auf Objektivität – keine objektiven Werte gibt: „There are no objective values“ (Mackie: *Ethics*, 15). Wie vor allem an seiner Auseinandersetzung mit Kant deutlich wird, ist hier mit 'objektiv' so viel gemeint wie kategorisch. An anderer Stelle schreibt Mackie jedoch: „values are not objective“ (Ebd., 15). Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, dass sie stattdessen subjektiver Natur sind, sondern schlicht als die These, dass Werte nicht real sind. 'Objektiv' heißt hier also so viel wie „part of the fabric of the world“ (Ebd., 15). Svavarsdóttir unterscheidet die beiden Verwendungsweisen und spricht im ersten Fall von normativer, im zweiten hingegen von ontologischer Objektivität. (Vgl. Svavarsdóttir: *Objective Values*, 149 f.). Dass Mackie diesen Unterschied scheinbar unbekümmert übergeht, zeigt meines Erachtens sehr deutlich, dass für ihn die Debatte um Objektivität einzig an der metaphysischen Frage hängt, ob die mit moralischen Urteilen erhobenen Ansprüche sich »in der Welt« bewahrheiten. Dann nämlich laufen beide Verwendungsweisen letztlich auf denselben Punkt hinaus.

¹⁸⁰ Mackie: *Ethics*, 15

¹⁸¹ Vgl. ebd. 15 f.

¹⁸² Um sich diese merkwürdig anmutende These verständlich zu machen, kann man einen analogen Fall zur Veranschaulichung hinzuziehen. Welchen Wahrheitswert hätten Aussagen über Gott, wie z.B. „Gott erschuf den Menschen nach seinem Ebenbild“ oder „Gott gibt meinem Leben einen Sinn“, wenn sich herausstellte, dass es überhaupt keinen Gott gibt? Da in diesen Aussagen die Existenz Gottes vorausgesetzt wird, aber diese Präsupposition *ex hypothesi* falsch ist, so sind alle (wohlgemerkt synthetischen) Aussagen über Gott schlicht falsch.

Irrtumstheorie sowie die damit verbundene Argumentation interpretieren. Daher ist es angebracht, etwas ausführlicher auf die wichtigsten Argumente der Debatte einzugehen, die sich um die metaphysische Frage nach der Realität moralischer Werte dreht. Mit welchen Argumenten kommt also Mackie zu dem Resultat, es gebe keine objektiven Werte in der Welt? Sein Urteil basiert maßgeblich auf zwei Überlegungen: dem Argument aus der Relativität bzw. Diversität und dem Argument aus der Absonderlichkeit.

Das Argument aus der Absonderlichkeit bezieht sich auf den Umstand, dass Mackie zufolge Werte einen intrinsisch motivierenden Charakter haben müssten. Ihre Absonderlichkeit sei in dieser Hinsicht sowohl metaphysischer wie auch epistemischer Natur: Zum einen müssten Werte ihre motivierende Kraft quasi in ihr Wesen eingebaut haben. Denn objektive Werte wären derart, „that knowledge of it provides the knower with both a direction and an overriding motive; something’s being good both tells the person who knows this to pursue it and makes him pursue it.“¹⁸³ Zum anderen: Wie erkennen wir solch intrinsisch motivierende Werte? Müssten wir hierzu nicht eigens eine spezielle Fähigkeit postulieren? Objektive Werte – so das Argument aus der Absonderlichkeit – wären also höchst merkwürdige Zeitgenossen. Doch viele Dinge auf dieser Welt sind sonderbar, ohne dass man ihnen deshalb ihre Existenzberechtigung absprechen würde. Der entscheidende Punkt des Arguments aus der Absonderlichkeit ist daher, dass objektive Werte bzw. moralische Tatsachen oder Eigenschaften sich von allem anderen, was wir zu akzeptieren bereit sind, unterscheiden, sodass sie uns letzten Endes einfach zu sonderbar erscheinen:

If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.¹⁸⁴

Im Grunde greift Mackies Argument aus der Absonderlichkeit jenes Unbehagen auf, das viele Philosophen gegenüber platonischen Ideen oder gegenüber den von Moore postulierten nicht-natürlichen Qualitäten verspüren: Sie passen so gar nicht in unser naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild. Laut Mackie treffen aber diese erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, aufgrund derer vor allem intuitionistische viel kritisiert wurden, grundsätzlich auf alle realistischen Positionen zu. Sie treten im Intuitionismus nur besonders deutlich zu Tage. Ebenso sei auch die metaphysische Absonderlichkeit einer »eingebauten« Präskriptivität kein eigentümliches Problem einer speziellen realistischen Position, sondern schlicht einer jeden.¹⁸⁵

Der enorme Einfluss dieser Argumentation zeigt sich schon in der Tatsache, wie schlecht es um das Image des moralischen Realismus in den nachfolgenden Jahren bestellt war. Peter Railton berichtet:

When I wrote “Moral Realism“ in the early 1980’s, moral realism was widely considered to be an *obviously* mistaken position.¹⁸⁶

¹⁸³ Mackie: *Ethics*, 40

¹⁸⁴ Ebd., 38

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 38-42

¹⁸⁶ Railton: *Realism in Ethics*, 150

Und es ist erstaunlich, dass sich moralische Realisten noch heute stets beeilen zu betonen, dass ihre Position nicht das Angstgespenst abstruser Entitäten mit »eingebauter« Präskriptivität heraufbeschwöre. Auch Railton reiht sich ein:

A teacher of mine once remarked that the question of moral realism seemed to him to be the question whether the universe cares what we do. Since we have long since given up believing that the cosmos pays us any mind, he thought we should long since given up moral realism. I can only agree that if this were what moral realism involved, it should – with relief rather than sorrow – be let go.¹⁸⁷

In der Tat sind heute nur die wenigsten Versionen des moralischen Realismus von diesem Vorwurf betroffen. Neuere Realismustheorien sind oft Spielarten des Naturalismus und daher nicht zu ontologischen Annahmen verpflichtet, die über jene hinausgehen, die auch Mackie akzeptiert. Daher kann das Argument aus der Absonderlichkeit nicht aus dem Grund gegen den moralischen Realismus sprechen, moralische Entitäten würden im Widerspruch zu unserem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild stehen. Aus demselben Grund sind moralische Realisten auch nicht gezwungen, eine spezielle Fähigkeit zur Wahrnehmung moralischer Fakten oder Werte annehmen zu müssen.

Sicherlich, dieser Einwand gegen Mackies Argument umgeht die damit verbundene Schwierigkeit nur auf Kosten der intrinsischen Motivation moralischer Werte. Naturalisten – so der Vorwurf – können die Normativität des Moralischen nicht adäquat erfassen. Aber wie bereits in dem Kapitel über Normativität beschrieben, steht Naturalisten die Möglichkeit einer externalistischen Position offen. D.h. sie können durchaus zugestehen, dass es einen engen Zusammenhang zwischen der Akzeptanz eines moralischen Urteils und dem Vorliegen einer entsprechenden Motivation gibt. Aber dieser Zusammenhang sei nicht derart eng, als dass man ihn als eine begriffliche Verbindung verstehen müsste. Vielmehr handle es sich um eine psychologische »Notwendigkeit«.¹⁸⁸ Was Externalisten also ablehnen, ist Mackies Behauptung, die motivierende Kraft müsse in den Werten selbst verankert sein. Auf diesem Weg wird die weitere Entfaltung des Arguments aus der Absonderlichkeit unterbunden. Zwar hängt dieser Schritt natürlich von der Plausibilität des externalistischen Ansatzes ab — aber dies ist eine andere Frage.

Mackie führt jedoch noch ein weiteres Argument an, das die Realität moralischer Werte in Zweifel ziehen soll. Wie kann es sein, – so das Argument aus der Relativität – dass so großer Dissens bezüglich moralischer Fragen besteht? Müssen wir allen Ernstes diese Divergenz auf einen grandiosen Irrtum in den Überzeugungen der großen Mehrheit zurückzuführen? Erklärt sich die Vielfalt moralischer Überzeugungen unterschiedlicher Personen und Kulturen nicht wesentlich einfacher durch die Annahme, es gibt keine objektiven Werte? Mackie fasst sein zweites Argument in diesem Sinne wie folgt zusammen:

In short, the argument from relativity has some force simply because the actual variations in the moral codes are more readily explained by the hypothesis that they reflect ways of life than by the

¹⁸⁷ Railton: *Moral Realism*, 200 f.

¹⁸⁸ Siehe Kapitel 2.1.3 dieser Arbeit

hypothesis that they express perceptions, most of them seriously inadequate and badly distorted, of objective values.¹⁸⁹

Um den Kerngedanken des Arguments klar zu erfassen, ist zunächst anzumerken, dass sich das Argument aus der Relativität nicht bloß auf den Umstand beziehen kann, dass aktuell große Uneinigkeit bezüglich moralischer Fragen besteht. Ganz im Gegenteil, so der Einwand, diese Uneinigkeit sei geradezu zu erwarten:

[M]oral differences are exactly what a realist should expect. [...] For the realist, moral language, like all other realistic areas of language, is trying to grapple, in ways which transcend our present practical capacities, with a recalcitrant world. Moral differences are no more surprising (or perturbing) to the kind of realism under discussion than are scientific, or historical, differences.¹⁹⁰

Auf was sich also das Argument aus der Relativität berufen muss, ist zusätzlich zum Vorliegen weitläufiger moralischer Differenzen die These, dass hier kein Fortschritt zu erkennen sei. Es stehe nicht zu erwarten, dass sich an dieser Situation etwas ändern wird und sich die moralischen Überzeugungen immer weiter angleichen. Moralische Differenzen seien permanent. Aber spätestens an diesem Punkt endet der allgemeine Konsens.

Die Geschichte der Menschheit, so betonen die moralischen Realisten, zeige durchaus, dass wir bereits beachtliche Fortschritte gemacht und moralisch dazugelernt hätten. Auch Konvergenz in den moralischen Ansichten ließe sich in nicht unerheblichem Maße feststellen. Da nichts für eine Umkehr dieser Tendenz spreche, zeigen sich Realisten zuversichtlich, dass diese Entwicklung auch in der Zukunft anhält.¹⁹¹ Dass dieser Fortschritt im Vergleich zu anderen Gebieten nur sehr langsam und in mancher Hinsicht kaum merklich voranschreitet, sei zugestanden. Aber den Realisten zufolge ist er den ungemeinen Schwierigkeiten geschuldet, mit denen die Moral konfrontiert ist. Moralische Positionen seien oft aufgrund anderer sozialer Faktoren »verzerrt«. Vor allem starke persönliche Interessen würden häufig dazu beitragen, dass moralische Urteile fehlgeleitet sind.¹⁹² So schreibt Railton:

[I]mportant in the explanation of persistent moral disagreement, is the existence within and across societies of significant conflicts of interest and differences in social role or group identity. Many of the striking evaluative disagreements in society follow these lines of social conflict and differentiation.¹⁹³

¹⁸⁹ Mackie: *Ethics*, 37

¹⁹⁰ Platts: *Moral Reality*, 287; vgl. auch Boyd: *How to Be a Moral Realist*, 199

¹⁹¹ Vgl. Railton: *Realism in Ethics*, 154

¹⁹² Vgl. Nagel: *The View from Nowhere*, 148; Sturgeon: *Moral Explanations*, 229 f.; Platts: *Moral Reality*, 287; Dworkin: *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, 144

¹⁹³ Railton: *What the Non-Cognitivist Helps Us to See*, 283; Sturgeon und Putnam verweisen zudem auf den Umstand, dass die Entscheidung über moralische Fragen oft von einem komplexen Geflecht weiterer philosophischer (beispielsweise die metaphysische Frage nach dem Wesen von Personen), aber auch religiöser oder empirischer Fragen abhängen. Auf diese mag es zwar eindeutig richtige Antworten geben, die aber extrem schwierig oder nahezu unmöglich erkennbar sind, wie die folgenden beiden Beispiele zeigen: Gibt es Gott? Funktioniert der So-

Realisten betonen diese Schwierigkeiten, weil sie ihrer Meinung nach eine natürliche Erklärung für die von Mackie angenommene Diversität darstellen. Und solange diese erklärbar bleibt, ist nicht ersichtlich, weshalb Diversität als ein Argument gegen den moralischen Realismus angesehen werden sollte.¹⁹⁴ Darüber hinaus halten Realisten die These von der Divergenz moralischer Überzeugungen schlichtweg für überzogen. Viele der Differenzen seien lediglich dem Sachverhalt geschuldet, dass moralische Urteile unter sehr unterschiedlichen Umständen und vor allem vor dem Hintergrund abweichender sonstiger Ansichten über die Welt gefällt werden. Nähern sich diese Umstände an, so tendieren auch die moralischen Urteile dazu, sich anzugleichen.¹⁹⁵ Dieser Punkt steht in engem Zusammenhang mit einem Argument, das Mackie in *Ethics* selbst in Erwägung zieht:

But there is a well-known counter to this argument from relativity, namely to say that the items for which objective validity is in the first place to be claimed are not specific moral rules or codes but very general basic principles which are recognized at least implicitly to some extent in all society [...]. It is easy to show that such general principles, married with differing concrete circumstances, different existing social patterns or different preferences, will beget different specific moral rules;¹⁹⁶

Mackie weist dieses Argument mit der Replik zurück, in diesem Falle müsste sich der Anspruch auf Objektivität für spezifische moralische Urteile allein aus der Objektivität dieser übergeordneten Prinzipien speisen. Aber selbst wenn sich diese Prinzipien so mit unterschiedlichen Anwendungsbedingungen „verheiraten“ ließen, dass die Diversität konkreter moralischer Urteile dabei herauskommt, wäre diese »Paarung« nur eine rationale Rekonstruktion und spiegle nicht die faktische Praxis wieder:

[D]espite the prominence in recent philosophical ethics of universalization, utilitarian principles, and the like, these are very far from constituting the whole of what is actually affirmed as basic in ordinary moral thought.¹⁹⁷

Der Bezug auf allgemeine Prinzipien spiele als Grund für die meisten fundamentalen moralischen Überzeugungen höchstens eine untergeordnete Rolle. Menschen berufen sich für gewöhnlich schlicht nicht auf solche Prinzipien:

'Moral sense' or 'intuition' is an initially more plausible description of what supplies many of our basic moral judgements than 'reason'.¹⁹⁸

Gerade was z.B. moralische Intuitionen betrifft, stellen wir doch erhebliche Divergenzen fest, von denen auszugehen sei, dass sie dauerhaft bestünden. Eben weil faktisch nicht auf

zialismus unter keinen Umständen? Vgl. Sturgeon: *Moral Explanations*, 229; Putnam: *Ethics without Ontology*, 75 ff.

¹⁹⁴ Vgl. Platts: *Moral Reality*, 287; Railton: *What the Non-Cognitivist Helps Us to See*, 282; vor diesem Hintergrund ist auch das nachstehende Statement von Thomas Nagel zu sehen: „No one has produced a general account of the kinds of psychological explanation that discredit an appearance.“ (Nagel: *The View from Nowhere*, 147)

¹⁹⁵ Vgl. Railton: *What the Non-Cognitivist Helps Us to See*, 282

¹⁹⁶ Mackie: *Ethics*, 37

¹⁹⁷ Ebd., 37

¹⁹⁸ Ebd., 38

höhere Prinzipien zur Begründung rekurriert werde, sondern auf solche Intuitionen, werde auf diesem Weg die faktische Diversität nicht plausibel erklärt — selbst dann nicht, wenn übergeordnete Prinzipien im Verbund mit unterschiedlichen Randbedingungen das selbe Maß an Relativität in den konkreten moralischen Urteilen hervorbringen würden. Von daher sei das Argument aus der Relativität durch den besagten Einwand nicht ernsthaft betroffen.

Diese Entgegnung hebt meines Erachtens die realistische Argumentation jedoch nicht aus. Zum einen ist Mackies Behauptung, moralische Urteile würden nur in den wenigsten Fällen mittels übergeordneter Prinzipien begründet, eine empirische These, die mir äußerst fragwürdig zu sein scheint. Zum anderen sind auch indoktrinierte Ideale, Intuitionen oder ein moralisches Gefühl keine Kreationen *ex nihilo*. Deren Divergenz wäre nur dann nicht auszuräumen, wenn ausgeschlossen wäre, dass sie in letzter Hinsicht nicht doch auf übergeordnete Prinzipien zielen. Genau dieses versuchen insbesondere Naturalisten jedenfalls zu zeigen. Und wenn die rationale Rekonstruktion einer Mannigfaltigkeit divergenter moralischer Urteile durch Zurückführung auf nicht divergente Prinzipien *plus* divergenter Anwendungsbedingungen wirklich gelingt, dann ist das ein gutes Indiz dafür, dass die divergenten Intuitionen und dergleichen eben nicht das letzte Wort sind, sondern auf etwas anderes zielen.¹⁹⁹

Wie bislang gesehen, können Realisten gegen Mackies Argument aus der Relativität also zweierlei anführen: Zum einen können sie auf die besonderen Schwierigkeiten aufmerksam machen, mit denen die Ethik behaftet ist. Auf diese Weise bleiben die Divergenzen in moralischen Urteilen erklärbar und geben keinen Anlass zu Mackies Schlussfolgerung. Zum anderen können sie darauf verweisen, dass zumindest bezüglich oberster Moralprinzipien kein derartig gravierender Dissens vorliege. Daher seien auch die Divergenzen in konkreten moralischen Urteilen relativ unproblematisch. Sie lassen sich Realisten zufolge auf die unterschiedlichen sozialen Bedingungen, Hintergrundannahmen etc. zurückführen, unter denen diese Prinzipien zur Anwendung kommen.

Darüber hinaus lässt sich ein weiterer Einwand gegen Mackies Argument erheben. Sein Argument lebt maßgeblich von der Betonung der Divergenzen in moralischen Belangen. Demgegenüber kann man jedoch auch ein beträchtliches Maß an Übereinstimmung konstatieren. Ausgehend von der These, unsere Methoden ethischen Denkens seien im Vergleich zu den Methoden der Naturwissenschaften eher unterentwickelt, argumentiert Nagel, dass es doch umso erstaunlicher sei, wie viel Einigkeit über moralische Angelegenheiten herrscht. Wäre dies nicht umgekehrt als ein positiver Beleg für die Existenz moralischer Tatsachen zu werten? Die folgende Argumentation scheint naheliegend zu sein: Müssten wir nicht in all jenen Fällen, für die im Prinzip ein allgemeiner Konsens besteht – z.B. dass Foltern aus Vergnügen verwerflich ist oder auch, dass man ein Versprechen halten soll – schlussfolgern, dass in diesen Fällen Mackies »Test« gerade zugunsten

¹⁹⁹ Naturalisten sind hier natürlich in der Bringschuld. Und ob ihnen dieser Aufweis gelingt, darüber würde Mackie wohl seine Zweifel haben.

moralischer Tatsachen spricht?²⁰⁰ Zumindest aber untergrabe der Hinweis auf die Fülle an übereinstimmenden moralischen Ansichten die Ausgangsbasis von Mackies Argument.

Gegen diese Überlegungen spricht allerdings ein gewichtiger Einwand: Bei vielen moralischen Problemen hat man nicht das Gefühl, dass es irgendeinen nennenswerten Fortschritt gibt. Die Abtreibungsfrage wird seit Jahrzehnten intensiv debattiert; von einer Beilegung des Konflikts kann jedoch keine Rede sein.²⁰¹ Andere Fragen »geistern« schon seit Jahrhunderten, wenn nicht gar seit Jahrtausenden durch die ethischen Debatten: Darf man in Zwangslagen zu ansonsten verwerflichen Mitteln wie Täuschung, Verrat oder gar Folter greifen? Auch hier ist eine eindeutige Antwort nicht im Entferntesten in Sicht, und – was noch schlimmer ist – wir sind nicht einmal im Stande zu sagen, wie diese Fragen wenigstens im Prinzip zu entscheiden wären. — Dieser Verweis trifft, glaube ich, den Kern des Arguments aus der Relativität und er kann sicherlich nicht auf die leichte Schulter genommen werden.²⁰² Aber auch diese Erwiderung ist kaum als ein »Totschlagargument« zu bewerten. Zu ihrer Entkräftung verweisen Realisten wiederum auf die komplizierte Verflechtung moralischer mit nicht unmittelbar moralischen Fragestellungen, beispielsweise aus dem Bereich der Metaphysik, Politik oder Religion. Als eine in dieser Hinsicht teils bereinigte, teils reflektierte Disziplin stehe die Ethik erst am Anfang ihrer Entwicklung. Daher müsse man einfach noch etwas Geduld mit der Ethik zeigen:

[T]he category of moral evaluation as found in ordinary language is hardly a determinate one, encompassing as it sometimes does elements of religion, etiquette, prudence, and so on. It perhaps can be said that moral evaluation has begun to emerge as a distinctive category of assessment only within the last century or so [...], and in common discourse, its emergence is hardly complete.²⁰³

Wie die Darstellung der *pros* und *contras* zeigt, ist das das Argument aus der Relativität nicht so schlagkräftig, wie es zunächst scheinen mag.²⁰⁴ Vermutlich wird es nur jene überzeugen, die ohnehin nicht an objektive Werte glauben. Moralische Realisten jedenfalls zeigen sich von ihm nur wenig beeindruckt. Sie glauben nicht, dass die These, es gebe keine objektiven Werte, die beste Erklärung für die beobachtete Relativität ist. Aber genau das ist es, was Mackie behaupten muss.

An dieser Stelle ist es angebracht, auf die Rolle dieser Erklärungsdimension aufmerksam zu machen. Das interessante ist, dass sie nicht nur dem Argument aus der Relativität sowie den jeweiligen Erwiderungen zugrunde liegt, sondern bezeichnend für die gesamte Diskussion um den moralischen Realismus ist. Auch im Falle des Arguments aus der Ab-

²⁰⁰ Dies setzt allerdings voraus, dass sich Mackies Argument umkehren lässt, d.h. dass Konvergenz für moralische Tatsachen spricht. Siehe aber Wright: *Truth and Objectivity*, 88 f.

²⁰¹ Damit ist wohl gemerkt ausschließlich die moralphilosophische, nicht etwa die politische Dimension des Problems gemeint.

²⁰² Sturgeon interpretiert daher Mackies Argument aus der Relativität vorrangig als Entscheidungsbarkeitsproblem. Vgl. Sturgeon: *Moral Explanations*, 229

²⁰³ Railton: *What the Non-Cognitivist Helps Us to See*, 282

²⁰⁴ Für weitere Gegenargumente siehe Dworkin: *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, 113 f.; Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 202, 208; Schmidt: *Moral Values and the Fabric of the World*, 123

sonderlichkeit macht Mackie von dieser Erklärungsdimension Gebrauch, wie er selbst schreibt:

My main argument has been based on the 'queerness' of this notion of objective prescriptivity, on the metaphysical and epistemological difficulties it involves; these are such that the best explanatory hypothesis to account for the phenomena of moral thinking does not include the postulate that there are any such objectively prescriptive truths;²⁰⁵

Mit diesem Hinweis ist auch die Überleitung zu einem weiteren Argument gegeben, das gegen den moralischen Realismus vorgebracht wurde und das man als das Argument aus dem kausalen Kriterium für Realität bezeichnen könnte. Legt man ein naturwissenschaftliches, d. h. kausales Realitätskriterium zugrunde, ist nur das als real anzunehmen, was wir zur Erklärung unserer Beobachtungen benötigen, d.h. einen kausalen Unterschied bezüglich unserer Erfahrung ausmacht. Kurz: Von welchen Fakten wir ausgehen müssen, hängt von ihrem Erklärungswert ab. Im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Fakten – so das Argument – müssen wir jedoch keine moralischen Tatsachen postulieren, um zu erklären, warum wir welche Beobachtungen machen. Folglich gebe es auch keinen Grund, von moralischen Tatsachen zu sprechen.

Die Ähnlichkeit zu Mackies Argumenten lässt sich leicht benennen: In beiden Fällen handelt es sich um einen Schluss auf die beste Erklärung (engl.: *inference to the best explanation*). Vermutlich sah Mackie eine noch größere Nähe dieses Arguments zu seinen Ausführungen:

In discussion, Mackie objected that his disbelief in the reality of values and reasons did not depend on the assumption that to be real they must be strange entities or properties. As he says in his book, the point applies directly to reasons themselves. For whatever they are not needed to explain anything that happens, and there is consequently no reason to believe in their existence. [...] Mackie meant that reasons play no role in causal explanations.²⁰⁶

Mackies Argumentation steht sicherlich in einem engen Zusammenhang mit dem naturwissenschaftlichen Kriterium für Realität. Doch sie ist – entgegen dem Eindruck, den das Zitat von Nagel erweckt – doch nicht mit diesem anderen Argument identisch.²⁰⁷ Zwar beziehen sich beide Argumentationen auf den vermeintlichen Umstand, moralische Tatsachen seien explanatorisch impotent; wir bräuchten sie nicht, um moralische Phänomene zu erklären. Mackies Argumentation schöpft jedoch maßgeblich Kraft aus der Behauptung, dass wir nicht nur keine moralischen Tatsachen postulieren müssten, sondern dass es besser wäre, sie nicht anzunehmen: “The difficulty of seeing how values could be objective is a fairly strong reason for thinking that they are not so”.²⁰⁸ Von diesen Schwierigkeiten macht das Argument aus dem naturwissenschaftlichen Kriterium für Realität hingegen

²⁰⁵ Mackie: *Morality and the Retributive Emotions*, 214

²⁰⁶ Nagel: *The View from Nowhere*, 144

²⁰⁷ Dass Mackie das naturwissenschaftliche Kriterium auch selbst vertritt, wird an anderer Stelle deutlich. Vgl. Mackie: *Problems from Locke*, 17 f.

²⁰⁸ Mackie: *Ethics*, 24

keinen Gebrauch. Daher handelt es sich zwar um ein verwandtes, aber durchaus unterscheidbares Argument.

Die erste Formulierung dieses Arguments findet sich in Gilbert Harmans Buch *The Nature of Morality* aus dem Jahr 1977, demselben Jahr, in dem auch Mackies *Ethics. Inventing Right and Wrong* erschienen ist. Harman fordert seine Leser auf, zwei analog konstruierte Beispiele miteinander zu vergleichen: Während eines Versuchs nimmt ein Physiker einen Kondensstreifen in einer Nebelkammer wahr und urteilt spontan, ein Proton habe die Kammer passiert. Im zweiten Beispiel sieht jemand, wie ein paar jugendliche Rowdys eine Katze mit Benzin übergießen und anschließend anzünden. Ohne lange überlegen zu müssen, verurteilt die Person die Handlung als zutiefst unmoralisch.²⁰⁹ In beiden Fällen wird in einer bestimmten Situation eine Beobachtung gemacht: die eines Protons respektive die einer unmoralischen Handlung.²¹⁰ Dennoch unterscheiden sich Harman zufolge die zwei Beispiele in einer wichtigen Hinsicht. Im Falle der Nebelkammer könne die Beobachtung zur Bestätigung einer physikalischen Theorie (über Protonen) herangezogen werden. Etwas Vergleichbares gelte im Fall der Katze nicht. Moralische Prinzipien oder Theorien lassen sich durch Beobachtungen nicht auf dieselbe Weise bestätigen wie dies in den Naturwissenschaften der Fall ist. Diese These ist allerdings mit einer Einschränkung zu versehen: In beiden Fällen kann die Theorie zur Erklärung oder Prognose herangezogen werden, welche Beobachtungen ein Beobachter in der betreffenden Situation machen wird, nämlich die eines Protons beziehungsweise die einer offensichtlichen Abscheulichkeit. Insofern bestätigt die Beobachtung der Abscheulichkeit einer Handlung eine moralische Theorie, die diese Beobachtung voraussagt.²¹¹ Zwar gleichen sich moralische und naturwissenschaftliche Theorien in dieser Hinsicht. Die Beobachtung eines Protons bestätige die Theorie des Physikers, der zufolge die Spur in der Nebelkammer durch ein Proton verursacht wurde, aber noch auf eine andere Weise. Denn der Schluss auf die beste Erklärung für seine Beobachtung ist, dass tatsäc hlich ein Proton die Nebelkammer durchquerte. D. h., im Falle der besagten naturwissenschaftlichen Theorie müssen wir annehmen, dass ein Proton die Nebelkammer durchquerte, um zu erklären, warum der Physiker seine Beobachtung machte. Auf diesem Wege wird uns ein Grund für die Annahme der Existenz von Protonen an die Hand gegeben.²¹² Kurz und treffend kommt dieser Aspekt in folgendem Zitat von Geoffrey Sayre-McCord zum Ausdruck:

²⁰⁹ Vgl. Harman: *The Nature of Morality*, 4 ff.

²¹⁰ Es mag sonderbar klingen, von der Beobachtung eines Protons und erst recht von der einer Abscheulichkeit zu sprechen. Harman schreibt hierzu: „[A]n observation in the relevant sense [is, Anm. v. m.] an immediate judgment made in response to the situation without any conscious reasoning having taken place.“ (Harman: *The Nature of Morality*, 6) Und ferner:

There are no pure observations. Observations are always “theory laden.“ [...] Observation depends on theory because perception involves forming a belief as a fairly direct result of observing something; [...] If we say that observation has occurred whenever an opinion is a direct result of perception, we must allow that there is moral observation, because such an opinion can be a moral opinion as easily as any other sort. (Harman: *The Nature of Morality*, 4 f.)

²¹¹ Vgl. Darwall: *Philosophical Ethics*, 22 ff.; Sturgeon: *Moral Explanations*, 231 f.

²¹² Vgl. Harman: *The Nature of Morality*, 6

The observation of a proton provides observational evidence for a theory because the truth of that observation is part of the best explanation we have of why the observation was made.²¹³

In der Ethik stelle sich die Sache jedoch anders dar. Um zu erklären, weshalb unser Zeuge angesichts einer in Brand gesetzten Katze die Beobachtung einer Abscheulichkeit machte, bräuchten wir nicht auf moralische Fakten zurückgreifen. Anders als bei Protonen, liege der Schluss nicht nahe, dass seine Beobachtung durch die Abscheulichkeit der Handlung kausal verursacht wurde. Harman zufolge reicht es zur Erklärung der Beobachtung völlig aus, auf die mentale Verfassung des Beobachters, seine Einstellungen, Gefühle beziehungsweise psychische Veranlagung zu rekurrieren.²¹⁴ Somit gäben Beobachtungen dieser Art keinen Anlass, moralische Tatsachen zu postulieren.

Es fällt schwer zu leugnen, dass diese Argumentation intuitiv plausibel klingt. Allerdings ist sie vor allem dann überzeugend, wenn man sich moralische Tatsachen als nicht-natürliche Entitäten vorstellt — als sonderbare »Moronen« oder desgleichen. Für den Fall, dass moralische Tatsachen natürliche Tatsachen sind, ist die Sache jedoch nicht mehr so klar. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass die Einwände gegen das Resultat des Tests hauptsächlich aus dem naturalistischen Lager vorgebracht werden. In seinem Aufsatz *Moral Explanations* insistiert Nicholas Sturgeon, dass moralische Tatsachen durchaus zur Erklärung moralischer Urteile eine Rolle spielen:

We find it easy [...] to conclude from the evidence not just that Hitler was not morally admirable, but that he was morally depraved. But isn't it plausible that Hitler's moral depravity—the fact of his really having been morally depraved—forms part of a reasonable explanation of why we believe he was depraved?²¹⁵

Ist Hitlers moralische Verruchtheit für die Erklärung unserer Überzeugung, Hitler sei moralisch verdorben, tatsächlich irrelevant? Sturgeon schlägt folgenden kontrafaktischen Test vor: Ob x ein Urteil y erklärt, zeige sich darin, ob y auch dann der Fall gewesen wäre, wenn x nicht der Fall wäre.²¹⁶ Was also wäre, wenn Hitler nicht moralisch verdorben gewesen wäre? In diesem Fall müssten wir Sturgeon zufolge annehmen, dass Hitler all jene Verbrechen nicht begangen hätte, die man ihm für gewöhnlich nachsagt. Denn wenn – wie Sturgeon annimmt – moralische Tatsachen auf natürlichen Begebenheiten supervenieren, dann erfordert die kontrafaktische Annahme von Hitlers Tadellosigkeit, dass auch die historischen Begebenheiten anders gewesen wären — er hätte weder einen Angriffskrieg begonnen noch die Juden verfolgt. Dann aber wäre *prima facie* nicht davon auszugehen, dass wir Hitler noch für einen ruchlosen Unmenschen halten. Sturgeon schließt daher, dass moralische Tatsachen durchaus eine Rolle in Erklärungen über unsere Überzeugungen spielen.²¹⁷

²¹³ Sayre-McCord: *Moral theory and explanatory impotence*, 269

²¹⁴ Vgl. Harman: *The Nature of Morality*, 6

²¹⁵ Sturgeon: *Moral Explanations*, 234

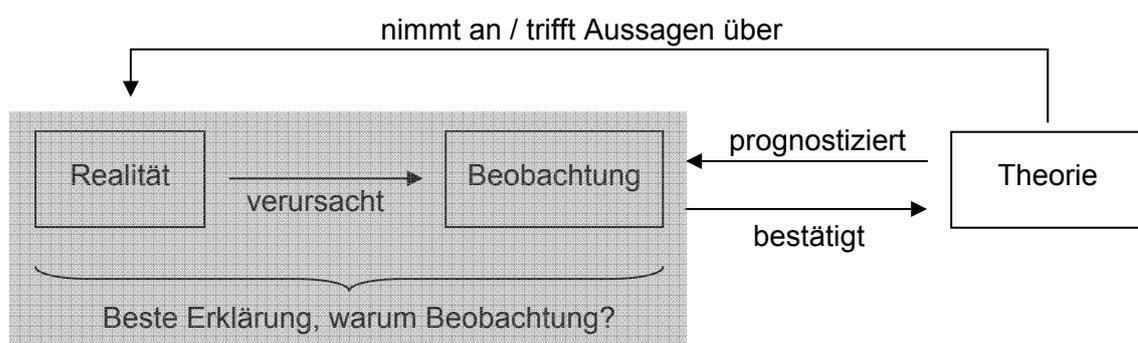
²¹⁶ Die Beispiele sind so gewählt, dass Probleme wie Überdeterminiertheit ausgeschlossen sind. Vgl. ebd., 245 (Fußnote 17)

²¹⁷ Vgl. ebd., 245 - 249

Über die Tauglichkeit dieser Argumentation lieferten sich Sturgeon und Harman einen intensiven Schlagabtausch, weshalb die Diskussion um das kausale Kriterium für Realität als die *Harman-Sturgeon-Debatte* in die Geschichte der Metaethik einging. Auch wenn sich die Kontroverse heutzutage nicht länger um Sturgeons Gegenargument rankt, so ist sie doch im Grundsatz gleich geblieben: Realisten betonen die hohe Anfangsplausibilität moralischer Tatsachen und machen geltend, dass der Test nicht gegen die Annahme moralischer Tatsachen, sondern im Gegenteil eher für sie spreche. Antirealisten auf der anderen Seite versuchen aufzuzeigen, dass moralische Tatsachen gerade keinen substantiellen Beitrag zu irgendeinem Phänomen liefern. Sie seien daher schlicht überflüssig.

Obgleich der Streit – wie gesagt – bis heute anhält, hat die Diskussion zumindest gezeigt, in welchen Punkten genau Dissens besteht; insbesondere wurde im Laufe der Debatte deutlich, um was es nicht geht:

Die Struktur von Harmans Test aus dem kausalen Kriterium für Realität stellt sich graphisch wie folgt dar:



Diese Struktur ist allerdings dem spezifischen Charakter seiner beiden Beispiele geschuldet. Auch wenn sie in vielen Fällen passend ist, so ist sie nicht 1:1 auf alle anderen diskutierten Beispiele übertragbar. Zentral für den Test ist vor allem die Frage, ob die beste Erklärung für unsere Beobachtungen ist, dass sie durch eine externe Realität verursacht wurden, d. h. entscheidend ist eigentlich nur der grau hinterlegte Teil der Graphik.

Zudem ist es keine notwendige Bedingung des naturwissenschaftlichen Kriteriums für Realität, dass moralische Fakten zur Erklärung speziell moralischer Beobachtungen dienlich sein müssen.²¹⁸ Dass im Gegensatz zur Auffassung der Antirealisten die Rede von moralischen Tatsachen nicht überflüssig ist, zeigt sich Realisten zufolge gerade an dem Beitrag, den diese Tatsachen zur Erklärung sozialer Phänomene leisten. Ungerechtigkeiten in politischen Systemen beispielsweise trügen wesentlich zur Erklärung von Unzufriedenheit, Aufruhr und Revolutionen bei:

Black South Africans and white sympathizers would not protest apartheid as they do if South African society were not racially unjust.²¹⁹

²¹⁸ Sturgeon zufolge ist noch nicht einmal der Bezug auf Beobachtungen für den Test wesentlich. Zugunsten moralischer Tatsachen spräche bereits, dass sie einen Beitrag zur Erklärung moralischer Überzeugungen leisten würden. Vgl. Sturgeon: *Moral Explanations*, 234 f.

²¹⁹ Brink: *Moral Realism and the foundations of ethics*, 190

Einwände sind schnell bei der Hand: Nicht die Ungerechtigkeit von Apartheid erkläre die Proteste, sondern das (nicht-moralische) Eigeninteresse der schwarzen Bevölkerung, sich von dieser zu befreien. Allerdings halten Realisten dagegen:

The first reply is to insist on the relevance of injustice in the explanation of black protest. [...] Presumably, the nature of black protest reflects not just the fact that blacks are harmed under apartheid, but also the fact that these harms are *wrongs* and, hence, *illegitimate*. [...] The second reply is to appeal to the explanation of *white* protest of apartheid. There is simply no reason to expect that the normal case of white protest can be adequately explained by appeal to white's self-interest.²²⁰

Es gibt jedoch einen anderen Einwand gegen die These, die Ungerechtigkeit des politischen Systems trage zur Erklärung der Aufstände bei, und er liegt vermutlich sogar näher: Kommt die erklärende Rolle tatsächlich dem politischen Unrecht selbst zu oder nicht eher der Überzeugung der Aufständischen, es sei ungerecht? In vielen Fällen ist die beste Erklärung für das Verhalten von Menschen, dass sie glauben, ihre Handlung sei moralisch richtig oder gar geboten. Liegt es also nicht näher, revolutionäre Bestrebungen damit zu erklären, dass die Beteiligten glauben, das politische System sei unmoralisch, als mit der moralischen Verwerflichkeit des Systems selbst? Realisten weisen auch diesen Einwand zurück:

Just as explanations involving assessments of individual rationality were not always replaceable by explanations involving individual *beliefs about* what would be rational, so, too, explanations involving assessments of social rationality cannot be replaced by explanations involving *beliefs about* what would be morally right. For example, discontent may arise because a society departs from social rationality, but not as a result of a belief that this is the case. Suppose that a given society is believed by all constituents to be just. This belief may help to stabilize it, but if in fact the interests of certain groups are being discounted, there will be a potential for unrest that may manifest itself in various ways—in alienation, loss of morale, decline in the effectiveness of authority, and so on—well before any changes in belief about the society's justness occur, and that will help explain why members of certain groups come to believe it to be unjust, if in fact they do.²²¹

Den beiden vorgestellten Einwänden kann von Seiten der moralischen Realisten durchaus begegnet werden, auch wenn ihre Gegenargumente sicherlich ebenfalls nicht unanfechtbar sind. Gerade die Verlagerung des Streits auf die Erklärung nicht-moralischer Phänomene zeigt, dass der Streit zwischen Realisten und Antirealisten über das Resultat des Tests längst nicht ausgefochten ist.

Es gibt aber einen weiteren Streitpunkt bezüglich des Tests, der bislang noch nicht erwähnt wurde. Er dreht sich um die Frage, welcher Schluss aus dem Umstand gezogen werden müsste, falls sich die moralischen oder auch nicht-moralischen Beobachtungen in rein

²²⁰ Brink: *Moral Realism and the foundations of ethics*, 190 f. Vgl. auch: Ebd., 187.; Railton: *Moral Realism*, 192 f.; Sturgeon: *Moral Explanations*, 245. Es ist jedoch fraglich, in welchem Maß politisches Unrecht zur Erklärung von Aufständen beiträgt. Es ist bemerkenswert, dass die Unterdrückung über Jahrzehnte bestand, ohne dass es zu Aufständen kam. Politisches Unrecht ist daher zur Prognose eher untauglich, was durchaus ein ernstzunehmendes Manko ist.

²²¹ Railton: *Moral Realism*, 192

nicht-moralischen Beschreibungen erklären ließe. David Brink bringt die realistische Position auf den Punkt:

As we have seen, Harman claims that appeal to moral facts is always "completely irrelevant" explanatorily. What does the *availability* of such explanations in terms of nonmoral fact and moral belief show about the legitimacy or relevance of the moral explanations of the same events? Their availability, by itself, does not seem to undermine the moral explanations, much less does it show them to be completely irrelevant.²²²

Brink besteht also – wie auch Sturgeon – darauf, dass eine Erklärung mittels moralischer Tatsachen nicht schon deshalb irrelevant sei, weil es eine andere Erklärung derselben Beobachtung geben mag, die sich z.B. ausschließlich in psychologischem Vokabular formulieren lässt. Doch genau das scheint mir der Kern von Harmans Argument zu sein.²²³ Es muss einen explanatorischen Verlust darstellen, auf moralische Tatsachen zu verzichten. Andernfalls wären sie schlicht überflüssig und würden, plakativ gesprochen, Ockhams Rasiermesser zum Opfer fallen. Den wunden Punkt in Sturgeons kontrafaktischem Test kann man daher präzise beschreiben: Für die Irrelevanz, wie sie Harman im Sinn hat, ist entscheidend, dass wir unsere Beobachtungen ebenso gut erklären könnten, ohne moralische Tatsachen anzunehmen und nicht, wie Sturgeon behauptet, unter der Annahme, dass sie falsch sind.²²⁴

Allerdings ist von verschiedener Seite eingewandt worden, dass man auch zur Erklärung der Beobachtung jener Spur in der Nebelkammer auf die Postulierung eines Protons verzichten könne und stattdessen bloß auf die Überzeugungen des Beobachters rekurriert.²²⁵ Aber trotz dieser Entgegnung lässt sich der Eindruck nur schwer ausräumen, dass es einen bedeutsamen Unterschied zwischen dem Beispiel der Nebelkammer und dem Beispiel der Katze gibt. Doch wie lässt sich dieser Eindruck in Worte fassen? Der zugrunde liegende Gedanke ist wohl der folgende: Im Falle der Nebelkammer gibt es eine kausale Kette, die von dem Proton zu unserer Beobachtung reicht, ein Proton habe die Nebelkammer durchquert. Das Proton selbst ist die kausale Ursache für die Spur in der Nebelkammer. Wir können also angeben, wie die postulierte Tatsache zur Erklärung unserer Beobachtung beiträgt. In der Moral scheint diese kausale Kette hingegen zu fehlen. Die kausale »Arbeit« wird ausschließlich durch die natürlichen Merkmale verrichtet, auf denen moralische Tatsachen supervenieren. Die Eigenschaft der Abscheulichkeit des Anzündens einer Katze verursache kausal gar nichts. Aus diesem Grund besitzen moralische Tatsachen einen geringeren Erklärungswert als natürliche Tatsachen.²²⁶

Diese Schlussfolgerung lässt sich jedoch – wie Harman selbst einräumt – umgehen, indem man annimmt, dass sich moralische Tatsachen auf natürliche Tatsachen reduzieren lassen. In diesem Fall wären moralische Tatsachen mit den natürlichen Tatsachen identisch, was zur Folge hätte, dass sie in allen Eigenschaften übereinstimmen — inklusive

²²² Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 188

²²³ Vgl. Harman: *Moral explanations of natural facts*, 62 ff.

²²⁴ Vgl. Sayre-McCord: *Moral Theory and Explanatory Impotence*, 272

²²⁵ Vgl. Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 185; Shafer-Landau: *Moral Realism*, 101

²²⁶ Vgl. Harman: *Moral explanations of natural facts*, 63 f.

ihrer kausalen Wirksamkeit und folglich auch ihrer erklärenden Kraft.²²⁷ Behält Harman hier Recht,²²⁸ so spricht das Argument aus dem kausalen Kriterium für Realität zumindest nicht gegen einen reduktiven ethischen Naturalismus. Doch das nicht-reduktionistische Lager wendet ein, dass sich diese Argumentation auch auf ihre Position übertragen lasse. Zum einen gebe es in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen reduktiven und nicht-reduktiven Ansätzen. Auch wenn sich moralische Tatsachen nicht auf natürliche Tatsachen reduzieren lassen, so seien sie deshalb nicht epiphänomenal. Auch nicht-reduktiven Ansätzen zufolge sind moralische Tatsachen natürliche Tatsachen.²²⁹ Zum anderen gelte: Wenn Supervenienz ein Grund gegen die erklärende Kraft von moralischen Konzepten wäre, dann müsste man – was aber unplausibel sei – auch chemischen oder biologischen Konzepten ihren Erklärungswert absprechen, da sie auf physikalischen Fakten supervenieren.²³⁰

Ohne diese Debatte weiterzuverfolgen, wird doch deutlich, dass die Frage, um die sich etliche Punkte der Debatte ranken, letztlich lautet: Ist der Erklärungswert moralischer Tatsachen im Vergleich zu den natürlichen Tatsachen geringer? In diesem Zusammenhang steht auch eine einflussreiche – aber nicht weniger kontrovers diskutierte – Abwandlung von Harmans Argumentation durch Crispin Wright. Damit der moralische Diskurs es verdient als realistisch anerkannt zu werden, müssten die Erklärungen auf der Basis von moralischen Tatsachen über das hinausreichen, was sich auch durch antirealistische Erklärungen einfangen ließe.²³¹ Anstatt nach dem Beitrag moralischer Tatsachen zur Erklärung unserer Beobachtungen bzw. Überzeugungen zu fragen – denn diese ließen sich auch antirealistisch erklären –, sollte man vielmehr fragen, was die Annahme moralischer Tatsachen sonst zu erklären hilft. Wir sollten also fragen, ob der moralische Diskurs eine, wie sich Wright ausdrückt, weitreichende kosmologische Rolle (engl.: *wide cosmological role*) habe:

Let the *width of cosmological role* of the subject matter of a discourse be measured by the extent to which citing the kinds of states of affairs with which it deals is potentially contributive to the explanation of things *other than*, or *other than via*, our being in attitudinal states which take such states of affairs as object.²³²

Physikalischen Erklärungen scheint eine solch weitreichende kosmologische Rolle zuzukommen:

²²⁷ Vgl. Harman: *The Nature of Morality*, 13

²²⁸ Vgl. aber Quinn: *Truth and explanation in ethics*, 527 ff.

²²⁹ Vgl. Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 193

²³⁰ Vgl. Railton: *Moral Realism*, 183; Sturgeon: *Harman on moral explanations of natural facts*, 75

²³¹ Wright entwickelt seine Position aus der Frage, wie sich der Streit zwischen Realisten und Antirealisten sinnvoll konzipieren lässt. Seiner Meinung nach sollten sowohl Realisten als auch Antirealisten akzeptieren, dass Aussagen in assertorischen Diskursen wahrheitsfähig in einem minimalen Sinne sind. Um darüber hinaus den Diskurs hinaus als realistisch zu betrachten, müsse aufgezeigt werden, dass er ein Wahrheitsprädikat erfordert, dass über Wahrheit in diesem Sinne hinausgeht. Vgl. Wright: *Truth and Objectivity*, 174

²³² Wright: *Truth and Objectivity*, 196

Reference to the wetness of the rocks can, uncontroversially, contribute towards explaining at least four kinds of thing:

- (1) My perceiving, and hence believing, that the rocks are wet.
- (2) A small (prelinguistic) child's interests in his hands after he has touched the rocks.
- (3) My slipping and falling.
- (4) The abundance of lichen growing on them.

The wetness of the rocks can be ascribed, that is, each of four kinds of consequence: cognitive effects, precognitive-sensuous effects, effects on us as physically interactive agents, and certain brute effects on inanimate organisms and matter.²³³

Für Wright spricht jedoch alles dafür, dass moralische Erklärungen hingegen auf die erste Art von Effekt beschränkt sind. Ihnen komme daher gerade keine weitreichende kosmologische Rolle zu — "bad news for moral realism."²³⁴ Interessanterweise zieht er aufgrund dieser »schlechten Nachrichten« dennoch nicht den Schluss, der moralische Realismus sei widerlegt. Es sei vielmehr nur ein möglicher Weg versperrt, wie moralische Realisten ihrer – wie Wright annimmt – Bringschuld nachkommen könnten aufzuzeigen, weshalb man von moralischen Fakten ausgehen sollte.²³⁵

Die Frage nach der Tragweite stellt sich auch für Harmans Test. Besagt das kausale Kriterium für Realität, dass wir dann Grund zu der Annahme moralischer Tatsachen haben, wenn sie zur Erklärung von Beobachtungen beitragen? Ist es nicht umgekehrt, dass wir sie nur dann annehmen sollten, wenn sie dieses Kriterium erfüllen? Wie mir scheint, muss diese letzte Behauptung jedoch schwächer verstanden werden, nämlich, dass wir zwar einen Grund gegen den Realismus hätten, wenn moralische Tatsachen das Kriterium nicht erfüllen, aber dieser Grund muss nicht entscheidend sein. Andere Gründe zugunsten des Realismus könnten gegebenenfalls schwerer wiegen.²³⁶ Sofern sich jedoch keine Aspekte ausmachen lassen, die sich als relevanter für die Debatte erweisen, scheint die Frage, ob wir von moralischen Tatsachen ausgehen müssen, entscheidend von ihrem Erklärungswert abzuhängen. Tragen sie etwas zur Erklärung von Phänomenen bei oder ist es womöglich – wie im Falle von Mackies Argumentation – von höherem Erklärungswert, auf sie zu verzichten?

Ich habe in diesem Kapitel die prominentesten Argumente gegen den moralischen Realismus vorgestellt, die zugleich den Streit zwischen Realisten und Antirealisten dominieren: Mackies Argumente aus der Relativität und Absonderlichkeit sowie Harmans Argument aus dem kausalen Kriterium für Realität. Gemeinsam ist ihnen, dass es sich um Schlüsse auf die beste Erklärung handelt. Zudem stimmen die Protagonisten der Diskussion darüber ein, dass die besagten »Tests« der Fragestellung im Großen und Ganzen durchaus an-

²³³ Wright: *Truth and Objectivity*, 197

²³⁴ Ebd., 198

²³⁵ Vgl. ebd., 198

²³⁶ Vgl. Sayre-McCord: *Moral Theory and Explanatory Impotence*, 267 f.; Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 181 ff.

gemessen sind.²³⁷ Ihr Streit dreht sich vielmehr um das Resultat dieser Kriterien, d.h. ob der Schluss auf die beste Erklärung für oder gegen die Existenz moralische Tatsachen spricht.

Es war wichtig, zunächst darzulegen, auf welche Weise die Debatte um den moralischen Realismus eigentlich geführt wird, bevor man sich der Frage zuwendet, ob sie ein essentielles Thema der Metaethik ist.²³⁸ Um zu ihr zurückzukehren, treten wir einen Schritt zurück und fragen uns, was eigentlich davon abhängt, ob wir nun moralische Tatsachen annehmen müssen oder nicht! Wie bereits erwähnt, lassen sich zwei Motive für die Realismusdebatte ausmachen: Neben einem allgemeinen Interesse an metaphysischen Fragestellungen verweisen Realisten stets auf die Rolle moralischer Tatsachen als alleiniger Garant der Objektivität moralischer Urteile.²³⁹ Das wirft eine interessante Frage auf: Heißt das, dass umgekehrt Antirealisten wie z.B. die Expressivisten auf die unliebsame Konsequenz verpflichtet sind, moralischen Urteilen von vornherein den Anspruch auf Objektivität abzusprechen?

2.2.4 Objektivität ohne Realismus

Es ist verachtenswert, unschuldige Menschen aus purem Vergnügen zu quälen.

Gewiss würden alle Menschen (zumindest alle halbwegs normalen) diesem Urteil ohne Zögern zustimmen. Und es ist anzunehmen, dass sie dieses Urteil nicht bloß als ihre subjektive Meinung betrachten — eine solche Handlung sei doch objektiv falsch. Aber müssen Expressivisten nicht genau diesen Anspruch leugnen? Schließlich lehnen sie ja die Existenz moralischer Tatsachen ab. Moralische Urteile sind insofern subjektiv, als wir mit ihnen unsere Gefühle, Haltungen, Wünsche etc. ausdrücken. Zu sagen eine derartige Handlung sei *f a k t i s c h* falsch, ist für Expressivisten zumindest im wörtlichen Sinne keine Option.

²³⁷ Auf Seiten der Realisten gilt dies jedoch nur für die Naturalisten. Nonnaturalisten lehnen für gewöhnlich den Test ganz oder zumindest in Teilen ab. Vgl. Dworkin: *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, 119; Shafer-Landau: *Moral Realism*, 98-115; siehe auch Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

²³⁸ Der Grund hierfür wird aber erst im 3. Kapitel deutlich werden.

²³⁹ Vor diesem Hintergrund kann auch die zu Beginn dieses Kapitels angesprochene Verbindung von Objektivität, Wahrheit und Realität präzisiert werden. Diese Verbindung ist dann gegeben, wenn mit diesen Begriffen spezielle Konzeptionen verbunden werden. Assoziiert man mit Objektivität eine der Welt zugrunde liegende Struktur, die unabhängig von unseren Ansichten existiert, so ist der Zusammenhang mit dem Realismus klar erkennbar (zumal viele Realisten Objektivität bereits zur Bestimmung von 'Realismus' hinzuziehen. Vgl. Brink: *Moral Realism and the foundations of ethics*, 14; Railton: *Moral Realism*, 172). Realismus ist dann aber nicht bloß in einem minimalen Sinne zu verstehen, wie ihn auch manche Expressivisten akzeptieren würden (Vgl. Gibbard: *Thinking How to Live*, 18 ff.). Dem realistischen Grundgedanken liegt ein gehaltvolleres Verständnis zugrunde, für das der Repräsentationsgedanke nach wie vor programmatisch ist. (Vgl. Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, Kapitel 6). Diese Auffassung wiederum geht Hand in Hand mit einem gehaltvollen Wahrheitsbegriff, der stark an der Idee der Korrespondenz ausgerichtet ist.

Eine Möglichkeit auf diese Herausforderung zu reagieren ist, den Anspruch auf Objektivität in Frage zu stellen. Dieser Vorbehalt wäre wenig ansprechend, wenn damit gemeint sei, die Objektivität moralischer Urteile einfach aufzugeben. In einer anderen, attraktiveren Lesart bringt er jedoch etwas ganz anderes zum Ausdruck: Angezweifelt wird weniger die Objektivität moralischer Urteile als vielmehr das zugrunde liegende Verständnis von Objektivität. Aufgrund seiner notorischen Mehrdeutigkeit, so Richard Hare, sei der Begriff in der Ethik oft falsch verstanden worden:

The most common mistake of would-be objectivists is to treat the word 'objective' as if it meant the same as 'factual'. This mistake I have mentioned already. It is tempting to make it, because it looks as if the problem would be solved if we could show that moral statements state something objective in the sense in which ordinary matters of fact are objective.²⁴⁰

Eine solche Objektivität naturalistischer Couleur sei ungeeignet, das Problem adäquat zu erfassen. Die wahre philosophische Herausforderung, vor die uns moralische Urteile stellen, sei doch die folgende:

[Philosophers, Anm. v. m.] have a deep desire to establish something that can be loosely described as the objectivity of moral judgements. And this desire in turn arises from a still deeper one, the desire to do one's moral thinking in a rational way.²⁴¹

Was wir also eigentlich brauchen sind Standards, die es uns erlauben, vernünftig über moralische Probleme zu debattieren; Standards, mit denen sich moralische Probleme rational entscheiden lassen. Wir Menschen streiten über unsere moralischen Standpunkte und glauben, für unsere Meinungen gute Gründe zu haben. Wenn wir Kritik an anderen üben, nehmen wir an, sie sei berechtigt und sachlich begründet. Deshalb sträuben wir uns gegen die Vorstellung, Moral sei lediglich eine Frage des persönlichen Geschmacks; hieraus speist sich unser Verlangen nach Objektivität. Der entscheidende Fehler der Naturalisten liegt für Hare folglich nicht in der Forderung nach Objektivität, sondern in der Überzeugung, diese könne letztlich nur durch korrespondierende Tatsachen gewährleistet werden. Stattdessen sollten wir uns bei der Frage nach Objektivität ganz auf die Standards rationaler Argumentation konzentrieren. Denn auch für nicht deskriptive Urteile ließen sich Kriterien angeben, die es erlauben, moralische Fragen rational zu entscheiden.

We can have objectivity in our moral prescriptions if the language in which they are framed, and its logic, constrains all rational thinkers to come to the same moral opinions, *even if* they start from opposing moral viewpoints.²⁴²

Wie man dem Zitat entnehmen kann, ist für Hare die Rationalität moralischer Urteile in der Sprache der Moral verankert. Die erste Erkenntnis aus seiner Untersuchung der Moralsprache ist für ihn, dass wir entgegen dem ersten Eindruck mit moralischen Urteilen keine Sachverhalte behaupten. Vielmehr schreiben wir mit solchen Urteilen etwas vor. Die semantische Funktion eines Urteils wie „Tierquälerei ist schlecht“ liegt in der Aufforderung,

²⁴⁰ Hare: *Objective Prescriptions*, 4

²⁴¹ Hare: *A Reductio ad Absurdum of Descriptivism*, 113

²⁴² Hare: *Objective Prescriptions*, 12

Tierquälerei zu unterlassen — „Quäle keine Tiere!“ Und etwas vorzuschreiben ist schlicht ein anderer illokutionärer Sprechakt als einen Sachverhalt zu behaupten. Bezüglich ihres Aufforderungscharakters ähneln moralische Urteile eher Befehlen als Behauptungen: beides sind Vorschriften. Es gibt jedoch auch einen bedeutsamen Unterschied. Im Gegensatz zu Befehlen ist es ein Erfordernis von moralischen Sollens-Sätzen, dass sie verallgemeinerbar sind. Ein Befehl kann an eine ganz bestimmte Person gerichtet sein. „Küss mich!“ wäre ein anschauliches Beispiel, sofern man diese Aufforderung als einen »Befehl« verstehen mag. Hingegen müssen universalisierbare Vorschriften für jeden gelten, der sich in einer entsprechenden Situation befindet. Für die Aufforderung zum Küssen wäre dieser Anspruch sicherlich nicht angemessen, im Fall der Tierquälerei allerdings schon. Jeder sollte dieser Aufforderung nachkommen. Eine moralische Aufforderung an eine andere Person zu richten, setzt daher stets voraus, dass man sie auch an sich selbst richten würde, wäre man in deren Situation. Moralische Vorschriften unterscheiden sich also von reinen Befehlen in ihrer Universalisierbarkeit. Auch dieser Aspekt gründet sich für Hare in der Sprache der Moral. Doch wie?

Angenommen, jemand würde sagen: „Es regnet, aber ich glaube es nicht.“ Wie schon G. E. Moore bemerkte, wäre eine derartige Äußerung zwar paradox, jedoch nicht logisch widersprüchlich. Was also läuft dann schief? Nun, die Person sagt nicht nur „Es regnet“, sie behauptet es damit auch. Und etwas aufrichtig zu behaupten heißt *ipso facto*, es auch zu glauben. Sprechakte, so würden sich die Sprechakttheoretiker ausdrücken, haben Gelingensbedingungen. Werden diese Bedingungen nicht erfüllt, so ist der Sprechakt entweder fehlerhaft oder er kam erst gar nicht zustande. Und für den Sprechakt des Behauptens ist es eine notwendige Gelingensbedingung, zu glauben, was man sagt. Die Behauptung „Es regnet“ setzt also voraus, dass man auch glaubt, es regne. Da dies mit dem Nachsatz „aber ich glaube es nicht“ gerade bestritten wird, wäre die erste Behauptung fehlerhaft, nämlich unaufrichtig.²⁴³ Im Falle einer nicht universalisierbaren Vorschrift, die als eine moralische Aufforderung »verkauft« wird liegt nun Hare zufolge ein analoger Fehler vor. Universalisierbarkeit gehört für ihn zu den Gelingensbedingungen eines präskriptiven Sprechaktes (im Sinne einer moralischen Vorschrift). D.h. um den Sprechakt überhaupt erst erfolgreich vollziehen zu können, sei es eine *conditio sine qua non*, dass das Urteil universalisierbar ist. Andernfalls mache man sich der Unaufrichtigkeit schuldig.²⁴⁴

Doch wieso sollte Universalisierbarkeit überhaupt zu den Gelingensbedingungen zählen? Moralische Urteile supervenieren auf natürlichen Tatsachen — so die Antwort von Hare. Das heißt, die moralische Bewertung einer Situation hängt von deren natürlichen Merkmalen ab. Sie sind die Kriterien moralischer Bewertung. Wir lehnen beispielsweise Folter als unmoralisch ab, weil sie Leiden auf Seiten der Opfer verursacht. Wenn aber allein die natürlichen Merkmale die Kriterien für moralische Bewertung sind, ist es nicht möglich, in Situationen, die sich bezüglich ihrer natürlichen Qualitäten in allen relevanten Hinsichten gleichen, zu unterschiedlichen Bewertungen zu kommen. Dies wäre so, als ob man von zwei optisch identischen Bildern das eine als schön, das andere hingegen als häss-

²⁴³ Vgl. Searle: *Speech acts*, Kapitel 3

²⁴⁴ Vgl. Hare, *Sorting out ethics*, 18

lich bezeichnen würde. Mit anderen Worten: Unsere Bewertungen müssen universalisierbar sein.

Hares Argumentation folgend lässt sich auf diesem Wege die Universalisierbarkeit moralischer Urteile aus der Logik der Moralsprache gewinnen. Genügt ein Urteil dieser Anforderung nicht, so haben wir einen vernünftigen Grund es zurückzuweisen. Dieses Ergebnis ist von größter Wichtigkeit, denn Universalisierbarkeit ist seiner Auffassung nach das entscheidende Moment für die Rationalität der Moral. Entgegen dem ersten Eindruck ist dieses Kriterium leistungsfähiger als man zunächst erwarten mag. Hare misst ihm gar eine so große Tragweite bei, dass er der Überzeugung ist, Universalisierbarkeit Sorge letztlich für die Objektivität moralischer Urteile. Diese These begründet sich für ihn wie folgt: Die Universalisierbarkeit fordert wie gesagt, dass eine moralische Vorschrift an jeden in der betreffenden Situation gerichtet ist — inklusive an die vorschreibende Person selbst:

In a universal prescription, no mention can be made of individuals as such, and therefore in adopting such a prescription we cannot exclude the possibility that the individual affected by its carrying out might be ourselves.²⁴⁵

Um zu prüfen, ob man eine Vorschrift akzeptieren bzw. erteilen soll, muss man sich also in all jene hineinversetzen, die von ihr potentiell betroffen sind, und sich fragen, ob man die Vorschrift auch aus deren Sicht akzeptieren würde. Im Grunde handelt es sich um die vertraute Maxime: „Stell dir vor, du wärst an seiner Stelle!“ Dabei ist es für Hare nicht nur erforderlich, sich in die Situation der anderen zu versetzen, sondern sich zudem auch ihre Präferenzen zu Eigen zu machen. Nehmen wir zum Beispiel an, ich wäre ein begeisterter Klavierspieler. Es stünde nun bei einer Mitbewohnerversammlung zur Debatte, ob Musizieren zu später Stunde aus Rücksichtnahme auf die anderen Mitbewohner untersagt werden soll. Als Klavierspieler käme mir diese Vorschrift nicht sehr gelegen. Um aber zu einem universalisierten Urteil zu gelangen, muss ich mich in meine Mitbewohner hineinversetzen und mich fragen, wie sich die Angelegenheit aus ihrer Sicht darstellt. Es wäre allerdings nur wenig hilfreich, wenn ich mich mit meinen eigenen Präferenzen in sie hineinendenken würde. Schließlich bin ich ja ein Klavierliebhaber und würde mich durch abendliche Sonaten nicht gestört fühlen. Damit mein Urteil tatsächlich universalisierbar ist, muss ich mich auch in einen potentiellen Nachbarn hineinversetzen, der Klavierspiel verabscheut und großen Wert auf abendliche Ruhe legt und diese Präferenz gegen die anderen »neutral« abwägt.

Methodisch betrachtet heißt das, interpersonelle Konflikte als intrapersonelle Konflikte zu behandeln. Moralische Entscheidungen werden in diesem Sinne zu einer Frage der persönlichen Klugheit, unterschiedliche Präferenzen meiner selbst bestmöglich gegeneinander abzuwägen. Es spielt daher in moralischen Überlegungen keine Rolle, in welcher Position ich mich tatsächlich befinde. Was beim Abwägen der unterschiedlichen Präferenzen zählt, ist allein ihre Stärke.

²⁴⁵ Hare: How to decide moral questions rationally, 73 f.

Only by giving equal positive weight to the equal preferences of all individuals can we find universal prescriptions which are the most acceptable to us.²⁴⁶

Da nun jeder andere beim moralischen Rasonieren auf genau dieselbe Weise verfahren muss, kommen zwangsläufig alle zu ein und demselben Urteil — ergo zu einem objektiven Urteil.

Hare hat somit einen Weg aufgezeigt, wie auch für Expressivisten die Rede von der Objektivität moralischer Urteile nicht außerhalb ihrer Reichweite liegen muss. Allerdings ist diese weiterführende Argumentation problematisch. Ist beispielsweise die „dritte Stufe“²⁴⁷ der Universalisierbarkeit, der zufolge die Präferenzen der anderen genauso stark zu berücksichtigen sind wie die eigenen, tatsächlich in der Sprache der Moral verankert? Handelt es sich bei ihr nicht bereits um eine genuin moralische Forderung? Gelingt es nicht, Universalisierbarkeit so stark zu interpretieren wie von Hare behauptet, so kann sie lediglich die Forderung nach Kohärenz einer Moral begründen, aber nicht unterschiedliche kohärente »Moralen« ausschließen.²⁴⁸ Hares Theorie – so die Kritiker – müsse darauf vorbereitet sein, dem Anspruch auf Objektivität nicht gerecht zu werden.²⁴⁹ Dieses Resultat wäre zwar deutlich bescheidener, doch selbst für diesen Fall könnte man Hares Plädoyer zugunsten von Rationalitätsstandards noch immer als Protest gegen die Auffassung interpretieren, absolute Objektivität stünde letztlich bloß unbegründete, subjektive Meinung gegenüber. Expressivisten können zumindest angeben, weshalb gewisse Urteile unvernünftig sind. Und vielleicht ist mehr auch nicht zu haben.

Hares Ansatz ist jedoch nicht der einzige Weg für Expressivisten, dem Problem der Objektivität zu begegnen. Zeitgenössische Theorien wie die von Allan Gibbard und Simon Blackburn stimmen zwar seiner grundsätzlichen Kritik am naturalistischen Verständnis von Objektivität zu. Ihre Argumentation basiert jedoch nicht auf sprechakttheoretischen Überlegungen zur Universalisierbarkeit. Zudem wählen sie einen anderen Ausgangspunkt, nämlich Objektivität im Sinne von Meinungsunabhängigkeit. Betrachten wir hierzu nochmals kurz das oben angeführte Beispiel:

Es ist verachtenswert, unschuldige Menschen aus purem Vergnügen zu quälen.

Man würde vermutlich das Folgende sagen wollen: Dass eine solch grobe Verletzung der Menschenwürde unmoralisch sei, hänge nicht von unseren Meinungen ab. Das Leiden der Opfer mache eine solche Handlung schlecht und nicht unsere Meinung darüber. In dieser Hinsicht erfordert Objektivität also, dass die Richtigkeit eines moralischen Urteils jenseits unserer Meinungen liegt. Natürlich liegt es nahe, 'jenseits unserer Meinungen' so zu interpretieren, als gebe es eben eine Tatsache in der Welt, die für Objektivität sorgt. Die Meinung, das Empire State Building stehe in New York, ist ja deshalb objektiv, weil das Empire State Building tatsächlich in New York steht. Dies ist wie gesagt das realistische

²⁴⁶ Hare: *How to decide moral questions rationally*, 74; Vgl. auch Hare: *Moral Thinking*, 107 ff.

²⁴⁷ Vgl. Mackie: *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 92-97

²⁴⁸ Wie tief die Skepsis bei Naturalisten sitzt, Objektivität lasse sich nicht ohne Bezug auf moralische Tatsachen begründen, zeigt sich bei Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 30 f.

²⁴⁹ Vgl. z.B. Nagel: *The Foundations of Impartiality*

Verständnis von Objektivität, wie es beispielsweise ethische Naturalisten vertreten. Doch wie kann eine expressivistische Theorie dem Anspruch auf Unabhängigkeit von Meinung gerecht werden, deren zentrale These ja gerade ist, wir würden mit moralischen Urteilen bloß unsere Einstellungen, Gefühle oder dergleichen ausdrücken? Blackburn ist sich dieser Schwierigkeit durchaus bewusst:

It is tempting to think: in this metaphysics the world contains nothing but us and our responses, so the fact that cruelty is bad *must* be created by our responses. What else is there for it to depend upon?²⁵⁰

Die Ausgangsbasis seiner Lösung lautet folgendermaßen:

The wrongness of wanton cruelty does indeed depend on things—features of it that remind us how awful it is. But locating these is giving moral verdicts. Talk of dependency is moral talk or nothing.²⁵¹

Blackburns Vorschlag läuft also darauf hinaus, den Anspruch auf Objektivität moralischer Urteile selbst als einen moralischen Anspruch zu verstehen:

According to me, there is only one proper way to take the question 'On what does the wrongness of wanton cruelty depend?': as a moral question, with an answer in which no mention of our actual responses properly figures.²⁵²

Ich möchte diesen Punkt anhand eines Beispiels veranschaulichen. Wie würden wir reagieren, wenn jemand allen Ernstes behaupten würde: „Ob Quälen aus Vergnügen unmoralisch ist, hängt doch letztlich nur davon ab, ob wir es schlecht finden.“ Der Einwand wäre derselbe wie der oben schon erwähnte: Die Verwerflichkeit von Misshandlungen liege ausschließlich im Leiden der Opfer begründet und hänge nicht von unseren Ansichten ab. Wer ernsthaft etwas anderes behauptet, offenbare damit eine ziemlich gestörte Gesinnung! — Entscheidend ist hier der Zusatz. Er macht deutlich, dass unser Einwand eine moralische Haltung gegenüber der Gesinnung der ersten Person zum Ausdruck bringt. Wir missbilligen seine Haltung, moralische Verwerflichkeit hänge von unseren Meinungen ab. Und diese Missbilligung ist ein moralischer Vorwurf: „Wie kann man nur!“ Bei dem Anspruch auf Objektivität handelt es sich demnach um eine moralische Einstellung bezüglich einer anderen moralischen Einstellung oder wenn man so möchte: um eine moralische Einstellung höherer Stufe. Es ist in diesem Sinne zu verstehen, wenn Blackburn meint: „Talk of dependency is moral talk“. Verständlich zusammengefasst ist die grundlegende Idee in folgendem Zitat von John McDowell:

The attitudes are the upshot of sensibilities: that is, propensities to form various attitudes in response to various features of situations. Ethical sensibilities are themselves subject to attitudes of approbation or disapprobation; and — this is the crucial thing — these attitudes to sensibilities are a matter for argument and criticism.

²⁵⁰ Blackburn: *Spreading the word*, 173

²⁵¹ Blackburn: *How To Be an Ethical Anti-Realist*, 173

²⁵² Ebd., 173

Im Unterschied zum naturalistischen Verständnis handelt es sich Blackburn zufolge bei Objektivität nicht um eine extern feststellbare Qualität, sondern um einen moralischen Anspruch. Dieser Anspruch kann sich folglich nur innerhalb des moralischen Diskurses bewahrheiten und ist nicht extern durch korrespondierende Tatsachen zu stützen. Blackburns Lösung des Objektivitätsproblems liegt also darin, eine Lesart des Anspruchs auf Objektivität zu präsentieren, die den Vorwurf gegen expressivistische Positionen schlicht umgeht. Die Objektivität einer moralischen Überzeugung zu begründen sei eine inhaltlich moralische Angelegenheit und könne gar nicht erst Aufgabe einer metaethischen Theorie sein.

Allan Gibbards Auffassung ist in dieser Hinsicht der von Blackburn recht ähnlich, d. h. auch er interpretiert den Anspruch auf Unabhängigkeit von Meinung als einen internen Anspruch. Gibbards Behandlung der Objektivität ist allerdings umfassender, da er mit Objektivität noch weitere Ansprüche verbunden sieht. Mit Meinungsunabhängigkeit sei nur ein Aspekt dessen erfasst, was mit Objektivität gemeint ist. Er unterscheidet daher die folgenden drei Aspekte: Erstens enthalte der Anspruch auf Objektivität, dass moralische Urteile unabhängig davon gelten sollen, ob wir sie akzeptieren oder nicht. Zweitens sollen moralische Urteile auch universal gelten, d.h. für alle verpflichtend. Und drittens erhebe man mit dem Anspruch auf Objektivität den Anspruch auf Geltung, d.h. wir drücken mit einem Urteil nicht nur unsere Akzeptanz einer Norm aus, sondern fordern alle anderen auf, es vernünftigerweise uns gleichzutun. Kurz gesagt, wenn man ein moralisches Urteil objektiv nennt, so beansprucht man damit seine Geltung unabhängig von jeder bloß faktischen Akzeptanz und für alle gleichermaßen.

Das Problem ist, wie die genannten Ansprüche mit dem expressivistischen Jargon sinnvoll erfasst werden können. Speziell auf Gibbards Norm-Expressivismus bezogen wirft dies die folgenden Fragen auf:

- 1.) Was soll es heißen, moralische Urteile gelten unabhängig von unserer Akzeptanz, wenn der Norm-Expressivismus die Bedeutung normativer Urteile gerade darin erblickt, dass man mit ihnen die Akzeptanz von Normen zum Ausdruck bringt?
- 2.) Im Fall von Geschmacksfragen handelt es sich um die Akzeptanz bedingter Normen:

„I dislike spinach but think it a matter of taste; that means in part that although I dislike spinach, I am willing to eat it if I like it. The norms I accept endorse eating it if I like it and not otherwise.”²⁵³

Demgegenüber spielt es für ein moralisches Urteil wie „Du sollst nicht töten!“ keine Rolle, welche Gefühle, Wünsche oder Vorlieben eine betreffende Person hat. Sie gelten kategorisch. Allerdings sind moralische Normen nicht die einzigen unbedingten Normen. Auch persönliche Verpflichtungen auf Ideale – Gibbard spricht von „existential commitments“²⁵⁴ –, sollen unabhängig von kontingenten Wünschen eingehalten werden. Verpflichtungen auf Ideale betreffen existentielle Fragen: Wie möchte ich

²⁵³ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 167

²⁵⁴ Ebd., 166

mich als Mensch sehen, welcher Lebensweg macht für mich Sinn? Soll ich mich beispielsweise ganz meiner Karriere widmen oder nicht gewisse Abstriche zugunsten einer Familiengründung machen? Setze ich mir beispielsweise das langfristige Ziel, meine Talente voll auszuschöpfen, dann akzeptiere ich eine Norm, die für mich auch dann Geltung besitzt, wenn sich gegenläufige Neigungen wie Bequemlichkeit einstellen. Verpflichte ich mich, mein Leben in den Dienst Gottes zu stellen, dann akzeptiere ich eine Norm, die besagt, keinen Versuchungen nachzugeben — komme was wolle! Obwohl sich also Verpflichtungen auf Ideale und moralische Verpflichtungen hinsichtlich ihrer Unbedingtheit gleichen, so gibt es doch auch entscheidende Unterschiede. Zwar denken wir über unsere Ideale aufgrund ihrer Wichtigkeit für unser Leben sehr gründlich nach und wägen die Gründe *pro* und *contra* sorgfältig gegeneinander ab. Dennoch erachten wir eine Entscheidung nicht in dem Sinne als eine Frage von Rationalität, dass es unvernünftig wäre, andere Ideale zu verfolgen. Das heißt, mit einer persönlichen Verpflichtung auf ein Ideal wird kein Anspruch auf Objektivität erhoben. Aber in beiden Fällen akzeptiert man eine unbedingte Norm. Und etwas für vernünftig zu halten heißt gerade, eine (unbedingte) Norm zu akzeptieren. Muss daher der Norm-Expressivismus nicht jede Verpflichtung auf eine unbedingte Norm als eine Frage der Rationalität begreifen? Wie kann der Norm-Expressivismus den Unterschied erklären, dass moralische Gebote unterschiedslos für alle gelten und insofern eine Frage von Rationalität sind, Verpflichtungen auf Ideale hingegen eine Frage der persönlichen Entscheidung?

- 3.) Anspruch auf Objektivität zu erheben heißt auch, allgemeine Geltung zu beanspruchen. Man fordert, alle vernünftigen Adressaten sollten das Urteil akzeptieren; Gibbard spricht in diesem Zusammenhang von einem „conversational demand“²⁵⁵. Jeder, der den Anspruch auf Objektivität erhebt, glaubt, hierzu auch berechtigt zu sein, schließlich sei es vernünftig, das Urteil zu akzeptieren. Andernfalls würde man – sofern man aufrichtig ist – diesen Anspruch erst gar nicht erheben. Aber wie kann das Einfordern von Zustimmung legitim sein, wenn Vernünftigkeit keine Eigenschaft ist, sondern wir mit dieser Bezeichnung nur unsere Akzeptanz einer Norm zum Ausdruck bringen?

Gibbards Strategie, auf diese Fragen eine Antwort zu geben, besteht im Wesentlichen in einem Rekurs auf höherstufige Normen. Welche Normen wir akzeptieren, entscheiden wir nicht willkürlich. Diese Wahl wird selbst wiederum durch höherstufige Normen gesteuert.

Bezüglich des ersten Punkts stimmt Gibbard – wie bereits erwähnt – mit Blackburn darüber ein, die Unabhängigkeit von Meinung als einen moralischen Anspruch zu verstehen. Gibbard sieht ihn bereits in der Formulierung von moralischen Normen enthalten: Die Norm „Foltere nicht!“ enthalte keinerlei Einschränkung und impliziere daher Erweiterungen wie: „Foltere nicht, egal wie irgendjemand über Folter denken mag!“. Meinungsunabhängigkeit ist also implizit Teil eines kategorischen Urteils und somit selbst ein normativer

²⁵⁵ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 172

Anspruch. Damit weisen wir mit kategorischen Urteilen moralische Normen, die eine Abhängigkeit von persönlicher Meinung involvieren, als irrational zurück.

We do not think that [...] irrational simply in virtue of our own tastes or preferences in the matter. Nor do we think that it is irrational in virtue of the norms we accept.²⁵⁶

Der Grund, weshalb wir moralische Urteile als meinungsunabhängig betrachten, liegt in unserer Akzeptanz höherstufiger Normen, denen zufolge wir nur solche moralischen Gebote oder Werturteile akzeptieren sollen, die nicht von Meinungen abhängen — inklusive der eigenen. Das Urteil „Folter ist nur dann schlecht, wenn es mir missfällt!“ stellt demnach ein moralisches Werturteil dar, dessen Akzeptanz durch übergeordnete (epistemische) Normen ausgeschlossen ist.

A person who treats his normative judgments as objective has an epistemic story, and the story cannot center on him; it cannot treat him specially, just as himself and for no further reason. Or, more likely, the person acts as if there were such a story, even if he cannot find it.²⁵⁷

In Bezug auf die zweite Frage, wie objektive Urteile gegenüber persönlichen Idealen abgrenzbar sind, müssen wir einige Unterscheidungen vornehmen. Übergeordnete Normen können in Bezug auf untergeordnete Normen unterschiedlich streng sein. Sie können in dem Sinne restriktiv sein, als ihnen zufolge die untergeordneten Normen eindeutig festgelegt sind — welche auch immer das sein mögen. „Akzeptiere nur solche Normen, die am besten im Einklang mit den Traditionen stehen!“ wäre ein Beispiel für eine solch verbindliche Norm (engl. *mandatory norm*). Das Beispiel zeigt jedoch, dass ihre Verbindlichkeit nicht soweit gehen muss, für alle ein und dieselbe Norm vorzuschreiben. Um bei dem Beispiel zu bleiben: Welche Normen am Besten im Einklang mit den Traditionen stehen, wird vermutlich von Kultur zu Kultur variieren.²⁵⁸ Unterscheiden sich die Kulturen darin, welche Normen für sie zu akzeptieren sind, so spricht Gibbard von Relativismus.²⁵⁹ Es ist aber hervorzuheben, dass dies nicht bedeutet, übergeordnete Regeln dieser Art ließen eine Wahlfreiheit zu. Für jede Kultur legen sie eindeutig fest, was akzeptabel ist und was nicht. In diesem Fall handelt es sich also um verbindliche Regeln, die aber kontextbedingt zu unterschiedlichen untergeordneten Normen führen. Demgegenüber zeichnet sich für Gibbard der Anspruch auf Objektivität der Moral durch die Akzeptanz übergeordneter Normen aus, die nicht nur verbindlich sind, sondern für alle das gleiche vorschreiben. Als ein anschauliches Beispiel für eine solche verbindliche und zudem universale Norm eignet sich hier der Kategorische Imperativ.

²⁵⁶ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 166

²⁵⁷ Ebd., 181 f.

²⁵⁸ Dass übergeordnete Normen zu gegensätzlichen Normen führen können, trifft zwar hauptsächlich auf unterschiedliche Gemeinschaften zu, könnte aber auch für unterschiedliche Personen und sogar für ein und dieselbe Person in unterschiedlichen Lebensabschnitten stimmen.

²⁵⁹ Gibbard weist darauf hin, dass in der Philosophie unter dem Begriff 'Relativismus' oft eine weit stärkere These verstanden wird. Eine solche wird weiter unten unter dem Stichwort *Insularität* angesprochen (Vgl. z.B. Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 210).

Natürlich kann auch die Akzeptanz höherstufiger Normen selbst wiederum durch Normen gesteuert sein. Was aber ist mit den »obersten« Normen? Sind diese selbst wiederum zwar verbindlich aber nicht universal, so handelt es sich für Gibbard um die grundlegenden Prinzipien (engl. *rationale*) einer Gemeinschaft. Sie geben an, welchen Sinn Normen haben:

“Accept a norm if its acceptance, in one’s own community, would most enhance a sense of meaning in life.” This we can call a *norm of rationale*; it implies a rationale for the norms we should accept.²⁶⁰

Im Gegensatz zu diesen Grundprinzipien einer Gemeinschaft handelt es sich bei obersten Normen, die universell verbindlich sind, um epistemische Regeln, wie z.B. das von Rawls vorgeschlagene reflektierte Gleichgewicht:

Epistemic norms are *norms of warrant*; they say how to recognize a good judgment.²⁶¹

Kurz zusammengefasst, gibt es also zwei Typen von verbindlichen Normen: *Norms of warrant*, die besagen, auf welche Weise wir erkennen können, welche Normen akzeptabel sind und *Norms of rationale*, die uns sagen, welchen Sinn die Akzeptanz von Normen macht.

Im Gegensatz zu diesen verbindlichen Normen gibt es aber auch solche, die bezüglich untergeordneter Normen eine gewisse Wahlfreiheit zulassen (engl.: *permissive norms*).²⁶² Das heißt, in diesem Fall können auch miteinander unvereinbare Normen durchaus in Einklang mit einer »Meta«-Norm stehen.

Um nun nach diesen Vorüberlegungen auf die eigentliche Frage zurückzukommen: Gibbard zufolge erklärt genau dieser Unterschied in der Verbindlichkeit, worin sich der Anspruch auf Objektivität von einer Verpflichtung auf Ideale unterscheidet. Im Falle von Idealen erlauben die übergeordneten Normen die Akzeptanz gegensätzlicher Normen. Somit erklärt sich, weshalb wir es nicht für unvernünftig halten, wenn jemand andere Ideale verfolgt, als wir selbst. Der Anspruch auf Objektivität besteht hingegen in der Akzeptanz epistemischer Normen, die exakt eine untergeordnete Norm erzwingen. Weil mit moralischen Urteilen dieser Anspruch erhoben wird, ist daher klar, wieso wir einen Streit über sie als eine Frage der Vernünftigkeit ansehen.²⁶³ Kurz: Die zweite Frage, wie sich Verpflichtungen auf Ideale von moralischen Verpflichtungen unterscheiden, lässt sich für Gibbard mit dem Verweis auf die unterschiedliche Verbindlichkeit kategorischer Normen beantworten.

Der dritte Aspekt, der mit dem Anspruch auf Objektivität verbunden ist, betrifft den Umstand, dass wir mit moralischen Urteilen Zustimmung beanspruchen und andere auffordern, uns in unserem Urteil zu folgen. Wie erklären Norm-Expressivisten dieses Merkmal moralischer Urteile? Dass ich mit einem moralischen Urteil meine Akzeptanz einer Norm ausdrücke, reicht hierfür nicht aus, denn warum sollte sich irgendjemand anders da-

²⁶⁰ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 213

²⁶¹ Ebd., 213

²⁶² Vgl. ebd., 170

²⁶³ Vgl. ebd., 170

von beeindruckt lassen? Gibbard muss daher seiner Analyse von Objektivität noch etwas hinzufügen, um diesem Merkmal gerecht zu werden:

Something is missing from the analysis, and what is missing, it would seem, is the authority I am claiming for the norms I accept.²⁶⁴

Wie ist dieser Anspruch auf Autorität zu verstehen? Bezüglich dieser Frage lehnt sich Gibbard an die Auffassung von Charles Stevenson an, der als zentrales Bedeutungselement moralischer Termini ausmachte, dass sie dazu gebraucht werden, Einfluss auf andere Personen auszuüben.²⁶⁵ Gibbard kommt daher zu dem Schluss:

Central to normative discussion, as I pictured earlier, is mutual influence. Conversational demands amount to demands for influence. To claim authority is to demand influence [...] ²⁶⁶

Das dritte Element in der Analyse läuft also darauf hinaus, dass man sich mit dem Anspruch auf Objektivität als eine Autorität bezüglich der betreffenden Frage versteht und das wiederum heißt, dass man beansprucht, Einfluss auf andere auszuüben. Allerdings kann man andere auf unterschiedliche Weisen zu beeinflussen suchen. Und augenscheinlich schließt der Anspruch auf Objektivität den Versuch aus, andere durch schiere Einschüchterung zu beeinflussen. Wer Anspruch auf Objektivität erhebt, glaubt im Recht zu sein. Wenn jemand nicht glaubt, eine berechtigte Basis für seine Einflussnahme zu haben, so würde er sein Urteil kaum als objektiv betrachten. Was heißt es aber, es gerechtfertigt zu finden, Einfluss auf andere auszuüben? Unspektakulär ist die Angelegenheit, wenn man zwar die Normen der Adressaten teilt, aber im Vergleich zu ihnen über mehr oder bessere Daten verfügt. In diesem Fall hält man sich für autorisiert, weil man quasi als ihr Stellvertreter rasoniert.²⁶⁷ Spannender ist es, wenn man grundlegend andere Normen akzeptiert als seine Zuhörerschaft. Wodurch zeichnet sich der mentale Zustand aus, wenn man sich in der berechtigten Situation wähnt, andere zu beeinflussen? Den entscheidenden Unterschied zu einem schlichten Einschüchterungsversuch sieht Gibbard in der Aufrichtigkeit: Jemand der Objektivität beansprucht, ist prinzipiell bereit zu sagen, was er denkt und auch prinzipiell offen bezüglich seiner Gründe, nämlich höherstufigen Normen, die universal verbindlich sind.²⁶⁸

He will be sincere if he thinks that his audience rationally must accept what he is asserting: if the higher order he accepts, as applied to the circumstances of his audience, require this acceptance.²⁶⁹

Mit dieser Erklärung, was es heißt, einen „conversational demand“ zu erheben, ist für Gibbard seine Analyse komplettiert, welche Ansprüche mit Objektivität verbunden sind:

²⁶⁴ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 171

²⁶⁵ Vgl. Stevenson: *Ethics and Language*, 139 ff.; Ders.: *The emotive meaning of ethical terms*, 30 f.

²⁶⁶ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 173

²⁶⁷ Vgl. ebd., 174

²⁶⁸ Die Einschränkung auf »prinzipiell« aufrichtig und offen ist nötig, weil man z.B. mit Sanktionen für seine Offenheit rechnen muss. Im Alltag herrschen leider nicht immer solche Bedingungen, wie sie für den Habermas'schen *herrschaftsfreien Diskurs* gelten.

²⁶⁹ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 191

A person treats his judgements as objective matters of rationality, I have been saying, only if he can make demands on their behalf, and make them of everyone. He must be able to demand of everyone that they share his judgements, and to make the demand sincerely and openly.²⁷⁰

Diese Auskunft wird viele nicht zufrieden stellen. Denn natürlich möchte man wissen wollen, unter welchen Umständen sich dieser Anspruch nun bewahrheitet. Bis dahin ist ja nur beschrieben, welche Aspekte mit dem Anspruch auf Objektivität verbunden sind. Doch so naheliegend dieser Einwand auch sein mag, als interner Vorwurf ist er schlicht unangebracht. Gibbard kann nicht sagen, wann dieser Anspruch berechtigt ist. Diese Frage ist in einem norm-expressivistischen Rahmen ebenso sinnlos wie die Frage, ob eine Handlung wirklich vernünftig ist. Vernünftigkeit ist für Gibbard keine Eigenschaft. Etwas ist nicht vernünftig, sondern wir nennen es vernünftig. Auf dieselbe Weise ist auch Objektivität für ihn keine Eigenschaft, sondern ein Anspruch, der sich dadurch auszeichnet, dass wir offen und aufrichtig einfordern, dass uns andere zustimmen sollen:

The speaker demands that his audience accept what he thinks it rationally must accept. That, at least, is what he presents himself as doing, and we can ask whether he does so coherently, openly, and sincerely.²⁷¹

Ob sich dieser Anspruch faktisch auch durchsetzen lässt, ist eine Frage, die sich intern, im moralischen Diskurs selbst entscheiden muss. Alles, was Gibbard darüber hinaus noch tun kann, ist Gründe anzuführen, weshalb wir erwarten können, dass der normative Diskurs auf Dauer zu einem allgemeinen Konsens führt. Seine Argumentation in dieser Hinsicht ist in der folgenden Passage in aller Kürze zusammengefasst:

Our naturalistic story says how human normative life produces agreement when it does. First, of course, we each respond to similar pressures from circumstance: we want security, food, shelter; we want children who thrive; we want the rich multitude of natural-cultural signs that have promised these things. A person's sense of what is plausible responds to these wants. The wants conflict in part, though, within a single person and among people. Normative discussion works to accommodate them. In normative discussion we influence each other through conversational invitations and pressures. We demand consistency one of another, and try to meet these demands. These socio-psychic mechanisms combine, at times, to make norms as interpersonal as trees.²⁷²

In diesem Zitat werden zwei eng miteinander verbundene Argumente angeführt. Zum einen sind wir Menschen sowohl mit ähnlichen (Grund-)Bedürfnissen ausgestattet als auch ähnlichen Randbedingungen ausgesetzt. Daher ist zu erwarten, dass wir zumindest im Prinzip auch ähnliche Wertvorstellungen entwickeln. Zum anderen ist es geradezu Sinn und Zweck des normativen Diskurses, mögliche Differenzen auszuräumen und zu einem allgemeinen Konsens zu führen. Der Schlüssel zum Verständnis hierfür liegt für Gibbard in der Bedeutung von Kooperation für das menschliche Dasein:

The chief biological function of normative discussion is to coordinate. Normative discussion allows for common enterprises and adjusts terms of reciprocity — both the friendly give-and-take

²⁷⁰ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 199

²⁷¹ Ebd., 191

²⁷² Ebd., 249

of cooperative schemes and hostile standoffs with their threats and mutual restraint. For such a mechanism to work, two things are needed: tendencies toward consensus, and normative governance. Normative discussion must tend toward all accepting the same norms, and acceptance of the norms must tend to guide action. Selection pressures could develop and maintain these tendencies only if, in the context of other's having them, having these tendencies oneself enhanced one's fitness. The tendencies, in other words, would have to constitute an evolutionarily, stable strategy.²⁷³

Ein solches Verständnis von der Funktion des normativen Diskurses findet sich ebenfalls schon bei Stevenson:

Ethical statements are social instruments. They are used in a cooperative enterprise in which we are mutually adjusting ourselves to the interests of others.²⁷⁴

Soziale Kooperation als die Quelle des moralischen Diskurses zu behaupten, heißt jedoch nicht, die Rechtfertigung moralischer Urteile sei letztlich auf evolutionären Erfolg zurückzuführen. Vielmehr ist uns im Laufe der Evolution durch die Entwicklung normativer Sprache ein wirkmächtiges Instrumentarium an die Hand gegeben, effektiv mit Wertkonflikten umgehen zu können. Die Menschen haben die prinzipielle Bereitschaft ausgebildet, an einem normativen Diskurs teilzunehmen und das bedeutet, sich wechselseitig zu beeinflussen.²⁷⁵ Anspruch auf Objektivität zu erheben ist ein solcher Anspruch auf Einfluss, wenngleich von besonderer Reichweite: Man fordert schlichtweg von allen, aus Vernunftgründen eine bestimmte Norm zu akzeptieren.

Um die Idee des normativen Diskurses etwas näher zu erläutern, ist es hilfreich zu fragen, wer eigentlich mit „alle“ gemeint ist. Gerade mit Blick auf die Genese des moralischen Diskurses dürfte es nicht zu erwarten sein, dass ein Sprecher mit seinem Anspruch schlechthin alle vernünftigen Wesen meint. Normalerweise richten wir unsere Ansprüche erst einmal an die betreffende Zuhörerschaft, vielleicht stellvertretend für eine Gemeinschaft. Fremdartige Kulturen oder außerirdische Wesen blenden wir für gewöhnlich einfach aus. Nehmen wir aber einmal an, wir würden den Sprecher mit der Frage konfrontieren, was nun für alle anderen gelten soll. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass seine Antwort folgendermaßen lautet: „Keine Ahnung, für sie mögen vielleicht andere Normen gelten.“

²⁷³ Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 76

²⁷⁴ Stevenson: *The emotive meaning of ethical terms*, 31

²⁷⁵ Eine andere Frage ist, wieso man sich selbst von anderen beeinflussen lassen sollte. Dass Menschen sich beeinflussen ist unbestritten, aber ist es auch vernünftig? Dies wirft zunächst die Frage auf, weshalb man seinem eigenen Urteil trauen sollte. Entscheidend ist, dass wir nicht nur unseren momentanen Urteilen trauen, sondern auch unseren früheren Urteilen und unseren Urteilen in hypothetischen Situationen. Andernfalls würden wir in eine extreme Form des Skeptizismus verfallen. All jene, die diese Alternative ablehnen, werden es also nicht unvernünftig finden, nicht bloß ihren gegenwärtigen Ansichten zu trauen. Wenn es aber vernünftig ist, sich von früheren Urteilen beeinflussen zu lassen, ist es nicht klar, wieso dieser Einfluss auf sich selbst beschränkt sein sollte. Angesichts der Tatsache, dass wir in unserem Denken und damit in unseren Urteilen immer schon dem Einfluss von anderen ausgesetzt waren, wir aber unseren bisherigen Urteilen durchaus trauen, scheint es keinen Grund zu geben, sich dem Einfluss anderer kategorisch zu verschließen. (Vgl. Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 176-81)

Diese Aussage kann allerdings zweierlei bedeuten. Zum einen könnte er angesichts der Tragweite von Objektivität seinen Anspruch zugunsten einer standpunktabhängigen Norm relativieren. Er akzeptiert dann eine übergeordnete Norm, die unter Umständen für die »Fremden« eine andere Norm einfordert als für ihre eigene Gemeinschaft. Zum anderen könnte er aber durchaus den Anspruch auf Objektivität aufrechterhalten und stattdessen den Skopus von 'alle' einschränken. In diesem Fall schließt er die anderen schlicht aus ihren Überlegungen aus und verhält sich ihnen gegenüber insular (engl. *parochial*). Diese Option ist weit radikaler als die erste. In der ersten, relativistischen Variante akzeptiert der Sprecher eine übergeordnete Norm (*norm of rationale*), die auch für fremde Kulturen Geltung besitzt, aber unter Umständen zu unterschiedlichen »Ergebnissen« führt. Im zweiten Fall hingegen akzeptiert er weiterhin ihre fundamentalen epistemischen Normen (*norms of warrant*), von denen er jedoch zugesteht, dass er keine Gründe anführen könnte, weshalb die »anderen« sie akzeptieren sollten. Umgekehrt seien auch deren grundlegenden epistemischen Normen für uns ohne jeden Belang. Insularität mag vor allem für Relativisten verlockend sein, die unter 'Relativismus' eine stärkere These verstehen als Gibbard. Man sollte sich jedoch bewusst machen, welche weitreichende Konsequenzen mit einer solchen Auffassung verbunden sind. Seine Urteile als insular zu behandeln heißt, jegliche legitime Form der Einflussnahme auszuschließen. Wir können lediglich versuchen die anderen einzuschüchtern. Die Konsequenz ist, dass wir uns von ihnen abschotten und sie erst gar nicht in den normativen Diskurs mit einbeziehen. Ihre Ansichten sind für uns schlicht irrelevant. Die Frage ist jedoch, wieso wir andere einfach außer Acht lassen sollten. Wir können keine Geschichte erzählen, warum wir uns von ihnen isolieren, denn andernfalls glaubten wir epistemische Gründe anführen zu können, weshalb ihre Urteile fehlgeleitet seien. Wir können die anderen also aus keinem anderen Grund disqualifizieren, als dass sie eben die anderen sind. Ein solcher Dogmatismus würde uns in Verlegenheit bringen. Für gewöhnlich würden wir eine solche Lösung auch nur mit Unbehagen wählen, da wir das Verlangen verspüren, Konflikte innerhalb des normativen Diskurses zu lösen. Dauerhafte Differenzen empfinden wir als unangenehm und dieser Zustand wird stets unbefriedigend bleiben. Von daher ist Isolation keine besonders attraktive Option. Stattdessen werden wir stets versuchen, die Gemeinschaft der Diskursteilnehmer zu erweitern (engl. *widening communities*) und den Dialog fortzuführen. Wir werden versuchen, andere in ihrer Meinung zu beeinflussen und sind auch bereit, uns selbst beeinflussen zu lassen, in der Hoffnung, einen Konsens herzustellen.²⁷⁶

Gibbard zeigt sich daher optimistisch, dass durch diese Mechanismen des normativen Diskurses im Laufe der Zeit unsere moralischen Ansichten konvergieren:

My own hopes are that hard inquiry can bring us toward a resolution of our broadly moral impulses, a resolution that adds to the richness of life. If we think both deeply and broadly about what can be had from morality, and about what really matters in life and to whom, we should find devices of thought that get us somewhere.²⁷⁷

²⁷⁶ Vgl. Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*, 199-218

²⁷⁷ Ebd., 326

Gibbard kann mit seinem Modell also aufzeigen, wie der Anspruch auf Objektivität zu verstehen ist und wie er sich in ein norm-expressivistische Theorie integrieren lässt. Aber die Objektivität der Moral selbst ist letztlich nur eine – wenn auch begründete – Hoffnung.

Ist dieses Ergebnis speziell Gibbards norm-expressivistischer Analyse von Vernünftigkeit geschuldet oder ist es grundsätzlich allen neo-expressivistischen Theorien inhärent, deren Ziel es ist, die Moral als ein natürliches Phänomen zu erklären, das aus den Wünschen und Bedürfnissen der Menschen erwächst? Die Frage lautet daher, ob auch für Blackburn die Objektivität der Moral nur eine Hoffnung ist. Welche Antwort kann er auf diese weitergehenden Ansprüche geben?

Gibbard und Blackburn sind sich darin einig, die Unabhängigkeit der Geltung moralischer Urteile von Meinung als einen internen Anspruch aufzufassen. Doch wie wir gesehen haben, fangen an dieser Stelle die Probleme erst an. Wie lässt sich das offensichtlich falsche Urteil „Ob Quälen aus Vergnügen unmoralisch ist, hängt doch letztlich nur davon ab, ob wir es schlecht finden“ rational zurückweisen? Auf welche Weise kann der moralische Diskurs für Objektivität sorgen? Darüber hinaus stellt sich insbesondere für Blackburns Projektionismus die Frage, weshalb wir eigentlich unsere eigenen moralischen Überzeugungen ernst nehmen sollten, wenn wir sie zugleich bloß für emotionale Reaktionen halten?

Mustn't [the projectionist, Anm. v. m.] in some sense have a schizoid attitude to his own moral commitments – holding them, but also holding that they are ungrounded?²⁷⁸

Blackburn ist zuversichtlich, diesen Herausforderungen mit Hilfe seines Quasi-Realismus begegnen zu können. Und im Gegensatz zu Gibbard zeigt er sich weit weniger bescheiden bezüglich dieser weitergehenden Ansprüche, die mit Objektivität verbunden sind:²⁷⁹

Just as the senses constrain what we can believe about the empirical world, so our natures and desires, needs and pleasures, constrain much of what we can admire and commend, tolerate and work for. There are not so many liveable, unfragmented, developed, consistent, and coherent systems of attitude.²⁸⁰

Tatsächlich glaubt er, dass es letzten Endes nur eine einzige moralische Gesinnung²⁸¹ gibt, die jedem Vorwurf eines Mangels entgeht. Gelingt es Blackburn dies zu zeigen, ermöglicht ihm dieser Schritt, die Objektivität moralischer Urteile zu bewahren. Doch wie lässt sich diese Behauptung durch einen Quasi-Realismus begründen? Schließlich wollen wir ja nicht bloß so reden dürfen, als ob moralische Urteile objektiv gelten. Vielmehr interessiert uns, ob sie auch tatsächlich objektiv sind.

²⁷⁸ Blackburn: *Spreading the word*, 197

²⁷⁹ Blackburn diskutiert diese Frage vorrangig als die Frage nach moralischer Wahrheit und nicht nach Objektivität. Unter Objektivität versteht er lediglich die Unabhängigkeit von Meinung. Dieser Unterschied ist für den Argumentationsfortgang aber nicht weiter relevant.

²⁸⁰ Blackburn: *Spreading the word*, 197

²⁸¹ Unter moralischer Gesinnung verstehe ich hier wie im Folgenden die Gesamtheit aller moralischen Einstellungen (engl. *system of attitude*) einer Person.

Blackburns quasi-realistische Lösung des Frege-Geach-Problems erlaubt den Gebrauch zweier wichtiger Begriffe, den der Konsistenz und der Kohärenz. Damit sind Kriterien gegeben, wie sich Gesinnungen untereinander vergleichen lassen. Wir können sie aber nicht nur vergleichen, sondern auch bewerten. Denn Konsistenz (bzw. Kohärenz) wird allgemein als ein grundlegender Wert von Systemen erachtet, sei es von Überzeugungssystemen oder eben von Gesinnungen. Widersprüche in seiner Gesinnung auszuräumen (bzw. Kohärenz herzustellen), heißt daher, sie zu verbessern.

Doch Konsistenzprüfung ist nicht die einzige Möglichkeit, um Fortschritte zu erzielen. Wir können unsere Gesinnung auch weiterentwickeln, indem wir durch Einfühlungsvermögen und Vorstellungskraft andere Perspektiven zu verstehen und in unsere Ansichten zu integrieren versuchen. Mit einfachen Worten ausgedrückt: Wir erweitern unseren Horizont.

Let us suppose, as seem possible, that [...] we would find a capacity to sympathize, and an imaginative capacity to put oneself in another person's place or to see what it is like from his point of view. [...] Suppose finally that one admires those in whom [these capacities, Anm. v. m.] are boldly and finely developed. All these thoughts and attitudes are perfectly accessible to the emotivist. But they seem to give him all that is needed for a concept of an *improvement* or a *deterioration* in his own moral stance.²⁸²

Gesinnungen sind Blackburn zufolge also verbesserungsfähig. Wir können sie durch Zugewinn an Perspektiven entwickeln und sollten dabei darauf bedacht sein, sie konsistent zu halten. Der nächste Schritt, um zu Objektivität zu gelangen, ist nicht mehr weit. Es bedarf lediglich noch der Postulierung einer *optimalen* Gesinnung (engl.: *best possible set of attitudes*), für welche diese beiden Optimierungsverfahren soweit ausgeschöpft sind, als keine weiteren Verbesserungen mehr möglich sind. Etwas technischer ausgedrückt: Wir definieren eine umfassende und nicht weiter verbesserungsfähige Menge M von Einstellungen, deren Konsistenz und Kohärenz maximal ist. Eine konkrete Einstellung m sei objektiv genau dann, wenn m Teil dieser Menge sei.²⁸³

Natürlich liegt ein Einwand sofort auf der Hand: Wie soll dieses Verfahren ausschließen, dass es nicht unterschiedliche solcher Mengen geben kann? Wieso sollte es nicht möglich sein, bezüglich einer Sache zwar gleichermaßen »einwandfreie«, aber dennoch unterschiedliche Einstellungen zu haben? Es droht das Gespenst des Relativismus! Doch dieser Einwand könne Blackburn zufolge ausgeschlossen werden: Wie einleuchtend sei denn die Vorstellung, zwei gegenläufige Gesinnungen wären nicht weiter verbesserungsfähig? Betrachten wir einen solchen Fall. Wir hätten eine Menge M , der zufolge m richtig wäre und eine Menge M^* , der zufolge m^* richtig wäre, wobei sich m und m^* ausschließen. Konkrete Beispiele für einen solchen Fall lassen sich beliebige finden. m könnte beispielsweise eine bejahende Haltung gegenüber Abtreibung oder Todesstrafe sein, hingegen m^* eine diesbezüglich ablehnende Haltung. Die Haltung m zu haben impliziert allerdings, m^* für falsch und damit M^* für verbesserungswürdig zu halten *et vice versa*. Wir können zwar unsi-

²⁸² Blackburn: Truth, Realism, and the Regulation of Theory, 20

²⁸³ Vgl. Blackburn: *Spreading the word*, 198

cher und daher gegenüber M und M^* unentschieden sein, aber wir können nicht beide als berechtigt ansehen. Dies ginge nur auf Kosten von Inkonsistenz und eine solche Gesinnung wäre wiederum verbesserungsfähig. Blackburn schließt:

We cannot maintain the even-handed, Olympian stance which finds them each blameless.²⁸⁴

Scheinbar gleich vortreffliche aber unterschiedliche Einstellungen sind für Blackburn vielmehr ein Indiz dafür, dass die »Wahrheit« noch nicht gefunden ist.²⁸⁵ Wann immer sich zwei Gesinnungen voneinander unterscheiden, müssen wir mindestens eine der beiden für verbesserungsfähig halten. Mit anderen Worten: Für Verbesserungen lässt sich ein eindeutiges Ziel angeben, auf das sie gerichtet sind. Optimal könne nur genau eine Gesinnung sein. Blackburn kann mittels der Formulierung einer optimalen Gesinnung ergo den Vorbehalt gegen ein expressivistisches Verständnis von Objektivität ausräumen.

Mit seinem quasi-realistischen Programm führt Blackburn vor, wie sich der Anspruch auf Objektivität auch ohne Rekurs auf Tatsachen formulieren lässt und er zeigt zudem, auf welche Weise er sich bewahrheiten soll. Überzeugt seine Argumentation, so bietet der Projektionismus keinen Grund zu der Annahme, Moral sei beliebig. Im Gegenteil, auch intern lassen sich Standards formulieren, die es uns erlauben von Objektivität zu sprechen. Aber überzeugt sie auch? Die Entscheidung dieser Frage hängt wohl zum größten Teil von der Plausibilität des Quasi-Realismus als solchem ab. Da es in dieser Arbeit jedoch nicht darum gehen kann, Blackburns noch sonst jemandes gesamten Ansatz zu bewerten, möchte ich lediglich auf zwei – vielleicht naheliegende – Einwände eingehen, die im direkten Zusammenhang mit der Frage nach der Objektivität moralischer Urteile stehen.

Erstens könnte man darauf aufmerksam machen, dass Blackburns Begründung der Objektivität eine anthropologische These voraussetzt: Wir Menschen seien letztlich einigermaßen gleich geartet:

Just as the senses constrain what we can believe about the empirical world, so our natures and desires, needs and pleasures, constrain much of what we can admire and commend, tolerate and work for. There are not so many liveable, unfragmented, developed, consistent, and coherent systems of attitude. A projectivist, like anyone else, may be sensitive to the features which make our lives go well or badly; to the need for order, contracts, sources of stability.²⁸⁶

Die Objektivität moralischer Urteile sei möglich, weil Menschen über prinzipiell ähnliche emotionale Reaktionsmuster verfügen. Wie könnten wir uns sonst in andere hineinversetzen und uns ihre Perspektive aneignen? Die Objektivität ist in diesem Sinne auf Menschen eingeschränkt, da die Möglichkeit von Wesen mit einer komplett anderen Empfindungswelt ausgeblendet bleibt. Sie ist nicht so stark wie z.B. bei Kant, demzufolge moralische Urteile für schlechthin alle Vernunftwesen (und nur an die können Gebote überhaupt ergehen) Geltung besitzen. Eine absolute Objektivität, die sich allein aus Vernunftgründen speist, kann Blackburn mit seinem Modell nicht einfangen. Die Frage ist jedoch, ob dieser

²⁸⁴ Blackburn: *Spreading the word*, 202

²⁸⁵ Vgl. ebd., 200 f.

²⁸⁶ Ebd., 197

Umstand ein ernstzunehmendes Manko seiner Position ist. Gelingt es ihm, die Objektivität moralischer Urteile zumindest für Menschen aufzuzeigen, wäre dann nicht alles erreicht, was für uns von Belang ist? Sollten wir die Objektivität moralischer Urteile in Frage stellen, bloß weil moralisch urteilende Wesen vorstellbar sind, die grundlegend anders veranlagt sind als wir?²⁸⁷

Der zweite Einwand ist hingegen von größerer Tragweite. Wie im Falle von Hares Theorie sei auch die Achillesferse von Blackburns Argumentation der Schritt über die Forderung nach Kohärenz hinaus. Den Kern seiner Begründung gegen den Vorwurf des Relativismus bildet die Annahme, dass es nicht möglich sei, zwei sich ausschließende Urteile als gleichberechtigt anzusehen. Die Richtigkeit eines moralischen Urteils m zu behaupten, bedeute *ipso facto*, ein gegensätzliches Urteil m^* für falsch zu halten. Aber Relativisten würden vielleicht insistieren, dass mit m lediglich Richtigkeit in Bezug auf M behauptet werde. Daher laufe Blackburns Argumentation gegen den Relativismus ins Leere. Ob diesem Einwand stattgegeben werden muss, hängt davon ab, welche Ansprüche bezüglich Objektivität wir mit moralischen Urteilen verknüpft sehen. Eines zeigt er aber sicherlich nicht: Blackburn gelinge es nicht, die Objektivität moralischer Urteile verständlich zu machen, ohne korrespondierende Tatsachen zu unterstellen. Denn der relativistische Einwand gegen Blackburn bezieht sich auf den Umstand, dass mit m lediglich Richtigkeit in Bezug auf M behauptet wird, was wiederum heißt, dass mit m erst gar nicht der Anspruch auf Objektivität erhoben wird. Dieser Fall ist deshalb kein Grund für die Annahme, Blackburn könne nicht aufzeigen, worin die gegebenenfalls beanspruchte Objektivität eines moralischen Urteils liege. Im Rahmen seiner Theorie ist es durchaus plausibel, dass Blackburn sinnvoll sagen kann, was es heißt, auf moralische Fragen nach objektiven Antworten zu suchen.

Am Ende des vorigen Kapitels hatte ich als eine maßgebliche Motivation der metaethischen Diskussion über Realismus seine Rolle für die Begründung der Objektivität moralischer Urteile ausgemacht. In diesem Kapitel habe ich drei Alternativen vorgestellt, mit denen Expressivisten dem Phänomen der Objektivität gerecht werden wollen. Der Vorwurf lautete ja, Expressivisten könnten nicht erklären, wie man ihren Theorien zufolge sinnvoll Anspruch auf Objektivität erheben könne. Ihr gemeinsames Ziel ist daher die Klärung der Frage, wie sich im Rahmen ihrer Theorien der Anspruch auf Objektivität überhaupt sinnvoll verstehen lässt und in welchem Sinne er sich gegebenenfalls bewahrheiten kann — ohne dabei auf moralische Tatsachen rekurrieren zu müssen. Es gibt jedoch auch Unterschiede in den Ansätzen. Hares Anliegen liegt vorrangig in dem Nachweis, dass und wie sich dieser Anspruch auf Objektivität auch ohne Rekurs auf Tatsachen bewahrheiten lässt, d.h. dass manche moralische Urteile auch objektiv sind. Demgegenüber begnügt sich Gibbard damit aufzuzeigen, wie sich der Anspruch auf Objektivität sinnvoll auch ohne

²⁸⁷ Allerdings macht der Einwand durchaus auf eine mögliche Schwäche von Blackburns Argumentation aufmerksam. Denn es ist eine berechtigte Frage, ob wir Menschen uns tatsächlich alle so ähnlich sind, wie es Blackburn behauptet.

Rekurs auf Tatsachen verstehen lässt.²⁸⁸ Welche Anforderungen Urteile erfüllen müssen, um für objektiv gehalten zu werden, muss Blackburns und Gibbards Ansatz zufolge im moralischen Diskurs selbst entschieden werden. Hierzu könne die Metaethik nichts beitragen.

Für unsere Untersuchung ist das Folgende entscheidend: Kann man plausibel machen, wie sich der Anspruch auf Objektivität auch ohne den Bezug auf eine den Urteilen korrespondierende Realität verstehen lässt, so entfällt damit ein zentrales Motiv, von Realismus zu sprechen. Aus diesem Grund wurde Hare auch nie müde zu betonen, die Frage nach moralischen Tatsachen ginge an der eigentlichen Frage vorbei, und hat sich einer Realismusdebatte schlicht entzogen. Das heißt zwar nicht, dass die Frage nach Realismus für die Begründung von Objektivität überhaupt keine Rolle spielt. Für naturalistische Ansätze ist die Verbindung nach wie vor gegeben, aber dieser Zusammenhang ist nicht notwendig. Man kann daher das folgende Zwischenfazit ziehen: Bestünde die Motivation für eine Diskussion über den moralischen Realismus einzig in dessen Rolle bezüglich der Objektivität moralischer Urteile, so wäre die Frage nach moralischen Tatsachen keine essentielle Frage der Metaethik.

²⁸⁸ Diese Abweichung erklärt sich maßgeblich aus der Verschiedenheit ihrer Projekte und ist symptomatisch für zwei unterschiedliche »Generationen« von Metaethikern. Hares Anliegen war es, aus einer sprachanalytischen Untersuchung die Kriterien rationaler Entscheidbarkeit moralischer Fragen zu gewinnen. Hingegen steht Gibbards Projekt eher im Zeichen des Erklärungsprogramms, wie sich die Moral in ein naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild integrieren lässt. (Vgl. hierzu das nächste Kapitel)

Kapitel 3: Quietismus und die Eigenständigkeit der Metaethik

Divide claims on normative matters and claims about normative concepts into those which are internal to normative thinking, on the one hand, and, on the other hand external claims, commentary on normative thinking, concepts, and their truth-makers that aren't part of normative thinking itself or equivalent to it.²⁸⁹

Allan Gibbard

²⁸⁹ Gibbard: *Thinking How to Live*, 186

3.1 Ansatzpunkte für Quietismus

Wie das letzte Kapitel gezeigt hat, oktroyiert die Frage nach der Objektivität moralischer Urteile der Metaethik nicht zwangsläufig eine Debatte über Realismus auf. Es liegt jedoch der Überzeugung, Realismus sei ein bedeutsames metaethisches Thema, noch ein weiteres Motiv zugrunde: ganz allgemein über die Natur der Moral zu reflektieren. Gehören moralische Tatsachen – wie sich Mackie ausdrückte – zum „furniture of the world“? Diese Frage erachten auch Expressivisten für bedeutsam. Schließlich sind ihre Theorien geradezu als Kontrastprogramm zu realistischen Positionen konzipiert. Aber welches Interesse ist mit dem Ziel verbunden, die Natur der Moral erklären zu wollen? Vermutlich wird die metaethische Diskussion um moralische Tatsachen kaum einer »unschuldigen ontologischen Neugier« geschuldet sein.

Der Anspruch der Naturwissenschaften ist es, begreiflich zu machen wie die Welt »funktioniert«: Sie sagen uns, wie das Universum entstanden ist und mit ihm die Galaxien, Sterne und Planeten. Sie wollen erklären, wie es auf einem dieser Planeten zur Entstehung von Leben kam und wie sich durch den Prozess der Evolution schließlich auch der Mensch entwickelte. Und auch dann, wenn wir versuchen, die physische und psychische Konstitution des Menschen zu verstehen, beschreiben wir ihn als Teil dieser »natürlichen« Welt: Er ist ausgestattet mit kognitiven Fähigkeiten, die Welt zu erkennen und sie seinen Bedürfnissen entsprechend zu verändern.

Aber gleichermaßen gehört es zum Wesen des Menschseins, dass er über sich und seine Mitmenschen nachdenkt. Worin besteht der Sinn unseres Lebens? Wie führen wir ein gutes Leben? Und vor allem streiten die Menschen leidenschaftlich darüber, wie sie miteinander umgehen sollen. Es ist allerdings alles andere als offensichtlich, wie sich derart normative oder wertende Aspekte durch naturwissenschaftliche Erklärungen adäquat verstehen lassen. Die Naturwissenschaften können uns zwar den Menschen beschreiben, aber sie können uns nicht sagen, wie er sein sollte. In naturwissenschaftlichen Erklärungen ist von 'sollen' oder 'gut' einfach keine Rede. Dessen ungeachtet nehmen wir diese Fragen ernst und nichts hindert uns daran, weiter nach objektiv richtigen Antworten zu suchen. Geradezu selbstverständlich gehen wir davon aus, dass z.B. die Achtung der Menschenwürde moralisch geboten sei. Aber wie kommt Menschenwürde in die Welt? Wie kann es sein, dass in einer Welt natürlicher Tatsachen Menschen normative Standards ausbilden und mit Bezug auf diese Standards normativ rasonieren?

Blackburns metaethische Theorie ist der Versuch, auf diese Herausforderung eine Antwort zu geben — ohne dabei auf moralische Eigenschaften oder Tatsachen rekurrieren zu müssen. Seiner Auffassung zufolge handelt es sich bei moralischen Eigenschaften wie z.B. Gut oder Schlecht lediglich um Projektionen unserer eigenen Empfindungen. Moral ist ein Phänomen, das aus den Wünschen und Bedürfnissen der Menschen und ihrer Situation in der Welt erwächst. Quasi-Realismus, die zweite Säule seiner Theorie, soll aufzeigen, wieso wir dennoch von richtigen und falschen Urteilen reden können, als ob es moralische Eigenschaften tatsächlich gäbe. Das ist in groben Zügen Blackburns Denkansatz. Naturalis-

ten wie Railton und Norm-Expressivisten wie Gibbard verfolgen andere Strategien. Gemeinsam ist ihnen jedoch die zugrunde liegende Absicht: zu erklären, wie sich die Natur der Moral in einem ansonsten durch die empirischen Wissenschaften geprägten Weltbild begreifen lässt.²⁹⁰ Für ein solches Erklärungsprogramm begibt sich der Metaethiker quasi auf einen dem moralischen Diskurs gegenüber externen Standpunkt, um über dessen Wesen zu reflektieren.

Damit sind wir nun bei dem zu Beginn erwähnten Zweifel an der Metaethik angelangt — dem Quietismus. Denn in erster Linie ist es genau dieses explanatorische Projekt, von dem die Quietisten meinen, es scheitere bereits im Ansatz. Ohne sich diese Auffassung zu Eigen zu machen, geht die Namensgebung vermutlich auf Simon Blackburn zurück. Quietismus sei die Überzeugung, ein externer Standpunkt sei schlicht widersinnig:

In particular there can be the attitude which I christen *quietism* or *dismissive neutralism*, which urges that at some particular point the debate is not a real one, and that we are only offered, for instance, metaphors and images from which we can profit as we please. [...] Quietism is currently expressed by denials that there is a “god’s-eye-view” or an “external” or “Archimedean” point from which we can discover whether some commitment is, as it were, describing the undraped figure of nature or imposing clothing.²⁹¹

Es ist also an der Zeit, den Vorwurf der Quietisten näher zu untersuchen. Was ist ihre Motivation, wo setzt ihre Kritik an?

Unter jenen, die gegen die Möglichkeit eines externen Standpunkts argumentieren, kommt die Ablehnung am deutlichsten bei Ronald Dworkin zum Ausdruck. Dworkin stimmt mit Gibbard und Blackburn darin überein, die Frage nach der Objektivität moralischer Urteile als eine interne Frage zu verstehen. Dworkin geht aber einen entscheidenden Schritt weiter. Er meint, schlechthin alle angeblich externen Behauptungen entpuppten sich bei näherer Betrachtung als interne, d.h. moralische Behauptungen. Nehmen wir als Beispiel die folgende Aneinanderreihung vermeintlich externer Behauptungen:

Wenn ich sage, Abtreibung sei Mord, dann drücke ich damit nicht einfach meine persönliche Abneigung aus. Ich meine damit, dass Abtreibung *wirklich* unmoralisch ist, es ist eine Tatsache. Wer glaubt, das sei reine Ansichtssache, der befindet sich schlicht im Irrtum. Es ist wahr, dass Abtreibung verwerflich ist.

Dworkin zufolge ist es am natürlichsten, derartige Verlautbarungen als emphatische aber letztlich redundante Ausdrucksweisen der eigentlichen, substantiell moralischen Behauptung zu interpretieren, nämlich dass Abtreibung unmoralisch sei. Durch das Hinzufügen vermeintlich metaethischen Vokabulars wie 'wahr', 'Tatsache' oder 'wirklich' erzeuge ein Sprecher keine neuen Aussagen. Sie seien „nothing but clarifying or emphatic or metapho-

²⁹⁰ Es ist – wie bereits zuvor angesprochen – nicht abwegig, diese Aufgabenstellung als eine Reaktion auf Mackies Argumentation zu sehen. Mackie hob insbesondere mit seinem Argument aus der Absonderlichkeit hervor, dass moralische Tatsachen durch ihre Normativität gerade nicht in ein solches Weltbild passen.

²⁹¹ Blackburn: *Spreading the word*, 146 f.

rical restatements or elaborations”²⁹², “an impatient restatement of his substantive position”²⁹³ oder “a wordy way of saying”²⁹⁴.

Es wäre jedoch nicht spektakulär, würde Dworkin lediglich behaupten, es ließe sich für jede der Thesen auch eine interne Lesart angeben. Niemand bestreitet, dass wir im Alltag die Floskel 'Es ist wirklich so' in den meisten Fällen dazu verwenden, unserer Meinung Nachdruck zu verleihen. In seinem Artikel *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It* argumentiert Dworkin darüber hinaus, dass sich besagte Thesen ausschließlich in einer internen, d.h. moralischen Lesart, sinnvoll verstehen lassen. Die Konsequenz dieser Behauptung ist gravierend. Behält Dworkin Recht, wird einer metaethischen Debatte buchstäblich der Boden entzogen — sie ließe sich erst gar nicht angemessen formulieren! Und weil schon ihre Fragestellungen sinnlos oder missverstanden wären, seien metaethische Untersuchungen bereits im Ansatz verfehlt — oder wie sich Dworkin unverblümt ausdrückt: „just bad philosophy“²⁹⁵

Ins Visier der quietistischen Kritik gerät damit auch Simon Blackburns projektionistisches Programm. Der gesteht zwar zu, dass Redewendungen wie „Es ist wirklich so“ oder „Es ist eine Tatsache“ vor allem im alltäglichen moralischen Diskurs der Emphase dienen. Sie gehören insofern dem internen, d.h. moralischen Diskurs selbst an. Wir können ihm zufolge der Frage nach Tatsachen oder Wahrheit aber auch einen philosophischeren, einen externen Sinn geben. Diesen externen Standpunkt nehmen wir dann ein, wenn wir über die Natur von Moral reflektieren. „Gibt es moralische Tatsachen »in der Welt«?“ — Wieso sollte es jedoch nicht möglich sein, diese Frage sinnvoll zu stellen?

Dreh- und Angelpunkt der Argumentation Dworkins ist die Verpflichtung externer Standpunkte auf strikte Unabhängigkeit gegenüber moralischen Erwägungen. Nur unter dieser Voraussetzung sei ein externer Standpunkt überhaupt erst möglich. Wie sonst könne die Eigenständigkeit einer Metaethik gewahrt werden, deren Ziel es ist, »von außen«, d.h. ohne bereits selbst in den moralischen Diskurs involviert zu sein, das Wesen der Moral zu erklären? Dabei sind zwei Arten der Unabhängigkeit der Metaethik zu unterscheiden, zum einen ihre Enthaltensamkeit (engl.: *austerity*) und zum anderen ihre Neutralität:

It is supposedly austere, in the sense that it does not rely even on very general or counterfactual or theoretical positive moral judgements. And it is supposedly neutral in the sense that it takes no sides in substantive moral controversies. Both features come together in many archimedean's description of their project.²⁹⁶

Dieser Anspruch könne laut Dworkin nicht eingehalten werden. Jeder Versuch, eine sinnvolle externe Lesart zu formulieren misslinge, stets falle man auf eine interne Lesart zurück. Natürlich kann es eine ethisch bedeutsame Behauptung sein, dass es keine moralischen Tatsachen gebe, wie Blackburn behauptet. Aber ebenso wie für Blackburn der Anspruch auf Objektivität ein moralisches Urteil ist, wäre auch die Behauptung, es gebe keine

²⁹² Dworkin: *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, 97

²⁹³ Ebd., 97 f.

²⁹⁴ Ebd., 103

²⁹⁵ Ebd., 139

²⁹⁶ Ebd., 92

moralischen Tatsachen, bereits eine moralische Aussage und somit intern. Ein »archimedischer« Standpunkt hingegen sei schlicht nicht zu haben.

Dies muss merkwürdig erscheinen angesichts der Tatsache, dass Blackburn gerade die Neutralität seiner metaethischen Theorie hervorhebt. Weil Metaethik kein rechtfertigendes, sondern ein erklärendes Unterfangen sein soll, beteuert Blackburn, dass selbst seine dezidiert antirealistische Position dennoch nicht die Geltung von Moral untergrabe. Sein Ziel sei es, das Wesen ethischer Verpflichtungen zu erklären und nicht, diese weg zu erklären. Die metaethische Erkenntnis, dass es keine moralischen Tatsachen gibt, habe keinerlei Einfluss auf die Gültigkeit moralischer Urteile. Über deren Geltung zu entscheiden, bleibe ganz dem internen Diskurs vorbehalten. Dieser Anspruch, mit einer metaethischen Untersuchung die Eigenständigkeit der Ethik gänzlich unangetastet zu lassen, ist gleichbedeutend mit der Verpflichtung zur Neutralität der Metaethik gegenüber substantiell ethischen Überlegungen. Und wie das letzte Kapitel zeigte, scheint Blackburn diesen Anspruch auch einzuhalten. Insofern würde sein Ansatz Dworkins Anforderung an externe Standpunkte durchaus gerecht werden. In der Tat zielt Dworkins Kritik stattdessen darauf ab, dass sich Blackburns Theorie bei diesem Versuch selbst unterminiere: „I said that it aims at neutrality, but swallows itself in achieving it.“²⁹⁷ Dworkins nicht gerade leicht verständliche Kritik läuft letztlich darauf hinaus, dass – um neutral zu bleiben – Blackburn selbst jene Aussagen als interne Aussagen verstehen müsse, gegen die sich der Projektionismus richte und dieser damit »leer« wird.²⁹⁸ Dieser Vorwurf ist jedoch speziell auf Blackburns Theorie zugeschnitten und braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Für unsere Zwecke ist vielmehr eine allgemeine Untersuchung von Dworkins Argumentation vonnöten. Wie stichhaltig ist die These, metaethische Theoreme seien auf die Unabhängigkeit von substantiell ethischen Urteilen verpflichtet? Wieso spielt diese Anforderung eigentlich eine so zentrale Rolle? Wird das realistische Erklärungsprogramm deshalb hinfällig, wenn Metaethik die Forderung nach Unabhängigkeit nicht erfüllt? Um diese Fragen beurteilen zu können, bedarf es vorab einer generellen Erörterung der Unabhängigkeitsthese.

3.2 Die Unabhängigkeitsthese

Die Unabhängigkeit der Metaethik wurde bereits in den 1930er Jahren proklamiert. Insbesondere die Emotivisten legten hierauf großen Wert, denn sie gerieten schnell in den Verfall, dass mit ihrer Theorie moralische Urteile zu beliebigen Geschmacksansichten degeneriert würden — „Anything goes!“. Daher beeilten sie sich zu betonen, ihre Thesen bezö-

²⁹⁷ Dworkin: *Dworkin Replies to Critics*

²⁹⁸ Es gibt allerdings Überlegungen, die in eine ähnliche Richtung gehen und in der Tat nahe legen, dass sich in Blackburns Projekt auf eine gewisse Weise quietistische Züge abzeichnen. Die Idee ist, dass Quasi-Realismus letztlich zu erfolgreich sein könnte, sodass sich die Unterscheidung von Projektionismus und Realismus letztlich nicht mehr aufrechterhalten lässt. Vgl. hierzu Zangwill: *Quietism*

gen sich lediglich auf eine höhere Stufe der Betrachtung und hätten keinerlei Implikationen bezüglich normativer Aussagen:

Again, when I say that moral judgements are emotive rather than descriptive, that they are persuasive expressions of attitudes and not statements of fact, and consequently that they cannot be either true or false, or at least that it would make for clarity if the categories of truth and falsehood were not applied to them, I am not saying that nothing is good or bad, right or wrong, or that it does not matter what we do.²⁹⁹

A strictly philosophical treatise on ethics should [...] make no ethical pronouncement.³⁰⁰

All moral theories, intuitionist, naturalistic, objectivist, emotive, and the rest, in so far as they are philosophical theories, are neutral as regards actual conduct.³⁰¹

Diese Formulierungen sind allerdings bezüglich des Verständnisses von Unabhängigkeit recht vage gehalten. Was genauer unter der Neutralitätsthese zu verstehen ist, hat Alan Gewirth in seinem Aufsatz *Meta-Ethics and Normative Ethics* aus dem Jahre 1960 ausgeführt:

(A) Meta-ethics implies or presupposes no specific normative ethical doctrines, so that *the same meta-ethics is compatible with different and even opposed normative ethics*; and (B) Normative ethics implies or presupposes no specific meta-ethical doctrines, so that *the same normative ethics is compatible with different and even opposed meta-ethics*.³⁰²

Die Behauptung von Unabhängigkeit zwischen Fragen erster und zweiter Stufe war ursprünglich eng mit der frühen, sprachanalytischen Auffassung von Metaethik verbunden. Gerechtfertigt wurde sie mit dem scharfen Gegensatz von moralischen Urteilen auf der einen Seite und einer sprachanalytischen Untersuchung dieser Urteile auf der anderen Seite. Infolge des semantischen Aufstiegs befindet man sich in der Metaethik auf einer Ebene, auf der man moralische Terme zum Zwecke der Untersuchung nicht gebraucht, sondern sie nur erwähnt. Daher seien sprachanalytische Untersuchungen von Natur aus nicht normativ.³⁰³ Nichtsdestotrotz wurde die Unabhängigkeit auch nach dem Ende des *linguistic turn* von den meisten Autoren aufrechterhalten. Als einer ihrer prominentesten Vertreter gilt sicherlich John Leslie Mackie. In *Ethics. Inventing Right and Wrong* schreibt er: "These first and second order views are not merely distinct but completely independent".³⁰⁴ Und wie wir gesehen haben, treten auch zeitgenössische Metaethiker wie z.B. Simon Blackburn für die Unabhängigkeitsthese ein.

²⁹⁹ Ayer: *On the analysis of moral judgements*, 182

³⁰⁰ Ayer: *Language, Truth and Logic*, 151

³⁰¹ Ayer: *On the analysis of moral judgements*, 182

³⁰² Gewirth: *Meta-Ethics and Normative Ethics*, 188

³⁰³ Natürlich mag die Metaethik alias sprachanalytischer Moralphilosophie insofern »normativ« sein, als dass sie nicht nur den tatsächlichen Gebrauch moralischer Ausdrücke oder Aussagen beschreibt, sondern von ihrem »korrekten« Gebrauch spricht. Sie ist in dieser Hinsicht aber nicht mehr oder weniger normativ wie eine jede andere wissenschaftliche Theorie auch: Sie empfiehlt sich selbst, nicht aber den Gegenstand ihrer Untersuchung. Das heißt, selbst wenn metaethische Aussagen aus besagtem Grund normativ sein sollten, so wären sie deshalb noch nicht ethisch normativ.

³⁰⁴ Mackie: *Ethics*, 16

Doch wie steht es um die Neutralität, die übrigens bereits Ende der 1950er Jahre in Frage gestellt wurde? Gehen wir also in einem ersten Schritt der Frage nach, ob metaethische Theorien faktisch auch so unabhängig sind, wie oft behauptet wird. Es gibt zwar Indizien, die zu Gunsten dieser Behauptung sprechen. So scheint sich die von Gewirth geforderte Kompatibilität unterschiedlicher normativ-ethischer Systeme mit unterschiedlichen metaethischen Positionen *prima facie* in der Praxis zu bestätigen. Der Utilitarismus beispielsweise, sicherlich eine der einflussreichsten normativ-ethischen Theorien, wird von Autoren der verschiedensten metaethischen Lager vertreten: von Naturalisten (Railton), Expressivisten (Hare) und auch Intuitionisten (Moore). Die entscheidende Frage ist jedoch, ob die Verträglichkeit für jede mögliche Kombination gilt. Ist etwa der Emotivismus mit einer normativ-ethischen Theorie wie beispielsweise der Ethik Kants kompatibel?

Alan Gewirth hat gegen diese Möglichkeit wie folgt argumentiert. Normativ-ethische Theorien würden immer auch Aussagen über die psychologische Verfassung von moralisch (richtig) handelnden Akteuren treffen.³⁰⁵ So ist der Ethik Kants zufolge eine Handlung nur dann moralisch, wenn sie aus Pflicht vollzogen wird. Es ist nicht nur erforderlich, dass sie im Einklang mit dem Sittengesetz stehe, sondern sie müsse auch des Gesetzes wegen ausgeführt werden. Es ist – mit den Worten Kants – notwendig, dass „die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt“³⁰⁶. Aber auch die Analysen der Metaethiker wären immer auch psychologisch interpretierbar. Eine metaethische Behauptung wie „Mit einem moralischen Urteil schreibt man eine bestimmte Handlung vor“ sei eben nicht nur begrifflicher, sondern auch psychologischer Natur, da sie über die mentale Verfassung eines Urteilenden Auskunft erteilt.³⁰⁷ Daher kommt Gewirth zu dem Schluss, beide Untersuchungen seien letztendlich mit ein und demselben Gegenstand befasst:

If, then, we turn to the traditional philosophical systems of normative ethics, we find that [...] they deal with the same questions, of the meanings of ethical terms and the methods of making and supporting ethical judgments, as are dealt with in meta-ethics.³⁰⁸

Dieser Umstand führe dazu, dass metaethische Theorien durchaus mit normativ-ethischen Theorien in Konflikt geraten können. Im Falle des Beispiels von Kants Ethik ist diese Konsequenz leicht aufzuzeigen. Denn die Forderung, dass eine Handlung nur dann moralisch sei, wenn sie aus Pflicht geschieht, steht im Gegensatz zur emotivistischen Theorie, der zufolge mit moralischen Urteilen bloß ein Gefühl ausgedrückt wird, unabhängig von jedweden rationalen Anforderungen. Weil beide Auffassungen nicht zugleich zutreffen können, sei die Kantsche Ethik daher gerade nicht mit dem Emotivismus kompatibel. Das Gesagte gilt Gewirth zufolge zudem nicht nur für Kants deontologische Theorie, sondern in ähnlicher Weise auch für konsequentialistische Theorien wie den Utilitarismus.³⁰⁹

³⁰⁵ Vgl. Gewirth: *Meta-Ethics and Normative Ethics*, 199 ff.

³⁰⁶ Kant: *GMS*, 412 [BA 36, WW 61]

³⁰⁷ Vgl. Gewirth: *Meta-Ethics and Normative Ethics*, 200

³⁰⁸ Ebd., 198

³⁰⁹ Ebd., 204

Es gibt jedoch eine Möglichkeit, Gewirths Schlussfolgerungen zu umgehen. Sie eröffnet sich, indem man die von Gewirth als Normative Ethik bezeichneten Ethiken von Kant oder Aristoteles nicht ausschließlich als Normative Ethiken begreift, sondern ihnen auch einen metaethischen Anteil zuspricht. Eine solche Auslegung entbehrt nicht einer gewissen Logik. Denn die Metaethik als eigenständige Disziplin ist ebenso wie überhaupt die Einteilung in Angewandte, Normative und Metaethik eine Erfindung des 20. Jahrhunderts. Es ist daher nur zu erwarten, dass in den Ethiken der »klassischen« Autoren Anteile aus unterschiedlichen Bereichen der Ethik vereint sind. Um also die Unabhängigkeit der Metaethik zu wahren, könnte man die von Gewirth angeführten Aussagen »klassischer« Ethiken einfach als ihre metaethischen Komponenten auffassen. In diesem Fall wäre es kaum verwunderlich, wenn beide Untersuchungen mit demselben Gegenstand befasst sind.

Allerdings dürfte zu bezweifeln sein, dass mit diesem Schachzug die Unabhängigkeit der Metaethik bewahrt werden kann. Auch wenn man in den »klassischen« Ethiken die unterschiedlichen Aspekte im Nachhinein voneinander trennen kann, ergibt es nur wenig Sinn, die normativ-ethischen von den metaethischen Teilen abzukoppeln. Denn diejenigen Aspekte, die als metaethisch anzusehen sind, werden vor allem bei der Begründung der obersten Prinzipien zum Tragen kommen. Besonders im Fall von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird deutlich, wie eng die Formeln des Kategorischen Imperativs mit dem metaethischen Fundament verwoben sind. Der normativ-ethische und der metaethische Teil bilden ein kaum trennbares Ganzes. Das vorgeschlagene Manöver könnte die Unabhängigkeit der Metaethik daher nur auf Kosten dieses internen Zusammenhangs bewahren, was einem Gewaltstreich gleichkäme. So schreibt auch Stephen Darwall:

A separation between normative theory and metaethics [...] is unfortunate, because it ignores one of the most exciting aspects of philosophical thinking about ethics. In the works of the great figures in the history of ethics, we rarely find this separation. On the contrary, thinkers such as Aristotle, Kant, and John Stuart Mill all attempted to *integrate* metaethics and normative theory into a coherent systematic view. Their normative theories about what has value invariably depend on their philosophical theories what value *is*.³¹⁰

Es scheint, als könnte Dworkin mit seiner Behauptung Recht behalten, angeblich metaethische Behauptungen oder Theorien seien nur scheinbar unabhängig von normativ-ethischen Auffassungen. Wenn aber metaethische Theorien gar nicht so neutral sind, wie ihre Verfasser gerne propagieren — sollten wir dann nicht besser auf die Rede von der Neutralität gänzlich verzichten? Ganz so simpel ist die Angelegenheit nicht. Kehren wir nochmals kurz zu Mackie zurück:

These first and second order views are not merely distinct but completely independent.³¹¹

Diese viel zitierte Stelle ist ein unmissverständliches Plädoyer für die Unabhängigkeitsthese. Es ist auch zu erwarten, dass Mackie so vehement für sie eintritt, denn seine metaethi-

³¹⁰ Darwall: *Philosophical Ethics*, 12

³¹¹ Mackie: *Ethics*, 16

sche Irrtumstheorie ist denselben Vorwürfen ausgesetzt wie die Grundthese der Emotivisten. Allerdings geht die zitierte Passage wie folgt weiter:

one could be a second order moral sceptic without being a first order one, or again the other way round. A man could hold strong moral views, and indeed ones whose content was thoroughly conventional, while believing that they were simply attitudes and policies with regard to conduct that he and other people held. Conversely, a man could reject all established morality while believing it to be an objective truth that it was evil or corrupt.³¹²

Dies klingt weit weniger rigoros als die erste Behauptung. Zum einen zeigt der Abschnitt, dass es Mackie bei der Unabhängigkeit metaethischer Standpunkte nicht so sehr darum geht, diese gegen normativ-ethischen Theorien abzugrenzen, als vielmehr gegen konkrete moralische Urteile.³¹³ Zum anderen wird deutlich, dass die beanspruchte Unabhängigkeit erst einmal auf skeptische Positionen bezogen wird. Vor allem aus seinem Aufsatz *Boostraps Enterprises* wird ersichtlich, dass Mackies entschiedenes Eintreten für die Unabhängigkeit vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Dworkin zu sehen ist, der die Möglichkeit eines externen *Skeptikers* in Frage stellt.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Mackie vertrat wiederholt die völlige Unabhängigkeit metaethischer Positionen.³¹⁴ Aber angesichts dieser Überlegungen eröffnet sich die Möglichkeit einer weniger ambitionierten Form von Unabhängigkeit. Die Unabhängigkeit könnte insofern schwächer verstanden werden, als man sich ihr zufolge durch die Einnahme eines metaethischen Standpunkts nicht *zwangsläufig* auf normativ-ethische Ansichten verpflichtet (*et vice versa*). Diese Auffassung wird von Mackie selbst an einer kurz darauf folgenden Stelle angedeutet:

[F]irst order judgements are not necessarily affected by the truth or falsity of a second order view.³¹⁵ (Hervorhebung von mir)

Auch wenn nicht klar hervorgeht, was Mackie genau unter „necessarily affected“ versteht, so bietet sich doch die folgende Lesart an: Vielleicht stehen manche metaethischen Theorien in einer Beziehung zu normativ-ethischen Positionen. Zumindest gibt es Kombinationen, in denen die Theorien gut zueinander zu passen scheinen wie z.B. der Naturalismus und der Utilitarismus. Aber wir haben auch festgestellt, dass der Utilitarismus durchaus mit

³¹² Mackie: *Ethics*, 16

³¹³ Vgl. Mackie: *Boostraps Enterprises*, 147. Das Gesagte gilt im Übrigen auch für andere Vertreter der Neutralitätsthese. So schreibt Ayer:

Finally, I am not saying that anything that anybody thinks right is right; that putting people into concentration camps is preferable to allowing them free speech if somebody happens to think so, and that the contrary is also preferable if somebody thinks that it is. (Ayer: *On the analysis of moral judgements*, 182)

Obgleich Mackie auch allgemeine Prinzipien wie die utilitaristische »Nützlichkeitsformel« als moralische Urteile erster Stufe ansieht (Vgl.: Mackie: *Ethics*, 9), ist es nicht klar, ob er z.B. Kants moralische Theorie gänzlich der ersten Stufe zuschlagen würde. Es ist zumindest fraglich, ob Mackie die strikte Unabhängigkeit erster und zweiter Stufe auch zwischen metaethischen Positionen und solchen Theorien behauptet, die traditionell zur Normativen Ethik gezählt werden.

³¹⁴ Vgl. Mackie: *Boostraps Enterprises*, 147

³¹⁵ Mackie: *Ethics*, 22

unterschiedlichen metaethischen Positionen kompatibel ist. Das heißt, es lassen sich aus einer Normativen Ethik wie dem Utilitarismus keine Rückschlüsse auf eine »dazugehörige« metaethische Theorie ziehen. Noch wichtiger: Es ist selbst mit dieser weniger radikalen Auffassung von Unabhängigkeit nicht ausgeschlossen, dass auch ein metaethischer Skeptiker wie Mackie starke moralische Ansichten vertreten kann. — Sich genau diese Möglichkeit offen zu halten ist es ja, was Mackie mit der Behauptung von Neutralität bezweckte. Einem gemäßigten Verständnis zufolge könnte die Unabhängigkeit also darin bestehen, dass es keinen *n o t w e n d i g e n* Zusammenhang zwischen einer metaethischen und einer normativ-ethischen Theorie gibt. Es ist natürlich möglich, dass manche metaethische Positionen tatsächlich auch strikt neutral sind. Im Falle von Blackburns metaethischem Projekt mag die Neutralität bezüglich Fragen der ersten Stufe durchaus gegeben sein. Aber dies ist ein substantielles Merkmal *s e i n e r* metaethischen Position. Man kann aber nicht soweit gehen zu sagen, die Metaethik sei bereits *a l s s o l c h e* neutral.

Sollte dieses Ergebnis für Metaethiker nicht beunruhigend sein? Denn falls metaethische Theorien nicht bereits als solche neutral sind, ist dann nicht die Bedingung für Externalität verletzt? Sind sie somit interne Behauptungen und es gibt überhaupt keine Metaethik? Dieser Verdacht Dworkins war ja der Ausgangspunkt unserer Untersuchung zur Unabhängigkeit. Einen Dworkinschen Quietismus akzeptieren zu müssen, hängt allerdings davon ab, ob man zugesteht, dass Unabhängigkeit eine Anforderung an die Metaethik ist. Bislang haben wir nur untersucht, ob metaethische Theorien faktisch neutral sind. Wie wir gesehen haben, scheint dies nicht der Fall zu sein. Sofern strikte Unabhängigkeit tatsächlich eine Anforderung an metaethische Theorien ist, spräche das Ergebnis aber erst einmal nur gegen all jene Theorien, die gegen Neutralität verstoßen. Man müsste dann überprüfen, ob dieser Fehler allen metaethischen Theorien zugrunde liegt. Doch bevor man irgendwelche Schlüsse in diese Richtung zieht, muss man zunächst prüfen, wie plausibel diese Anforderung eigentlich ist. Fragen wir uns also in einem zweiten Schritt, ob die Metaethik überhaupt neutral sein *s o l l*!

Faktisch sind metaethische Theorien zumindest in einem gemäßigten Sinne neutral, wie er oben erläutert wurde: Es kann zwar durchaus Berührungspunkte zu normativen Fragen geben oder Affinitäten zu manchen normativen Theorien. Der Zusammenhang geht aber nirgends so weit, dass es eine zwingende Verbindung zwischen einer metaethischen und einer normativ-ethischen Theorie gibt. Daher könnte man die Neutralitätsforderung im Sinne Michael Smiths als eine Art »methodische Direktive« interpretieren, der zufolge metaethische Theorien den normativ-ethischen Diskurs nicht unnötig restringieren sollen:

[I]n meta-ethics the focus is not on the substance of morality — not on specific recommendations about how to act or what to prefer or the principles that guide such recommendations [...] Moreover, to repeat, these are questions that we seem able to raise and answer without paying too much regard to the substance of morality. They are therefore questions on which we might hope to make progress even while remaining ignorant of that substance. Indeed, it is an important part of the methodology of meta-ethics that we do not unnecessarily prejudge any substantive issues in normative ethics.³¹⁶

³¹⁶ Smith: Meta-Ethics, 6

Allerdings scheint diese Direktive schon vorauszusetzen, dass metaethische Theorien nicht völlig unabhängig von dem normativen Diskurs sind. Zumindest ist hier von einer strikten Unabhängigkeit, wie sie Dworkin vorschwebt, nicht die Rede. Wieso auch? Dass Vertreter antirealistischer Positionen ihre Theorien zu einer strikten Neutralität verpflichtet sehen, erklärt sich aus einem gesunden Eigeninteresse. Hingegen ist man im naturalistischen Lager weit davon entfernt, die Unabhängigkeitsthese verteidigen zu wollen. Im Gegenteil, sie erheben erst gar nicht den Anspruch auf Neutralität. So schreibt David Brink:

Although it is both possible and important to distinguish between metaethics and normative ethics, they are not completely independent. Metaethical claims can and do affect the moral theories and substantive moral judgements one is entitled to accept, or so I shall argue.³¹⁷

Und Peter Railton wird in der Zurückweisung einer Forderung nach Neutralität noch deutlicher:

By itself, the equation of moral rightness with rationality from a social point of view is not terribly restrictive, for, depending upon what one takes rationality to be, this equation could be made by a utilitarian, a Kantian, or even a non-cognitivist. [...] However, once one opts for a particular conception of rationality [...] this schematic characterization begins to assume particular moral content. Here I have adopted an instrumentalist conception of rationality, and this — along with the account given of non-moral goodness — means that the argument for moral realism given below is an argument that presupposes and purports to defend a particular substantive moral theory.³¹⁸

In den beiden Zitaten kommt klar zum Ausdruck: Entgegen Dworkins These erachten diese Autoren Neutralität gerade nicht als notwendige Bedingung ihrer metaethischen Positionen. Dworkins These, metaethische Theorien wären ihrem eigenen Anspruch zufolge auf strikte Unabhängigkeit verpflichtet, könnte daher etwas sonderbar anmuten. Doch die Idee, die Unabhängigkeit als ein Erfordernis an die Metaethik zu erachten, ist keine Erfindung von Dworkin und an sich nicht neu. Sie findet sich bereits bei Gewirth wieder:

I wish in this paper to examine the legitimacy of the distinction between meta-ethics and normative ethics, with the correlative restriction of the philosopher to meta-ethics.³¹⁹

Die Antwort auf die Frage, worin der fundamentale Unterschied zu sehen ist, der die „Legitimität“ einer Metaethik begründet, liegt für Gewirth in der Unabhängigkeit.³²⁰ Der Grund, sie als Legitimierung der Metaethik zu erachten, ist oben bereits deutlich geworden: Ansonsten versuchten die Metaethik und die Normative Ethik ein und dieselben Fragen zu beantworten. Und wenn ihre Fragestellungen schlicht zusammenfallen, weshalb dann noch zwischen ihnen unterscheiden? Für Gewirth war also die Unabhängigkeitsthese von dem Gedanken bestimmt, dass sich die Metaethik ansonsten selbst aufhebe. Das folgende Zitat von L.W. Sumner belegt diesen Befund:

³¹⁷ Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 5

³¹⁸ Railton: *Moral Realism*, 190

³¹⁹ Gewirth: *Meta-Ethics and Normative Ethics*, 188

³²⁰ Vgl. ebd., 188

The thesis to be proved is that there is ultimately no distinction to be made here, because all apparently metaethical inquiries reduce in the end to normative ones. Gewirth is thus committed to supporting a very strong contention indeed, namely, that there is, and can be, no such enterprise as metaethics, that a non-normative metaethics is impossible.³²¹

Gewirths These ist jedoch vor dem Hintergrund zu sehen, dass die Metaethik in seiner Zeit allgemein als ein rein (sprach-)analytisches Projekt betrachtet wurde. Gewirths Argumentation baut daher allein darauf auf, dass die Resultate begrifflicher Analysen stets so interpretierbar seien, dass sie mit normativ-ethischen Aussagen zusammenfallen. Seither hat sich der Umfang metaethischer Fragen jedoch beträchtlich erweitert und die Art der Fragestellung gewandelt. Daher dürfte es kaum zu erwarten sein, dass eine solche Strategie noch aufgeht. Dies ist vor allem angesichts der Tatsache wichtig, dass sich das explanatorische Projekt, von dem Dworkin meint, es scheitere bereits im Ansatz, sich gerade nicht um begriffliche Fragen dreht, sondern um metaphysische Fragestellungen.

Dennoch weist die grundlegende Idee bei Gewirth in dieselbe Richtung wie bei Dworkin. Unabhängigkeit sei die Voraussetzung für die Eigenständigkeit der Metaethik. Erfülle sie diese Voraussetzung nicht, so kollabiere die Unterscheidung zwischen der Normativen Ethik und der Metaethik. Auf dieselbe Weise begründet sich für Dworkin, weshalb Unabhängigkeit eine allgemeine Anforderung an metaethische Theorien sei. Sie ist die Voraussetzung für die Existenz eines externen Standpunkts. Denn erfüllen metaethische Theorien die Anforderung nicht, so müssten sie als moralische Behauptungen aufgefasst werden und folglich könne man nicht länger von einem der Moral gegenüber *e x t e r n e n* Standpunkt sprechen.

Dworkin muss daher aufzeigen, dass sich angeblich metaethische Aussagen bei näherer Betrachtung als inhaltlich moralische Behauptungen entlarven. Und genau das ist seine These: Vermeintlich metaethische Behauptungen ließen sich *a l l e s a m t* sinnvoll nur intern interpretieren.³²²

[Zangwill, Anm. v. m.] properly points out that "merely showing that certain claims can be read internally does not itself show that they must be -- that there is no coherent external sense." I

³²¹ Sumner: Normative ethics and metaethics, 96. Ob, wie Sumner meint, Gewirth tatsächlich der Auffassung war, dass *a l l e* metaethischen Theorien die Unabhängigkeit verletzen würden und somit zu demselben Ergebnis wie Dworkin kommt, dürfte zu bezweifeln sein. Gewirth schreibt:

This logical relation between normative ethics and meta-ethics may not, however, obtain either when the normative ethics in question places the criterion of value in something other than specific psychological conditions or when the meta-ethics deals with questions of meaning in a very general way. (Gewirth: Meta-Ethics and Normative Ethics, 205)

³²² Obwohl Dworkin in seinem Artikel hauptsächlich externe Skeptiker im Visier hat, kann die Behauptung nicht bloß auf »skeptische«, d.h. antirealistische Theorien wie den Emotivismus oder den Expressivismus, eingeschränkt sein, sondern muss sich ebenfalls auch auf realistische Theorien beziehen wie den Naturalismus. Und in der Tat hält Dworkin auch sie für interne Theorien. Vgl. Dworkin, Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, 100-104

agree: I distinguished the two issues and pursued the latter as far as I could by considering all the suggested external readings of the "certain claims" that I could find or imagine.³²³

Seine Argumentation, mit der er dies angeblich gezeigt habe, baut auf einem einzigen Prinzip auf. Obwohl die scheinbar metaethischen Behauptungen von sehr allgemeiner Natur seien, werde mit ihnen dennoch in die substantiell ethische Debatte eingegriffen, d.h. sie verstoßen gegen die Neutralität. Sie stünden zwar auf einer höheren Abstraktionsstufe, aber letztlich unterscheiden sie sich nur graduell von konkreten moralischen Aussagen. Daher seien sie selbst moralische Aussagen und keine metaethischen:

The philosophical-sounding proposition that there are moral properties in the universe, for example, is or entails a broad denial of global internal scepticism: it claims that some acts really are unjust, or some people really are good, or something of the sort.³²⁴

Some philosophers argue that moral properties are identical with natural properties [...], and that, as I emphasized, is an abstract moral conviction.³²⁵ (Hervorhebung von mir)

Zugestanden, metaethische Theorien mögen in Kontinuität mit normativ-ethischen Überlegungen stehen. Das ist es ja gerade, was Naturalisten wie Brink und Railton selbst behaupten. Es ist meines Erachtens aber völlig unplausibel und zudem unbegründet, sie deshalb bereits als moralische Urteile zu bezeichnen. Aus welchem Grund sollte die Aussage 'Es gibt moralische Werte' eine inhaltlich moralische genannt werden, bloß weil sie als Entgegnung auf einen globalen Skeptiker angeführt werden könnte? Einfach zu sagen, sie sei lediglich eine sehr allgemeine, aber dennoch eine normative Behauptung, reicht meines Erachtens nicht aus. Zwar ist es durchaus plausibel, manche allgemeine Prinzipien für normativ zu halten, wie zum Beispiel das utilitaristische Prinzip der Nutzenmaximierung. Aber es ist deshalb normativ, weil sich aus ihm konkrete Handlungsanweisungen ableiten lassen. Doch welches Urteil sollte sich aus der Aussage „Es gibt Werte“ ableiten lassen? Derartige Aussagen scheinen also deshalb nicht normativer Natur zu sein, weil sie keine Auskunft darüber geben, was denn nun moralisch geboten sei. Sie dennoch als eine normative Aussage zu deklarieren, zeugt – wie Brian Leiter in ähnlichem Zusammenhang anführt – fast schon von einer definitorischen Willkür:

[T]his makes external skepticism *internal* to the domain of morality only as it were, by stipulation [...] [T]o name that a *moral* view and on that basis assail external scepticism for a breach of neutrality seems mere definitional trickery.³²⁶

Um gegen die Möglichkeit eines externen Standpunkts zu argumentieren, ist es für Dworkin entscheidend, dass eine vermeintlich metaethische Behauptung, die gegen die Neutralität verstößt, *ipso facto* eine moralische Behauptung sei. Aber diese These ist schlicht unbegründet. Metaethische Theorien brauchen nicht strikt neutral zu sein und dennoch

³²³ Dworkin: *Dworkin Replies to Critics*

³²⁴ Dworkin: Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, 100

³²⁵ Ebd., 104

³²⁶ Leiter: Objectivity, Morality, and Adjudication, 72 f.

sind ihre Aussagen deshalb nicht sogleich als inhaltlich moralische Auffassungen zu verstehen. Daher kann Neutralität auch nicht das Kriterium für einen externen Standpunkt sein.

Dass die Metaethik von sich behaupten kann, von einem externen Standpunkt aus über die Moral zu reflektieren, hängt vielmehr davon ab, dass sie zur Begründung ihrer Thesen nicht auf normative Auffassungen rekurriert. Diese Form der Unabhängigkeit ist das, was Dworkin *Enthaltbarkeit* nennt. Auch bei Gewirth findet sich diese Forderung, wenn er schreibt:

(A) Meta-ethics implies or presupposes no specific normative ethical doctrines [...] ³²⁷
(Hervorhebung von mir)

Verstößt die Metaethik auch gegen dieses »Gebot«? Gewirth bejaht diese Frage, denn man müsse für metaethische Untersuchungen bereits einen Begriff von Moral voraussetzen, um zu wissen, über was wir eigentlich zu reflektieren gedenken. Wir benötigen also ein Unterscheidungskriterium, um angeben zu können, welche Überzeugungen moralischer Natur sind und welche nicht. Doch die Wahl eines solchen Kriteriums bedeute eine Vorentscheidung bezüglich normativ-ethischer Theorien. Und letztlich spiegelten sich in der Entscheidung bezüglich des geeigneten Kriteriums nur die substantiell ethischen Ansichten des jeweiligen Metaethikers wider:

[I]n respect of *selecting* the subject matter to be analysed, the meta-ethicist selects for study those kinds of language and action in which what he regards as peculiarly moral traits — those of *normative ethics* — are discerned [...] ³²⁸

Natürlich können Metaethiker nicht im »luftleeren Raum« über Moral reflektieren und insofern sie bereits über ein Vorverständnis von Moral verfügen müssen, ist das metaethische Unternehmen nicht völlig unabhängig von der Moral. Aber ist dies ein seriöser Vorwurf? Man muss doch unterscheiden, ob sich metaethischen Überlegungen auf substantiell moralische Argumente stützen oder nicht eher auf unser Sprachgefühl, wie wir moralische Äußerungen gebrauchen. Daher hat Brian Leiter Recht mit seiner Behauptung, dass sich metaethische Überlegungen nicht auf ethische Argumente, sondern vielmehr auf eine linguistische Kompetenz berufen:

The appeal here is to our intuitions about the use of language, not to moral argument. ³²⁹

Was der Verweis auf unsere Sprachkompetenz zum Ausdruck bringt, ist im Grunde lediglich, dass wir ein Minimum an übereinstimmenden Merkmalen voraussetzen müssen, um eine Äußerung noch als moralisch erkennen zu können; beispielsweise, dass moralische Urteile handlungsanleitend sind, aber nicht bloß auf die Erfüllung der eigenen Interessen bezogen sind oder dass mit ihnen Anspruch auf Objektivität erhoben wird. Dieser kleinste gemeinsame Nenner entspricht in etwa dem, was Michael Smith als Plattitüden bezeichnet oder Peter Railton als Binsenweisheiten (engl.: *truism*). Wenn also Hare die Universalisier-

³²⁷ Gewirth: *Meta-Ethics and Normative Ethics*, 188

³²⁸ Ebd., 195

³²⁹ Leiter: *Objectivity, Morality, and Adjudication*, 74

barkeit als ein Merkmal moralischer Urteile ausmacht, so begründet er dies nicht mit substantiell ethischen Argumenten, sondern mit unserem Verständnis von Sprache.³³⁰

Es gibt jedoch eine ähnliche, aber weitaus brisantere Möglichkeit, die Enthaltensamkeit metaethischer Positionen in Frage zu stellen. Denn wenn metaethische Theorien nicht neutral sind, dann können sie auch nicht unter allen Umständen enthaltsam sein. Erweist sich eine normativ-ethische Theorie aus zwingenden moralischen Gründen als falsch (weil ihr zufolge z.B. Genozid geboten ist), so sind dies automatisch auch Gründe gegen jede metaethische Theorie, die zugunsten dieser normativ-ethischen Theorie spricht. Folglich können genuin moralische Argumente sehr wohl eine Rolle im metaethischen Diskurs spielen. Ist damit die Eigenständigkeit der Metaethik schließlich doch widerlegt? Zugegeben: Würden sich metaethische Überlegungen maßgeblich auf moralische Auffassungen oder Argumente stützen, so könnte von einem externen Standpunkt nicht die Rede sein. In der Regel ist der Zusammenhang zwischen normativ-ethischen und metaethischen Theorien jedoch nicht besonders eng. Es mag sein, dass manche Theorien gut zusammenpassen und sich auch auf diese Weise wechselseitig stützen. Solange der Zusammenhang so lose bleibt, stellt der beschriebene Fall nur eine bloße Möglichkeit dar. Man kann nicht ausschließen, dass die Enthaltensamkeit metaethischer Theorien verletzt wird. Das ist aber kein Grund zu der Annahme, dass metaethische und normativ-ethische Argumentationen zusammenfallen. *De facto* beziehen sich die Begründungen metaethischer Positionen stets auf enthaltsame Argumente. Dieser Umstand ist letztlich der andersartigen Natur ihrer Fragestellungen geschuldet. Weil mit dem metaethischen Projekt andere Ziele verfolgt werden als mit normativ-ethischen Debatten, erfordern sie auch andere Begründungen.

Der externe Standpunkt zeichnet sich also dadurch aus, dass man nicht versucht moralische Urteile zu begründen, sondern die Natur dieses Diskurses zu erforschen. Wieso sollte man darauf beharren, dass der Standpunkt nur deshalb extern ist, weil er strikt unabhängig von substantiell ethischen Debatten ist? Das Programm, zu erklären, wie sich die Natur der Moral in ein naturwissenschaftliches Weltbild integrieren lässt, gerät durch die Verletzung einer strikten Unabhängigkeit zumindest solange nicht in Gefahr, wie man sich nicht auf moralische Argumentationen oder Überzeugungen stützt. Es ist jedoch – wie Dworkin selbst zugesteht – nicht zu erkennen, dass sich die Metaethiker in ihren Projekten eines solchen Fehlers schuldig machen. Dann ist aber nicht länger klar, weshalb man auf der Unmöglichkeit eines externen Standpunkts beharren sollte. Wenn Quietismus also die Unmöglichkeit dieses externen Standpunkts behauptet, dann kann die strikte Unabhängigkeit nicht das ausschlaggebende Merkmal sein, um ihn geeignet zu charakterisieren.

Dworkins Argumentation enthält jedoch einen interessanten und wichtigen Kern und der zeigt sich in dem eben erwähnten Zugeständnis. Sein Vorwurf bezüglich der Enthaltensamkeit ist nicht, dass externe Positionen gegen diese Anforderung verstoßen. Er gesteht ihnen durchaus zu, dass sie dieses Kriterium erfüllen:

³³⁰ Das heißt jedoch nicht, dass diese Voraussetzungen nicht durchaus umstritten sein können.

[The archimedean project, Anm. v. m.] relies, for example, on the argument that there is no objective moral reality "out there" for moral beliefs to match, and that the idea of objective truth about morality is an illusion for that reason. There seems no trace of any even very abstract moral conviction or claim in this argument. On the contrary, it seems to have been constructed on a special philosophical platform from which a philosopher might look down on morality as a whole.³³¹

Sein Vorwurf lautet vielmehr, dass metaethische Argumente eben weil sie enthaltsam sind, nicht überzeugen können. Sinnvoll könnten sie nur dann sein, wenn man sie intern interpretiere. Und genau dieser Vorwurf der Sinnlosigkeit treffe die wichtigsten Fragestellungen der metaphysischen Debatte,³³² nämlich Mackies Argumente aus der Relativität und der Absonderlichkeit sowie den kausalen Test für Realität.³³³

Dworkins Angriff auf das externe Projekt könnte noch immer gelingen, denn wenn er aufzeigen kann, dass externe Begründungsstrategien aufgrund ihrer Beschaffenheit allesamt verfehlt sind, so wäre das für das externe Projekt durchaus fatal.

Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, ist bezüglich der Unabhängigkeitsthese abschließend festzuhalten, dass sich der externe Standpunkt der Metaethik nicht dadurch auszeichnet, mit ihm auf strikte Unabhängigkeit festgelegt zu sein. Strikte Unabhängigkeit ist keine Anforderung an metaethische Theorien als solche. Der spannende Kern von Dworkins Ablehnung eines externen Standpunkts bezieht sich auch nicht auf die Kritik, Metaethiker würden bei ihren Untersuchungen gegen diese Anforderung verstoßen. Sie beruht aber insofern auf der Unabhängigkeit der Metaethik, als metaethische Aussagen für ihn deshalb ohne Belang seien, weil sie keine normativen Aussagen sind. Die Frage, »wie-so und weshalb«, ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

³³¹ Dworkin: Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, 93

³³² Dworkin bezieht sich wie gesagt vorrangig auf externe Skeptiker. Seine Kritik betrifft aber automatisch auch realistische Positionen, da sie nur die externe Replik auf den externen Skeptiker sind. Dworkin schreibt selbst:

Some so-called moral "realists" add to the confusion by accepting the archimedean challenge as sensible and trying to meet it. [...] If I am right, they share the fallacy of the archimedean, which is to suppose that some sense can be assigned to the supposedly metaphysical claims that is not itself a normative sense, or that there is some way to establish a normative proposition other than through substantive normative arguments. (Dworkin: Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, 127)

Vgl. auch Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 12; Railton: *Moral Realism*, 163 f.

³³³ Ferner untersucht er auch skeptische Vorbehalte gegenüber nicht-moralischen Aspekten moralischer Überzeugungen. Sie betreffen potentiell moralrelevante Überzeugungen, wie z.B. dass wir über einen freien Willen verfügen, dass es Gott gebe, der für Moral sorgt oder dass wir nicht nur durch egoistische Interessen motiviert werden können.

3.3 Quietismus

Die Quintessenz von Dworkins Kritik an der Metaethik findet sich in folgendem Zitat:

We cannot climb outside of morality to judge it from some external archimedean tribunal, any more than we can climb out of reason itself to test it from above.³³⁴

Wieso aber sollen wir uns nicht auf einen externen Standpunkt stellen können, um über das Wesen von Moral zu reflektieren? Zugestanden, wir sind nicht in der Lage, uns je gleicher Rationalität zu entledigen und uns jenseits all unserer Überzeugungen auf einen externen Standpunkt zu stellen, um sie gleichsam »von außen« zu betrachten. Aber wieso sollte dies nicht zumindest für einen Teilbereich wie die Ethik möglich sein?

Dworkins Strategie beruht darauf, externe Theorien als solche zu disqualifizieren, weil sinnvolle Aussagen immer schon gegen die Anforderungen für Externalität verstoßen. Es hat sich jedoch gezeigt, dass es ihm nicht gelingt, eine geeignete Charakterisierung des externen, »archimedischen« Standpunkts zu formulieren. Dennoch könnte der Kern seiner Überlegung berechtigt sein. Was wir aber bräuchten, wäre ein geeignetes Verständnis von 'intern' und 'extern'. Nun ist Dworkin nicht der einzige, der an die Unmöglichkeit eines externen Standpunkts glaubt. Diese Überzeugung findet sich auch in den Werken anderer Autoren wie z. B. Thomas Nagel oder John McDowell.³³⁵ Versuchen wir daher, bei diesen Autoren Aufschluss darüber zu erlangen, wie die Rede vom externen Standpunkt besser zu verstehen ist! Es bedarf hierzu allerdings etwas interpretatorischer Arbeit, denn wie zu befürchten, findet sich auch bei ihnen keine präzise Formulierung.

Im Gegensatz zu Dworkin erweckt Nagel nicht den Eindruck, dass sich über Fragen erster Ordnung hinaus nichts Sinnvolles sagen lässt. Das wäre schon deshalb merkwürdig, weil sich Nagel durchaus in metaethischen Debatten engagiert. So bestreitet er, dass sich moralische Eigenschaften auf natürliche Eigenschaften reduzieren lassen; stattdessen nicht-natürliche Eigenschaften zu postulieren, mache die Sache seiner Meinung nach nicht besser.³³⁶ Und nonkognitivistische Theorien lehnt er erst recht ab.³³⁷ Nagel ist also zumindest so weit in die Metaethik involviert, als er die meisten ihrer Theorien zurückweist — und dies weder mit moralischen Argumenten noch mit der Begründung, es handle sich nur um verkappte ethische Positionen oder gar Pseudotheorien. Aber nicht nur in dieser Hinsicht befasst sich Nagel mit klassisch metaethischen Fragen. Obgleich er alle Varianten metaethischer Theorien, die üblicherweise den Rahmen für Diskussionen über Wahrheit, Ob-

³³⁴ Dworkin: Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, 128

³³⁵ Dieser Punkt klingt z.B. in folgenden Passagen an: "What we aim to discover [...] is not a new aspect of the external world, called value, but rather just the truth about what we and others should do and want." (Nagel: *The View from Nowhere*, 139). Und bei McDowell heißt es: "We have no point of vantage on the question what can be the case that is, what is a fact, external to the modes of thought and speech we know our way around in, with whatever understanding of what counts as better and worse execution of them our mastery of them can give us. (McDowell: *Projection and Truth in Ethics*, 164)

³³⁶ Nagel: *The View from Nowhere*, 148

³³⁷ Ebd., 141

ektivität und Realismus bilden, gelegentlich gar als »philosophische Exzesse« tituliert³³⁸, nimmt die Rede von Wahrheit, Objektivität und Realismus auch in seiner Ethik einen wichtigen Platz ein — jenseits von purer Emphase.

Es gibt aber einen entscheidenden Unterschied in Nagels Vorgehensweise zu anderen Metaethikern. Er betrifft weniger die Fragestellungen an sich, als vielmehr ihren Ursprung und *a fortiori* auch die Art, sie zu beantworten. Um Fragen über das Wesen von Moral zu beantworten, kann man Nagel zufolge die Eigentümlichkeit des moralischen Diskurses nicht einfach beiseite schieben. Erinnern wir uns hier an Blackburns Auffassung von Metaethik, denn sie steht in scharfem Kontrast zu dieser Maxime! Blackburns Projekt basiert auf der Idee, Moral aus einem naturwissenschaftlich geprägten Blickwinkel zu beschreiben und zu erklären, wie sich Moral in dieses Bild integrieren lässt. Die Standards, denen eine angemessene Erklärung dabei genügen muss, sind ausschließlich die der Natur- und Sozialwissenschaften. Ein solches Vorhaben würde Nagel geradeheraus ablehnen. Die Andersartigkeit seines Ansatzes wurde treffend von Sigrún Svavarsdóttir charakterisiert:

Nagel would, I suspect, claim that he is engaging in a certain type of reflection on evaluative activity that grows out of and is continuous with value inquiry itself, while objecting to attempts to account for our evaluative thought and its interplay with reality that proceed on the terms set by empirical science.³³⁹

Es spricht also nichts dagegen, Fragen über moralische Urteile zu stellen und natürlich sind sie auch von anderer Art als substantiell moralische Fragestellungen. Sie erwachsen quasi aus dem ethischen Diskurs selbst. Metaethische Fragen wie z.B. nach methodologischen Standards werden gerade deshalb notwendig, weil man in den moralischen Diskurs involviert ist. In diesem Sinne sind sie als Fortführung des moralischen Diskurses zu verstehen. Aber genau darum muss auch ihre Beantwortung immer die Bedürfnisse und Besonderheiten des ethischen Rasonierens im Auge haben.

Wir haben nun eine attraktive Interpretation für die Rede von 'intern' und 'extern' gefunden. Metaethische Fragestellungen sind keine Pseudofragen. Sie sind jedoch für Nagel insofern interne Fragen, als dass ihre Beantwortung ein der Ethik eigentümliches und ihrem Gegenstand angemessenes Verfahren erfordert. Einen externen Standpunkt abzulehnen heißt nicht, zu behaupten, dass es einen solchen nicht geben kann, sondern dass ihn einzunehmen nicht sinnvoll ist. Denn er wird nicht dem Bedürfnis gerecht, aus dem diese Fragen entstanden sind. Es dürfte zudem klar geworden sein, dass der Streit um 'intern' oder 'extern' nicht darum geht, ob vermeintlich metaethische Behauptungen letztlich selbst moralische Behauptungen sind. Es ist vor allem ein Streit um die richtige Methode. Das Ziel von Nagels Kritik ist letztlich das, was Peter Railton *methodologischen Naturalismus* getauft hat:

Methodological naturalism holds that philosophy does not possess a distinctive, *a priori* method able to yield substantive truths that, in principle, are not subject to any sort of empirical test. Instead, a methodological naturalist believes that philosophy should proceed *a posteriori*, in tandem with –

³³⁸ Nagel: *The View from Nowhere*, 142

³³⁹ Svavarsdóttir: *Objective Values*, 174

perhaps as a particularly abstract and general part of – the broadly empirical inquiry carried on in the natural and social sciences.³⁴⁰

Die eingangs erwähnte »Unmöglichkeit des externen Standpunkts« als Zurückweisung des methodologischen Naturalismus zu interpretieren, dürfte auch im Geist von Dworkins Position sein. Zumindest fügen sich zentrale Aspekte seiner Argumentation nahtlos an:

So the epistemology of any domain must be sufficiently internal to its content to provide reasons, viewed from the perspective of those who begin holding convictions within it [...]³⁴¹

Wir stehen indes erneut der Frage gegenüber, weshalb der externe Standpunkt *alias* methodologischer Naturalismus der Ethik unangemessen sei. Schließlich ist die Ethik nicht von Gegebenheiten in der »natürlichen« Welt losgelöst. Im Gegenteil, moralische Urteile sind eng an empirische Sachverhalte geknüpft: Wir beobachten, dass sich Menschen gegenseitig Leid zufügen und verurteilen ihr Verhalten. Menschen helfen einander, was unsere Wertschätzung erntet. Es ist eine wichtige metaethische Aufgabe, dieses Verhältnis zwischen natürlichen Gegebenheiten und moralischen Bewertungen zu beleuchten. Wieso sollte der methodologische Naturalismus hierzu nicht einen Beitrag leisten können?

Nagel würde den ungemeinen Erfolg der naturwissenschaftlichen Methode nicht anzweifeln wollen. Aber diese Methoden sollten da erfolgreich sein, wo sie hingehören. Man könne sie nicht einfach auf Bereiche übertragen, für die sie gar nicht gedacht sind.³⁴² Der Grund für diese schroffe Zurückweisung liegt im Endeffekt in der Befürchtung, dass mit dem methodologischen Naturalismus bereits eine Vorentscheidung getroffen wird, was als real gilt. Denn den methodologischen Naturalismus zu akzeptieren heißt auch, ein naturwissenschaftliches Kriterium für Realität zu akzeptieren. Daher schreibt Nagel:

But it begs the question to assume that this sort of explanatory necessity is the test of reality of values. The claim that certain reasons exist is a normative claim, not a claim about the best causal explanation of anything.³⁴³

Auch mit diesem Punkt geht Dworkin völlig *d'accord*. Da die Naturwissenschaften kausale Zusammenhänge in der Welt zum Inhalt ihrer Untersuchungen haben, sei ein Kriterium für Realität *via* Kausalerklärungen durchaus angebracht. In der Ethik gehe es aber nicht um kausale Zusammenhänge, daher sei auch ein solches Kriterium für Realität schlicht unangemessen:

In some form, this test does seem appropriate to beliefs about the physical world. But that is in virtue of the content of those beliefs. [...] But nothing in the content of moral [...] opinions invites or justifies such a test.³⁴⁴

³⁴⁰ Railton: Naturalism and Prescriptivity, 155 f. Vgl. auch Boyd: How to Be a Moral Realist, 216

³⁴¹ Dworkin: Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, 120

³⁴² Vgl.: Ebd., 9

³⁴³ Nagel: *The View from Nowhere*, 144

³⁴⁴ Dworkin: Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, 119. Dworkin argumentiert weiter: "If the „best explanation“ causal test is universally sound, therefore, no moral [...] belief is reliable.

Man sieht langsam klarer, worin Dworkins und Nagels angeblicher Quietismus besteht und ähnliches gilt für Autoren wie McDowell, die sich stärker an Wittgensteins Jargon von Sprachspielen und Regelfolgen orientieren:³⁴⁵ Ihre Kritik an dem von ihnen als »Szientismus« gebrandmarkten methodologischen Naturalismus konzentriert sich auf das mit ihm einhergehende Kriterium für Realität:

An epistemological criterion of reality is being assumed which pretends to be comprehensive but which in fact excludes large domains in advance without argument.³⁴⁶

Natürlich ist das naturwissenschaftliche Kriterium für Realität nicht derart eng gefasst, dass moralische Eigenschaften oder Tatsachen von vorneherein ausgeschlossen sind. Das ist es ja gerade, worüber sich Realisten wie Peter Railton und Antirealisten wie Allan Gibbard streiten. Aber in den Augen der »Quietisten« ist diese Debatte witzlos, weil der Test für Realität schlicht verfehlt sei. Deshalb lehnen sie die Debatte zwischen moralischen Realisten und Antirealisten ab. Ihr Quietismus muss aber nicht soweit gehen, jegliche Diskussion über Realismus abzuweisen. Thomas Nagel beispielsweise spricht selbst unablässig von der Wirklichkeit moralischer Gründe. Realismus darf nur nicht so eng gefasst sein, dass die Realität moralischer Gründe von vorneherein ausgeschlossen wäre. Was Quietisten also zurückweisen, ist lediglich eine gewisse Auffassung von Realismus, nämlich eine solche, wie sie methodologischen Naturalisten zu Eigen ist. Ein solcher Begriff von Realismus sei schlicht ungeeignet, die für die Ethik entscheidenden Aspekte der Realität zu erfassen. Das Insistieren auf diesen Punkt wird vor dem Hintergrund der Debatte um Objektivität verständlich. Denn problematisch wird der methodologische Naturalismus vor allem dann, wenn Realismus als konstituierendes Element der Objektivität von Moral herangezogen wird. Die Objektivität der Moral steht und fällt dann nämlich mit dem Ergebnis des naturwissenschaftlichen Kriteriums. *Unisono* lautet daher der Einwand, dass Realismus in einem solchen Verständnis niemals als Garant für Objektivität auftreten könne:

Debate about ontology of moral facts as much as you want, Dworkin might say; none of this affects one bit one's ability to argue for and against different moral propositions. The only objectivity that "counts," as it were, resides in the potentialities of this moral argument.³⁴⁷

Worin sich also all jene, die eine metaphysische Debatte über moralische Tatsachen für verfehlt halten, einig sind, lässt sich in dem folgenden Statement von Dworkin zusammenfassen:

Morality is a distinct, independent dimension of our experience, and it exercises its own sovereignty.³⁴⁸

But we can reverse that judgment: if any moral belief is reliable, the "best explanation" test is not universally sound." (Ebd., 119)

³⁴⁵ Bezüglich des Zusammenhangs zwischen Dworkins und McDowells Position in diesem Punkt siehe Leiter: *Objectivity, Morality, and Adjudication*, insbesondere 84f.

³⁴⁶ Nagel: *The View from Nowhere*, 141

³⁴⁷ Leiter: *Morality, and Adjudication*, 84

³⁴⁸ Dworkin: *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, 128

Dies ist ein ziemlich couragiertes Statement, und es bedarf nicht viel Phantasie, sich die Einwände gegen diesen Standpunkt auszumalen: Das sei doch Erste Philosophie! Die Philosophie sei nicht im Besitz eines ihr eigentümlichen *apriorischen* Verfahrens, mit dem sie zu Erkenntnissen gelangt, die losgelöst von den Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften bestehen.³⁴⁹ Hinzu kommt, dass sich methodologische Naturalisten zwar über das Resultat ihrer Untersuchungen streiten mögen. Einig sind sie sich jedoch darüber, dass der methodologische Naturalismus das beste Verfahren sei, über das man verfüge, und sie verweisen auf den enormen Erfolg dieser Methode auf anderen Gebieten.³⁵⁰ Nonnaturalisten der Nagelschen Prägung stehen in der Tat vor der Herausforderung eine alternative Methode angeben zu müssen.

Der Schlüsselbegriff für eine Alternative zum methodologischen Naturalismus lautet bei allen genannten Autoren gleich: Gründe. In der Ethik gehe es darum, wie wir handeln sollen, d.h. welche Gründe wir zum Handeln haben, und nicht darum, etwas zu beschreiben. Daher müsse die Ausgangsbasis für Objektivität in unserer Fähigkeit liegen, Gründen zugänglich zu sein:

[T]he position I am describing aims, quite differently, at an epistemology that centres on the notion of susceptibility to reasons.”³⁵¹

Wie ist dies genauer zu verstehen? Inwiefern unterscheidet sich dieser Ansatz vom methodologischen Naturalismus, denn von Gründen zu sprechen, würde sicher niemand ablehnen. Wie erreichen wir Objektivität? — Da die Antworten auf diese Fragen von Autor zu Autor differieren, werde ich mich auf einen von ihnen beschränken und zwar auf Thomas Nagel. Er schreibt über Objektivität das Folgende:

Objectivity is a method of understanding. It is beliefs and attitudes that are objective in the primary sense. Only derivatively do we call objective the truths that can be arrived at in this way. To acquire a more objective understanding of some aspect of life or the world, we step back from our initial view of it and form a new conception which has that view and its relation to the world as its object.³⁵²

Nagels Konzeption von Objektivität ist epistemischer Natur. Um die Wahrheit moralischer Tatsachen zu erkennen, müssen wir in einen fortschreitenden Prozess der Objektivierung unserer subjektiven Ansichten eintreten. Insofern ist die Objektivität von Überzeugungen graduell, je nachdem in welchem Maß sie von der subjektiven Perspektive des Betrachters abhängen. Ob etwas auch *a b s o l u t* objektiv ist, muss sich für Nagel letztlich

³⁴⁹ Vgl. Railton: *Realism in Ethics*, 149

³⁵⁰ Auf den Erfolg zu verweisen, heißt letztlich nichts anderes, als auf die Schwäche alternativer Konzeptionen hinzuweisen. Ein Beispiel: Wir erkennen, dass jemand Schmerzen hat, aber wir erkennen auch, dass es schlecht ist. Es wäre unbefriedigend, wenn uns Nagels Theorie nichts weiter über das Verhältnis natürlicher Tatsachen und der dazugehörigen moralischen Bewertungen sagen könnte, als dass es »irgendeinen« Zusammenhang gebe. In einem persönlichen Gespräch sprach Railton in diesem Kontext nicht völlig unberechtigt von einer „*no-theory*“-*theory*.

³⁵¹ McDowell: *Projection and Truth in Ethics*, 162

³⁵² Nagel: *The View from Nowhere*, 4

daran zeigen, ob wir in diesem Prozess durch Erwägen von Argumenten an einen Punkt kommen, an dem unter allen denkbaren Alternativen nur eine einzige Möglichkeit übrig bleibt. In diesem Fall liegt ein objektiver Grund für unsere Überzeugung vor bzw. ein objektiver Grund zu handeln.³⁵³

Auch wenn dieser Ansatz in mancherlei Hinsicht an Blackburns Quasi-Realismus erinnern mag, so ist er doch strikt von diesem zu unterscheiden. Quasi-Realismus soll rechtfertigen, dass wir so reden, als ob es moralische Tatsachen gäbe. Für Nagel ist es kein „als ob“ – für ihn gibt es moralische Tatsachen. Gründe zu Handeln sind real und es gilt, sie zu entdecken. Daher bezeichnet Nagel seine Position auch als normativen Realismus.

Normative realism is the view that propositions about what gives us reasons for action can be true or false independently of how things appear to us, and that we can hope to discover the truth by transcending the appearances and subjecting them to critical assessment.³⁵⁴

Die Motivation, hierbei von Realismus zu sprechen, hängt eng mit Nagels Konzeption von Objektivität zusammen. Objektivität ist ein Prozess des Erkennens. Es ist der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Erscheinung, der es uns überhaupt erst ermöglicht, von Erkenntnis und Irrtum zu sprechen. Realität ist also die Vorbedingung für Objektivität, an der diese sich ausrichten muss.

[T]here is a connection between objectivity and reality — only the supposition that we and our appearances are part of a larger reality makes it reasonable to seek understanding by stepping back from the appearances in this way [...].³⁵⁵

Das ist in groben Zügen Nagels Entwurf. Dass dabei viele Fragen offen geblieben sind, liegt aber nicht unbedingt an meinen skizzenhaften Darlegungen. Nagel schreibt selbst:

Ethical thought is the process of bringing objectivity to bear on the will, and the only thing I can think of to say about ethical truth in general is that it must be a possible result of this process, correctly carried out. I recognize that this is empty. If we wish to be more specific, all we can do is to refer to the arguments that persuade us of the objective validity of a reason or the correctness of a normative principle [...].³⁵⁶

Der Hinweis auf die »Nichtssagendheit« drückt ein strukturelles Erfordernis aus und spiegelt im Grunde exakt Dworkins Forderung nach einer internen Debatte wieder. Aber er wird dem Eindruck mancher Kritiker, dass Nagels Ansatz hier unausgereift und wenig auf-

³⁵³ Nagel: *The View from Nowhere*, 9; Dass im Idealfall nur eine Möglichkeit übrig bliebe, verlangt nicht die logische Widersprüchlichkeit der Alternativen. Hier werden Plausibilitätsüberlegungen ebenso eine Rolle spielen wie in anderen Wissenschaften auch. (Vgl. Nagel: *The View from Nowhere*, 153). Die Rede von objektiv moralischen Tatsachen ist bei Nagel allerdings problematisch. Denn der Prozess der Objektivierung kann an unüberwindliche Grenzen stoßen, da die Ethik Bereiche betrifft, die essentiell subjektive Perspektiven beinhalten. Der Weg der Objektivierung ist die treibende Kraft im ethischen Diskurs. Objektivität ist aber eher im Sinne eines Ideals zu verstehen, das es so weit als möglich zu verfolgen gilt. Darüber hinaus kommt es dann auf die Vermittlung zwischen Innen- und Außenperspektive an.

³⁵⁴ Ebd., 139

³⁵⁵ Ebd., 4

³⁵⁶ Ebd., 139

schlussreich ist, trotzdem nur wenig entgegenwirken können. Ich möchte hier jedoch nicht auf die Frage eingehen, wie dieser Ansatz zu bewerten ist. Das Ziel meiner Untersuchung ist ja, die essentiellen Fragen der Metaethik herauszuarbeiten. Hierfür ist es stattdessen erforderlich zu klären, wie bestimmte Fragestellungen ineinander greifen und zu beleuchten, von welchen Hintergrundannahmen sie abhängen. Mit Blick auf dieses Ziel sind wir bei der Frage angelangt, wie unterschiedliche Philosophen von dem Zusammenhang von Objektivität und Realismus Gebrauch machen. Wichtiger als eine Bewertung ist daher die Frage, was genau in Nagels Konzeption unter Realismus zu verstehen ist. Was meint Nagel damit, wenn er sagt, Gründe und Werte seien real? Natürlich existieren Gründe und Werte nicht in demselben Sinne wie Berge oder Tiere. Nichtsdestotrotz können sie Nagel zufolge existieren. Man dürfe sie nur nicht als natürliche Entitäten begreifen, die wir mit den Natur- und Sozialwissenschaften beschreiben, sondern eben als nicht-natürliche Entitäten. Nagel so zu interpretieren, mag zwar naheliegend sein, ist jedoch unzutreffend. Wenn man davon spricht, dass es Gründe oder Werte gibt, geht es Nagel zufolge überhaupt nicht um irgendwelche Entitäten, die irgendwo und irgendwie in der Welt existieren, seien sie nun natürliche oder nicht-natürliche Entitäten:

The view that values are real is not the view that they are real occult entities, but that they are real values [...] ³⁵⁷

Allerdings ist die These, dass Werte insofern real seien, als sie reale Werte sind, nicht sonderlich informativ. Aber man würde sich falsche Hoffnungen machen, wenn man glaubt, hinter Nagels Realismus verberge sich eine gehaltvollere metaphysische Auffassung. Sein moralischer Realismus ist einfach die These, dass es objektiv richtige Antworten auf moralische Fragen gibt. Eine moralische Verpflichtung hat man, weil es einen entsprechenden Grund gibt — ohne dass Gründe irgendwie ontologisch verankert werden müssten. Nagels Bild von Realismus ist simpel: Objektive Gründe gehören ebenso wie die natürlichen Phänomene oder auch die Subjektivität des Bewusstseins zu einer Beschreibung der Welt hinzu, die all ihre Facetten erfassen soll. Deshalb sind sie real, aber damit ist die Diskussion auch schon beendet. ³⁵⁸

Natürlich ist es legitim, dies „Realismus“ zu nennen. Aber es zeigt sich, dass der Titel bei Nagel nicht dieselbe Rolle spielt wie im methodologischen Naturalismus von Peter Railton. Zwar würden beide übereinstimmen, etwas sei objektiv, weil es real ist. Sowohl für Nagel als auch für Railton kann die Objektivität moralischer Urteile nur durch eine unabhängige Realität gewährleistet werden. Aber es gibt einen entscheidenden Unterschied. Für Railton zeigt der Platz, der moralischen Tatsachen im Rahmen wissenschaftlicher Erklärungen zukommt, dass es sie gibt. Und er benutzt dieses Ergebnis, um die Objektivität der Moral zu begründen. Wie gesagt, auch für Nagel verbürgt die Realität moralischer Tatsachen ihre Objektivität. Der Grund, warum ein moralisches Urteil gegebenenfalls objektiv ist, liegt eben darin, dass es richtig ist, d.h. eine moralische Tatsache darstellt. Aber feststellen, ob etwas richtig (oder real ist), das können wir nur, indem wir aufzeigen, dass es

³⁵⁷ Nagel: *The View from Nowhere*, 144

³⁵⁸ Ebd., 5

objektiv gilt. Mit anderen Worten: Realismus ist zwar die Bedingung für Objektivität, er kann aber nicht zur Begründung der Objektivität herangezogen werden. Stützung bei Nagel erfolgt immer nur intern durch Gründe. Daher ist eine Realismusdebatte außerhalb des moralischen Diskurses für Nagel schlicht sinnlos.

Dieses Ergebnis kann nun herangezogen werden, um abschließend die Frage zu beantworten, ob der Realismus ein essentielles Thema der Metaethik ist. Wie gesagt, es lassen sich zwei Motive für eine Debatte über den moralischen Realismus ausmachen. Zu fragen, ob es so etwas wie moralische Tatsachen gibt, kann erstens den Grund haben, dass man diese als einzig möglichen Garanten für die Objektivität der Moral erachtet. Es hat sich jedoch oben gezeigt, dass die Frage nach der Objektivität nicht zwingend ein Motiv abgibt über Realismus zu streiten. Das zweite Motiv bestand in der »metaphysischen Neugier«, zu fragen, ob moralische Tatsachen zum „furniture of the world“ gehören. Zwar spricht auch Nagel von der Realität von Werten, aber damit ist bei ihm keine dahingehend gehaltvolle These verbunden, als sie eine eigene metaphysische Diskussion vonnöten machen würde. Realismus für Nagel ist einfach die These, dass es objektive moralische Gründe gibt, Punkt. Eine darüber hinausgehende metaphysische Realismusdebatte, die aus dem Bedürfnis resultiert, zu klären, wie sich die Moral in ein naturwissenschaftliches Weltbild integrieren lässt, ist in den Augen von Nagel sowie auch von Dworkin schlicht verfehlt. Da sich folglich auch das zweite Motiv, über Realismus zu diskutieren, aus durchaus beachtlichen Gründen zurückweisen lässt, kann die Schlussfolgerung nur lauten, dass auch Realismus kein essentielles Thema der Metaethik ist.

3.4 Die Inadäquatheit alter Schubladenmodelle

In den meisten Kompendien zur Metaethik wird auf alte Schubladenmodelle zurückgegriffen. Je nach Vorliebe unterscheiden die Verfasser ein realistisches von einem antirealistischen oder ein kognitivistisches von einem nonkognitivistischen Lager. Frei nach Linné werden auch diese Lager weiter unterteilt in naturalistische und nicht-naturalistische Positionen und anschließend vielleicht in reduktionistische und nicht-reduktionistische Theorien — so lange, bis ein taxonomischer Baum entstanden ist, der alle möglichen Positionen erfasst. Die Frage, ob es überhaupt Sinn macht, Philosophen wie Nagel und Railton auf ein und dieselbe Seite zu stellen, nämlich die realistische, wird dabei einfach übergangen. Die Motive für die jeweiligen Positionen werden notgedrungen ausgeblendet und so bleibt der interne Zusammenhang von metaethischen Fragestellungen im Dunkeln. Letztlich erhält man nur eine wenig informative Kombination unterschiedlicher Labels. Darüber hinaus sind derartige Einteilungen nicht einmal zutreffend. Kognitivismus versus Nonkognitivismus als oberste Wegscheide ist im besten Falle überholt. Für frühe expressivistische Theorien mag die Bezeichnung 'Nonkognitivismus' bezeichnend gewesen sein. Als sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die metaethischen Theorien formierten, führte die Betonung der Gegensätze oft zu überzogenen Positionen. Besonders expressivistische Ansätze wurden anfangs allzu radikal präsentiert und erweckten den Eindruck, mora-

liche Urteile kämen bloß Buhrufen oder Seufzern gleich.³⁵⁹ Doch im Verlauf des Diskurses wurden diese Theorien weiterentwickelt und anfängliche Schwächen nach und nach ausgebessert. Heute sehen wir uns ausgereiften Theorien gegenüber. Die Vertreter des Expressivismus behaupten, auch jene Aspekte des Sprachgebrauchs einzufangen zu können, die lange als Indizien für Realismus gewertet wurden. Das Prädikat *Nonkognitivismus* weisen manche von ihnen seit langem von sich.³⁶⁰ Und selbst ihre Theorie als *realistisch* (in einem minimalen Sinn) zu bezeichnen, liegt für sie nicht länger außer Reichweite.³⁶¹

Alles in allem ist es in der gegenwärtigen Debatte gar nicht mal so einfach anzugeben, worüber eigentlich noch Uneinigkeit besteht. Einer vorschnellen Hoffnung, in der Metaethik bestünde nun weitgehend Einigkeit, wird jedoch ebenfalls eine klare Absage erteilt:

Yet this is not because we have agreed on the fundamental issues. Rather, the *fundamental* differences remain but as the views have been articulated, each has attempted to accommodate the same data. It is rather like evolution. Very different species present in similar environments may evolve under the pressure of natural selection to have quite similar features appearances — such as the bat wing and the bird wing, or the tail of a tuna and the tail of a porpoise — even though the underlying physiology is profoundly different.³⁶²

Dass die fundamentalen Meinungsverschiedenheiten noch immer nicht ausgeräumt sind, zeigt meines Erachtens, dass Kategorien wie z.B. dem Kognitivismus, an denen die grundlegenden Unterschiede bislang festgemacht wurden, in Wahrheit keine entscheidende Rolle zukommt. Mit anderen Worten: Die Frage nach Kognitivismus ist für die Metaethik nicht wesensbestimmend. Letztlich zeigt sich, dass die von mir verfolgte Suche nach den essentiellen Fragen der Metaethik in nichts anderem mündet als in der Frage, worin sich metaethische Theorien eigentlich voneinander unterscheiden. Um das aufzuzeigen, scheint mir der geeignete Ansatzpunkt in der Frage zu liegen, welches Bild sie von der Natur von Moral zeichnen und welche Erwartungen sie überhaupt an das metaethische Projekt stellen:

Peter Railton charakterisiert den naturalistischen Ansatz recht anschaulich: Die Aufgabe der Ethik sei es, den Umgang der Menschen miteinander zu regeln. Dies ist kein leichtes Unterfangen, denn Menschen haben höchst unterschiedliche und oft auch gegenläufige Interessen. Zudem sind die Ressourcen, nach denen die Menschen streben, größtenteils beschränkt und somit Konflikte vorprogrammiert. Aber stellen wir uns vor, es gäbe einen Zustand, in dem die (aufgeklärten) Interessen aller Beteiligten bestmöglich gegeneinander abgewogen sind. Die Erreichung dieses Zustands wäre vom Standpunkt einer Gemeinschaft rational und sofern in gewisser Weise auch normativ geboten. Worüber sonst, so fragt Railton nun, könne es bei moralischen Erwägungen gehen, als diesen Zustand anzustreben? Moralisch gut sei nichts anderes als gesellschaftlich vernünftig. Es gelte in der Ethik daher, diesen Zustand zu »entdecken«. Zunächst lässt Railton es zwar offen, was unter Vernünftigkeit zu verstehen sei. Daher sei sein Ansatz, Moralität als gesellschaftliche

³⁵⁹ Vgl. Barnes: *A Suggestion about Value*; Ayer: *Language, Truth and Logic*, 158 ff.

³⁶⁰ Vgl. Blackburn: *Blackburn Reviews Dworkin*

³⁶¹ Vgl. Gibbard: *Thinking how to live*, 18

³⁶² Railton: *Realism in Ethics*, 150 f.

Rationalität zu verstehen, für jede Theorie attraktiv. Doch letztlich lässt er keine großen Zweifel daran aufkommen, dass die einzige Form von Rationalität, die er für sinnvoll erachtet, eine instrumentelle Rationalität ist. Damit ist der Weg schließlich frei sowohl für eine naturalistische Beschreibung dieses Zustands als ergo auch für eine naturalistische Beschreibung von Moralität.³⁶³ Das Bild von Ethik, das hier gezeichnet wird, betont vor allem, dass es auch in Fragen der Moral etwas »in der Welt« zu erkennen gibt. Wir können uns in moralischen Angelegenheiten irren aber auch dazulernen. Und wenn wir über ein moralisches Problem nachdenken, so suchen wir doch nach der richtigen Antwort.³⁶⁴

Das Bild der Expressivisten hingegen lebt von der Vorstellung, dass wir mit moralischen Urteilen Stellung beziehen. Etwas für unmoralisch zu halten, heißt auch, *ceteris paribus* dafür einzutreten. Um den Vergleich zum Naturalismus hervorstreichend, könnte man plakativ sagen: Es gibt eher etwas zu entscheiden, als etwas zu entdecken.³⁶⁵ Das heißt nun nicht, dass wir mit moralischen Überlegungen nicht nach der richtigen Antwort suchen. Aber wir entdecken dabei keine Tatsachen in der Welt. Vielmehr streben wir mit unserer Suche danach, unsere Einstellungen, Haltungen oder Gefühle in Ordnung zu bringen.

Gemeinsam ist vor allem den heutigen Vertretern der beiden Lager, dass sie mit ihren Ansätzen auch erklären wollen, wie sich die Ansprüche auf Objektivität und Normativität in ein ansonsten naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild integrieren lassen. Quietisten endlich lehnen diesen zugrunde liegenden Erklärungsansatz in seiner Gesamtheit ab. Moral aus einer durch die empirischen Wissenschaften geprägten Perspektive erklären zu wollen, wird uns nicht helfen, das Wesen der Moral zu verstehen. Eine solche Herangehensweise entwerfe schlicht ein falsches Bild. Fragen über die Natur der Moral ergeben sich aus dem Prozess des Nachdenkens darüber, wie wir handeln sollen und ihre Beantwortung muss auf diejenigen Bedürfnisse des moralischen Diskurses ausgerichtet sein, aus denen diese Fragen überhaupt erst entstehen. Daher seien metaethische Fragen nur in Kontinuität mit dem Diskurs selbst möglich und bleiben somit immer intern. Sie von einem externen Standpunkt zu stellen, sei sinnlos.

Die Streitpunkte, um die sich die unterschiedlichen Betrachtungsweisen von Moral ranken, betreffen die Frage nach der Objektivität und der Normativität der Moral. Dies sind die essentiellen Fragen der Metaethik. Zu ihrer Beantwortung können natürlich begriffliche beziehungsweise logisch-semantische Aspekte relevant sein, ebenso wie die Frage nach Realismus. Aber diese Aspekte auch tatsächlich für relevant zu halten, ist keine *conditio sine qua non*. Oftmals hängt die Bedeutsamkeit einer Fragestellung von Hintergrundannahmen ab, die unter Umständen bereits in der grundlegenden Auffassung von Moral verankert, aber eben auch bestreitbar sind. Die Debatte um den Realismus ist ein anschauliches Bei-

³⁶³ Vgl. Railton: *Moral Realism*, insbesondere 189 f.

³⁶⁴ Vgl. z.B. Brink: *Moral realism and the foundations of ethics*, 7 f.

³⁶⁵ Gibbard drückt dies folgendermaßen aus: Normative Begriffe hätten eine andere Funktion wie deskriptive Begriffe: „their role lies not in understanding the natural world, but in engaging it.“ (Gibbard: *Thinking How to Live*, 179)

spiel hierfür: Naturalisten wie Railton glauben, dass sich der Anspruch auf Objektivität nur über einen gehaltvollen Realismus stützen lässt. Ob es moralische Tatsachen gibt, ist für methodologische Naturalisten letztlich eine empirische Frage. Naturalisten versuchen daher aufzuzeigen, dass wir gute Gründe haben, moralische Tatsachen anzunehmen, während Expressivisten bezweifeln, dass die angeführten Evidenzen für die Existenz moralischer Fakten sprechen. Gerade deshalb bestreiten Expressivisten zudem, Realismus überhaupt erst als Kriterium für Objektivität zu erachten und investieren einige Mühe in den Nachweis, dass der Anspruch auf Objektivität besser als ein substantiell moralischer Anspruch zu begreifen ist. Sie bestreiten also die Hintergrundannahme der Realisten, dass sich der Anspruch auf Objektivität nur sinnvoll durch Bezug auf eine externe Realität verstehen lässt. Dennoch gestehen manche von ihnen zu, dass die Frage nach einem gehaltvollen Realismus zumindest für die Erklärung der Natur der Moral durchaus wichtig ist — schließlich ist ihr Expressivismus eine dezidiert *antirealistische* Position.

Aber selbst diese Relevanz kann man leugnen. Nagel zufolge spiele der Realismus der methodologischen Naturalisten weder in einer Erklärung über das Wesen der Moral eine Rolle noch könne er zur Begründung von Objektivität herangezogen werden. Er würde den Naturalisten zwar beipflichten, dass Objektivität notwendig an eine unabhängige Realität gebunden ist. Aber Realismus – egal welcher Provenienz – kann nichts dazu beitragen, Objektivität zu *begründen*. Deswegen sind für Nagel wie auch für Dworkin die Debatten um Realismus schlichtweg verfehlt — obgleich sich beide durchaus als moralische Realisten ansehen würden.

Die Verschiedenheit der Blickwinkel auf Moral lässt sich nun heranziehen, um die Differenzen der genannten Autoren bezüglich der Frage nach der Normativität von Moral zu erklären. Natürlich wird vor allem den Naturalisten vorgeworfen, dem motivierenden Charakter moralischer Ansprüche nicht gerecht zu werden. Der Vorwurf stammt bereits aus dem methodologisch-naturalistischen Lager selbst. Wieso? Naturalisten behaupten die Existenz von moralischen Tatsachen und sie behaupten ferner, das Ziel der Ethik sei es, diese zu »entdecken«; schließlich entdecken wir auch in den anderen Wissenschaften Tatsachen. Es ist jedoch unklar, wie »Entdeckungen« beziehungsweise Erkenntnisse Beweggründe liefern können. Die bloße Einsicht in Tatsachen scheint zu gar nichts zu motivieren — sofern man nicht bereits über ein entsprechendes Motiv verfügt. Die Konsequenz dieser Überlegung ist, dass für Naturalisten moralische Ansprüche wohl oder übel an das Vorhandensein einer externen, nicht-moralischen Motivation gebunden sind. Eine Konsequenz, die den Expressivisten zufolge nicht annehmbar ist. Sie ziehen es daher vor, die Motive selbst zum Ausgangspunkt ihrer Theorien zu machen. Mit moralischen Urteilen drücken wir Gefühle oder Haltungen (wie z.B. Zustimmung) oder auch unsere Akzeptanz eines Normensystems aus. Insofern ist es augenfällig, warum gemäß expressivistischer Theorien eine Person, die aufrichtig ein moralisches Urteil äußert, auch über ein Motiv verfügt, ihrem Urteil gemäß zu handeln. Bleiben noch Positionen wie die von Nagel! Wie für die Expressivisten liegt auch für Nagel das zentrale Moment der Moral in ihrer motivierenden Kraft. Aber es gehört für Nagel zu den *internen* Entdeckungen über moralische Gründe, dass sie motivierend sind. Ich hatte Nagels Ablehnung des externen Stand-

punkts im Rahmen der Objektivitätsdebatte besprochen. Aber seine Kritik am methodologischen Naturalismus lässt sich mühelos auf die Frage der Normativität übertragen: Die Annahme normativer Tatsachen ist für Nagel nicht nur Bedingung für die Objektivität der Moral. Auch die Normativität der Moral ist für ihn an die Realität von Gründen gebunden. Man dürfe nur nicht den Fehler begehen, die Rede von moralischen Tatsachen in dem Sinne aufzufassen, wie sie von Naturalisten verstanden wird. In ihrem Bestreben, moralische Tatsachen als natürliche Tatsachen zu verstehen, könnten Naturalisten nie den Aspekt der intrinsischen Motivation einfangen. Stattdessen werden sie die normative Kraft von Moral stets auf die eine oder andere Art auf eine instrumentelle Rationalität zurückführen. Doch hiermit würde Normativität letztlich und völlig verfehlt auf Kausalerklärungen reduziert werden:

This is a characteristic Humean step: we observe the phenomenon of people acting for what they take to be reasons, and *all we see* (compare Hume's treatment of causality) are certain natural facts: that people are influenced by certain motives, or would be if they knew certain things. [...] Instead of normative reasons, we see only a psychological explanation.³⁶⁶

Was Nagels Position in diesem Punkt mit der expressivistischen Position z.B. eines Allan Gibbard verbindet, ist, dass sie im Gegensatz zu Railton beide an der Distinktion von Normativem und Deskriptivem festhalten. Der expressivistische Ansatz ist aber für Nagel keine bessere Alternative. Expressivistische Theorien verweisen als Quelle der moralischen Motivation auf bereits vorhandene Motive wie Gefühle, Bedürfnisse, Neigungen, emotionale Reaktionen und dergleichen. Aber dies sei schlicht nicht die richtige Motivation. Eine geeignete Motivation müsse aus der Einsicht in moralische Gebote entspringen, denn ansonsten beraube man die Ethik ihres rationalen Fundaments. Kant bringt diesen Punkt in ähnlicher Weise vor: Die einzig relevante Motivation sei die Achtung vor dem moralischen Gesetz und diese sei ein durch die Vernunft selbstgewirktes Gefühl.³⁶⁷ Moralische Motivation muss demnach als das Resultat eines Erkenntnisprozesses verstanden werden. Nagel drückt dies so aus:

A stronger position [than expressivism, Anm. v. m.], one which ties the motivation to the cognitive content of ethical claims, requires the postulation of motivational influences which one cannot reject once one becomes aware of them.³⁶⁸

Um die Motivation am kognitiven Gehalt ethischer Ansprüche festmachen zu können, muss Nagel allerdings die *Desire/Belief-Psychology* aufgeben und behaupten, dass Überzeugungen an sich bereits motivierend wirken können. Dies wiederum scheint den meisten Philosophen schlicht absurd und so lautet der Gegenvorwurf nur wenig zurückhaltend: „Bluff!“³⁶⁹ — Vernunft allein könne keine Motive erzeugen!

Die vertrackte Lage, in der sich die Diskussion dieser drei Ansätze befindet, entspricht im Wesentlichen dem, was Michael Smith als *the moral problem* getauft hat. In seinem gleich-

³⁶⁶ Nagel: *The View from Nowhere*, 141 f.

³⁶⁷ Vgl. Kant: *GMS*, 401 (Fußnote**) [BA 16; WW 28]

³⁶⁸ Nagel: *The possibility of altruism*, 8

³⁶⁹ Vgl. Williams: *Internal and External Reasons*, 111

namigen Buch charakterisiert er die zwiespältige Situation als die Unverträglichkeit dreier *prima facie* einleuchtender Thesen:

- (1) Moral judgements of the form 'It is right that I Φ ' express a subject's beliefs about an objective matter of fact, a fact about what it is right for her to do.
- (2) If someone judges that it is right that she Φ s then, *ceteris paribus*, she is motivated to Φ .
- (3) An agent is motivated to act in a certain way just in case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume's terms, distinct existences.

The apparent inconsistency can be brought out as follows: from (1), the state expressed by a moral judgement is a belief, which, from (2), is necessarily connected in some way with motivation; that is, from (3), with having a desire. So (1), (2), and (3) together entail that there is some sort of necessary connection between distinct existences: moral belief and desire. But (3) tells us that there is no such connection.³⁷⁰

Obwohl also alle drei Behauptungen augenscheinlich plausibel scheinen, sind sie nicht miteinander vereinbar. Es scheint, als müsste man, um ein konsistentes Bild von Moral zu zeichnen, mindestens eine der drei Behauptungen aufgeben. Treffender als mit herkömmlichen Klassifikationen nach Art von »Realismus — Antirealismus« können wir den untersuchten Konflikt in Anlehnung an Smiths *moral problem* so beschreiben: Naturalisten, die die Objektivität der Ethik betonen, stehen stets vor dem Problem, wie sie der Normativität der Ethik (~ 2) gerecht werden können. Hingegen werden expressivistische Theorien, die den motivationalen Aspekt der Moral als Ausgangsbasis ihrer Überlegungen stellen, immer mit Fragen nach der Objektivität der Ethik (~ 1) konfrontiert werden. So genannte Quietisten wie Nagel, die sowohl der Normativität als auch der Objektivität der Ethik genüge tun möchten, laufen indes Gefahr, bei dem Versuch Normativität an Objektivität zu koppeln weithin akzeptierte Auffassungen ablehnen zu müssen wie z.B. die *Desire/Belief-Psychology*, so wie sie in (3) zum Ausdruck kommt. Nagels starkes Konzept von Gründen soll sich dadurch auszeichnen, dass Gründe kraft ihrer Rationalität motivierend sind. Wie man das glauben kann, ohne mehr über Kausalität zu sagen, als dass sie für die Explikation von Normativität nicht hinreiche, ist für viele aber nur wenig aufschlussreich.

Ausgehend von den jeweiligen Bildern, die unterschiedliche Metaethiker von der Natur der Moral zeichnen, lässt sich anhand der essentiellen Fragen – der Normativität und der Objektivität – somit eine einigermaßen erhellende Einteilung metaethischer »Lager« angeben, die zugleich die Ansatzpunkte ihrer Differenzen aufzeigt.

3.5 Fazit

Eine knappe und treffende Charakterisierung der Metaethik ist alles andere als leicht. Daher greifen Autoren oft zu einer ausführlichen Aufzählung metaethischer Fragestellungen

³⁷⁰ Smith: *The Moral Problem*, 12

gen.³⁷¹ Ein solches Konglomerat unterschiedlichster Fragestellungen ist jedoch kaum erhellend, zumal nicht alle, die in den metaethischen Diskurs involviert sind, jede dieser Fragen für relevant erachten. Quietisten halten manche gar für sinnlos. Daher war es das Ziel der Arbeit, die essentiellen Fragen der Metaethik herauszuarbeiten, das heißt all jene Fragen, auf die Metaethiker aller Lager versuchen eine Antwort zu geben. Erwartungsgemäß bringt eine solche Untersuchung auch den Zusammenhang metaethischer Themen zum Vorschein. Sie macht deutlich, wie gewisse Fragestellungen durch andere, tiefer liegende Fragestellungen motiviert sind, und auch, ob sie von der Akzeptanz bestimmter Hintergrundannahmen abhängen. Gelingt dies, so erhält man eine Strukturierung der Metaethik: eine Verästelung metaethischer Themen, ausgehend von ihren essentiellen Fragen.

Eine derartige Struktur weist überdies auch darauf hin, in welchen entscheidenden Punkten sich die einzelnen Positionen voneinander unterscheiden. Und das anzugeben ist wahrlich keine Trivialität. Denn im Vergleich zur Frühphase der Metaethik haben sich die Positionen mittlerweile in vielen Hinsichten immer mehr einander angeglichen: Unparteilichkeit, Supervenienz, Anspruch auf Objektivität, rationale Standards zur Bewertung moralischer Urteile, um nur einige zu nennen. Selbst 'Wahrheit' und 'Realismus' sind keine Begriffe, von denen eine Position zwangsläufig Abstand nehmen muss. Trotzdem verharren die dominanten metaethischen Lager hartnäckig in ihrer Konfrontation. Es ist jedenfalls nicht auf den ersten Blick ersichtlich, worin der grundlegende Dissens zwischen den Lagern eigentlich besteht. Alte »Schubladenmodelle« wie »Kognitivismus vs. Nonkognitivismus« taugen schon länger nicht mehr, diese Differenzen zu bestimmen.

Mit dem Programm, den Kern metaethischer Fragen »herauszuschälen«, ist schließlich auch die Hoffnung verbunden, näher bestimmen zu können, was Metaethik dem Selbstverständnis der Beteiligten zufolge ist. Und das beinhaltet, angeben zu können, wodurch sie sich von anderen Fragestellungen unterscheidet.

Betrachtet man ihre Anfänge, so hat sich die Metaethik mit stetigem Rekurs auf die von Moore gestellte Frage nach der Bedeutung von 'gut' als jene Disziplin konstituiert, die mit der Frage nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke befasst ist. Ihre rasante Entwicklung als eigenständige Disziplin und ihr Erfolg ist jedoch nur vor dem Hintergrund des Aufkommens der Analytischen Philosophie und dem damit verbundenen *linguistic turn* der Philosophie zu verstehen. Die Metaethik war (und ist) ein Kind der Analytischen Philosophie. Sie repräsentierte quasi stets die Art und Weise, wie eben Analytische Philosophen meinten, sich mit der Ethik zu beschäftigen. Und ebenso wie diese, nahm auch die Metaethik eine immer stärker sprachphilosophische Ausrichtung an. In den 1930er Jahren hat Alfred Tarski im Zusammenhang mit seiner Behandlung der Semantik formaler Sprachen in der Mathematik und der Logik den Begriff einer *Metasprache* geprägt. Damit meinte er eine formale Sprache, in der Aussagen über eine andere formale Sprache, die Gegenstand beziehungsweise Objekt der Betrachtung ist – die so genannte *Objektsprache* –, formuliert werden können. In zwangloser Übertragung dieser Redeweise hat man bald darauf den Teil der Ethik, der die »Sprache der Moral« zum Gegenstand der Untersuchung hat, als Meta-

³⁷¹ Vgl. beispielsweise Miller: *An introduction to contemporary metaethics*, 2

ethik bezeichnet.³⁷² Dass der Gegenstand der Metaethik oft in der begrifflichen Analyse moralischer Ausdrücke gesehen wird bzw. in deren sprachphilosophischer Untersuchung, erklärt sich aus dem Umstand ihrer Entstehung.

Man kann die Sachlage auch so beschreiben: Metaethik war schon dem ursprünglichen Verständnis zufolge die allgemeine Untersuchung der Natur von Moral. Nur glaubten im Klima des *linguistic turn* die meisten Philosophen, dass man die Natur der Moral am besten in der Weise studiert, indem man sich Klarheit über die Bedeutung der moralischen Sprache verschafft; und das heißt, zu untersuchen, wie sie gebraucht wird beziehungsweise korrekt zu gebrauchen ist. Die Unterscheidung von Fragen erster und zweiter Stufe war demnach ausschließlich im Sinne eines semantischen Aufstiegs von der Objekt- zur Metasprache zu verstehen.³⁷³

Mit dem Ende der Vorherrschaft des *linguistic turn* hat sich die enge Bindung der Analytischen Philosophie an sprachphilosophische Themen gelöst. So wenden sich Philosophen, die durchaus in der Tradition der Analytischen Philosophie stehen, heute gar ontologischen und phänomenologischen Fragen zu. Letztlich ist nicht mehr genau zu erkennen, worin sich die gegenwärtige Analytische Philosophie eigentlich von anderen Richtungen der Philosophie unterscheiden soll, da weder eine einheitliche Methodik noch eine gemeinsame Doktrin³⁷⁴ auszumachen ist. Timothy Williamson kommt daher zu dem Schluss, dass der Ausdruck 'Analytische Philosophie'

[...] is customarily applied to a broad, loose tradition held together by an intricate network of causal ties of influence and communication [...]³⁷⁵

Im Zuge dieser Entwicklung hat auch die Metaethik die engen Grenzen einer rein (sprach)analytischen Moralphilosophie längst überschritten. Zwar spielen begriffliche Fragen in der Metaethik noch immer eine herausragende Rolle, aber längst haben auch metaphysische, epistemische³⁷⁶, moralpsychologische und weitere Fragen Eingang in die Debat-

³⁷² Ein anderer Erklärungsansatz findet sich bei Fisher und Kirchin. Sie meinen, dass sich das 'Meta' in 'Metaethik' durch die Verbindung mit *Metaphysik* ergibt: „This gives metaethics its name: we are concerned with the metaphysics of moral reality“ (Fischer & Kirchin: *Arguing about metaethics*, 2). Diese Interpretation ist jedoch zumindest historisch betrachtet abwegig.

Die meines Wissens früheste Erwähnung des Ausdrucks 'Metaethik' findet sich in einem Aufsatz von Ayer aus dem Jahr 1949:

[T]he theory is entirely on the level of analysis; it is an attempt to show what people are doing when they make moral judgements. [...] All moral theories, intuitionist, naturalistic, objectivist, emotive, and the rest, in so far as they are philosophical theories, are neutral as regards actual conduct. To speak technically, they belong to the field of meta-ethics, not ethics proper.“ (Ayer: *On the analysis of moral judgements*, 181 f.)

³⁷³ Und sofern es sich bei der Metaethik um eine rein analytische Untersuchung der Moralsprache handelte, war sie in den Augen der meisten Autoren naturgemäß ethisch neutral.

³⁷⁴ wie sie zum Beispiel anfänglich in der Ablehnung metaphysischer Fragestellungen vorlag

³⁷⁵ Williamson: *The philosophy of philosophy*, 21

³⁷⁶ Moralepistemologische Fragen sind unter anderem die folgenden: Können wir von moralischem Wissen sprechen und wie erwerben wir es? Wie ist es zu verstehen, dass wir uns moralisch irren können aber auch erkennen, was moralisch richtig ist? Was heißt es, moralisch etwas

ten gefunden. Daher habe ich dafür plädiert, die Metaethik gerade nicht über ein »methodisches« Merkmal wie die begriffliche Analyse zu charakterisieren, sondern stattdessen über ihren Gegenstand, das heißt über den Inhalt ihrer Fragestellungen.³⁷⁷ Denn obwohl die Metaethik ebenso wie die Analytische Philosophie nicht länger als ein rein (sprach-)analytisches Projekt angesehen werden kann, gibt es hier weiterhin einen Pool gemeinsamer Fragen, der sie von anderen ethischen Bereichen unterscheidet.³⁷⁸

Das verbindende Moment ist nach wie vor die Untersuchung der Natur der Moral — unabhängig davon, auf welche Weise man versucht, das Wesen der Moral zu erhellen; ob durch semantische, metaphysische oder epistemische Überlegungen. Metaethiker haben unterschiedlichste Entwürfe auf diese Frage gegeben. Aber welches Bild auch immer sie von der Natur der Moral zeichnen, stets drehen sich ihre Theorien um die Frage nach der Objektivität und der Normativität: Wie ist die normative Kraft moralischer Urteile zu erklären? Welches sind die geeigneten Standards der Objektivität moralischer Urteile? Inwieweit können moralische Urteile diesem Anspruch auch gerecht werden? Auf diese Fragen versuchen Metaethiker aller Lager eine Antwort zu geben. Selbst Quietisten sind in diese Debatten involviert. Zwar erwecken manche von ihnen, z.B. Dworkin, den Eindruck, sie lehnten metaethische Fragen schon als solche ab. Aber letztlich besteht die Quintessenz ihrer Kritik nur in der Ablehnung der Art und Weise, wie der »Mainstream« in der Metaethik diese Fragen begreift und zu beantworten versucht. Ich habe daher dafür plädiert, die Objektivität und die Normativität moralischer Urteile als die essentiellen Themen der Metaethik zu betrachten.³⁷⁹

Dass gerade die Normativität und die Objektivität bei der Klärung der Natur der Moral eine solch zentrale Rolle einnehmen, ist kein Zufall. Zum einen sind moralische Urteile zweifellos handlungsrelevant und zum anderen halten wir moralische Gebote für alle verbindlich, d.h. wir erheben mit ihnen den Anspruch auf Objektivität. Diese beiden Aspekte sind so charakteristisch dafür, was überhaupt ein moralisches Urteil ist, dass sie geradezu

dazuzulernen? Welche Rolle spielen moralische Intuitionen, können wir hinter sie zurückgehen?

³⁷⁷ Schließlich charakterisiert man auch andere Bereiche der Philosophie wie z.B. die Erkenntnistheorie über ihren Gegenstand und nicht über ihre Methode.

³⁷⁸ In gewisser Weise kann man sagen, dass der Begriff 'Metaethik' selbst einen Bedeutungswandel erfahren hat.

³⁷⁹ Auf der Suche nach den essentiellen Fragen der Metaethik habe ich viele prominente Themen als mögliche Kandidaten verworfen, so die Diskussion um die Bedeutung moralischer Ausdrücke, um Wahrheit oder Realismus. Es gilt nochmals zu betonen, dass dies gerade nicht heißt, diese Debatten wären deshalb in irgendeiner Form irrelevant. Es scheint mir aber plausibel zu sein, gerade die Debatten um den moralischen Realismus und den semantischen Status moralischer Urteile eher als unterschiedliche und teils voraussetzungsreiche Ansätze zur Beantwortung der Frage nach der Natur der Moral anzusehen. Ebenso unstrittig ist es, dass zur Klärung des Wesens der Moral auch moralepistemologische Überlegungen von Bedeutung sein können; Gleiches gilt für die Frage nach der Supervenienz moralischer Urteile. — Entscheidend ist jedoch eines: All diese Themen können durchaus relevant für eine metaethische Theorie sein, aber sie müssen es nicht.

begrifflich mit dem Konzept der Moral verbunden scheinen.³⁸⁰ Darüber hinaus hängen die beiden Aspekte eng miteinander zusammen.³⁸¹ Auf den ersten Blick ist es intuitiv plausibel, zu sagen, moralische Gebote seien deshalb normativ, weil sie objektiv gelten. Wie jedoch bei der Darstellung des *moral problem* ersichtlich wurde, ist eine solche Auffassung, wie sie z.B. auch Thomas Nagel vertritt, alles andere als unproblematisch. In letzter Hinsicht bezeichnet das *moral problem* geradezu die Schwierigkeit, wie der Anspruch moralischer Urteile auf Objektivität mit ihrer normativen Kraft zu vereinbaren ist. Und wie das vorige Kapitel zeigen sollte, kann man diese Frage als Dreh- und Angelpunkt metaethischer Theorien betrachten, anhand derer sich auch die Unterschiede zwischen den rivalisierenden Lagern gut aufzeigen lassen — zumindest besser, als durch herkömmliche Modelle.

Die Metaethik lässt sich also charakterisieren als die Untersuchung der Natur der Moral, die dabei wesentlich auf die Frage nach der Objektivität und der Normativität abhebt.

Als eine solche Reflexion auf Moral beziehungsweise Ethik hat sie nicht die Beantwortung normativer Fragen zum Ziel, sondern ist auf einer »höheren« Stufe gegenüber inhaltlichen moralischen Urteilen anzusiedeln. Obwohl es auch allgemeiner Konsens ist, dass die Metaethik ihrem Wesen nach keine substantiell moralischen Behauptungen aufstellt, ist die Forderung, Metaethik sei daher auf strikte Unabhängigkeit gegenüber diesen verpflichtet, schlicht überzogen. Weshalb sollte strikte Unabhängigkeit eine allgemeine Anforderung an metaethische Positionen sein?³⁸² Es spricht nichts dagegen, die Ethik als ein Gesamtprojekt zu betrachten, in dem sich die Erkenntnisse aus den unterschiedlichen Bereichen wechselseitig ergänzen und somit auch stützen. Aus manchen Positionen ergeben sich durchaus Implikationen für die Normative Ethik, aber deshalb sind sie nicht sogleich Ausdruck einer normativ-ethischen Position. Dass sich die Metaethik von substantiell moralischen Überlegungen unterscheidet, ergibt sich ganz natürlich aus der Unterschiedlichkeit ihrer Fragestellung und der Art und Weise, wie sie diese zu beantworten versucht.³⁸³ Und

³⁸⁰ In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass der Anspruch auf Objektivität nicht selten auch als Abgrenzungskriterium zu anderen Verhaltensnormen gesehen wird wie z.B. der Etikette. Auch sie regelt das gesellschaftliche Zusammenleben, aber Regeln der Etikette werden üblicherweise nicht bereits als moralische Normen angesehen.

³⁸¹ Der Gedanke liegt auf der Hand, dass sie lediglich zwei unterschiedliche Seiten ein und derselben Medaille darstellen, um die sich die Debatte letztlich dreht — nämlich die Frage nach rechtfertigenden (Handlungs-)Gründen. Viele Metaethiker dehnen daher ihre Untersuchung oft aus, um auf diesem Wege die Gemeinsamkeiten mit anderen Formen praktischer Rationalität zu beleuchten, aber auch um auf die Besonderheiten moralischer Gründe hinzuweisen. Beispiele hierfür sind unter anderem Gibbards *Wise Choices, Apt Feelings* sowie Darwalls *The Second-Person Standpoint*.

³⁸² Es mag zwar sein, dass manche Theorien ihrem Anspruch nach auf Unabhängigkeit verpflichtet sind. Dann ist im Einzelfall zu fragen, wie dieser Anspruch zu verstehen ist und zu überprüfen, ob die Theorie ihm auch gerecht wird. In diesem Sinne richtet sich Dworkins Kritik auch vorrangig gegen externe Skeptiker, von denen viele, allen voran Mackie, faktisch auch strikte Unabhängigkeit propagieren. Es gilt aber wie gesagt auch hier zu überprüfen, was genau mit diesem Anspruch verbunden ist.

³⁸³ Auch die Unterscheidung zwischen Angewandter Ethik und Normativer Ethik speist sich im Prinzip nur aus der Unterschiedlichkeit ihrer Fragestellungen. Es würde aber niemand ernsthaft bestreiten, dass sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen.

ihre Unabhängigkeit von moralischen Ansichten ist vorrangig darin zu sehen, dass meta-ethische Argumente selbst keine ethischen Argumentationen sind noch auf ethischen Ansichten beruhen. Die Erklärung hierfür resultiert nicht zuletzt aus dem Umstand, dass ihre zentralen Fragestellungen gerade nicht mittels speziell moralischer Terme formuliert sind. Denn anders als 'sollen' oder 'gut' sind die Begriffe 'Objektivität' und 'Normativität' keine moralischen Begriffe. Das heißt, in der Metaethik wird die Natur der Moral anhand von Merkmalen moralischer Urteile beleuchtet, die selbst keine genuin moralischen sind.

Literatur

- Austin, J. L.: *How to do things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, Oxford (Clarendon Press) 1962
- Ayer, Alfred Jules: *Language, Truth and Logic*, London (Victor Gollancz) 1936
- On the analysis of moral judgements, in: *Horizon*, Vol. 20 (1949), 171-184
- Barnes, W. H. F.: A Suggestion about Value, in: *Analysis*, Vol. 1, No. 3. (Mar 1934), 45-46.
- Baldwin, Thomas: Editor's Introduction, in: Moore, G. E.: *Principia Ethica*
- *G. E. Moore*, London / New York (Routledge) 1990
- Blackburn, Simon: *Blackburn Reviews Dworkin*, online in Brown Electronic Article Review Service (11. Nov 1996), URL = <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9611blac.html>
- *Essays in Quasi-Realism*, New York / Oxford, UK (Oxford University Press) 1993
- Gibbard on normative logic, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 4 (Dec 1992), 947-952
- How To Be an Ethical Anti-Realist [1988], in: Ders.: *Essays in Quasi-Realism*
- *Spreading the word*. Groundings in the Philosophy of Language, Oxford (Clarendon Press) 1984
- Truth, Realism, and the Regulation of Theory [1980], in: Ders.: *Essays in Quasi-Realism*
- Wittgenstein, Wright, Rorty and Minimalism, in: *Mind*, Vol. 107, No. 425 (Jan 1998), 157-181
- Blackstone, William T.: Are metaethical theories normatively neutral?, in: *Australasian Journal of Philosophy* (1961), 65-74
- Boyd, Richard N.: How to Be a Moral Realist, in: Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.): *Essays on Moral Realism*
- Brink, David O.: *Moral realism and the foundations of ethics*, Cambridge, UK (Cambridge University Press) 1989
- Realism, Naturalism, And Moral Semantics, in: *Social Philosophy & Policy Foundation* (2001), 154-176
- BVerfG, 1 BvR 357/05 vom 15.2.2006, URL = http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20060215_1bvr035705.html

- Dancy, Jonathan: *Moral Reasons*, Oxford, UK / Cambridge, USA (Blackwell) 1993
- Darwall, Stephen: *Philosophical Ethics*, Boulder, USA (Westview Press) 1998
- *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, USA / London (Harvard University Press) 2006
- Darwall, Stephen & Gibbard, Allan & Railton, Peter: Toward *Fin de siècle* Ethics: Some trends, in: *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 1 (Jan 1992), 115-189
- Dreier, James (Hg.): *Contemporary Debates in Moral Theory*, Oxford, UK u. a. (Blackwell Publishing Ltd) 2006
- Düwell, Marcus: Einleitung zu 'Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik', in: Düwell, Marcus u. a. (Hgg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart / Weimar (Metzler) 2002, zitiert als: Düwell: *Handbuch Ethik*
- Dworkin, Ronald: Objectivity and Truth: You'd Better Believe It, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 25, No. 2 (Spring 1996), 87-139
- *Dworkin Replies to Critics*, online in Brown Electronic Article Review Service (9. Apr 1996), URL = <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9704dwor.html>
- Falk, W. D.: 'Ought' and Motivation, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1948), 111-138
- Feldman, Fred: The open question argument: what it isn't; and what it is, in: *Philosophical Issues* 15 (2005), 22-43
- Field, G.C.: The place of definition in ethics, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 32 (1932), 79-94
- Fisher, Andrew & Kirchin, Simon (Hgg.): *Arguing about metaethics*. Abingdon, USA / New York (Routledge) 2006
- Frankena, William: Hare on Moral Weakness and the Definition of Morality, in *Ethics*, Vol. 98, No. 4 (Jul 1988), 779-792
- The naturalistic fallacy, in: *Mind*, Vol. XLVIII, No. 192 (1939), 464-477
- Geach, Peter: Assertion, in: *The Philosophical Review* 74 (1965), 449-465
- Gewirth, Alan: Meta-Ethics and Normative Ethics, in: *Mind* 1960, 187-205
- Gibbard, Allan: Précis of 'Wise Choices, Apt Feelings', in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No 4 (Dec 1992), 943-945
- *Thinking How to Live*, Cambridge, USA / London (Harvard University Press) 2003
- *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgement*, [1990] Oxford (Clarendon Press) 1992

- Grewendorf, Günther & Meggle, Georg: Zur Struktur des metaethischen Diskurses, in: Dies. (Hgg.): *Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1974
- Haldane, John & Wright, Crispin (Hgg.): *Reality, representation, and projection*, New York / Oxford, UK (Oxford University Press) 1993
- Hallich, Oliver: *Richard Hares Moralphilosophie. Metaethische Grundlagen und Anwendung*, Freiburg (Alber) 2000
- Hare, Richard Mervyn: A *Reductio ad Absurdum* of Descriptivism, in: Ders.: *Essays in Ethical Theory*, Oxford (Clarendon Press) 1993
- How to decide moral questions rationally, in: *Critica* (1986), 63-81
- Internalism and Externalism in Ethics, in: Ders.: *Objective prescriptions and other essays*
- Meaning and Speech Acts, in: *The Philosophical Review*, Vol. 79, No. 1 (Jan 1970), 3-24
- *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford (Clarendon Press) 1981
- *Objective prescriptions and other essays*, Oxford (Clarendon Press) 1999
- Objective Prescriptions, in: Ders.: *Objective prescriptions and other essays*
- Ontology in Ethics, in: Honderich, Ted (Hg.): *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*, London u. a. (Routledge & Kegan Paul) 1985
- Prescriptivism, in: Ders.: *Objective prescriptions and other essays*
- Some Subatomic Particles of Logic, in: *Mind*, Vol. XCVIII, No. 389 (Jan 1989), 23-37
- *Sorting out ethics*, New York / Oxford, UK (Oxford University Press) 1997
- *The Language of Morals*, Oxford (Clarendon Press) 1952
- Universal Prescriptivism, in: Singer, Peter (Hg.): *A Companion to Ethics*, Oxford, UK / Cambridge, USA (Blackwell) 1991
- Harman, Gilbert: Moral explanations of natural facts – Can moral claims be tested against moral reality?, in: *The Southern Journal of Philosophy* (1986) Vol. XXIV, Supplement, zitiert als: Harman: Moral explanations of natural facts
- *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York (Oxford University Press) 1977
- What is Moral Relativism? [1978], in: Ders.: *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford (Clarendon Press) 2000
- Hill, Thomas E.: Gibbard on morality and sentiment, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 4 (Dec 1992), 957-960
- Hooker, Brad (Hg.): *Truth in Ethics*, Cambridge, USA / Oxford (Blackwell) 1996

- Horgan, Terence & Timmons, Mark: Troubles on Moral Twin Earth: Moral Queerness
Revived, in: *Synthese* 92:2 (Aug 1992), 221-260
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Being an Attempt to Introduce the Experimental
Method of Reasoning into Moral Subjects [1739-40], ed., with an Analyt. Index, by
L.A. Selby-Bigge, Oxford (Clarendon Press) 1888, 2nd ed., with text revised and variant
readings by P.H. Nidditch, 1978
- Kaminsky, Carmen: *Moral für die Politik*. Eine konzeptionelle Grundlegung der Angewandten
Ethik, Paderborn (mentis) 2005
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der
Wissenschaften, 1900ff.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785, ²1786], hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg
(Meiner) ³1965, zitiert als: Kant: *GMS*
- *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], Nachdruck WW, Bd. IV, zitiert als: Kant: *KpV*
- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und
Moral, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2
- *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 6 Bde., Wiesbaden (insel) 1956 (=WW)
- Langford, C. H.: The Notion of Analysis in Moore's Philosophy, in: Schilpp, Paul Arthur
(Hg.): *The philosophy of G. E. Moore*, New York (Tudor Publishing) ²1952
- Leiter, Brian (Hg.): *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge, UK (Cambridge University Press)
2001
- Objectivity, Morality, and Adjudication, in: Ders. (Hg.): *Objectivity in Law and Morals*
- Lewy, Casimir: G. E. Moore on the Naturalistic Fallacy [1964], in: Ambrose, Alice &
Lazerowitz, Morris (Hgg.): *G. E. Moore: Essays in Retrospect*, London (George Allen &
Unwin, Ltd.) 1970
- Lycan, William G.: Moral facts and moral knowledge, in: *The Southern Journal of Philosophy*
(1986) Vol. XXIV, Supplement, 79-94
- Mackie, John Leslie: Bootstraps Enterprises, in: Ders.: *Persons and Values*. Selected papers,
Volume II
- *Ethics*. Inventing Right and Wrong, Harmondsworth, UK u. a. (Penguin Books) 1977,
reprinted 1978
- Morality and the Retributive Emotions, in: Ders: *Persons and Values*. Selected papers,
Volume II
- *Persons and Values*. Selected papers, Volume II, edited by Joan Mackie and Penelope
Mackie, Oxford (Clarendon Press) 1985
- *Problems from Locke*, Oxford (Clarendon Press), 1976

- McDowell, John: Projection and Truth in Ethics, in: Ders.: *Mind, value, and reality*, Cambridge, USA / London (Harvard University Press) 1998
- Values and Secondary Qualities [1985], in: Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.): *Essays on Moral Realism*
- Miller, Alexander: *An introduction to contemporary metaethics*, Cambridge, UK (Polity Press) 2003
- Moore, George Edward: *Ethics*, London (Williams & Norgate) 1912
- Preface to the second edition, in: *Principia Ethica*
- *Principia Ethica* [1903]. Revised edition. With the preface to the second edition and other papers. Edited and with an introduction by Thomas Baldwin, Cambridge, UK (Cambridge University Press) 1993
- The nature of moral philosophy, in: Ders.: *Philosophical Studies*, London (Routledge & Kegan Paul Ltd) 1922, published as paperback 1960
- Nagel, Thomas: The Foundations of Impartiality, in: Seanor, Douglas & Fotion, Nicholas (Hgg.): *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, Oxford (Clarendon Press) 1990
- *The possibility of altruism*, Princeton (Princeton University Press) 1970
- *The View from Nowhere*, New York / Oxford, UK (Oxford University Press) 1986
- Nida-Rümelin, Julian: Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: Ders. (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart (Alfred Kröner Verlag) 1996, zitiert als: Nida-Rümelin: Theoretische und angewandte Ethik
- Nowell-Smith, Patrick: *Ethics*, Oxford (Basil Blackwell) 1957
- Ogden, C.K. & Richards, I.A.: *The meaning of Meaning. A Study of The Influence of Language upon Thought and of The Science of Symbolism*, New York (Harcourt, Brace & World, Inc.) 1923
- Parfit, Derek: Reasons and Motivation, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1997), 99-130
- Platts, Mark: Moral Reality [1979], in: Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.): *Essays on Moral Realism*
- Putnam, Hilary: *Ethics without Ontology*, Cambridge, USA / London (Harvard University Press) 2004
- The meaning of 'meaning', in: *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge, UK (Cambridge University Press) 1975
- Quinn, Warren: Truth and explanation in ethics, in: *Ethics* 96 (Apr. 1986), 524-544
- Railton, Peter: *Facts, Values, and Norms. Essays toward a morality of consequence*, Cambridge, UK (Cambridge University Press) 2003
- Moral Realism, in: *The Philosophical Review*, Vol. XCV, No. 2 (Apr. 1986), 163-207
- Naturalism and Prescriptivity, in: *Social Philosophy & Policy*, Vol. 7, No. 1, 151-174

- Nonfactualism about normative discourse, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 4 (Dec 1992), 961-968
- Subject-ive and Objective, in: Hooker, Brad (Hg.): *Truth in Ethics*
- Realism in Ethics. An interview with Peter Railton, in: *ethic@*, Vol. 6, No. 2, (Dez. 2007), 149-155 (Florianópolis, online: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/>)
- What the Non-Cognitivist Helps Us to See the Naturalist Must Help Us to Explain, in: Haldane, John & Wright, Crispin (Hgg.): *Reality, representation, and projection*, zitiert als: Railton: What the Non-Cognitivist Helps Us to See
- Roojen, Mark van: Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/moral-cognitivism/>](http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/moral-cognitivism/)
- Rorty, Richard: *Naturalism and Quietism* (2005), online: <http://www.hf.uio.no/ifikk/forskning/internordic>
- Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.): *Essays on Moral Realism*, Ithaca, USA / London (Cornell University Press) 1988
- Introduction. The Many Moral Realisms, in: Ders. (Hg.): *Essays on Moral Realism*
- Metaethics, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/metaethics/>](http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/metaethics/)
- Moral Theory and Explanatory Impotence [1988], in: Ders. (Hg.): *Essays on Moral Realism*
- Schmidt, Thomas: Moral Values and the Fabric of the World. A reconsideration of Mackie's Arguments against moral realism, in: Schaber, Peter (Hg.): *Normativity and Naturalism*, Frankfurt a. M./ Lancaster (ontos) 2004
- Searle, John: *Speech acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge (Cambridge University Press) 1969
- Shafer-Landau, Russ: *Moral Realism. A defence*, Oxford (Clarendon Press) 2003
- Smith, Michael: *Ethics and the A Priori*. Selected essays on moral psychology and meta-ethics, Cambridge, UK (Cambridge University Press) 2004
- *The Moral Problem*, Cambridge, USA / Oxford (Blackwell) 1994
- Meta-Ethics, in: Jackson, Frank & Smith, Michael (Hgg.): *The Oxford handbook of contemporary philosophy*, Oxford (Oxford University Press) 2005
- Objectivity and Moral Realism: On the Significance of the Phenomenology of Moral Experience, in: Haldane, John & Wright, Crispin (Hgg.): *Reality, representation, and projection*

- Why expressivists about value should love minimalism about truth, in: *Analysis* 54 (1994), 1-11
- Snare, Francis: The Open Question as a Linguistic Test, in: *Ratio* 17 (1975), 122-129
- Stevenson, Charles L.: *Ethics and Language*, New Haven (Yale University Press) 1944, issued as a Yale Paperbound 1960
- The emotive meaning of ethical terms, in: *Mind*, Vol. XLVI, No. 181 (1937), 14-31
- Sturgeon, Nicholas L.: Harman on moral explanations of natural facts, in: *The Southern Journal of Philosophy* (1986) Vol. XXIV, Supplement, 69-78
- Moral Explanations [1984], in: Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.): *Essays on Moral Realism*
- Moral Explanations Defended, in: Dreier, James (Hg.): *Contemporary Debates in Moral Theory*
- Sumner, L.W.: Normative Ethics and Metaethics, in: *Ethics: an international journal of social, political, and legal philosophy*, Vo. 77 (1967), 95-106
- Svavarsdóttir, Sigrún: Objective Values: Does Metaethics Rest on a Mistake?, in: Leiter, Brian (Hg.): *Objectivity in Law and Morals*, zitiert als: Svavarsdóttir: Objective Values
- Toulmin, Stephen: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge (Cambridge University Press) 1950, reprinted 1968, zitiert als: Toulmin: *The Place of Reason in Ethics*
- Wellman, Carl: *The language of ethics*, Cambridge, USA (Harvard University Press) 1961
- Wilcox, John T.: Blackstone on metaethical neutrality, in *Australasian Journal of Philosophy* (1963), 89-91
- Williams, Bernard: Internal and External Reasons [1980], in: *Moral Luck*, Cambridge (Cambridge University Press) 1981
- Williamson, Timothy: *The philosophy of philosophy*, Oxford, UK u. a. (Blackwell) 2007
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen* [1953]. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2003
- Wright, Crispin: Moral Values, Projection and Secondary Qualities [1988], in: Ders.: *Saving the differences*
- Précis of 'Truth and Objectivity', in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, No 4 (Dec 1996), 863-868
- Realism, Anti-Realism, Irrealism, Quasi-Realism [1988], in: Ders.: *Saving the differences*
- *Saving the differences. Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Cambridge, USA / London (Harvard University Press) 2003
- *Truth and Objectivity*, Cambridge, USA / London (Harvard University Press) 1992
- Truth in Ethics [1995], in: Hooker, Brad (Hg.): *Truth in Ethics*

Zangwill, Nick: *Zangwill Reviews Dworkin*, online in Brown Electronic Article Review Service (2. Dez 1996), URL =
<http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9612zang.html>

— Quietism, in: French, Peter (Hg.): *The Wittgenstein Legacy* (Reihe: Midwest Studies in Philosophy, Band 17), Notre Dame (University of Notre Dame Press) 1992