

KONSEQUENZEN DER POSTEMPIRISTISCHEN
SPRACHPHILOSOPHIE FÜR DIE METAETHISCHE
DISKUSSION

MORALISCHER REALISMUS UND DIE FRAGE NACH DER BEGRÜNDUNG DER
MORAL

Olga Ramírez Calle

VORWORT

Diese Arbeit wurde 2004 als Dissertation an der J.W.Goethe Universität Frankfurt am Main angenommen. Ich bedanke mich herzlich bei Prof. Barbara Merker für Ihre engagierte Betreuung und Geduld und für die vielen interessanten und hilfreichen Gespräche vor Ort, so wie bei Prof. Ursula Wolf, meiner zweitgutachterin, für Ihre hilfreichen Kommentare und Ratschläge.

Bei meinen Kollegen und Professoren an der Universität Frankfurt, von denen ich viel lernte, will ich mich auch bedanken. Mein ganz besonderen Dank gilt aber meinem Partner und liebsten Freund Wolf-Jürgen Cramm, ohne dessen unschätzbare Hilfe und fröhliche Begleitung im Leben nichts dasselbe und nichts so schön gewesen wäre.

Für die vorliegende Veröffentlichung sind nur in der Einleitung manche Erläuterungssätze hinzugefügt worden und sonst nur einige zufällige Fehler ausgebügelt.

*gewidmet Lidio Ramírez Hidalgo,
meinem Vater*

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINLEITUNG. DIE FRAGE NACH DER BEGRÜNDUNG DER MORAL UND DIE WIEDERKEHR REALISTISCHER ANTWORTSVERSUCHE	6
1. Wiederkehrende Aspekte einer Begründung der Moral. Erörterung einer realistischen Perspektive	7
2. Neuere Versuche einer realistischen Begründung der Moral. Zum Gegenstand dieser Untersuchung	11
3. Das sprachphilosophische Verständnis einer realistischen Begründung moralischer Überzeugungen.....	13
4. Der Debatte um den Moralischen Realismus in der gegenwärtigen Philosophie	15
II. KONSEQUENZEN DER POSTEMPIRISTISCHEN SPRACHPHILOSOPHIE FÜR DIE METAETHISCHE DISKUSSION	22
KAPITEL I. HISTORISCHER RÜCKBLICK: DER ÜBERGANG VON EINER POSITIVISTISCHEN ZU EINER PRAGMATISCH-PHÄNOMENOLOGISCHEN WELTSICHT	
1.1. The ‚Blurring of Boundaries‘ – Die Preisgabe des modernen Projektes einer auf der sinnlichen Erfahrung basierenden Demarkation unseres Wissens	23
1.2. Der Übergang von einem starken zu einem schwachen Verifikationismus	25
Exkurs 31	
KAPITEL II. ZENTRALE ARGUMENTE FÜR DEN MORALISCHEN KOGNITIVISMUS	
2.1. ERSTES ARGUMENT: DER LOGISCH_ SYNKTAKTISCHE GEBRAUCH MORALISCHER AUSSAGEN	41
2.2. ZWEITES ARGUMENT: ‚MORALISCHES REGELFOLGEN‘	71
Fazit	97
III. DIE FRAGE NACH DER WAHRHEIT DICHTER MORALISCHER AUSSAGEN	99
KAPITEL III. DIE IDEE PERSPEKTIVISTISCHEN MORALISCHEN WISSENS. BERNARD WILLIAMS UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN NATURWISSENSCHAFTLICHEM UND MORALISCHEM WISSEN UND WAHRHEIT	100
3.1. WILLIAMS ‚NON-OBJEKTIVISTISCHER‘ KOGNITIVISMUS.....	101
3.2. PUTNAM KRITIK AN WILLIAMS	129
KAPITEL IV. HABERMAS AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN "POSTWITTGENSTEINIANISCHEN UND NEOARISTOTELISCHEN ANSÄTZE	
4.1. HABERMAS ÜBER DIE OBJEKTIVITÄT MORALISCHES WISSENS.....	141
4.2. PUTNAMS KRITIK AN HABERMAS VERSTÄNDNIS ETHISCHER WERTURTEILE	150
4.3. WIE SOLL DANN DICHTER BEGRIFFE UND DEREN GEBRAUCH VERSTEHEN.....	157
4.4. ZURÜCK ZU PUTNAMS KRITIK AN HABERMAS.....	163
4.5. INWIEFERN IST DANN PUTNAMS KRITIK AN HABERMAS' POSITION ZUTREFFEND?	169

IV. KONDENSETHIK, MORALISCHE NORMEN UND DIE FRAGE NACH DER BEGRÜNDUNG DER MORAL	
KAPITEL V.	VON DER WAHRHEIT DICHTER MORALISCHER AUSSAGEN ZU DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN
5.1.	HABERMAS VERSTÄNDNIS MORALISCHER RICHTIGKEIT 177
5.2.	ZWEI INTERPRETATIONSMODELLE DER ABHÄNGIGKEITSVERHÄLTNISSE ZWISCHEN MORALISCHEN NORMEN UND MORALISCHEN WERTAUSSAGEN 178
5.3.	WELCHEN STELLENWERT HAT FÜR HABERMAS DIE RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN 179
KAPITEL VI.	REALISTISCHE UND ANTI-REALISTISCHE AUFFASSUNGEN DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN
6.1.	HABERMAS AUSEINANDERSETZUNG MIT DER REALISTISCHEN LEKTÜRE DER DISKURSETHIK VON C. LAFONT 192
6.2.	ÜBERTRAGUNG AUF DEN MORALISCHEN FALL 207
KAPITEL VII.	DIE FRAGE NACH DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN UND DER ANSPRUCH AUF EINE REALISTISCHE BEGRÜNDUNG DER MORAL 226
7.1.	DAS PROBLEM DER BEGRÜNDUNGSRICHTUNG 229
7.2.	RICHTIG IN MORALISCHEN SINNE UND DIE NORMATIVE FRAGE NACH DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN..... 230
7.3.	ERGEBNISSE 246
V.	BIBLIOGRAPHIE 249

I

EINLEITUNG. DIE FRAGE NACH DER BEGRÜNDUNG DER MORAL UND DIE WIEDERKEHR REALISTISCHER ANTWORTSVERSUCHE

Philosophische Reflexion scheint häufig nicht so sehr durch die Originalität ihrer Fragestellungen charakterisiert zu sein, sondern eher durch die hartnäckige Wiederkehr ein und derselben Fragen. In dieser Hinsicht ist das hier zu behandelnde Thema keine Ausnahme. Und nicht nur die Fragen, sondern auch gewisse Antworttendenzen scheinen ihre zyklische Wiederkehr zu feiern. So überrascht es auch nicht, wenn heute erneut realistische Ansätze zur Begründung unserer moralischen Überzeugungen Gang und Gebe sind.

Gott, die Menschen selbst und die unabhängige Realität bilden die klassische Triade einer möglichen Begründung der Moral. Entweder wird uns die Moral von einer äusseren Autorität vorgegeben oder sie entspringt gleichsam aus uns — sei es als Schöpfung der eigenen Vernunft oder als Beschaffenheit bzw. Disposition unserer Natur — oder wir können sie in einer objektiven Realität vorfinden. Selbstverständlich ist dies eine grobe Vereinfachung des Begründungs panoramas. Dennoch lassen sich diese drei oder, genauer gesagt, vier Tendenzen in der Tat, wenn auch in komplex ausgearbeiteten Gestalten, an den unterschiedlichen Positionen der philosophischen Tradition wiedererkennen. Allerdings wird oft übersehen, daß der Rekurs auf diese unterschiedlichen ‘Quellen’ nicht immer denselben Begründungszwecken dient. Bei den vorgegebenen metaethischen Positionen, die an die Autorität Gottes bzw. eines Legislators, an die menschliche Vernunft, die menschliche Natur oder die Realität appellieren, findet man auch unterschiedliche Deutungen der Begründungsfrage. Dieser Unterschied in der Perspektive ist womöglich auch der Grund dafür, weshalb trotz deren antiker Herkunft der Hauptkern dieser allgemeinen Orientierungen nicht so einfach auszulöschen ist.

1. Wiederkehrende Aspekte einer Begründung der Moral. Erörterung einer realistischen Perspektive

Ein gutes Beispiel für die Tendenz die unterschiedlichen Begründungsmodi der Moral als konkurrierende Antworten auf die gleiche Frage darzustellen, liefert Christine Korsgaard vieldiskutiertes Buch *The Sources of Normativity*. Nach Korsgaard lassen sich die "Quellen der Normativität" in Begriffen von Voluntarismus, menschlicher Autonomie, affirmativer Natur ("Reflektive Endorsement") und Realismus beschreiben

Diese vier Positionen sollen unterschiedliche Erklärungen des Ursprungs moralischer Normativität entsprechen. Auf diese Weise wird das Problem der Begründung in Korsgaards Termini "the seek of a philosophical foundation" hauptsächlich zum Problem des Ursprungs von Normativität, also dem verpflichtenden Charakter bzw. der Autorität moralischer Normen. Es ist auch im Hinblick auf die Frage, daß sie diese vier verschiedenen historischen Antworten ausfindig macht. Ihrer Darstellung nach wurde in der Moderne der zwingende Appell moralischer Normen entweder auf die Autorität Gottes oder die eines Legislators auf die unausweichliche Autorität der eigenen Vernunft, auf die reflexive Akzeptanz der Beschaffenheit bzw. Dispositionen der eigenen Natur oder auf die Realität zurückgeführt. Der Versuch, die entsprechenden ethischen Positionen, die hiermit gemeint sind, d. h. Voluntarismus und Kontraktualismus, Kantianismus, Projektivismus à la Hume und Realismus als alternative parallele Antworten auf dieselbe Frage zu verstehen, scheint mir jedoch etwas gezwungen. Ohne hier auf die Position Korsgaards ausführlicher eingehen zu wollen, möchte ich vor allem auf die mögliche Asymmetrie zwischen diesen Positionen aufmerksam machen. Diese läßt sich anhand ihrer je unterschiedlichen Betrachtung der Begründungsfrage erkennen.

Obwohl jede diese Positionen historisch gesehen aus einer kritischen Betrachtung der Mängel der vorherigen entwickelt haben mag, werden sie meist auf einer Ebene gegeneinander abgewogen. Sie können dadurch als vier alternative Erklärungen des Ursprungs von Normativität bzw. der Autorität moralischer Normen betrachtet werden, die diese Funktion mit mehr oder weniger Erfolg erfüllen und zwischen denen man wählen kann. Dem gegenüber scheint mir gerade der unterschiedlichen Erfolg dieser vermeintlich alternativen Erklärungen bei der Beantwortung verschiedener Aspekte der Begründungsfrage das interessanteste Phänomen. Damit meine ich folgende Aspekte: (i) was ist der genealogische Ursprung moralischer Normen; warum findet man moralische Normen in menschlichen Gesellschaften; wie wurden sie eingeführt und für welche Zwecke; (ii) die Autorität oder zwingende Kraft moralischer Normen: warum ist die Moral für uns wichtig, warum sollen wir die Förderungen solcher Normen an uns, die zwingenden Kraft des moralischen Sollens akzeptieren; (iii) der Ursprung und die Rechtfertigungsgrundlage des kognitiven Gehalts moralischer Überzeugungen: wo kommt der konkrete Inhalt der moralischen Überzeugungen, die sich in moralischen Normen ausdrücken her, und

wie läßt er sich rechtfertigen. Obwohl diese drei Aspekte zueinander in interessanten Verbindungen stehen, sollte man die Differenzen zwischen ihnen nicht übersehen.

Beim Voluntarismus ist der Wille Gottes genealogische und autoritative Quelle gleichzeitig: er ist der Grund sowohl der Existenz moralischer Normen als auch für deren verpflichtenden Charakter. Die 'Nobles' der Quelle soll aber nicht nur deren Autorität über uns rechtfertigen, sondern weiterhin auch für die Gültigkeit ihres kognitiven Gehaltes sprechen. ("Weil Gott es sagt, ist es auch richtig so"). Dasselbe gilt für die Idee eines sekularen Legislators. Die Autorität der staatlich gegebenen Normen leitet sich einerseits aus ihrem legitimen Ursprung her, wird aber andererseits auch durch einen Sanktionsapparats durchgesetzt. Es handelt sich dann primär um eine genealogische Erklärung, die gleichzeitig die Frage nach dem Grund, warum wir moralisch sein sollen und die Frage nach der Rechtfertigung des Inhalts moralischer Überzeugungen beantworten will. Weil es von der staatliche Autorität kommt und diese die legitime Instanz ist, gesellschaftliche Normen zu bestimmen, um das Zusammenleben zu ermöglichen, müssen wir ihre Bestimmungen anerkennen.

Kurioserweise haben wir es bei der Idee der autonomen Vernunft im kantischen Sinne mit einem in gewissem Sinne ähnlichen Phänomen zu tun. Moralische Normen sind demnach Vernunftsnormen, die das reflexive Subjekt selbst erzeugt (genealogisch) und unter deren Autorität es sich willentlich stellt. Gerade weil es frei ist, muß sich das autonome Subjekt an Vernunftsnormen orientieren, um über sein eigenes Handeln im praktischen Bereich bewußt zu entscheiden. Die zwingende Kraft moralischer Normen (Frage (ii)) hat dann ihren Ursprung in dieser Einsicht des Subjekts in die Notwendigkeit, sich nach allgemeinen Vernunftsnormen regieren lassen zu müssen. So kann man schließlich sagen, daß die normative Autorität moralischer Normen aus der anerkannten und unausweichlichen Autorität der eigenen Vernunft herrührt. Genau wie bei der Idee eines Legislators, sei sie religious oder sekulär verstanden, finden wir hier folgendes Problem: obwohl die erste und zweite Frage deutlich behandelt worden sind, ist der Erfolg dieser Positionen bei der Beantwortung der dritte Frage (oder 'Inhaltsfrage') nicht so klar. Wenn die genannte autoritative Quelle die einzige Basis der Gültigkeit substantieller moralischen Normen sein soll, dann ist der genealogische Ursprung und die autoritative bzw. normative Kraft moralischer Normen mit der Rechtfertigungsgrundlage moralischer Überzeugungen vermischt worden. Damit wären sowohl im Fall der menschlichen Autonomie, als auch im Fall des Voluntarismus und Kontraktualismus die resultierenden Normen von den Konstruktionen der Vernunft her noch nicht begründet, außer, so würde man sagen, man hält die Einhaltung des rationalen Verfahrens (Prozederes) schon für eine Garantie der Gültigkeit der Ergebnisse, oder so mag es zumindest scheinen.

Wie sieht es dann beim Realismus aus? In Korsgaards historischer Herangehensweise taucht das oben genannte Problem bereits bei ihrer Erläuterung der realistischen Kritik am Voluntarismus auf. Wir können diese Kritik allerdings auf die folgende allgemeine Frage zuspitzen: Warum soll, was der Schöpfer produziert, inhaltlich gültig sein? Diese ist meines Erachtens die entscheidende Frage des Realisten und sie bezieht sich auf die substantiellen Konstruktionen der autonomen Vernunft. Wenn

dies aber die Frage ist, dann hat der Realist sie unter der Hand eigentlich geändert. Dessen ungeachtet, präsentiert er sich selbst als jemand, der moralische Verpflichtungen bzw. Normativität in der Realität selbst findet. Es wird angenommen, dass eine realistische Antwort auf die Frage nach der Inhalt und Bestätigung moralischer Überzeugungen eine realistische Begründung moralischer Normativität liefern kann. Moralische Normativität ist real, ihr verpflichtender Charakter ist ein Teil der Natur der Dinge. Korsgaards Schilderung ist daher insofern gerechtfertigt, als auch der Realist weitgehend der Anspruch hat die drei Begründungsfragen beantworten zu können.

Meiner Meinung nach ist dabei jedoch der qualitativen Wendung der Fragestellung, die der Realist dabei vollzieht, nicht genügend Beachtung geschenkt worden. Unabhängig davon, welche die eigene Antwort des Realisten ist, hat er gegenüber den anderen Positionen die Frage nach der Verpflichtung in die Frage nach der Grundlage und Rechtfertigungsbasis konkreter moralischer Inhalte umgedeutet und sucht jetzt in der Realität eine Antwort. Der Akzent liegt bei ihm sozusagen in der dritten Frage. Im Gegenteil zu den anderen Positionen, was man sich jetzt fragen könnte, ist inwiefern er damit Erfolg bei der Beantwortung der zwei anderen Begründungsfragen hat. Damit werde ich mich auch im Laufe dieser Untersuchung beschäftigen. Bei einem realistischen Begründungsversuch so umgedeutet, geht es zunächst um die Wahrheit moralischer Wertensichten bzw. um die Grundlage der Überzeugungen, die den Inhalt normativer Konstruktionen bestimmen. Wie es allgemein bei Fragen nach der Gültigkeit eines kognitiven Gehalts der Fall ist, lassen sich hierauf sowohl realistische wie sogenannte 'anti-realistische' Antworten geben, wobei allerdings zu klären wäre, was mit diesen 'labels' jeweils genauer gemeint ist.

Dies scheint mir der Grund zu sein, warum das parallel mit den anderen Begründungsversuche nicht funktioniert. Genau genommen sind Normen immer von einer externen Autorität, wie Gott oder von den vernünftigen Subjekten selbst gegeben oder ‚hervorgebracht‘, und es sind immer auch menschliche Subjekte, die den Appell der Normen akzeptieren. Der Grund, warum wir diese Verpflichtungen akzeptieren ist beim Voluntarismus oder Kontraktualismus und auch beim Konzept der autonomen Vernunft direkt auf diesen Ursprung zurückzuführen, entweder aus Respekt oder Angst vor der Autorität des Legislators oder aus Einsicht in die Notwendigkeit, sich an allgemeinen Vernunftnormen orientieren zu müssen. Die Idee der Realisten ist, dass der Inhalt moralischer Überzeugungen eine andere Herkunft haben muss und dies ist es gerade, was aus der realistischen Perspektive gesucht wird. Nur im Fall Gottes als Urheber wäre eine Schöpfung aus dem Nichts möglich. Deswegen fragt er, wie den Voluntarist gefragt wurde, ob Gott sich bei der Schöpfung moralischer Normen an der Natur der Dinge orientiert. Auf ähnliche Weise könnte man auch fragen, ob sich die menschliche Vernunft bei ihrer 'Schöpfung' von Normen an die Realität hält. Gerade weil die Frage des Realismus sich auf einer ganz anderen Ebene bewegt, läßt sich eine Antwort auf sie (im realistischen oder anti-realistischen Sinne) sowohl mit dem Voluntarismus, als auch mit dem Kontraktualismus und der autonomen menschlichen Vernunft versöhnen.

Nun, unter diese Frage der Realisten stecken eigentlich zwei: a) wie wird es entschieden, welche Normen moralisch richtig sind (bzw. wie kommt man zu manchen moralischen Einsichten)?, woran orientieren sich die verschiedenen Bestimmungsinstanzen, um dies zu entscheiden?; b) wie überprüfen wir, und auf welcher Basis, ob die ausgewählten Normen (die vertretenen moralischen Überzeugungen) wirklich richtig sind? Diese Fragen sind meistens bei den Realisten nicht auseinander gehalten oder die Implikationen ihrer Abhängigkeitsverhältnisse nicht genügend Achtung geschenkt. Es lässt sich sogar eine verstärkte Tendenz beim Realisten beobachten, im Laufe der Geschichte sich immer mehr auf die zweite Frage zu konzentrieren: die Frage nach der Richtigkeit moralischer Normbestimmungen oder der Wahrheit moralischer Überzeugungen, wie ich sie vorhin schilderte. Es wird angenommen, dass eine Antwort auf diese zweite Frage in realistischen Termini möglich ist und dass dadurch die realistische Grundlage der Moral gezeigt werden kann. Nun Ursprung und Bestätigung haben letztlich dieselbe Basis und deswegen hängt der Status der zweiten Frage vollkommen von der Status der ersten und nicht andersherum. Keine realistische Antwort auf die zweite Frage könnte erfolgen, wenn die erste nicht realistisch ausfällt.

Relevant ist auch zu bestimmen, inwiefern, eine Antwort auf diese beiden Fragen, uns eine Begründung der Moral im Sinne von Korsgaard, eine Begründung moralischer Normativität, liefern kann. Es mag sich herausstellen, dass dies nicht ohne Rekurs auf die anderen Quellen erreicht werden kann, was gewisse Implikationen für realistische Begründungsansprüche haben könnte. Auf der anderen Seite müssten wir womöglich noch mal überprüfen, inwieweit der Anspruch dieser anderen Begründungspositionen, die dritte Frage (im Sinne von a)) beantworten zu können, vollkommen gescheitert ist.

Schließlich müssen wir auch einen genaueren Blick auf den Versuch werfen, den Ursprung der Normativität in der menschlichen Natur zu finden. Menschliche Emotionen, Reaktionen und Empfindungen sind z.B. für Hume das, was hinter unseren moralischen Normen steht. Wir selbst sind es, die ihre Emotionen und Reaktionen in die Welt hineinprojizieren und dann glauben, sie in dieser vorzufinden. Die Frage mit der wir es hier zu tun haben, ist aber in gewissem Sinne auch die dritte. Ein Naturalist dieses Typs, fragt auch wie der Realist, nach dem Ursprung des Inhalts moralischer Überzeugungen, sucht dabei aber nicht nach einer Rechtfertigung sondern nach einer Erklärung. Während der Realist nach Objektivität bzw. Wahrheit in der Moral sucht, verlangt der Empirist eine externe Erklärung solchen menschlichen Verhaltens. Eine kausale Erklärung soll die Suche nach einer begründenden Fundierung ersetzen. So haben wir es eigentlich mit einer ganz anderen Perspektive zu tun. In diesem Fall wäre die Natur die Quelle der Moral und damit wäre die genealogische Frage beantwortet. Die Beantwortung der zweiten Frage hängt, wie Korsgaard zu recht merkt, davon ab, inwiefern wir uns verpflichtet fühlen, die Dispositionen der eigenen Natur zu begutachten; die dritte Frage, warum wir den Inhalt solcher Normen akzeptieren sollen, hängt davon ab, inwiefern Ursachen als Gründe gelten können. Auch hier, vermischt der Naturalist die zwei oben unterschiedenen Fragen a) und b). Während er eine nicht kognitivistische Antwort auf die erste Frage a) bietet, will er letzten

Endes dies als kognitivistische Rechtfertigung moralischer Einsichten im Sinne der zweiten Frage b) bieten.

Korsgaard bezieht sich in ihrer Darstellung vor allem auf die Moderne. Dennoch hatten, wie sie selbst sagt, diese vier 'Quellen der Normativität' auf ihre Art schon in der Antike ihre Vorläufer und wurden seitdem in den unterschiedlichen historisch-philosophischen Kontexten in verschiedenen Fassungen vertreten. So kann man in der Tat von Haupttendenzen reden, die sich dann in den konkreten historischen Zeiträumen mehr oder weniger durchgesetzt haben. Relevant scheint mir, zu überlegen, inwiefern diese Perspektiven einander in Frage stellen oder ob es sich nicht eher herausstellen könnte, daß sie möglicherweise einander ergänzen und vielleicht verschiedenes leisten. Meine Absicht bei diesem Abschnitt ist zunächst gewesen, den Hauptkern der Begründungsfrage einer realistischen Position, so wie sie meistens gestellt wird, vor diesem Hintergrund zu erörtern. Eine Frage also, mit der wir uns auch in der heutigen Debatte um den moralischen Realismus konfrontiert sehen.

2. Neuere Versuche einer realistischen Begründung der Moral. Zum Gegenstand dieser Untersuchung

Von der Wiederkehr der Fragen abgesehen, ist durchaus neu die Art und Weise, wie die im Lauf der Zeit gewonnenen philosophischen Einsichten und die dazu kommenden wissenschaftlichen und sozialen Entwicklungen auf unsere Einschätzung, unser Verständnis und die Darstellung der dazugehörigen Probleme wirken. Die alten Fragen werden so unter neuen Aspekten bearbeitet, was wiederum neue Einsichten erlaubt, die das gesamte philosophische Bild bereichern. In diesem Sinne kann meines Erachtens ein angemessenes Verständnis der heutigen Debatte um den moralischen Realismus nur vor dem Hintergrund der Entwicklungen der Sprachphilosophie in diesem Jahrhundert gewonnen werden. Erst aus dieser Perspektive wird begreiflich, wieso einem Verständnis moralischer Begründung aus der realistischen Perspektive heute wieder so große Aufmerksamkeit zuteil wird.

So sehe ich als meine erste Aufgabe in dieser Arbeit, jenen argumentativen Hintergrund explizit zu machen, der zu den spezifischen Termini der Diskussion führt, in der sich heute die Frage nach einer realistischen Begründung der Moral stellt. Das übergreifende Ziel meiner Untersuchung ist dann aber, zu klären, ob überhaupt eine Begründung moralischer Einsichten in gerade diesen Termini zu erreichen ist, und welche Alternativen es sonst gäbe, Fragen nach dem Inhalt und der Rechtfertigung moralischer Überzeugungen zu beantworten. Als Ergebnis dieser Untersuchung verspreche ich mir schließlich auch, das Verhältnis der Begründungsfrage des Realismus zu den anderen vorhin erwähnten Fragen etwas genauer beleuchten zu können.

Die zunächst im angelsächsischen Sprachraum eröffnete Debatte um den moralischen Realismus will ich im Kontext einer Begründung der Moral plazieren und sie als einen erneuten Versuch verstehen, die Begründungsfrage des Realismus wiederaufzunehmen. Diese Debatte nimmt die Form

einer Auseinandersetzung zwischen Realisten und Anti-Realisten an. Auf der einen Seite stehen diejenige, die glauben, es sei möglich, unsere moralischen Einsichten an bestimmter evaluativ geprägten Eigenschaften der Realität zu überprüfen, und insofern in der Realität eine Begründungsgrundlage für unsere moralischen Überzeugungen zu finden meinen. Auf der anderen Seite diejenige, die dieses bestreiten und beanspruchen, die Frage nach dem Inhalt und Akzeptanz moralischer Einsichten anders zu erklären. Die von mir befürwortete externe Annäherung an diese Debatte soll erstens erlauben, die historisch bedingten Prämissen sichtbar zu machen, unter denen sie heute stattfindet. Hinter den entgegengesetzten Positionen der Debatte um den Moralischen Realismus stehen oft verschiedene Interpretationen der Implikationen, die die wesentlichen Einsichten innerhalb der postempiristischen Sprachphilosophie der letzten Jahrhunderthälfte auf die ontologische Ebene haben könnten. Das Beispiel der Moral hat aber auch neue Aspekte für die sprachphilosophische Problematik mit sich gebracht, die dazu zwingen, unsere Antworten auf ontologische Fragen innerhalb eines vollständigeren Rahmens zu präzisieren. Dies kann meines Erachtens eine Bereicherung unserer Perspektive in beide Richtungen darstellen. Das Hauptmerkmal der heutigen Debatte um den Moralischen Realismus besteht darin, daß, im Gegensatz zu der früheren Diskussion zwischen Intuitionisten und Expressivisten bzw. Emotivisten Anfang des Jahrhunderts der Kognitivismus in der Moral die weitgehend herrschende Position ist. Unter der gemeinsamen Voraussetzung kognitivistischer Prämissen bezüglich des assertorischen Charakters und der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen werden nun sowohl realistische als auch anti-realistischen Positionen vertreten. In diesem Zusammenhang muß die für diese Debatte relevanteste Frage gesehen werden. Diese scheint dann nicht mehr die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen, sondern die nach dem Sinn der Rede von Wahrheit beziehungsweise Richtigkeit in der Moral zu sein. Was besagt die kognitivistische Akzeptanz der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen? Welche ontologischen Implikationen folgen daraus, wenn überhaupt? Diese Fragen sind meines Erachtens in dem breiteren Rahmen einer Aufklärung der Möglichkeit eines Demarkationsprojekts unseres Wissens nach der sogenannten sprachpragmatischen Wende der Philosophie einzusiedeln. Darunter verstehe ich den Versuch unter der unterschiedlichen Diskurstypen gemeinsamen assertorischen Gebrauchweise von Aussagen, sei es in der Naturwissenschaften der Soziologie, Ästhetik, Mathematik, Psychoanalyse, Moral, oder Philosophie, unterschiedliche Sinnfunktionen und Beziehungen zur Realität zu unterscheiden. Es geht dabei zu klären, ob wir z.B. zwischen Diskurse, die uns über `realen` von uns entdeckten `Tatsachen` der Welt berichten, und Diskurse, die eher vielleicht ein Resultat eigener Zwecksetzungen, Erklärungs oder Orientierungsbedürfnisse sind, oder unseren eigenen Emotionen oder Attituden über die Welt ausdrücken, zu unterscheiden. Es muß aber vor allem geklärt werden, welche Kriterien wir uns in postempiristischen Zeiten bedienen können, um zwischen den kognitiv gehaltvollen Diskursbereichen, diejenigen, mit deren Wahrheit wir die Existenz entsprechenden Eigenschaften der Realität annehmen wollen, von denjenigen abzugrenzen, bei denen dies nicht so ist.

3. Das sprachphilosophische Verständnis einer realistischen Begründung moralischer Überzeugungen

Im ersten Abschnitt habe ich dargelegt, wie die Frage nach der Begründung der Moral nach realistischem Verständnis lautet. Allerdings muß an dieser Stelle gefragt werden, was mit dem heute üblichen Verständnis einer realistischen Begründung moralischer Überzeugungen genauer gemeint ist. Aus diesem Grund möchte ich zunächst kurz das Problemgebiet erläutern, mit dem wir es hier zu tun haben. Bei der metaethischen Frage nach einer moralischen Begründung wird heute besonders die sprachliche Verfasstheit unserer moralischen Überzeugungen berücksichtigt. Die klassische Begründungsfrage ist aus dieser Perspektive die Frage nach dem Ursprung, dem Gehalt und der Rechtfertigung sprachlich verfaßter moralischer Überzeugungen. Wie kommen wir zu unseren moralischen Überzeugungen? Wieviel wird uns mit dem Erlernen einer Sprache in einer bestimmten Lebenspraxis schon vermittelt? Wie sind Werte und verwandte Begriffe unseres moralischen Vokabulars zu verstehen? Sind unsere moralischen Aussagen Aussagen über die Realität? Worauf beziehen sie sich, was besagen sie und wie sind sie, wenn überhaupt, zu rechtfertigen? Implizieren die intersubjektiven Gebrauchskriterien, die wir uns beim Erwerb des moralischen Vokabulars zu eigen machen, daß wir die Richtigkeit moralischer Urteile an gemeinsamen Maßstäben messen lassen müssen? Wie "parroquial", um einen Ausdruck von Bernard Williams zu gebrauchen, bzw. wie provinziell und kulturabhängig sind solche Maßstäbe?

Die Feststellung der tiefen Verwurzelung moralischer Werte in unserer Sprache – wie z. B. bei sogenannten ‚dichten‘ moralischen Begriffen, wie ‚großzügig‘, ‚gemein‘, ‚egoistisch‘, ‚tapfer‘ usw., die sowohl eine moralische Bewertung als auch eine Beschreibung enthalten – scheint zu der Annahme zu berechtigen, daß unsere moralischen Einstellungen in einem nicht zu vernachlässigenden Maße durch sprachliche Sozialisierung geprägt werden. In welchem Ausmaß aber ist dies der Fall? Denn genauso unbestreitbar, wie die Existenz intersubjektiv geteilter moralischer Überzeugungen, die durch die Sprache tradiert und damit jeweils zu einem gewissen Grad schon vorausgesetzt werden müssen, ist, wie ich meine, die Möglichkeit einer distanzierenden Reflexion, Argumentation und Kritik. Ein kritisches Potential, das zunächst nicht immer auf Fragen der Richtigkeit von konkreten Anwendungen eines in der jeweiligen Kultur gegebenen moralischen Vokabulars reduziert zu sein scheint. Wir können die sprachlich verfaßten – und nach den geltenden intersubjektiv geteilten sprachlichen Kriterien für richtig gehaltenen – moralischen Einsichten derjenigen Kultur, in der wir sozialisiert worden sind, kritisieren und uns gegebenenfalls den mehrheitlich akzeptierten moralischen Überzeugungen entgegenstellen. Wir sind auch in der Lage, die moralischen Auffassungen verschiedener Kulturen miteinander zu vergleichen und gegeneinander zu bewerten. Von welchem 'externen' Standpunkt aus aber sind solche Bewertungen möglich? Ist die Richtigkeit unserer moralischen Urteile nicht an unseren jeweiligen intersubjektiv geteilten sprachlichen Maßstäben zu

messen? Ist die Infragestellung der Maßstäbe, deren wir uns in moralischen Urteilen bedienen, durch einen irgendwie externen beziehungsweise realen Standpunkt möglich oder wohnt die Möglichkeit der Distanzierung von tradierten Maßstäben moralischer Bewertung diesen gleichsam inne?

Was also steckt hinter solchen reflexiven Prozessen: Können wir von einer über unsere jeweiligen Auffassungen hinausreichenden Objektivität und Wahrheit in der Moral sprechen? – Und was sollte in diesem Fall unter solchen Begriffen verstanden werden? Diese Art der Fragestellung sollte m. E. aus den Gründen, die ich unter Punkt (2.) erwähnt habe, zunächst von der nach dem prozeduralen Weg, über moralische Probleme zu entscheiden, beziehungsweise der Frage, wie entsprechende Geltungsansprüche einzulösen sind, getrennt werden. Es geht hier vor allem darum zu klären, inwiefern die moralischen Einsichten, die wir nach einer solchen Prozedur für gerechtfertigt halten, im gleichen Sinne wahr sind - ob wir nur nach eigener Maßgabe bestimmen können, was gut ist, oder ob wir uns darüber von der Realität belehren lassen können - beziehungsweise sollten - inwiefern unser argumentativer Konsens schon von kulturell geteilten und gegebenenfalls historisch bedingten moralischen Hintergrundwertauffassungen abhängig ist, die nicht mehr begründet hinterfragt werden können. Sollten wir dann eine gewisse Distanz zu den in einem kontingenten historischen Moment allgemein akzeptierten Überzeugungen halten oder können wir davon ausgehen, daß wir nicht mehr hinterfragbare universelle moralische Prinzipien oder Werte entdeckt oder erreicht haben?

Da wir uns in unserem Handeln, in unserem Verhalten zueinander und zu anderen Kulturen an moralischen Prinzipien orientieren, die weitreichende Folgen haben können, ist es besonders wichtig, daß wir uns auf diese verlassen können. In den Naturwissenschaften haben wir uns daran gewöhnen müssen, daß Theorien, die einstmals als gesichertes Wissen erGleisen, sich als falsch erwiesen haben. Inwiefern verhält es sich in der Moral anders und wenn ja, warum?

Sicherlich tauchen hier aus sprachphilosophischer Perspektive die altbekannten Streitfragen zwischen moralischen Relativisten und moralischen Universalisten wieder auf. Allerdings wird nun die Einstellung, die man zur solcherart Problemen hat, als ein Ergebnis grundlegender Annahmen zum Status und zur Funktion der Sprache in bestimmten Bereichen des Diskurses sein. Diese für die Philosophie der Naturwissenschaften längst charakteristische Prozedur und die Probleme, die aus der internen Abhängigkeit der Wahrheit unserer Aussagen von einem bestimmten, oder möglicherweise vielen verschiedenen Sprachsystemen sich ergaben, überträgt sich jetzt auch auf die Moralphilosophie. Der Grund dafür ist naheliegend: Sobald moralische Aussagen als ebenbürtige wahrheitsfähige Aussagen aufgefaßt werden, kann das Problem eines universalistischen Verständnisses der Wahrheit dieser Aussagen in genau der gleichen Weise thematisiert werden, wie in jenen Diskursbereichen, die schon vorher als wahrheitsfähig galten.

4. Der Debatte um den Moralischen Realismus in der gegenwärtigen Philosophie

Die oben dargelegten Fragestellungen bestimmen den eigentlichen Kern dessen, warum es dem Moralischen Realismus geht und sie schildern zugleich auch das Problemgebiet, mit dem ich mich in dieser Arbeit konfrontieren werde. Unter dem Stichwort ‚Moralischer Realismus‘ ist in den letzten circa 25 Jahren vor allem im angelsächsischen Sprachraum eine lebhafte Diskussion geführt worden, die zu einem richtigen Modethema geworden ist. Sicherlich sind die ersten Überlegungen, die zu diesem Thema geführt haben noch früher zu datieren. Die Abkehr von der positivistischen Sichtweise der ersten Jahrhunderthälfte und die Folgen eines neuen phänomenologisch geprägten Weltbilds ließen sich langsam feststellen. So werden in der gebräuchlichen Literatur hierüber z.B. die Überlegungen von Elizabeth Anscombes (1958) und Philippa Foots (1958-59) zum kognitiven Gehalt moralischer Aussagen genannt. Besonders relevant auch sind Peter Geach's (1969) Analysen über die Struktur und logische Funktion moralischer Aussagen, Iris Murdochs (1970) Abhandlungen über die tiefe Verwurzelung moralischer Werte in unserer Weltbeschreibung, oder Thomas Nagels (1979) Bemühungen um die Verteidigung der Objektivität von Werten. Einsichten, die die philosophische Atmosphäre und vor allem die metaethische Reflexion für Fragen des Moralischen Realismus empfänglich machten. Wo auch immer man anfangen mag, auf jeden Fall gab John Mackies Buch *Ethics, inventing Right and Wrong* (1977) einen entscheidenden Anstoß zu einer unmittelbaren Diskussion über die Subjektivität von Werten, an der sich unter anderen Autoren wie John McDowell, David Wiggins, Simon Blackburn, Bernard Williams beteiligten. In diesem Rahmen wurden Standardargumente für und gegen den moralischen Realismus ins Spiel gebracht, die einen Teil der weiteren Diskussion auslösten. Zahlreiche Publikationen folgten diesen ersten Veröffentlichungen. Unter diesen könnte man Sabina Lovibonds (1983), Johathan Dancys (1986), David O. Brinks (1986) als schon klassisch gewordene Arbeiten über den Moralischen Realismus bezeichnen. Hervorzuheben sind weiterhin die Überlegungen von Crispin Wright zum Problem von Wahrheit in der Ethik und die Arbeiten von Mark Johnston bezüglich der Reaktions-Abhängigkeit („Response-Dependence“) des moralischen Diskurses, die für einen weiteren Schub in der Diskussion gesorgt haben. Ein anderer interessanter Beitrag dazu sind m. E. Peter Railtons Überlegungen zum Thema Objektivität und seine naturalistische Verteidigung eines moralischen Realismus. In letzter Zeit haben sich darüberhinaus auch Autoren wie Hilary Putnam (1991), dessen Arbeit durch seine Ablehnung des Fakten/Werte-Dualismus eigentlich immer schon in diese Richtung tendierte, Cora Diamond (1995) und Ronald Dworkin zum moralischen Realismus bekannt.

Auch im deutschsprachigen Raum haben sich jüngst etliche Autoren mit diesem Thema beschäftigt. Zwischen diesen finden sich auf der einen Seite Autoren wie Peter Schaber, der in gewissen Sinne das angelsächsische Thema in die deutsche Debatte importiert hat. Auf der anderen

Seite hat Habermas' in seiner Stellungnahme zu dieser Debatte eine etwas andere Richtung eingeschlagen, nach der sich die an Kant orientierten diskursethischen Ansätze der Moralbegründung an eine realistische Verteidigung der Objektivität von Normen annähert. Hierzu gehört auch die aufschlußreiche Diskussion, die in den letzten Jahren zwischen Putnam und Habermas unter den Titel ‚Werte und Normen‘ geführt worden ist, und die in gewissem Sinne an die hegelsche Kantkritik erinnert. Die Diskursethik läuft nach Putnam nämlich Gefahr, ein zu einem ‚leeren‘ Formalismus zu verkommen, wenn sie nicht bereit ist, die Objektivität von Werten zuzugestehen. Ein ganz ähnlicher Vorwurf wird, wenngleich aus einer etwas anderen Perspektiv, auch von Christina Lafont erhoben. Anstatt jedoch, eines moralischen Realismus durch das Postulat der Existenz von Werte zu verteidigen, schlägt Lafont eine realistische Lesart der Diskursethik vor. Der Diskursethik drohe, zu ein rein dezisionistischen Theorie zu degenerieren, wenn sie nicht zugestehe, daß sich die Richtigkeit moralischer Normen an der tatsächlichen Existenz eines von unseren epistemischen Auffassungen unabhängigen Bereiches verallgemeinbarer Interessen zu bemessen hat.

Damit scheinen mir die wichtigsten – oder jedenfalls die nach meiner Einschätzung interessantesten Ebenen dieser Debatte benannt zu sein. Da ich mit dieser Arbeit nicht beabsichtige dem Anspruch auf Vollständigkeit der genealogische Rekonstruktion genüge zu tun, diene die die vorstehende Aufzählung lediglich dem Zweck der notwendigen Orientierung. Die Liste von Autoren, die sich an verschiedenen Aspekten dieser Diskussion konstruktiv beteiligt haben, wäre sonst erheblich länger.

Die Debatte um den Moralischen Realismus ist in gewissem Sinne ein Spezialfall der allgemeineren Debatte zwischen Realisten und Anti-Realisten, die in den letzten 40 oder 50 Jahren geführt wurde. Dabei wurde besonders die Beziehung zwischen der Bedeutung und Wahrheit unserer Aussagen und deren Verhältnis zur Realität in verschiedenen Diskursbereichen problematisiert. Fragen, die kurioserweise jetzt auf den moralischen Diskurs und auf andere, lange nicht als wahrheitsfähig betrachtete Diskursbereiche, wie z.B. den modalen oder den über das Komische, übertragen werden. Interessant gegenüber der ursprünglichen dummettianischen Diskussion, ist, wie C. Wright hervorgehoben hat, daß die Einteilung der Positionen in diesen neuen Diskursen nicht immer in die von Dummett bevorzugte Darstellung der Debatte paßt. Für Michael Dummett charakterisiert sich eine realistische Position gerade dadurch, daß sie die Wahrheit einer Aussage als unabhängig von menschlichen Fähigkeiten sie zu erkennen und als solche festzustellen versteht. Oder anders gesagt, die Wahrheit unserer Aussagen verdankt sich Sachverhalten, deren eigentliche Natur menschlichen Fähigkeiten entgehen könnte und deren Existenz nicht von uns abhängt. Dies ist aber in der moralischen Debatte und auch in manchen anderen nicht unbedingt so. Moralische Realisten behaupten in der Tat, daß es Sachverhalten gibt, die moralische Aussagen wahr machen können. Nicht viele aber würden behaupten wollen, die Sachverhalten, von denen die Wahrheit moralischer Aussagen abhängt, könnten in Unabhängigkeit von der menschlichen Fähigkeit für sie empfänglich zu sein, konzipiert werden. Eigentlich nichts anfangen kann man hier mit der Vorstellung von

existierenden moralischen Werten die in ihrer unabhängigen Existenz auch bestünden, wenn es keine Menschen gäbe. Eine Vorstellung, die freilich mit der Idee einer unsere Erkenntnis transzendierenden Wahrheit schon einhergehen könnte. Denn gerade weil die Existenz der Natur und ihre intrinsischen Eigenschaften als unabhängig von uns gedacht sind, macht es überhaupt Sinn zu sagen, unsere Erkenntnisse über sie dürften mit ihrer transzendierende Natur nicht gleich zu setzen sein. Wenn sich jetzt die moralischen Realisten nicht mehr durch diese Wahrheitsauffassung definieren wollen, muß man, so Wright, den Unterschied zwischen Realisten und Anti-Realisten, zumindest für Diskurse wie den moralischen, neu definieren. Der Unterschied zwischen ihnen müßte dann direkt auf der metaphysischen Ebene gesucht werden. Es soll nicht von der jeweiligen Auffassung der Wahrheit abhängen, sondern von der Interpretation der ontologischen Implikationen, die die Wahrheitszuschreibung in den verschiedenen Diskursbereichen haben soll; d.h. ob wir mit der Wahrheit einer Aussage uns auf die Existenz entsprechender Eigenschaften der Realität festlegen oder nicht, und was wir sonst damit meinen können.

Die Diskussion schließt sich aber andererseits auch an die an, die in den dreißigen Jahren zwischen moralischen Expressivisten und Intuitionisten geführt wurde. Damals ging es darum, ob überhaupt moralische Aussagen einen kognitiven Gehalt zum Ausdruck bringen und wahrheitsfähig sind. Der Unterschied zwischen einer realistischen und einer nicht- realistischen oder anti-realistischen Position ließe sich direkt an dieser Frage entscheiden. Sie positiv zu beantworten, bedeutete, sich schon als Parteigänger des Realismus zu bekennen. Hinter der scheinbar deskriptiven Struktur moralischer Aussagen einen anderen Sprechakt- Typ als den der Behauptung sehen zu wollen, kennzeichnete dagegen die Nicht-Realisten bzw. Anti-Realisten. So meinten die Expressivisten — zu denen man Emotivisten wie Ayer (1936) oder Stevenson (1937) und Präskriptivisten wie Hare (1952) rechnet — es sei nicht die Aufgabe moralischer Aussagen, Fakten festzustellen, sondern eher unsere Einstellungen oder Emotionen auszudrücken und dabei etwas zu empfehlen oder von etwas abzuraten. Der moralische Diskurs wäre prinzipiell nicht deskriptiv, sondern eher expressiv oder präskriptiv zu verstehen. Er solle uns nicht berichten, wie die Sachverhalten wirklich liegen, sondern welche Emotionen oder Haltungen wir ihnen gegenüber empfinden. Die Intuitionisten (Moore, Ross) vertraten ihrerseits eine Art platonistischen Realismus. Moralische Wertaussagen wie z.B. "Leiden zu mindern ist gut" würden einen irreduzierbaren kognitiven Gehalt ausdrücken, der nicht auf natürliche Eigenschaften der Welt zurückführbar wäre. Die Wahrheit solcher Aussagen verdanke sich dann einer speziellen intuitiven Fähigkeit, die uns in die Lage versetze, nicht natürliche Eigenschaften der Welt zu erfassen.

Der Unterschied zwischen den gegenwärtigen moralischen Realisten und ihren Gegnern läßt sich allerdings auch nicht nach diesem Schema verstehen. Bei der heutigen Version der Entgegnung zwischen moralischen Realisten und Anti-Realisten ist das neue, daß es bei den Anti-Realisten meistens nicht mehr darum geht, den deskriptiven Charakter moralischer Äußerungen oder ihre Wahrheitsfähigkeit zu bestreiten. Vielmehr dreht sich die Diskussion darum, was man unter deren

Wahrheit und sogar deren Faktizität verstehen soll. Sowohl die Realisten als auch die Anti-Realisten zeigen sich jetzt bereit, den alltäglichen wahrheitsorientierten Gebrauch moralischer Aussagen anzuerkennen und ihm gerecht zu werden. Die Gründe dafür sind verschieden und ich werde sie in der Arbeit ausführlich nachgehen, sie lassen sich aber zunächst als logisch-syntaktische, pragmatische und semantische aussortieren. Einerseits geht es um Argumente, die auf die Struktur und den logischen Gebrauch moralischer Aussagen eingehen, andererseits wird auf die Art und Weise, in der sie in der Alltagspraxis gebraucht werden und den spezifischen deskriptiven-evaluativen Charakter mancher moralischen Begriffen Bezug genommen.

Von beiden Seiten wird als eine nicht zu leugnende Tatsache anerkannt, daß wir uns in unserer alltäglichen moralischen Praxis ernsthaft darum bemühen, unsere moralischen Meinungen zu rechtfertigen, ihre Richtigkeit zu verteidigen, für sie zu argumentieren oder sie gegebenenfalls im Lichte anderer Einsichten zu ändern. Allerdings müßte man zwischen den Anti-Realisten zwei Gruppen unterscheiden: einerseits diejenigen, die in dieser assertorischen Praxis einen mit anderen kognitiven Diskursbereichen vergleichbaren wahrheitsorientierten Gebrauch sehen. Andererseits diejenigen, die diesen alltäglichen Gebrauch moralischen Diskurses zwar zugeben, aber ihn noch immer als ein letztendlich irreführendes Phänomen verstehen wollen, hinter dem tieferreichendere Erklärungen gesucht werden müssen. Diese revisionistische Idee findet man wiederum bei verschiedenen Autoren in unterschiedlichen Auffassungen. So beanspruchen Autoren wie Simon Blackburn, die syntaktische Struktur und den assertorischen, wahrheitsorientierten Gebrauch moralischer Aussagen vollkommen rechtfertigen zu können. Dabei schlagen sie eine absolute Uminterpretation des Wahrheitsbegriffs in der Moral vor. Womit letztendlich gesagt wird, es sei etwas anderes als die Wahrheit, was wir ausdrücken wollen, wenn wir einer moralischen Aussage Wahrheit zuschreiben und zwar so etwas wie eine emotionale Zusage oder der Zustimmung entsprechenden Zwecken sollen in einer idealen Welt erfüllt werden. Eine andere Version dieser revisionistischen Tendenz sieht folgendermaßen aus: Nicht nur werden moralische Aussagen wirklich genauso wie gewöhnliche assertorische Aussagen gebraucht und nicht nur zeigen sie dieselbe syntaktische Struktur wie diese, sondern wir meinen in der Tat, sie wären wahr im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Leider aber ist die Alltagspraxis nur eine Illusion eines naiven Commonsenses, die nicht wissenschaftlich gewachsen ist. Dies ist z.B. die Position eines 'Irrtums-Theoretikers' wie John Mackie. Hierunter habe ich die Gruppe revisionistisch orientierter anti-realistischer Positionen eingestuft, die in ihrer hauptsächlichlichen Einstellung der vorher genannten Gruppe der Expressivisten sehr nahe liegen. Meines Erachtens gehören Positionen wie die von Simon Blackburn oder Allan Gibbard und die von John Mackie, trotz der offensichtlichen Unterschiede zwischen ihnen eigentlich in dieselbe Gruppe. Diese charakterisiert sich durch eine revisionistische Attitude gegenüber der Alltagspraxis und einem dazu gehörigen sehr stark empiristisch geprägten Weltbild.

Eine ganz andere Position vertreten die erstgenannten Anti-Realisten. Diese zeigen keine revisionistischen Ansprüche. Moralische Aussagen sind in der Tat ihrer syntaktischen Struktur und

ihrer Funktion nach genuine Behauptungen, die wörtlich wahr oder falsch sein können, und sogar unter mancherlei Präzisierungen "moralische Fakten" ausdrücken. Insoweit haben sich diese Anti-Realisten den Realisten angenähert. Sie würden jedoch auf jeden Fall bestreiten, daß das, was wir unter der Wahrheit moralischer Aussagen verstehen, den Einklang unserer Aussagen mit bestehenden Eigenschaften der Realität, ob moralisch oder nicht, impliziert. Wir sind diejenigen, die das letzte Wort darüber haben, was wirklich moralisch gut oder schlecht ist. Unsere aufgeklärte Akzeptanz einer diskursiv gerechtfertigten moralischen Aussage ist alles, was es hier an ‚Wahrheit‘ gibt. Es gibt keine moralischen Eigenschaften an sich, an denen wir unsere moralischen Meinungen überprüfen und bewahrheiten könnten. Die Moral gebraucht keine spezielle Ontologie für sich. Was wir mit der Wahrheit moralischer Aussagen ausdrücken, mögen wir "moralische Tatsachen" nennen. Aber dann sollen wir diese nicht ontologisch lesen wollen, da es sich nicht um vorgefundene Eigenschaften der Realität handelt, die wir als Tatsache feststellen, sondern eher um von uns eingeführte und für uns nützliche soziale Konstruktionen. Hierunter würde ich z. B. die Positionen von Bernard Williams und Crispin Wright zählen. Die beiden unterscheiden differenzieren sich jedoch dadurch, daß während Williams die Wahrheit moralischer Aussagen letzten Endes nur einen relativistischen Sinne beimißt, legt sich Wright dazu nicht fest und legt den Akzept auf den Sinn, den wir mit der Rede von Wahrheit bei moralischen Aussagen verbinden mögen.

Auf diesem Weg haben wir die Position eines gegenwärtigen Vertreters des Realismus in der Moralphilosophie schon recht genau bestimmt. Ein moralischer Realist ist derjenige, der nicht nur behauptet, moralische Aussagen können wahr oder falsch sein, sondern auch, daß ihre Wahrheit von gewissen Eigenschaften der Realität abhängt. Die Feststellung der Existenz solcher Eigenschaften und dadurch auch der Wahrheit einer moralischen Aussage drückt eine moralische Tatsache aus. So gibt es für den Realisten gewisse wertgeladene Aspekte der Realität, für die wir Menschen empfindsam sind und derer wir uns kognitiv bewußt werden können. Ihrer gewahr zu werden entspricht der Feststellung von moralischen Tatsachen. Mit der Rede von moralischen Tatsachen wollen Realisten der behaupteten Objektivität moralischer Urteile sozusagen eine ontologische Prägung geben, indem sie die Existenz bestimmter feststellbarer wertgeladener Eigenschaften in der der Realität behaupten. Dies ist m. E. der gemeinsame Nenner aller realistischen Positionen, auf den Autoren wie John McDowell, und, mit gewissen Einschränkungen Präzisierungen, auch Hilary Putnam zu bringen sind. Darüber hinaus gibt es natürlich wie immer, wenn man unterschiedliche Autoren unter eine gemeinsamen Kategorie bringen will, einige Abweichungen, die ich später ausführlicher erläutern werde.

Schließlich werde ich auch die vorhin erwähnte, etwas anders gelagerte Diskussion des deutschsprachigen Raumes miteinbeziehen. Mir scheint, daß die von Habermas und Apel verfolgte Form der Begründung des objektiven Charakters moralischer Normen eigentlich in einem anderen Sinne gemeint bzw. ihre primäre Fragestellung nicht mit der des Realismus gleichzusetzen ist, sondern eher der oben angeführten Frage (ii) entspricht. Auch von Apel und Habermas wird beansprucht, eine

abgeleitete Antwort auf die Frage nach der Rechtfertigung moralischer Gehalte geben zu können, und auf dieser Ebene wird eine kognitivistische Position vertreten. Insofern sich die von Habermas geführte Diskussion in letzter Zeit auch auf die Frage der Rechtfertigung und Richtigkeit moralischer Normen konzentriert hat, kann man in diesem Rahmen in einem ähnlichen Sinne zwischen realistischen und anti-realistischen Interpretationen unterscheiden. Habermas selbst schlägt vor, die Frage nach der Richtigkeit moralischer Normen zwar in einem kognitivistischen, aber dennoch nicht realistischen Sinne zu verstehen. Die Position, mit der sich Habermas hierüber auseinandersetzt, stellt dagegen einen Versuch dar, diese Frage im realistischen Sinne zu deuten, womit zugleich für die Notwendigkeit einer realistischen Ergänzung der kantischen Perspektive plädiert wird.

Durch eine Abgrenzung der gegenwärtigen Debatte gegenüber anderen, verwandten Diskussionen, möchte ich zunächst eine grobe Skizzierung und Einordnung ihrer Grundzüge erreichen. Es ist dagegen nicht meine Absicht, mich im einzelnen intern mit den verschiedenen Positionen und Autoren auseinanderzusetzen. Aus diesem Grund mag jemand eine ausführlichere Darstellung realistischer und anti-realistischer Positionen vermissen.

Meine Arbeit ist in folgender Weise konzipiert: Erstens (i) betrachte ich die Debatte im Sinne eines erneuten Versuchs, die Frage nach einer Begründung der Moral im Sinne des Realismus anzugehen. Zweitens (ii) werde ich die Debatte vor dem historischen Hintergrund ihrer in der post-empiristischen Sprachphilosophie begründeten Voraussetzungen beleuchten. Drittens (iii) setze ich mich mit den m. E. wesentlichen Argumenten auseinander, die zur Plausibilität und Dominanz eines kognitivistischen Verständnisses moralischer Aussagen innerhalb der heutigen Debatte beigetragen haben. Viertens (iv) untersuche ich die Implikationen des Zugeständnisses der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen auf der Basis eines wertgeladenen sprachlichen Hintergrundkonsenses. Fünfte (v) setze ich mich mit einem Paradoxon auseinander, das sich meines Erachtens in diesem Zusammenhang ergibt, und versuche es aufzuklären. Daraus ergibt sich (v) eine Verbindung zu der von Habermas geführten Diskussion über den Status der Richtigkeit von Normen mit der ich mich schließlich (vi) kritisch auseinandersetze. Auf diesem Wege komme ich dann zur Einleitungsproblematik und der Frage nach möglichen Begründungsweisen der Moral zurück. Denn von hier aus läßt sich sowohl der Erfolg eines realistischen Versuches, die Moral zu begründen, als auch das Verhältnis der realistischen Begründungsfrage zu den anderen von mir differenzierten Begründungsfragen beurteilen.

Bevor ich zu dieser Aufgabe übergehe, möchte ich noch ein paar Bemerkungen zur hier gewählten Form der Darstellung machen. Ich habe mich bei der bisherigen kursorischen Einführung in die Debatte weitestgehend auf die für ihre Selbstcharakterisierung typische Begriffswahl gestützt. Dennoch bin ich mir bewußt, daß es sich hier um schwerwiegende Begriffe wie "Realität", "Eigenschaften der Realität", "Natur", "Konstruktion" etc. handelt, deren alltäglicher und philosophischer Gebrauch ziemlich vage sind. Das gewisse Unbehagen, das man bei der philosophischen Arbeit innerhalb dieses unübersichtlichen Terrains erlebt, ist mir aus eigener

Erfahrung bzw. nach umfangreicher Lektüre daraus vertraut. Allerdings bin ich zu der Ansicht gelangt, daß es gerade das Ziel dieser ganzen Diskussion ist, heute so unscharf gewordenen Begriffe klarere Grenzen zu ziehen oder sie neu zu definieren. Ich bin der Ansicht, daß, erst wenn unsere alten alltagssprachlichen Selbstverständlichkeiten durch neue philosophische Einsichten erschüttert wurden, wir dazu aufgefordert sind, ihre Reichweite genauer zu prüfen. Bei der Diskussion um den moralischen Realismus geht es nicht nur um eine Aufklärung des moralischen Diskurses, sondern auch um eine Aufklärung dessen, was wir sinnvollerweise zum Bereich des "Realen" rechnen sollen.

II

KONSEQUENZEN DER POSTEMPIRISTISCHEN SPRACHPHILOSOPHIE FÜR DIE METAETHISCHE DISKUSSION

Die augenscheinliche Virulenz, mit der sich die Debatte um den moralischen Realismus ausgebreitet hat, so wie die schnelle Akzeptanz, die die entsprechenden Fragestellungen gewonnen haben, hat beimanchen Philosophen eher einen gewissen Skeptizismus hervorgerufen. Nicht immer ist die Dominanz einer gerade vorherrschenden Debatte eine rein rational rekonstruierbare Angelegenheit. Meine Absicht in diesem Kapitel ist es daher zunächst, die Aktualität dieses Themas selbst zum Thema zu machen um auf diese Weise auch die Relevanz der entsprechenden Fragestellung hinsichtlich des Problems einer Begründung der Moral zu untersuchen. Es scheint mir ein bereits an sich interessantes Phänomen, daß die Rede von der ‚Wahrheit‘ moralischer Aussagen und der Existenz moralischer ‚Tatsachen‘ auf einmal für viele Philosophen so überzeugend erscheint, daß sich sogar die Anti-Realisten bereit zeigen, sie zu akzeptieren bzw. eine entsprechende Redeweise zu übernehmen. Immerhin waren vor knapp 50 Jahren die Kognitivisten innerhalb der Moralphilosophie noch eher in der Minderheit. Welches sind die maßgeblichen philosophischen Argumente, die zu diesem Einstellungswechsel geführt haben?

Die tiefgreifenden philosophischen Wandlungen, die in der letzten Jahrhunderthälfte zum genannten Einstellungswechsel beigetragen haben, sind im großen und ganzen bekannt. Eine andere Frage ist aber, wie bewusst und klar die Zusammenhänge und wie überzeugend die Argumente wirklich sind, die hierbei eine Rolle gespielt haben. Im folgenden, möchte ich den philosophischen Gedankengang nachzeichnen, der die heutige Sichtweise auf die Frage nach der richtigen Deutung des kognitiven Gehaltes moralischer Aussagen geprägt hat und damit die Grundlage der hier zur Diskussion stehenden Debatte bildet. Daran anschließend soll eine inhaltliche Analyse der Hauptargumente erfolgen, die für den Vorrang eines kognitivistischen Verständnisses der Moral vorgebracht wurden bzw. werden.

KAPITEL I. HISTORISCHER RÜCKBLICK: DER ÜBERGANG VON EINER POSITIVISTISCHEN ZU EINER PRAGMATISCH- PHÄNOMENOLOGISCHEN WELTSICHT¹

1.1. The ‚Blurring of Boundaries‘ – Die Preisgabe des modernen Projektes einer auf der sinnlichen Erfahrung basierenden Demarkation unseres Wissens

Den ersten Paragraphen seiner berühmten ‚Zwei Dogmen des Empirismus‘ beendet Quine mit einer ebenso kühnen, wie folgenreichen Prognose. Bekanntermaßen stellt Quine in diesem Aufsatz zwei entscheidende Grundsätze des Empirismus in Frage: Auf der einen Seite die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Aussagen, auf der anderen den Reduktionismus, d. h. die im Empirismus postulierte Reduzierbarkeit bzw. logische Zurückführbarkeit jeder sinnvollen Aussage auf Aussagen über die unmittelbare sinnliche Erfahrung. Nachdem er den Leser deshalb dazu auffordert die genannten ‚Dogmen‘ aufzugeben, fügt er hinzu:

One effect of abandoning them is, *as we shall see*, a blurring of the supposed boundary between speculative metaphysics and natural science. Another effect is a shift towards pragmatism (W. O. Quine, 1953, S.20)²

Trotz seiner eigenen szientistischen Gesinnung ist sich Quine der entscheidenden Bedeutung eines solchen Schrittes bewußt, und er schätzt dessen Wirkung nicht geringer ein, als die eines radikalen Umbruchs im zukünftigen philosophischen Denken. Er plädiert (damit) nicht nur für die Preisgabe des empiristischen Programms, sondern sieht darin zugleich die Auflösung einer der wesentlichen philosophischen Bestrebungen, nämlich des Versuches, eine klare Grenze zwischen dem *zu ziehen*, was wir als genuine Erkenntnisse über die unabhängige Realität betrachten können und dem was, zunächst sehr *generell* (grob) gesagt, wir Menschen hinzufügen. Besonders mit der Entwicklung der modernen Erfahrungswissenschaften nahm diese Idee eines Demarkationsprojektes unseres Wissens eine spezifische Gestalt an, eines Projektes, das in der kantischen Kritik an der spekulativen Metaphysik seinen höchsten Punkt erreicht und in der semantischen Sinn- bzw. Abgrenzungskriterien der Logischen Empiristen seine Fortsetzung findet.

Von der heutigen Perspektive her gesehen, kann man wohl sagen, daß die von Quine verkündeten Grenzverwischungen (‚blurring of boundaries‘) gemeinsam mit Wittgensteins sprachpragmatischer

¹Dieses Kapitel basiert auf einer Untersuchung, die ich über Crispin Wrights Truth and Objectivity als Magister Arbeit in Spanien 1998 eingereicht habe.

²Quine(1953) ‚Two Dogmas of Empiricism‘.

Wende zu einem der entscheidenden Merkmale der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geworden ist. Mit dem Niedergang des Logischen Empirismus – und damit zum größten Teil auch der von Russell und dem frühen Wittgenstein inspirierten szientistischen Orientierung der analytischen Philosophie – schien das moderne Vertrauen in die Möglichkeit, Kriterien zu finden, um den wissenschaftlichen Diskurs gegenüber anderen, nicht empirisch überprüfbaren Diskursformen kognitiv zu privilegieren, mit unterzugehen. Die Zurückführbarkeit auf sinnliche Erfahrung kann nicht mehr das entscheidende Kriterium liefern, um zwischen kognitiv berechtigten und nicht berechtigten Diskursen, zwischen Diskursformen, die uns einen zuverlässigen Zugang zu den wirklichen/echten (im Sinne von empirisch überprüfbaren) Tatsachen der Welt garantieren und diejenigen, die dies nicht beanspruchen können zu differenzieren.

Auf der epistemischen Ebene läßt sich die Aufgabe des Versuches einer Formulierung eines Abgrenzungskriteriums im Logischen Empirismus an dem ablesen, was man als den Übergang von einem ‚starken‘ zu einem ‚schwachen‘ Verifikationismus charakterisieren kann. Damit ist der Verzicht auf ein ziemlich restriktives Kriterium hinsichtlich derjenigen Aussagen gemeint, die uns eine zuverlässige Feststellung wirklicher Tatsachen erlauben sollten, zugunsten eines permissiveren, pragmatischen Kriteriums. Die Frage nach dem genauen Erkenntnisprozess, der es uns in der Beziehung zu einer von uns unabhängigen Welt jeweils erlaubt, eine Aussage zu verifizieren, wird nun als zweitrangige oder sogar unentscheidbare Frage betrachtet. Als maßgeblich soll nur die Tatsache gelten, daß wir in der Praxis die Fähigkeit haben, in einer bestimmten kulturellen Umgebung gemeinsame sprachliche Kriterien zu erlernen, die es uns zunächst in unproblematischen Fällen erlauben, eine Entscheidung über die Richtigkeit bzw. Wahrheit einer Aussage zu fällen. Während die Logischen Empiristen mit ihrem strengen Verifikationismus unsere Auffassung der faktischen Welt von allen nicht auf die Erfahrung zurückführbaren Aussagen zu entvölkern trachteten, hat nun diese schwache Version eines Verifikationismus gerade den gegenteiligen Effekt. Verstanden im Sinne von Gebrauchs- oder Rechtfertigungskriterien bewirkt der laxere pragmatische Verifikationismus eine Art von ‚Grenzöffnung‘: Der Bereich des Faktischen oder Tatsächlichen öffnet sich nun für all diejenigen Diskurse, die unsere jeweiligen pragmatischen Kriterien erfüllen – was freilich, um in der verwendeten Metaphorik zu bleiben, eine entsprechende Überbevölkerungsgefahr mit sich bringt.

Daß dieses Wegfallen klarer Demarkationskriterien, die zwischen kognitiv berechtigten und nicht berechtigten Diskursformen unterscheiden, Folgen für die Frage nach dem kognitiven Charakter moralischer Diskurse haben wird, liegt auf der Hand. Es bildet die entscheidende Grundlage, auf der eine bestimmte Form des moralischen Kognitivismus historisch hervortreten konnte. Demgegenüber bildet die sich heute auf alle möglichen Gebieten immer mehr ausbreitende Debatte zwischen Realisten und Anti-Realisten ein entscheidendes Symptom dafür, daß man das Gespür für wesentliche epistemologische und ontologische Fragen nicht so einfach mit dem pragmatistischen ‚Rassiermesser‘ zum Verschwinden bringen kann. Allerdings müßte gezeigt werden, welche Kriterien uns unter postempiristischen Bedingungen zur Verfügung stehen, um die Beziehung der Aussagen

unterschiedlicher Diskursbereiche zur Realität zu unterscheiden. Dies ist ein Problem, die natürlich auch die hier vor allem interessierende Frage nach einer realistischen Interpretation moralischen Diskurses unmittelbar betrifft.

Ohne Anspruch auf eine ausführliche historische Untersuchung zu erheben, werde ich die entscheidenden Linien und Ausgangsprobleme kurz skizzieren, die für die oben genannte philosophische Entwicklung innerhalb der analytischen Philosophie maßgeblich waren. Konkret werde ich dafür dem Gedankengang nachgehen, den ich vorhin als den Übergang von einem ‚starken‘ zu einem ‚schwachen‘ Verifikationismus bezeichnet habe, ein Übergang, der sich im historischen Wechsel vom Einfluß des Logischen Empirismus zu dem von Wittgensteins Spätphilosophie vollzieht.

1.2. Der Übergang von einem starken zu einem schwachen Verifikationismus

Wie sieht nun jener Prozess genauer aus, der in der gegenwärtigen Philosophie dazu führte, das Demarkationsprojekt des logischen Empirismus zugunsten jener neuen Perspektive aufzugeben, aus der die Möglichkeit problematisiert wird, die Beziehung unserer Aussagen zu einer unabhängigen Realität überhaupt bestimmen zu können; und der zumindest den Anstoß zu philosophischen Positionen gab, die dies eine Art Ohnmacht oder ‚Endzustand‘ der Philosophie deuten, weshalb heute solche Positionen auch als ‚Quietismus‘ bezeichnet werden.

Um der ontologischen Angleichung entgegenzuwirken, die aus der epistemologischen Kriterienlosigkeit und der Akzentverschiebung unter dem Einfluß Pragmatismus hervorgeht, stellen sich heute, sei es in der Moral, der Ästhetik, der Mathematik oder der Physik, erneut dringliche epistemologische und ontologische Fragen nach der Möglichkeit von Erkenntnis, der Objektivität und dem Realitätsbezug unserer Überzeugungen bzw. der Existenz entsprechenden Eigenschaften der Welt. Allerdings läßt sich m. E. die heute wieder aufgenommene Frage nach Entscheidungskriterien für oder gegen kognitivistische und/oder realistische Interpretationen eines jeglichen Diskurses nur in der ernsthaften Auseinandersetzung mit jenen Motiven, die zur Aufgabe des letzten anspruchsvollen Versuches einer Unterscheidung unserer Diskurse in diesem Hinsicht führten, in adäquater Weise angehen.

1.2.1. Der starke Verifikationismus des Logischen Empirismus

Unter die Rubrik ‚Logischer Empirismus‘ sind philosophische Positionen und entsprechende Fragestellungen zu rechnen, deren ausführliche Behandlung selbstverständlich den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Dazu käme auch die Entwicklung, die jede dieser Positionen unter dem Einfluß ständiger Kritik im Laufe der Zeit durchgemacht hat. Dies sind Aspekte, die den Versuch, sie als einheitliche ‚philosophische Bewegung‘ zu charakterisieren, oft als unbefriedigend erscheinen lassen. Ich möchte mich hier allerdings weder mit den spezifischen Merkmalen und Besonderheiten der verschiedenen Autoren beschäftigen, noch kann ich eine erschöpfende Charakterisierung dieser

„philosophischen Bewegung“ bieten. Vielmehr möchte ich in einer eher schematischen Annäherung diejenigen Aspekte hervorheben, die mir für die hier in Frage stehende Problematik als wesentlich erscheinen. Dazu zählt vor allem die aus den Verifikations- und Sinnkriterien des Logischen Empirismus folgende Auffassung von Tatsachen und ihre Schwierigkeiten.

Auf den ersten Blick beschäftigten sich die Logischen Empiristen nicht direkt mit ontologischen Fragen. Vielmehr ging es bei der Aufstellung ihres Verifikationskriteriums um zunächst rein semantische oder syntaktische bzw. die logische Form betreffende Fragen. Durch dieses Kriterium wurde jedoch zugleich auch in einer mehr oder minder eindeutigen Weise festgelegt, was überhaupt zur Welt der Tatsachen gehören soll. In diesem Sinne folgt aus dem Verifikationskriterium eine Antwort auf die Frage danach, was es gibt, und zwar eine ziemlich restriktive Antwort. Von der anderen Seite her betrachtet wurde damit die kantische Kritik an der Metaphysik insofern radikalisiert, als nicht nur ihre Erkenntnisansprüche und die dazugehörigen Objektbereiche in Frage gestellt wurden, sondern darüber hinaus auch die Sinnhaftigkeit bzw. die Semantik des metaphysischen Diskurses selbst.

Die Auffassung der logischen Empiristen bezüglich dessen, was eine Tatsache ist, entsprach letzten Endes der aus Wittgensteins *Tractatus* stammenden Idee, nach der eine Tatsache nichts anderes ist als das, was der Inhalt einer wahren Aussage zum Ausdruck bringt. Nach dem Verifikationskriterium gibt es nur zwei Arten und Weisen, durch die eine Aussage wahr sein kann. Entweder ist sie analytisch wahr oder sie läßt sich auf die Sinneserfahrung zurückführen. Aus einer epistemischen Perspektive betrachtet bringen analytische Aussagen keinen zu verifizierenden Gehalt zum Ausdruck. Es handelt sich vielmehr um Tautologien, die auf Grund ihrer logischen Form oder linguistischer Konventionen notwendig wahr sind. Daraus folgerten die Logischen Empiristen, daß die einzigen tatsachenfeststellenden Aussagen diejenige sein können, die in der Sinneserfahrung ihre Fundierung finden. Dies läßt sich schematisch wie folgt zusammenfassen:

- Eine Tatsache ist das, was der (epistemisch relevante) Inhalt einer wahren Aussage zum Ausdruck bringt.
- Analytische Aussagen sind dank ihrer logisch-syntaktischen Form wahr, aber epistemisch betrachtet, drücken sie keinen verifizierbaren Gehalt aus.
- Nur diejenige Aussagen, die sich direkt oder indirekt auf Sinneserfahrungen stützen können, besitzen einen epistemisch verifizierbaren Gehalt
- Die einzigen Tatsachen, die es überhaupt gibt, sind diejenigen, die auf der Basis von Sinneserfahrungen verifiziert (bzw. verifizierbar) sind.

Sicherlich sind die Logischen Empiristen nicht unbedingt als Realisten verstanden worden, und sie selbst beanspruchten auch gar nicht, durch ihre Bestimmung des Faktischen die Existenz von „*ready mades*“ bzw. von jeglicher menschlichen Auffassungen unabhängige Entitäten zu postulieren. Der

Rückgriff auf die Sinneserfahrung sollte jedoch die Verankerung unserer Aussagen in der Welt garantieren. Daraus folgte dann, nach dem die Aussagen der Metaphysik und alle nicht auf die Erfahrung zurückführbaren Aussagen, (darunter auch evaluative Aussagen) ausgeschlossen waren, ein ontologisches Bild, welches allerdings ein ziemlich karges war. Wenn aber erstmal die Möglichkeit in Frage gestellt worden ist, diese ‚rein synthetische Erkenntnis‘ (die auf zuverlässige Weise induktiv aus der Erfahrung gewonnen bzw. ihr gegenüber überprüfbar sei) von unseren restlichen theoretischen Überzeugungen abzutrennen, fallen die ‚Barrieren‘ dieses durch unsere Sinneseindrücke vermeintlich gut fundierten Weltbildes, was unmittelbar zur Folge hat, daß die vorher ausgegrenzten Diskursbereiche, wie z. B. die spekulative Metaphysik, mit demselben Recht beanspruchen könnten, uns darüber zu unterrichten, wie die Tatsachen in der Welt liegen – wie sich jedenfalls ohne größere Schwierigkeiten behaupten ließe.

Die Weltauffassung des Logischen Empirismus geriet bekanntermaßen durch eine Vielzahl an sowohl internen als auch externen Schwierigkeiten in die Krise. Es ist also sinnvoll, solche Probleme nicht aus den Augen zu verlieren, will man die nachfolgenden Entwicklungen, die zu den neueren Auffassungen der Beziehung Sprache-Welt führten, in ihrer problemlösungsorientierten Motivation verstehen. Diese neuen Positionen, sogar diejenigen, die den Geist des Empirismus im wesentlichen treu bleiben, stellen nämlich unter anderem unterschiedliche Versuche dar, diesen Schwierigkeiten zu entgehen. Welches waren nun im einzelnen die Probleme, unter denen das moderne empiristische Projekt zusammenbrach? Es lassen sich zumindest die folgenden fünf nennen:

a) Ein ziemlich unvorteilhaftes Ergebnis dieser Position war, daß ein großer Teil unserer sprachlichen Praxis als gehaltlos bzw. sinnlos eingestuft werden mußte. Das Verifikationskriterium war, wie gesagt, im Grunde ein Sinnkriterium, nach dem der Sinn einer Aussage in der Methode ihrer Verifikation bestehen sollte. Und verifizieren müsse man auf der Basis der sinnlichen Erfahrung. Dies hatte nicht nur zur Folge, daß es keine anderen sinnvollen Aussagen geben könnte, als solche, die auf sinnliche Erfahrung reduzierbar sind, sondern – was noch schwieriger zu verdauen war – daß diejenigen Aussagen, die sich nicht auf eine solche Weise verifizieren ließen, einfach als kognitiv gehaltlos bzw. sinnlos charakterisiert werden mußten. (Worauf selbstverständlich die Kritiker bald mit dem Gegenwurf reagierten, daß dann das Verifikationskriterium seinen eigenen Maßstäben nach selbst sinnlos wäre)

b) Keine Formulierung des Kriteriums schien dazu geeignet, den beanspruchten Zwecken zu genügen. Die Empiristen, wie etwa Alfred Ayer, bemühten sich wieder und wieder ohne Erfolg darum, das Verifikationskriterium adäquat zu reformulieren, so daß zumindest die theoretischen Aussagen der Naturwissenschaften nicht ausgeschlossen werden mußten. Das Problem, auf der einen Seite nicht zu restriktiv zu sein, auf der andern nicht alle möglichen zufälligen Aussagen zuzulassen, schien durch solche Reformulierungs- und Abschwächungsversuche einfach nicht unter Kontrolle zu bekommen.

Die Schwierigkeiten, das reduktionistische Programm im Detail zu explizieren, wurden bei den verschiedenen Versionen dieses Programms deutlich. Es schien in der Praxis nicht so einfach, zu zeigen, wie die empirischen Aussagen der Wissenschaften auf Sinnesdaten oder andere epistemische Basiseinheiten zurückführbar sein sollten. Auch die Rekonstruktion der alltäglichen Gegenstände aus solchen Grundbestandteilen wirkte nicht besonders überzeugend. Dies führte dazu, daß schließlich auch Logischen Empiristen, wie Carnap, alltägliche Gegenstände als Basiseinheiten anerkannten.

d) Dazu kam noch der vermeintlich *private* Charakter, den solche Sinnesdaten haben sollten. Dieser Aspekt wurde t von Wittgensteins Kritik an der Möglichkeit einer Privatsprache einer einflußreichen Kritik unterworfen: Unsere Begriffe können nicht so verstanden werden, daß sie auf irgendwelche privaten Sinnesdaten beziehen, da wir sonst nicht ausschließen könnten, daß jeder etwas *anderes* in seinem ‚privaten Schädel‘ haben könnte und unser ganzes, vermeintlich geteiltes Wisseneigentlich auf einer subjektiven Basis aufruchte, was dem Solipsismus sehr nahe käme.

e) Einen grundsätzlichen Schlag bildete zweifelslos die erwähnte Kritik Quines an den zwei Dogmen des Empirismus. Die Infragestellung der für die den Logischen Empirismus zentralen Unterscheidung zwischen analytischen und syntetischen Aussagen bringt zugleich den theoretischen Beitrag zur Geltung, der unseren Beobachtungsaussagen prägt, sowie die Unmöglichkeit, unsere Aussagen in isolierter Form zu verifizieren. Diese sind nach Quine vielmehr als Teil eines komplexen Netzes von Aussagen zu verstehen, von dem ihre Bedeutung und ihre Verifikationsbedingungen abhängen. Diese Auffassung fließt schließlich auch in Quines eigene Theorie ein, nach der verschiedene gleichberechtigte bzw. empirisch äquivalente Interpretationen (Theorien) auf der Basis eines sensorischen Inputs möglich sind, womit die Ansprüche des Reduktionismus ein für alle Mal abgewiesen werden.

All die genannten Schwierigkeiten bewirkten insgesamt eine langsame Abschwächung des empiristischen Einflusses, was schließlich unter anderem zur sogenannten ‚pragmatischen Wende‘ in der Philosophie führte.

1.2.2. Ein schwacher Verifikationismus Wittgensteinscher Prägung

Für den Logischen Empiristen bildete das Verifikationskriterium ein semantisches Kriterium. Durch Wittgensteins Kritik an der Möglichkeit einer privaten Sprache wurde nun aber zugleich auch ein neues Verständnis von Bedeutung etabliert. Schließlich sollte diese zeigen, daß Bedeutung nicht auf etwas beruhen kann, worauf wir nur einen privaten Zugriff haben, seien es ‚unsere‘ Sinnesdaten oder etwas anderes. Die Bedeutung unserer Termini soll sich, wie aus den *Philosophischen Untersuchungen* hervorgeht, vielmehr vor allem ihrem Gebrauch im öffentlichen Raum unserer gemeinsamen Praxis entsprechen. Wir erlernen den richtigen Gebrauch sprachlicher Ausdrücke im Zusammenhang mit bestimmten Lebenssituationen; wir werden in deren Anwendung eingeübt, indem wir anhand von Beispielen Kriterien der richtigen/falschen Gebrauchs zu beherrschen lernen; und wir

verstehen ihre Bedeutung, wenn wir wissen, in welchen Situationen z. B. entsprechende Behauptungen gerechtfertigt wären. Aus dieser Perspektive zeigt sich sprachliche Bedeutung als ein soziales, von unseren praktischen Interessen abhängiges Phänomen. Es handelt sich primär nicht um Repräsentationen der Welt, sondern um Gebrauchsmodi mit einer bestimmten Orientierungsfunktion innerhalb bestimmter Lebenssituationen.

Im Grunde genommen wird auch in Wittgensteins Spätphilosophie die Einsicht beibehalten, daß die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke im Sinne ihrer Verifikationsmethode zu verstehen ist. Allerdings wird ‚Verifikation‘ nun in einem viel großzügigeren Sinne verstanden, etwa als ‚nach unseren Gebrauchskriterien gerechtfertigt‘. Die wittgensteinschen Überlegungen zum Spracherwerb verweisen auf die enge Verwandtschaft zwischen Gebrauchskriterien und Verifikationskriterien der Bedeutung. Dies wurde insbesondere durch Dummetts semantisches Argument deutlich: Gerade weil wir beim Spracherwerb darin eingeübt werden, die Erfüllungsbedingungen unserer Ausdrücke zu erkennen bzw. zu beherrschen, könnten wir bei ihrer Anwendung auf neue Fälle sagen, ob die entsprechenden Behauptungen richtig sind oder nicht. Wären die Bedingungen, die unsere Behauptungen wahr machen, gegenüber unseren Erkenntnismöglichkeiten transzendent, könnten wir eigentlich nie wissen, ob wir unsere Ausdrücke richtig verwenden. So viel scheint bis zu einem gewissen Punkt ein Gemeinplatz zu sein. Tatsächlich scheint es ja so zu sein, daß wir üblicherweise diejenigen Aussagen für wahr, die, nach dem Urteil kompetenter Sprecher, unter den erforderlichen Bedingungen als gerechtfertigt beurteilt werden, und dies gilt in ähnlicher Weise für alle Diskursbereiche. Was wir dabei sagen, ist, daß die Tatsachen so sind, wie unsere Aussagen sagen. Diese ‚Einsichten‘ werden heutzutage von vielen Autoren als geteilte und aus einem pragmatisch regelgeleiteten Verständnis unseres Sprachgebrauchs von selbst folgende Bedingungen anerkannt. Ob das, was wir jeweils als die Erfüllung unserer Aussagen erkennen, sich der tatsächlichen Existenz bestimmter Eigenschaften der Realität verdankt oder nicht, ob Aussagen auch von der Realität bewahrheitet werden können, ohne der Bestätigung aus einer menschlichen Perspektive zu bedürfen, ist eine andere Frage. Auf dieser Ebene verzweigen sich die Positionen, wenn auch vor einem gemeinsamen Hintergrund ausgehend, gemäß den jeweiligen Diskursbereichen dann wieder in realistische und anti-realistische.

Damit ist allerdings ein neues Verständnis von ‚Verifikation‘ eingeführt worden, das, verglichen mit dem starken Verifikationismus der Empiristen, eine sehr unterschiedliche Auffassung der faktischen Welt zur Folge hat. Wir können die Hauptannahmen dieses schwachen Verifikationismus in folgender Weise zusammenfassen:

- Wir lernen die Bedeutung von sprachlichen Ausdrücken in unterschiedlichen praktischen Situationen nach Kriterien des richtigen Gebrauchs. Diese bestimmen im konkreten Fall unter anderem auch unsere Kenntnis der Wahrheitsbedingungen von entsprechenden Aussagen.

- Jede Aussage, egal welchem Diskursbereich sie angehören mag, ist wahrheitsfähig, sobald es spezifische Kriterien gibt, die ihren korrekten Gebrauch bestimmen und die es uns erlauben, über ihre Wahrheit zu entscheiden.
- Tatsachen sind das, was wahre Aussagen zum Ausdruck bringen.
- Daraus folgt, daß in allen Diskursbereichen, für die es entsprechende Korrektheitsstandards gibt, egal ob es sich um Mathematik, Physik, Moral, Ästhetik, Soziologie usw. handelt, wir von Tatsachen reden können, nämlich dann, wenn nach den genannten Standards ihre Aussagen gerechtfertigt bzw. wahr sind.

Es ist (nämlich) nicht nur so, daß jede mögliche Aussage, die nach unseren Gebrauchskriterien gerechtfertigt ist, Bedeutung hätte, sondern darüber hinaus auch so, daß das, was diejenigen Aussagen ausdrücken, die wir nach solchen Kriterien für verifiziert halten, zugleich den Status von Tatsachen bekäme. Von dieser Perspektive aus ist der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen hinsichtlich dessen, was die faktischen Welt ausmacht, gewaltig. Die Idee der Zurückfuhrbarkeit auf ein nacktes, sprachunabhängig *empirisch Gegebenes* wird durch eine nun eher verständnisorientierte Idee dessen ersetzt, was wir in einer uns vertrauten Lebenswelt als richtige Erfüllungssituationen von gemeinsamen normativen Sprachkriterien anerkennen. Erlernen wir das moralische Vokabular, also z.B. dichte Begriffe wie ‚großzügig‘, ‚keusch‘, ‚gemein‘, usw. auch anhand gemeinsamer sprachlicher Kriterien, die uns in deren richtiger Anwendung orientieren, und sind solche Kriterien mitunter auch erfüllt, folgt die Rede von moralischen Tatsachen dann scheinbar zwingend. Dasselbe gilt für alle anderen Diskursbereiche. Die Naturwissenschaften verfügten damit offenbar über keine Sonderkriterien, um gleichsam eine ‚genuinere Faktizität‘ für ihre eigenen Aussagen zu beanspruchen und hätten also auch keine Rechtfertigung mehr, anderen Diskursbereichen die Faktizität absprechen zu wollen. Ist keine stärkere Art von Verifikation nachweisbar, die diejenigen Aussagen, die die Naturwissenschaften formulieren ausdrücklich gegenüber anderen wahrheitsfähigen Aussagen privilegiert, muß dieses Resultat eingeräumt werden.

Hieraus folgt ein entsprechend komplexes Weltbild, in dem allem, worüber wir wahrhaftig reden können, in gleicher Weise die Möglichkeit der *Existenz* zukommt. Dazu gehören sowohl physikalische, biologische oder psychologische Tatsachen, als auch das ganze Repertoire an sozialen Tatsachen (wie bezüglich Geld, Rathäusern, positiven Rechten, Generalsekretären usw.), abstrakten Tatsachen (wie bezüglich Zahlen, Liebe, rationale Notwendigkeit usw.), evaluativen Tatsachen (wie moralischen oder ästhetischen) und anderen. Alles was man nun als zugehörig zu dem was auch als ‚phänomenologisches Bild der Welt‘ charakterisiert wird. Damit scheint aber alles in der Welt in undifferenzierter Weise den selben Rang zu bekommen. Egal ob wir über Bakterien, Großzügigkeit, Macht, Quarks, Traurigkeit, Interessen oder das Ich reden, über alle diese Dinge stellen wir Behauptungen auf, und beanspruchen nach bestehenden Kriterien, daß sie wahr sind. Damit käme keinem dieser Bereiche hinsichtlich der in ihnen als möglich vorausgesetzten Tatsachen eine ontologische Sonderstellung zu.

Diese Sicht der Dinge, die zunächst mit dem Versuch entsteht, der von den Empiristen vorgeschlagenen Reduzierung der Tatsachen auf sinnliche ‚Gegebenes‘ zu entgehen, gibt, sozusagen kompensatorisch, den Anstoß zur gegenwärtigen Debatte zwischen Realisten und Anti-Realisten und sorgt für ihre Ausbreitung auf alle möglichen Diskursbereiche: Letzten Endes geht es auch hier um Fragen der Demarkation, nämlich darum, inwiefern hinter der linguistischen Homogenität assertorischer Diskurse und der in ihnen postulierten Tatsachen nicht doch wesentliche metaphysische Differenzen stecken.

Exkurs

Bevor wir die Konsequenzen dieser Änderung unseres Weltbildes genauer untersuchen, ist ein möglicher Einwand gegen die dargebotene Rekonstruktion zu berücksichtigen. Man könnte eventuell meinen, daß die angebotene Sichtweise über die Existenz wichtiger Alternativen, die zwischen beiden *prima facie epistemischen* Auffassungen von Wahrheit als Verifikation bestehen mögen, einfach hinwegsieht. Immerhin sei ja einer der wichtigsten Kämpfe des Realismus der gegen die Identifizierung von Wahrheit mit Rechtfertigung bzw. gerechtfertigter Behauptbarkeit. Dies ist sicherlich richtig. Dennoch gilt es zu beachten, daß mittlerweile sogar von vielen derjenigen Autoren, die einen realistischen Standpunkt vertreten, eingeräumt wird, daß es die erlernte Bedeutungskriterien zusammen mit den sie erfüllenden Umständen sind, die entscheidend dafür sind, ob eine von uns behauptete Aussage wahr ist oder nicht. Der Realist kann ohne Schwierigkeiten akzeptieren, daß wir mit der mit einer wahren Behauptung eine Tatsache zum Ausdruck bringen. Allerdings würde er dem wohl nur unter dem Vorbehalt zustimmen, daß wir immer irren können, also unsere Gründe dafür, die Aussage für wahr zu halten, nie verhindern, daß sie gleichwohl falsch sein könnte. Dieser fallibilistische Vorbehalt ist übrigens unabhängig davon, von welchem Diskursbereich die Rede ist; man findet ihn jedenfalls sowohl bezüglich naturwissenschaftlicher, als auch bezüglich moralischer Aussagen. Damit ist also auf keinen Fall unser Recht bestritten, Sätze im Rahmen eines jeden Diskurses mit einem Wahrheitsanspruch zu äußern und das Behauptete dementsprechend vorbehaltlich des Irrtums für eine Tatsache zu halten. So viel zumindest kann als unstrittig gelten.

Dies entspricht auch dem Vorschlag Crispin Wrights in *Truth and Objectivity*. Es ist nämlich eine der grundlegenden Ideen von Wrights Buch, daß diese, jeder Form von Diskurs gemeinsamen, Aspekte des assertorischen Sprachgebrauchs – Aspekte, die einfach aus dem Zusammenhang zwischen Bedeutungskriterien und jenen Kriterien folgen, welche die Behauptung einer Aussage als wahr bestimmen – von der metaphysischen Frage des Realismus oder Anti-Realismus hinsichtlich eines bestimmten Diskurses unabhängig sind. Die Frage des Realismus sollte nach Wright nicht im Bereich semantischer Kriterien entschieden, sondern auf ihr ursprüngliches, metaphysisches Terrain zurückgeführt werden. Demgegenüber gehöre die Frage der Wahrheitsfähigkeit eines Diskurses auf die Ebene semantischer und pragmatischer Aspekte.

Um diesen Einsichten gerecht zu werden, hält Wright eine Reformulierung der Rahmenbedingungen der Debatte zwischen Realisten und Anti-Realisten für erforderlich. Dabei soll einerseits (1.) die Neutralität der semantisch bedingten Aspekte des wahrheitsfähigen Gebrauchs der Sätze eines Diskursbereichs eingeräumt werden (was keine Verpflichtung zum Anti-Realismus impliziert), andererseits aber auch (2.) die Anerkennung entsprechender kognitivistischer Aspekte für alle Diskursgebiete garantiert werden, in denen ein behauptender Gebrauch stattfindet (was wiederum keine Verpflichtung zum Realismus impliziert).

Mit dieser Reformulierung der maßgeblichen Voraussetzungen der Realismus-Anti-Realismus-Debatte distanziert sich Wright gleichzeitig von der Diskussion zwischen Intuitionisten und Expressivisten in den 30 Jahren, als auch von ihrer jüngsten Rekonstruktion durch Michael Dummett. Demgegenüber bietet Wright, dem oben erwähnte Grundsatz (2.) entsprechend, eine entscheidende Redefinition der anti-realistischen Position für den moralischen Diskurs an: Der heutigen Anti-Realist kann nach Wright unproblematischerweise zugestehen, daß sowohl die Funktion als auch die Struktur moralischer Aussagen der eines genuinen assertorischen Satzes entspricht, ohne damit bereits zum Realismus konvertieren zu müssen.

Gegenüber Dummetts Darstellung der Diskussion schlägt Wright also eine Verlagerung des Schwerpunktes der Debatte auf metaphysische Fragestellungen vor. Während Dummetts Argumentation gegen die Realisten von semantischen Prämissen ausgeht –nämlich der Entsprechung von semantischen Erfüllungsbedingungen und Wahrheitsbedingungen– will Wright, dem oben erwähnten Grundsatz (1.) entsprechend, zeigen, daß diese semantischen Prämissen die Debatte nichts metaphysisches entscheiden können. Sie buchstabieren nämlich lediglich die grundlegenden Implikationen aus, die aus der Akzeptanz eines spät-wittgensteinschen Verständnis von Sprachgebrauch resultieren und können daher auch von Realisten gutgeheißen werden, die dieses Verständnis teilen. Die Idee von Wahrheit als der Erfüllung von Kriterien richtigen Sprachgebrauchs ist, rein formal verstanden, gegenüber metaphysischen Interpretationen neutral und gilt darüberhinaus für alle Bereiche des Diskurses in gleicher Weise.

Wright versucht nun diesen gemeinsamen Kern von möglichen Verständnissen des Wahrheitsbegriffs, d. h. die wesentliche oder "minimale" Idee der Wahrheit, die alle Diskurse und Positionen unstrittigerweise teilen, von möglichen metaphysischen Assoziationen abzulösen. So bietet er eine allgemeine Charakterisierung der Hauptintuitionen an, die eine solche schematische Idee von Wahrheit kennzeichnen. Diese Charakterisierung bezeichnet Wright als ein ‚Minimalismus der Wahrheit‘. Gerade weil allen Diskursbereichen gemeinsam ist, daß wir ihre Aussagen behaupten und für wahr halten können, ist unsere Hauptintuition einfach die, daß eine Aussage zu behaupten (in welchem Diskurs auch immer) heiße, diese für wahr zu halten. Eine Intuition, die sich nach Wright im sogenannten ‚zitattilgenden‘ (deflationistischen) Schema ‚*p* ist wahr gdw. *p*‘ ausdrückt. Im Unterschied zum Deflationismus will Wright die Idee von Wahrheit, die damit gemeint ist, als eine *substantielle Eigenschaft* einer Aussage verstanden wissen. Es handele sich um mehr, als ein

theoretisch verzichtbare bzw. redundante Form der Billigung von Behauptungen. Weiterhin sei diese Idee von Wahrheit auch nicht mit gerechtfertigter Behauptbarkeit zu identifizieren.. Wenn wir einer Aussage Wahrheit zuschreiben, meinen wir auch, daß sie sich erstens nicht als falsch herausstellen wird, d. h. daß Wahrheit einen zeitenthobenen Charakter hat; und zweitens, daß wenn etwas nicht wahr ist, es dann falsch ist, Wahrheit also keine graduelle Sache ist, sondern einen absoluten Charakter hat. Unsere Rechtfertigungen dagegen erweisen zeigen sich im Laufe der Zeit oft als scheinbare. Wenn eine Aussage nicht gerechtfertigt Aussage ist , impliziert dies jedoch nicht, daß ihre Negation gerechtfertigt ist, d. h. es handelt sich beim epistemischen Begriff der Rechtfertigung nicht um einen bivalenten Begriff. Diese Intuitionen bezüglich der Absolutheit und zeitliche Stabilität der Wahrheit sollen auch als Hauptcharakteristika einer ‚minimalen‘ Auffassung von Wahrheit berücksichtigt werden. In dieser werden also, wie man nun sieht, sowohl typisch anti-realistische Intuitionen als auch typisch als realistische Intuitionen aufgenommen. Hierzu gehört auch die Intuition der Korrespondenz, gemäß der wir mit der Wahrheit einer Aussage sicherlich auch meinen, es gebe etwas, das sie wahr macht. Diese Idee der Korrespondenz ist nach Wright unproblematisch, solange man auch sie in einem rein formalen Sinne versteht, d. h. der metaphysische Status dessen, was eine Aussage jeweils wahr macht, erstmal unentschieden bleibt. Erst ab diesem Punkt könne die Debatte um den Realismus sinnvollerweise eigentlich erst beginnen. Wir müßten uns dann fragen, wann eine realistische Interpretation der entsprechenden Tatsachen wirklich angebracht wäre und wann nicht.

Zusammengefaßt, läßt sich sagen, daß Wright eine formal ausgearbeitete Rekonstruktion dessen anbietet, was oben unter den Stichwort ‚pragmatischer Verifikationismus‘ vorgestellt wurde. Diese soll deutlich machen, daß der damit implizierte Wahrheitsbegriff keine ontologische Festlegung erlaubt. Es handelt sich hierbei nach Wright um allgemeine formale Bedingungen des Gebrauchs unserer Sprache und diese gelten grundsätzlich für alle möglichen Diskurse in gleicher Weise. Die Einsicht, daß wir in den verschiedensten Formen des Diskursen Aussagen behaupten und sie angesichts herrschender Sprachkriterien und bestehender Bedingungen für wahr halten, ist demnach ontologisch neutral und könnte natürlich problemlos auch von einem Realisten akzeptiert werden. Damit wären die am Anfang dieses Exkurses angesprochenen Vorbehalte ausgeräumt .

Diese Darstellung Wrights läßt sich durch den Umstand bekräftigen, daß nicht nur Anti-Realisten sondern auch in der Tat viele Vertreter des Realismus gerade aus den wittgensteinschen Argumenten über Regelfolgen Honig für einen moralischen Realismus saugen wollen. Ein geradezu prototypischer Vertreter dieser Sichtweise ist, wie wir sehen werden, John McDowell, der gerade in der Existenz gemeinsamer Sprachkriterien, die uns bei der Feststellung der Richtigkeit moralischer Urteile orientieren, eines der Hauptargumente für den Kognitivismus und die Wahrheitsfähigkeit moralisches Diskurses sieht. Dies führt ihn aber nicht zu einer epistemischen Auffassung von Wahrheit und ließe sich darüber hinaus durchaus mit einem Realismus kombinieren .

Auch Hilary Putnam, hat auf den Einfluß hingewiesen, den Wittgensteins Ideen und Dummetts Bekräftigung der daraus folgenden starken Verbindung zwischen Bedeutungs- und Wahrheitskriterien

auf die Entwicklung seiner eigenen Position hatte. Dies führte bei Putnam schließlich so weit, daß er daraus die Konsequenz zog, eine epistemische Auffassung von Wahrheit zu vertreten, wenn gleich mit der Einschränkung, eine *Identifizierung* von Wahrheit mit gerechtfertigter Behauptbarkeit zu vermeiden. Damit vertrat Putnam eine Position, die der von Wright in mancher Hinsicht nahe steht, die er aber dennoch als eine realistische versteht.

*

Dieser Exkurs sollte darauf hinweisen, und darauf wollte ich hinaus, inwieweit die oben schematisch charakterisierten Einsichten, die Wrights Position beschreibt, eine breite Akzeptanz innerhalb der heutigen Diskussion genießen. Die erwähnten Beispiele von John McDowell oder Hilary Putnam zeigen, daß sie auch zwischen Realisten wittgensteinianischer Prägung Zustimmung finden. Das aus der beschriebenen Entwicklung folgende pragmatische Bild unserer sprachlichen Beziehungen zur Welt führte zu einem homogenen Verständnis der unterschiedlichen Diskursbereiche. Zwischen ihnen sei, mangels entsprechender Kriterien, keine metaphysisch basierte Differenzierung möglich. Wir können uns ja auf nicht berufen, was jenseits unserer diskursiven Praktiken liegt. Die Lehre aus den Schwierigkeiten des empiristischen Versuches sollte gerade sein, daß es, um es mit Sellars auszudrücken, ein ‚Mythos‘ ist, zu denken, wir hätten eine gleichsam ‚nakte‘ Verbindung zur Welt, einen direkten Zugang zum ‚Gegebenen‘ und insofern wäre der Anspruch, eine Differenzierung unserer Diskurse auf einer solchen Basis aufzubauen, vollkommen unmöglich.

Diesem Vorschlag kann man natürlich mit unterschiedlichen Einstellungen begegnen: Man könnte der Meinung sein, daraus folge (a), daß die Debatte zwischen Realisten und Anti-Realisten und die etwas breiter aufgefasste Idee eines metaphysischen Demarkationsprojekts, welches zwischen verschiedenen Diskursweisen hinsichtlich deren Beziehung zur Realität zu differenziert, aufgegeben werden muß. Wir können diese Einstellung als ‚*quietistische Einstellung*‘ charakterisieren. Eine weitere Möglichkeit wäre (b), daß trotz der Unmöglichkeit, einen solchen außersprachlichen Blickpunkt zu erreichen, ein solches metaphysisches Demarkationsprojekt möglich wäre und zwar indem man *sprachinterne Differenzierungskriterien* findet. Im Kontrast zu der vorigen Position können wir diese Einstellung die ‚*innere differenzierende Einstellung*‘ nennen. Darüberhinaus läßt sich immer noch die Hauptannahme bestreiten, und damit eine dritte Position (c) verteidigen, welche die Möglichkeit einer Transzendierung unserer sprachlichen Praktiken verteidigt. Diese würde sich dann als ‚*äußere differenzierende Einstellung*‘ charakterisieren lassen.

Zu (a) *Quietistische Einstellungen*. Hier sind drei mögliche Varianten denkbar, die man auch tatsächlich in der gegenwärtigen Debatte findet, nämlich:

a.1.) Agnostische Interpretation: Wir können nicht wissen, wieviel von unseren Interpretationen und Auffassungen der Welt entspricht wie diese an sich selbst ist. Deswegen sollen wir uns damit zufrieden geben, von einer Welt ontologisch neutraler oder pragmatisch verstandener

Tatsachen zu reden. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen den unterschiedlichen Diskursbereichen.

a.2.) Globale realistische Interpretation: Die wirkliche Welt, also was wir "Realität" nennen, ist genau das, worüber wir sprechen. Es gibt nämlich keinen anderen Sinn, den wir der Idee einer Realität geben könnten. Einer so verstandenen realen Welt gehören alle uns zugänglichen Tatsachen an, also moralische, soziale, ästhetische, mathematische usw. und sie alle sind in gleicher Weise wirklich. Für sie alle gebe es eine realistische Interpretation. Zu dieser Position gehört die epistemologische Voraussetzung, wonach zwischen der Sprache und dem wovon sie handelt, keine Lücke gibt, keine vermittelnden Instanzen und kein Außerhalb. Die Welt wird durch unsere Begriffe erst konstituiert. Es gibt nicht so etwas wie eine vorbegriffliche Vorstellung der Welt, auf die wir dann unsere Begriffe anwenden. Damit werden die Tatsachen bzw. Wahrheiten in allen Diskursgebieten in einem ontologischen Sinne verstanden.

(Diese Position würde charakteristischerweise einem Realismus wie dem von John McDowell entsprechen).

a.3) Globale konstruktivistische Interpretation: Unsere Behauptungen über die Realität sind zum größten Teil von unseren Bedürfnissen und Interessen bedingt; dementsprechend sind wir selbst dafür verantwortlich, da wir diejenigen sind, die die Realität mit unseren Begriffen und Kategorien nach eigenem Maß ‚erzeugen‘. Epistemologisch gesehen, besteht hier auch keine Lücke zwischen unseren Begriffen und einer äußeren Realität. Die Sprache konstituiert die Realität und zwar nach unseren Bedürfnissen.

Positionen a.2) und a.3) bilden eigentlich zwei Seiten derselben Medaille. Die eine legt Wert darauf, daß es sich um wahre Aussagen handelt die aus einer Auffassung der Wirklichkeit resultiert, wie sie die von unseren jeweiligen Interessen und Werten vermittelt wird. Die andere beharrt darauf, daß es sich um *die* Realität handelt, weil diese nichts anderes ist, als dasjenige, worüber wir im Rahmen der Bandbreite unserer Begriffe reden können. Im Hinblick auf klassische Verständnisse könnte man meinen, daß wir es in beiden Fälle mit einer Form von Idealismus zu tun haben, da es letzten Endes nichts außerhalb unserer Auffassungen oder Einstellungen gibt. Der Unterschied wäre dann lediglich ein terminologischer, und hinge nur davon ab, ob man dies ‚Realität‘ nennen will oder nicht. Daher ist es nicht überraschend, daß McDowell sich selbst in der Nähe Hegels verortet, sich gleichzeitig aber auch als Realisten versteht.

(b) *Innere differenzierende Einstellung*. Hier gibt es zwei unterschiedliche Art und Weisen, diese Idee zu verstehen:

b.1.) Unterschiedliche Interpretationen der Idee von Wahrheit signalisieren die metaphysischen Differenzen zwischen Diskurse. Jenseits des minimalen Postulats eines Kognitivismus für alle

möglichen Diskurse sei es notwendig, unterschiedliche Interpretationen der für sie angemessenen Wahrheitsbegriffe zu geben. Für manche Diskurse wäre ein realistisch verstandener Wahrheitsbegriff der angemessene, womit wir uns zur Existenz der entsprechenden Sachverhalten verpflichteten, für manche anderen eher einen anti-realistischer Wahrheitsbegriff, bei dem dieses nicht so ist. Eine realistische Interpretation von Wahrheit könnte z. B. in Fall der Naturwissenschaften angebracht sein, eine anti-realistische in Fall der Ethik. Man müßte dann Kriterien festlegen, die eine Entscheidung darüber erlauben, wann es für einen Diskurs der eine Wahrheitsbegriff und wann der andere angemessen wäre. Wright beispielsweise schlägt unter Stichwörtern wie “Kognitiv Command”, “Eutyphro Contrast” und “Wide Cosmological Rolle” einige Kriterien vor, auf die wir uns bei solche Unterscheidungen stützen könnten.

b.2.) Identischer Wahrheitsbegriff aber unterschiedlicher Sinn. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Diskursen betrifft nicht den Wahrheitsbegriff, sondern dem, was wir damit jeweils ausdrücken wollen. Damit ist die Möglichkeit eines ontologischen Unterschieds zwischen verschiedenen Diskursbereichen, zwischen dem, was jeweils mit deren Wahrheit gemeint ist, möglich. Auch hier würden wir zusätzliche Erläuterungen und Kriterien verlangen, um zu den nötigen Differenzierungen zu gelangen.

Die Hauptidee dieser Variante besteht darin, eine rationale Entscheidung darüber, ob ein bestimmtes Diskursgebiet eher einer realistischen oder eher einer anti-realistischen Interpretation bedarf, auf der Basis von sprachintern definierten Kriterien zu erreichen. Sowohl (b 1.) als auch (b 2) lassen sich im Rahmen des oberen Vorschlags von Wright vertreten. Dessen eigene Variante scheint mir eigentlich zwischen den beiden zu stehen. Die allgemeine Idee besteht nämlich in einer Kombination einer pragmatischen Perspektive mit deren Weiterführung im Sinne von Wrights Redefinition eines Realismus/Anti-Realismus-Debatte. Gemäß dieser Reformulierung können wir den spezifisch moralischen Fall als einen Versuch verstehen, die metaphysische Diskussion über den Status moralischer Aussagen unter Akzeptanz ihres kognitivistischen Charakters zu deuten.

In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings noch eine andere Frage, nämlich, was mit der Idee einer metaphysischen Demarkation eigentlich genauer gemeint sein kann. Hier lassen sich meines Erachtens zwei miteinander zusammenhängende aber letztlich doch verschiedene Ideen unterscheiden.

*b.A) Demarkation als metaphysische Abgrenzung von Diskursen. Hier ginge es darum, zu unterscheiden, für welche Diskurse eine realistische Interpretation angemessen wäre und für welche nicht. Dies ließe sich im Sinne einer Realismus/Anti-Realismus-Debatte verstehen, wobei klare Abgrenzungskriterien für das Reale oder Wirkliche im oben gemeinten Sinne angeboten werden müßten.

*b.B.) Demarkation als Metaphysischer Pluralismus. Diese zweite Idee beträfe die Möglichkeit, die Notwendigkeit zu verteidigen, Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Kategorien oder

Formen des Seins, (im klassischen aristotelischen Sinne) die durch den unterschiedlichen Diskursbereichen zum Ausdruck gebracht werden

DAS PROJEKT EINER METAPHYSISCHEN DEMARKATION UNSERES WISSENS UNTER DEN PRAGMATISCHEN PRÄMISSEN EINES SCHWACHEN VERIFIKATIONISMUS.

A. Die Idee eines Demarkationsprojekts unseres Wissens muß aufgegeben werden.

a.1. Agnostische Interpretation:

a.2. Allgemeine realistische Interpretation

a.3. Allgemeine konstruktivistische Interpretation.

B. Das metaphysische Demarkationsprojekt unseres Wissens ist anhand von sprachinternen Kriterien (noch?) möglich.

b.0. Wrights Vorschlag

b.1. Unterschiedliche Wahrheitsauffassungen für die verschiedenen Diskursgebiete:

b.2. Unterschiedliche Formen von Beziehungen zwischen verschiedenen Diskursgebiete und der Realität (im Rahmen einer gemeinsamen Wahrheitsauffassung).

Diese Tabelle repräsentiert verschiedene Stellungen zur Debatte zwischen Realisten und Anti-Realisten auf die Basis der gemeinsamen Anerkennung des behauptenden Charakters und der Wahrheitsfähigkeit der Sätze aller Diskursgebiete, die die syntaktischen und semantischen Eigenschaften von assertorischen Aussagen teilen. Die oben als ‚quietistisch‘ charakterisierten Positionen nehmen dabei häufig eine zweispaltige Position ein. Manche Autoren, die die Möglichkeit und den Sinn eines Demarkationsprojektes ablehnen, nehmen an ihm, gleichsam ‚provisorisch‘ teil, um so gegen jene Differenzierungen zwischen den unterschiedlichen Diskursbereichen zu argumentieren, die sie für ungerechtfertigt halten. Die allgemeinen Realisten z. B., um gegen diejenigen Positionen zu argumentieren, die etwa die Realität moralischer, ästhetischer oder psychologischer Tatsachen abstreiten wollen; die allgemeine Konstruktivisten, um zu bestreiten, daß z. B. dem naturwissenschaftlichen Diskurs eine besondere Beziehung zur Realität eingeräumt werden soll bzw. dieser im realistischen Sinne zu interpretieren ist. Allerdings finden sich in der heutigen Diskussionslandschaft nicht nur die bisher genannten Varianten, sondern es gibt auch Autoren, die manche der hier unterstellten Prämissen, wie beispielsweise die Wahrheitsfähigkeit der strittigen Aussagen oder eine Beziehung zwischen den semantischen Kriterien des richtigen Gebrauchs und der Wahrheit bestreiten. Aus diesem Grund müßte eine erschöpfende Darstellung der Diskussionslandschaft auch diese Positionen berücksichtigen und die jeweiligen Auffassungen darüber, worin der eigentliche Streitpunkt zwischen den Realisten und ihren Gegner besteht, darstellen.

Den Streitpunkten entsprechend, lassen sich drei Diskussionsrahmen differenzieren. Diese wären eigentlich chronologisch zu ordnen, wenn man ihren Haupteinflußbereich berücksichtigt, aber da sie alle noch vertreten werden, finde ich es ratsamer, auch alle im Auge zu behalten.

DIE GEGENWÄRTIGE DISKUSSIONSLANDSCHAFT:
DREI HAUPTSTREITPUNKTE

Drei Diskussionsrahmen	<u>Syntaktisch-funktionale Debatte</u> (30er Jahren) Kognitivisten vs. Non-Kognitivisten	<u>Semantisch-veritative Debatte</u> (Dummetts Auffassung; 50er Jahre →) Metaphysisch unabhängige Wahrheitsbedingungen vs. epistemisch best. Wahrheitsbedingungen	<u>Metaphysische Debatte</u> unter allg. Akzeptanz kognitivistischer Prämiss. (Aktuelle; 80er→) Unabhängige ontologisch. Existenz vs. menschlich bedingte Existenz
Streitpunkt	Ob moralische Aussagen deskriptive wahrheitsfähige Aussagen sind	Ob die Wahrheitsbedingungen unsere (semantisch bedingten) Rechtfertigungs-Bedingungen transzendieren.	Ob ein Diskursgebiet als ontologisch gehaltvoll oder nicht verstanden werden soll.
Metaphysik	Einflußbereich des (Logischen) Empirismus	Metaphysischer Realismus /sprachinterne Auffassungen der Welt	Sprachinterne Auffassungen der Welt (ontologisch differenzierte oder homogene)
Gegner	Expressivisten/Platonisten	Metaphysische oder ideale Realisten*/ epistemische Anti-Realisten	-Allg. Agnostiker -Allg. Realisten -Allg. Konstruktiv -Demarkations-Befürworter: -Konstruktiv/Realismus

Es besteht noch die dritte Möglichkeit, die ich oben bereits erwähnte.

C*. Die Idee eines metaphysischen Demarkationsprojekts ist immer noch aus der Perspektive einer unabhängigen Welt, aber uns zugänglichen, möglich.

c.1. Metaphysischer Realismus

c.2. Neo-Empirismus

Eine Verteidigung dieser dritten Möglichkeit verlangte allerdings, zumindest einen Weg aufzuzeigen, wie dies heute noch möglich sein soll, ohne an den gleichen Schwierigkeiten zu scheitern, wie der Logische Empirismus.

Über diese drei möglichen Varianten der heute vorherrschenden – im weiteren Sinne – pragmatischen Weltsicht hinaus findet man in der Diskussion über den Status moralischer Aussagen aber auch Autoren, die eher die Weiterführung einer Realismus/Anti-Realismus Debatte im vorhin genannten Sinne der Diskussion zwischen den Expressivisten und ihren Gegner befürworten, nämlich, indem sie ein kognitivistisches Verständnis der Aussagen mancher Gebieten des sprachlichen Diskurses abstreiten.

In die obigen Tabelle könnten wohl noch einige Präzisierungen eingefügt werden, für eine allgemeine Orientierung zu den möglichen philosophischen Optionen dürfte sie jedoch hinreichen. Diese Einteilung wird nachfolgend auch hilfreich sein, die grundsätzlichen Hintergrundannahmen der verschiedenen Autoren besser überblicken zu können. Interessanterweise reichen die heutigen Positionen vom Extremfall einer absoluten Ablehnung der Diskussion zwischen Realisten und Anti-Realisten bis zur Rückkehr zu einer empiristischen Sichtweise.

In diesem Abschnitt bin ich der historischen Entwicklung nachgegangen, die meines Erachtens wesentlich die Form bestimmt, in der heute die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen diskutiert wird. Im nächsten Kapitel wird es hauptsächlich darum gehen, die Argumente zu untersuchen, die die Verbreitung des Kognitivismus gefördert haben – vor allem was den moralischen Diskurs betrifft. Um diese zu diskutieren, werde ich mich insbesondere auf diejenigen Autoren beziehen, die eher dazu neigen, die Argumenten für den Kognitivismus im moralischen Diskurs zu bestreiten.

KAPITEL II. ZENTRALE ARGUMENTE FÜR DEN MORALISCHEN KOGNITIVISMUS

2.1. ERSTES ARGUMENT: DER LOGISCH_SYNTAKTISCHE GEBRAUCH MORALISCHER AUSSAGEN

A. GEACHS HERAUSFORDERUNG

Zu den Argumenten, die gegen eine Aussonderung moralischer Aussagen aus dem Bereich der kognitiv gehaltvollen Aussagen angeführt werden, zählt auch die Tatsache, daß moralische Aussagen nicht nur in der oberflächlichen syntaktischen Struktur typischen deskriptiven Aussagen ähneln, sondern mit diesen auch das ganze Repertoire an logischen Verbindungen teilen. Wir argumentieren mit ihnen, ziehen Schlüsse aus moralischen Prämissen, übernehmen und zuschreiben aus ihnen folgende Verpflichtungen hinsichtlich bestimmter moralischen Überzeugungen, usw.

Mit seinem 1960 erschienenen Artikel 'Askriptivism' versetzte Peter Geach non-kognitivistischen Theorien moralischen Sprachgebrauchs einen bedeutsamen Schlag. Laut dem Non-Kognitivismus lassen wir uns von der grammatisch deskriptiven Struktur moralischer Aussagen in die Irre leiten, zu glauben, daß es sich bei ihnen um einen gewöhnlichen Fall einer Prädikation handelt. Im Grunde genommen gehe es aber um den Ausdruck unserer eigenen Gefühle der Zustimmung oder Ablehnung gegenüber Situationen (Handlungen, Personen) bzw. um die Empfehlung ihrer Befolgung, was nicht einer Beschreibung entspricht, die wahr oder falsch sein kann.

Geachs Pointe war, daß non-kognitivistische Theorien nur deshalb plausibel klingen, weil sie sich ausschließlich auf den Gebrauch moralischer Aussagen in direkten Behauptungen beschränken, in Geachs Terminologie: auf Fälle, in denen jemand direkt *von etwas sagt*, es sei schlecht, gut usw. Dieser direkt behauptende oder "assertorische" Gebrauch lasse sich unproblematisch in einem non-kognitivistischen Sinne umformulieren: Anstatt mit einer normalen wahrheitsfähigen Beschreibung, hätten wir es nach non-kognitivistischer Sichtweise mit einem Ausdruck für unsere eigenen emotionalen Einstellungen zur jeweiligen Situationen zu tun. Die non-kognitivistische Interpretation sei aber, über diesen direkten Gebrauch hinaus, nicht auf andere legitime Gebrauchsweisen moralischer Aussagen auszudehnen, wie zum Beispiel auf den Gebrauch einer moralischen Aussagen als Antezedenz eines Konditionalsatzes. Bei einem Konditionalsatz nimmt man die Wahrheit des Antezedenz als Hypothese an und zieht daraus die Konsequenzen. Die Aussage (1)"Lügen ist schlecht" in dem Konditionalsatz (2)"Wenn Lügen schlecht ist, dann ist andere zum Lügen anzustiften auch schlecht" kann nicht zu einem Ausdruck der persönlichen Verurteilung des Lügens umformuliert werden. Der Grund ist, daß wir nicht unbedingt das Lüügen selbst verurteilen bzw. eine negative

Einstellung dazu haben müssen, um dem Konditionalsatz zuzustimmen. Wir brauchen nicht einmal damit einverstanden zu sein, daß Lügen schlecht ist. Alles was wir sagen wollen ist, daß, wenn die Behauptung des Antezedens stimmt, also das Ausgesagte wahr wäre, daraus bestimmte Konsequenzen folgten. Die Bedeutung der Aussage (1) kann, wenn diese als Antezedens eines Konditionalsatzes wie (2) auftritt, nicht im non-kognitivistischen Sinne erklärt werden. Oder anders gesagt, würde sich das evaluative Element, das wir durch die Prädikation "ist schlecht" in moralischen Aussagen zum Ausdruck bringen, im Ausdruck unserer emotionalen Einstellungen erschöpfen, wie die Non-Kognitivisten meinen, dann gäbe es in einer konditionalen Verwendung, mit dem wir keine Einstellungen ausdrücken wollen, keinen sinnvollen evaluativen Gehalt mehr. In unserem Satz (1) "Lügen ist schlecht", würde nur das Verb, nämlich "Lügen" gehaltvoll bleiben. Daß diese non-kognitivistische Interpretation nicht richtig sein kann, zeigt sich daran, daß der evaluative Sinn der Aussage unproblematisch auf den Konditionalsatz übertragen werden kann, ohne daß man jegliche emotionalen Einstellungen dafür oder dagegen zum Ausdruck bringen müßte. Versuchte nun der Non-Kognitivist das Problem dadurch zu lösen, daß er zugesteht, der besagte Satz hätte in den unterschiedlichen Gebrauchsweisen jeweils auch eine unterschiedliche Bedeutung, bekämen wir ein Problem beim Argumentieren, da dann selbst der Modus Ponens nicht durchführbar wäre. Nehmen wir das erwähnte Beispiel:

- (i) Wenn Lügen schlecht ist, dann ist (auch) den kleinen Bruder zum Lügen anzustiftenschlecht
 - (ii) Lügen ist schlecht
-
- (iii) Den kleinen Bruder zum Lügen anzustiften ist schlecht.

Das Antezedens in (i) würde dann nicht mehr der Prämisse (ii) entsprechen und daher nicht zum Schluß (iii) führen können. Die Herausforderung an non-kognitivistische Theorien ist daher, daß sie, wenn sie den Gebrauch moralischer Aussagen erschöpfend zu erklären beanspruchen, auch in der Lage sein müßten, auch eine solche, nicht-direkte assertorische Verwendung moralischer Aussagen in komplexen konditionalen Kontexten zu erklären. Denn wenn sie die Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen bestreiten, müssen sie plausibel machen, welche andere Funktion das Antezedens in solchen Sätzen hat.

Geachs Kritik ist genauso stichhaltig, wenn sie auf dichte moralische Aussagen angewendet wird. Die non-kognitivistische Umformulierung der ‚Prädikation‘ entsprechender Begriffe bringt noch eine zusätzliche Komplikation mit sich. Auch die Vertreter der sogenannten ‚Entkopplungsthese‘, nach der sich bei dichten moralischen Begriffen ein deskriptives und ein evaluatives Element trennen läßt, möchten das evaluative Element vom kognitiven Gehalt des Prädikates abkoppeln. Was eigentlich passiert, wenn wir moralisch urteilen, wäre demgemäß, daß wir eine Situation durch ein ganz

normales Prädikat charakterisieren und dem noch eine eigene moralische Reaktion hinzufügen. Aber auch hier wäre Geachs Pointe angebracht. Man müßte das Auftreten solcher Aussagen als Antezedenz eines Konditionalsatzes erklären können, d. h., welche Bedeutung die Aussage haben könnte, wenn wir mit ihr nicht unbedingt unsere Reaktionen der Billigung oder Mißbilligung ausdrücken wollen.

Geachs Kritik hatte wegen ihrer vernichtenden Kraft gegenüber derartigen non-kognitivistischen Rekonstruktionsversuchen einen großen Einfluß, was meines Erachtens auch gerechtfertigt ist. Es ist aber damit noch nicht ausgeschlossen, daß eine befriedigendere Erklärung des komplexen logischen Gebrauchs moralischer Aussagen in non-kognitivistischen Termini gegeben werden kann. Ich werde mich unten noch mit drei Versuchen seitens der Non-Kognitivisten befassen, eine Antwort an Geachs Herausforderung zu geben. Sollte keine der non-kognitivistischen Positionen eine plausible Erklärung des logischen Gebrauchs moralischer Aussagen anbieten können, müßte man die Richtigkeit der kognitivistischen Interpretation zugestehen und die entsprechende Kritik als eine Widerlegung des moralischen Non-Kognitivismus ansehen. Aus diesem Grund ist es für die hiesige Untersuchung relevant, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen. Bevor ich mit der Darstellung der drei genannten non-kognitivistischen Vorschläge zuwende, will ich aber, zum besseren Verständnis, noch ein paar Bemerkungen zu Geachs Kritik machen.

Anmerkungen zur Kritik:

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eine Beobachtung von Bob Hale³ aufmerksam machen. Hale weist darauf hin, daß der von Geach betonten Unterschied zwischen dem direkten und dem konditionalen Gebrauch moralischer Sätze kein für die spezifischer ist. Genau genommen gelte dasselbe auch für gewöhnliche assertorische Aussagen. Auch in deren Fall unterscheiden wir zwischen dem direkten behauptenden Gebrauch des assertorischen Satzes (1), bei dem wir die Verantwortung für die Wahrheit der Aussage übernehmen, und seinem dem nicht direkten Gebrauch im Antezedenz eines Konditionalsatzes wie (2), bei dem wir nicht einmal mit der Wahrheit des Satzes einverstanden sein müssen.

Dies scheint mir vollkommen richtig, aber nicht in dem Sinne, daß diese Feststellung die Trifftigkeit von Geachs Argumentation in irgendeinem Sinne gefährden könnte, sondern eher weil es hilft, die Pointe der Kritik deutlicher zu sehen. Bei dem gewöhnlichen Fall non-evaluativer Aussagen ändert sich durch den Übergang vom direkten zum indirekten konditionalen Gebrauch nur die illokutionäre Kraft der Aussage (1), aber ihre Bedeutung wird davon nicht beeinflusst: Der (non-evaluative) Aussagesatz wird beim direkten Gebrauch mit einer bestimmten illokutionären Kraft, nämlich assertorisch, verwendet, die nicht Teil des kognitiven Gehalts der Aussage ist. Diese illokutionäre Kraft geht beim Übergang vom direkten zum indirekten Gebrauch eigentlich verloren, oder, wenn man so will, sie wandelt sich in etwas, was wir "konditionale Kraft" nennen könnten. Die

³ Bob Hale 'Can there be a Logic of Attitudes' (S.337-343)

assertorische Kraft betrifft nun die ganze Konditionalaussage (2). Diese Veränderung berührt aber in keiner Weise die Bedeutung des ursprünglichen Aussage (1), der nun die Rolle des Antezedens spielt. Und es ist gerade dies, was im Fall von moralischen Aussagen nach der non-kognitivistischen Rekonstruktion anders aussieht. Beim selben Übergang vom direkten zum konditionalen Gebrauch erfährt die Bedeutung eines, in non-kognitivistischem Sinne verstandenen, moralischen Satzes eine entscheidende Modifikation. Wenn wir wieder die Aussage (1) als Beispiel nehmen, dann müßte der Gebrauch dieser Aussage nach der non-kognitivistische Interpretation in folgender Weise verstanden werden: Wir hätten eine Handlung *L*, das Lügen, zu der der Sprecher eine bestimmte negative evaluative Einstellung hat, die wir mit dem Operator *H!* ausdrücken. Die Aussage "Lügen ist moralisch schlecht" würde dann im Sinne von: *H!L* verstanden. Es wird aber angenommen, daß die Einstellung des Sprechers, also *H!*, nicht Teil des kognitiven Gehaltes der Aussage ist, sondern die "expressive" illokutionäre Kraft der Aussage ausdrückt. Die Idee war ja, daß moralische Aussagen keine echten assertorischen Aussagen sind, also nichts über die Welt behaupten, sondern einen expressiven Charakter haben bzw. die evaluative Einstellung des Sprechers ausdrücken. Wenn aber beim Gebrauch moralischer Sätze in Konditionalen die evaluative Einstellung des Sprechers irrelevant wäre, müßte die expressive illokutionäre Kraft *H!* der entsprechenden direkte Äußerung solcher Aussagen verloren gehen, und dann keine Entsprechung innerhalb des Satzes mehr finden. Dann kämen wir aber zu dem oben bereits gezeigten Resultat: Der wertende Teil des Satzes (1) "ist schlecht" wäre eliminiert, und wir hätten das gravierende Problem, daß im Antezedens des Konditionalsatzes so etwas wie "Lügen" stehen bliebe, was allein natürlich keine sinnvolle Aussage bildet, aus der etwas gefolgert werden könnte. Genau dies ist, etwas genauer expliziert, der eigentliche Punkt, um den es bei der Kritik geht und es ist ein spezifisches Problem aller derartigen non-kognitivistischen Rekonstruktionsversuche des Gebrauchs evaluativer Sätze

Geach scheint also darin Recht zu haben, daß der Non-Kognitivist uns eine Erklärung schuldet, wie er mit solcher Art Probleme umgehen will.

B. NON-KOGNITIVISTISCHE VERSUCHE EINER ANTWORT AUF GEACHS HERAUSFORDERUNG

Sowohl Dummett (1973) als auch Blackburn (1981) und (1988) haben versucht zu zeigen, wie man moralischen Konditionalsätze im non-kognitivistischen Termini verstehen müßte. Gemeinsam an ihren Versuchen ist, dem moralischen Konditionalsatz gerecht werden zu wollen, ohne den deskriptiven, wahrheitsfähigen Gebrauch moralischer Aussagen als genuin zugestehen zu müssen

B.1. Dummetts Vorschläge zur Beantwortung von Geachs Problem

Dummett geht von Freges Ansatz aus und beschäftigt sich mit der Frage, wie Aussagen mit einer anderen illokutionären Kraft, als Behauptungen überhaupt als Antezedens eines Konditionalsatzes

taugen können. Nach Ansicht von Frege könnten die verschiedenen Teile eines Satzes nicht eine eigenständige, von dem ganzen Satz abgekoppelte illokutionäre Kraft besitzen. Bei einem komplexen Satz würde die illokutionäre Kraft dementsprechend für dessen ganzen Gehalt gelten. Hätte Frege darin Recht, müßte man annehmen, daß moralische Aussagen entweder nicht Teile von Konditionalsätzen bilden können oder aber, daß sie auch assertorische Aussagen sind. Letzteres würde an Geachs Beobachtung anschließen: daß, da wir de facto moralische Aussagen in Konditionalsätze gebrauchen, anzunehmen sei, daß sie auch Behauptungen sind. Akzeptiere man dies nicht, sei man genötigt zu erklären, wie ein solcher Gebrauch sonst möglich ist.

Dummetts Anspruch ist es zunächst Freges Behauptung zu entgegnen und zu zeigen, daß sich durchaus Konditionalsätze bilden lassen, bei denen das Antezedens einen Gedanken mit einer eigenständigen illokutionären Kraft ausdrückt. Da moralische Aussagen für Dummett zu jenen gehören, die eine spezifische, nicht-assertorische illokutionäre Kraft besitzen, ordnet er sie auf der Seite von Fragen und Imperativen ein. In diesem Zusammenhang reagiert er dann auch auf Geachs Herausforderung und versucht diese mit einer eigenen Lesart solcher Konditionalsätze zu beantworten. Dabei will er den assertorischen Charakter und die Wahrheitsfähigkeit von Konditionalaussagen retten, ohne die Wahrheitsfähigkeit der darin enthaltenen problematischen (non-assertorischen) Teilaussagen postulieren zu müssen. Die Funktion solcher non-assertorischen Aussagen in Konditionalsätzen interpretiert er deshalb so um, daß er sie in eine indirekte Aussage über die möglichen Äußerungen (Fragen, Empfehlungen, moralische Urteile usw.) eines jeglichen Subjekts umwandelt, deren Implikationen der Konditionalsatz ausdrücken würde. Die resultierende Aussage würde dann wie diese von Dummett angebotene Interpretation von Konditionalsätze im Modus von Fragen:

”If I were to be brought to ask whether *A*, then I should also ask whether *B*” (S. 352)

Dummett Wenn ich also, *S* zu äußern würde, dann müßte ich auch *Q* äußern. Ob wir solche Äußerungen machen, ob wir *A* fragen, kann nun wahr oder falsch sein, und auf dieser Weise sollen sich die problematischen Teilaussagen, als Antezedens im Konditionalsatz verwenden lassen. Aussagen mit einer non-assertorischen illokutionären Kraft sind typischerweise Fragen oder Ausrufe, und würden demnach in Konditionalsätze der Art "wenn (?*A*), dann (?*B*), wenn (!*A*), dann (!*B*)" verwendet. Die Wahrheit des Antezedens ist nun nicht vom *Gehalt* der Frage abhängig, sondern von der Tatsache meines *Gefragt-Habens*. Der Grund, aus dem wir eine solche Konstruktion auf den ersten Blick merkwürdig finden, liegt nach Dummett nur darin, daß Fragen nicht die Art von Aussagen sind, bei denen wir unbedingt ihre Implikationen wissen wollen. Aber,

it is now immediately evident that, if there exist forms of linguistic act other than assertions such that we have an interests, on occasion, in eliciting such acts from others, then there can be a place for conditional forms of such acts, construed along the above lines (Dummett, S. 352)

Gerade bei moralischen Aussagen oder Verantwortbarkeitszuschreibungen ist es nach Dummett besonders wichtig, die Konsequenzen unserer Gedanken in Betracht zu ziehen. Allerdings finden sich bei Dummett selbst keine konkreten Vorschläge für eine Übertragung seiner Analyse auf den Fall moralischer Aussagen. Deshalb werde ich mich hierfür auf entsprechende Vorschläge C. Wrights stützen. Wright bietet zwei unterschiedliche Lesarten von moralischen Konditionalaussagen in Dummetts Geist, die m. E. eine unabhängige Betrachtung verdienen. Die erste der von Wrights angebotenen Lesarten des dummettschen Verständnisses moralischer Konditionalsätze würde folgendermaßen aussehen:

If I were (to be brought to) to express a commitment to the wrongness of stealing, I should also (be willing to?) express a commitment to the wrongness of encouraging others to steal (Wright 1984, S.31)⁴

Hier wiederum hängt die Wahrheit nicht von dem Gehalt der Bewertung ab, sondern von dem Akt, mit dem ich etwas bestimmtes ausdrücke, d.h., das Antezedens ist dann wahr, wenn ich in der Tat so eine Bewertung mache bzw. ich die entsprechende Beurteilung zum Ausdruck bringe. Die entsprechende Bewertung ist aber selbst weder wahr noch falsch. Auf diese Weise hätten wir es mit einer deskriptiven Aussage zu tun, bei der ich das Subjekt bin, das eine bestimmte Handlung `das Machen einer Bewertung` durchführe. Wenn ich es tue, ist das Antezedens wahr, wenn nicht, ist es falsch. Es handelt sich um eine ganz normale deskriptive Aussagehandlung nach dem Modell: Subjekt *S* führt Handlung *H* durch. Der Konditionalsatz besagt dann, daß, würde ich diese Sprechhandlung durchführen bzw. den evaluativen Satz äußern, ich auch eine andere Sprechhandlung machen müßte. Man fragt sich natürlich: warum müßte ich das?

Das Muster der vorgeschlagenen Rekonstruktion ist nun, schematisch formuliert, folgendes: Aus dem normalen Konditionalsatz (i) ‚*Wenn A, dann B*‘ wird der dummettsche Konditionalsatz (ii) ‚*Wenn ich bereit wäre, A zu sagen, dann wäre ich auch bereit B zu sagen*‘.

Dieser Vorschlag wäre nach Dummett für diejenigen non-assertorische Aussagen interessant, deren Implikationen wir wissen wollen, weil sie unser Verhalten beeinflussen können. Solche Aussagen charakterisiert er als ‚Quasi-Behauptungen‘. Darunter versteht Dummett nicht nur

⁴Wright bietet an unterschiedlichen Stellen seines Textes zwei voneinander abweichenden Rekonstruktionen moralischer des dummettschen Modells von Konditionalsätze an. Er will eigentlich dabei nur eine alternative Lesart bieten, ohne dabei einen zusätzlichen Vorschlag zu machen. Wie ich im Text aber zu zeigen versuche, besteht zwischen diesen zwei Rekonstruktionen eine systematisch relevanter Unterschied.

evaluative Aussagen, sondern auch Verantwortbarkeitszuschreibungen. Gerade auf solche Quasi- Behauptungen würde sich Geachs Problem beziehen. So meint Dummett, mit seinem Vorschlag Geachs Kritik an non-kognitivistischen Verständnisse dieser Aussagen beantwortet zu haben. Er glaubt gezeigt zu haben, daß Quasi- Behauptungen in konditionalen Kontexte unproblematisch auftreten können. Die von ihm vorgeschlagene Lesart würde dies erlauben, ohne die Möglichkeit der Wahr- oder Falschheit des Gehalts der evaluativen Aussagen postulieren zu müssen. Es sei also nicht anzunehmen, daß der Satz " Lügen ist schlecht" wahr oder falsch ist; da das, was wahr oder falsch ist, eher darin besteht, diese Aussage tatsächlich zu machen oder nicht zu machen.

B.1.2. Zu den Schwierigkeiten von Dummetts Vorschlag

Dummett bemerkt selbst, daß bei der Neuinterpretation des Konditionalsatzes (i) *Wenn A, dann B*, als (ii) *Wenn ich bereit wäre, A zu sagen, dann wäre ich auch bereit, B zu sagen*, immer noch eine gewisse Abhängigkeit zwischen (i) und (ii) bestehen bleibt.

the occasions are rare on which I can recognize that I should be prepared to assert that B, were I prepared to assert that A, but on which I am not prepared to assert that if A, then B. (Dummett S.352)

Dies mag aber nicht ohne Grund so sein. Bei dem Konditionalsatz (i) sehen wir B als eine logische Konsequenz von A. Zum Beispiel hängt bei dem obigen Beispiel (2) unsere Akzeptanz des Konditionalsatzes davon ab, daß das Antezedens A einen Allsatz bildet, der kategorisch alles Lügen (zukünftig und aktuelles) negativ bewertet, und daraus folgt, daß das Anstiften zum Lügen, welches als Folge konkrete zukünftige Lügehandlungen haben kann auch negativ bewertet werden soll. Warum aber sollte ich bereit sein B zu behaupten, wenn ich A behauptet habe, wenn nicht, weil ich gerade voraussetze, daß die logische Notwendigkeit besteht, die von mir verlangt, aus A B zu folgen? Wenn dies richtig ist, dann scheint die Akzeptabilität von Dummetts Konditionalsatz von der vorausgesetzten Akzeptanz der darin beinhalteten evaluativen Aussagen im normalen Sinne einer Implikation abzuhängen. Wenn dies stimmt, hätte Dummett das Problem nur kaschiert, da die Gültigkeit des Konditionalsatzes (ii), immer noch von der Gültigkeit des ursprünglichen moralischen Konditionalsatzes (i), in kognitivistischem Sinne verstanden, abhinge. Und unser Ausgangsproblem war gerade, daß diese evaluative Aussagen weder wahr noch falsch sind, sondern nur meine (unsere?) moralische Verpflichtungen ausdrücken. Außerdem hätte Dummett eigentlich nicht gezeigt, daß Aussagen mit einer anderen illokutionären Kraft, als Behauptungen, als Teilaussagen des Konditionalsatzes auftauchen können, da in seiner Rekonstruktion wir es mit mit einer assertorische Aussage über einen möglichen Sprechakt von mir zu tun hätten, wo ich das Subjekt bin und das Sprechakt das Prädikat. Nach Wright ist das Problem bei Dummetts Rekonstruktion des moralischen

Konditionalsatzes gerade dieses, daß sie die logische Notwendigkeit nicht erklären kann, die zwischen Antezedens und Konsequenz bestehen soll.

Die von Wright angebotene zweite Rekonstruktion der von Dummett vorgeschlagenen Interpretation moralischer Konditionalaussagen scheint aber dieses Problem beheben zu können, (obwohl es nicht so ist, daß Wright selbst diese zweite Rekonstruktion mit dieser Absicht anbietet).

If I ever (am brought to) negatively evaluate stealing, then I also (will be willing to?) negatively evaluate encouraging others to steal". (Wright 1984, S.32)

Wenn ich also dazu kommen würde, Lügen negativ zu beurteilen, dann würde ich auch das Anstiften des kleinen Bruders zum Lügen negativ beurteilen (wollen?). Was ich dabei tue, ist nicht, wie bei der ersten Rekonstruktion, den evaluativen Satz auszudrücken bzw. einen Sprechakt mit einem bestimmten Gehalt zu äußern, sondern *zu beurteilen* bzw. eine bestimmte Einstellung gegenüber dem das Lügen einzunehmen. Dies ist kein eingebetteter Sprechakt mehr, sondern eher das, was man einen Beurteilungsakt nennen könnte. Das bedeutet, daß das Antezedens wahr ist, wenn ich wirklich eine negative Einstellung gegenüber dem Lügen haben sollte bzw. das Lügen negativ beurteile. Ist dies so, folgt daraus, daß ich, aus dem oben genannten Gründen, auch die Anstiftung zum Lügen verurteilen müßte bzw. eine ähnliche Haltung der Ablehnung dazu haben sollte. In diesem Fall ist die Gültigkeit des Konditionalsatzes nur von den Satzteilen abhängig, denn aus der Wahrheit des Antezedens folgt die Wahrheit der Konsequenz, und dies hängt, so könnte man sagen, nicht von der Wahrheit eines zusätzlich eingebetteten non-assertorischen Satzes ab, den ich, wie im vorigen Fall, ausspreche. Es würde vielmehr allein von der Bedeutung der Wörter abhängen. Der allgemeine Ausdruck "Lügen" würde alle konkreten Token des Lügens miteinbeziehen. Hätte ich also eine negative Haltung gegen den Handlungstyp 'Lügen', dann müßte diese sich auf alle konkreten Token des Lügens übertragen.

Eine non-kognitivistische Antwort auf Geachs Kritik müßte zeigen, daß die Bedeutung der evaluativen Aussage als Antezedens eines Konditionalsatzes gegenüber ihrem direkten Gebrauch unverändert bleibt. Und es scheint nun in der Tat so, daß der kognitive Gehalt der evaluativen Aussage im Antezedens bei Dummetts indirekter Rekonstruktion in dieser Version unverändert bleibt. Damit wären auch die Probleme vermieden, die eine solche Veränderung der Bedeutung sonst beim Modus Ponens verursachte. Dies war eigentlich schon bei der erste Rekonstruktion von Dummetts Interpretation des Konditionalsatzes erreicht, bei der allerdings, wie wir sahen, die logische Notwendigkeit verloren ging, weshalb das Problem nicht wirklich gelöst wurde. Bei der zweiten Rekonstruktion bleibt die logische Notwendigkeit dagegen erhalten. Die konjunktivische Formulierung "...würde ich dazu kommen..." etc. dient hier nur dem Zweck, zu zeigen, daß die Gültigkeit des Konditionalsatzes nicht davon abhängt, ob ich, wenn ich den Konditionalsatz ausspreche, tatsächlich eine negative Einstellung gegenüber dem Lügen habe. Wer sie aber hätte, müßte sich verpflichten allein auf Grund der Bedeutung der implizierten Begriffen, auch die daraus

folgenden Konsequenzen zu beurteilen. D. h., mit dieser zweiten Rekonstruktion wäre sowohl die logische Notwendigkeit des Konditionalsatzes, als auch die unabhängige Gültigkeit des Konditionalsatzes gegenüber den privaten Einstellungen eines jeden Sprechers sichergestellt.

Das Problem bei Dummetts Charakterisierung besteht nun nicht darin, daß ein moralischer Konditionalsatz im Sinne der zweiten Rekonstruktion im logischen Sinne nicht möglich wäre, sondern, daß, wenn man es genau betrachtet, dabei keine non-kognitivistische Rekonstruktion der Status moralischer Bewertungen gegeben worden ist. Egal was man unter einer moralischen Bewertung versteht, wenn man x bewertet, dann muss man y bewerten. Moralische Bewertungen werden insofern nicht als gehaltvolle Äusserungen betrachtet, sondern als eine spezifische (nicht weiter explizierte) Sprechhandlung eines Subjekts. Dieses Resultat ist dann letzten Endes etwas unbefriedigend, da das, was wir klären wollten war, ob moralische Konditionalaussagen in non-kognitivistischen Termini rekonstruiert werden könnten.

B.2. Blackburns Antwortversuch auf Geachs Problem

Auch für Blackburns 'quasi-realistisches' Vorhaben den *prima facie* kognitivistischen Aspekt moralischen Urteilens und Argumentierens zu erklären, stellt der Gebrauch, den wir von moralischen Aussagen als Teilaussagen in komplexeren Konditionalsätze und in anderen, mit logischen Operatoren gebundenen, Kontexten machen ein gewisses Hindernis dar. Der Projektivist muß ja in der Lage sein, eine Erklärung zu liefern, wie dieser logische Gebrauch moralischer Aussagen mit einer projektivistischen Position zu versöhnen ist. Dementsprechend versucht auch Blackburn eine Antwort auf Geachs Kritik zu geben.

Anstatt von der Standardlesart des logischen Gebrauchs von Aussagen auszugehen, nach welcher es nicht möglich ist, nicht-wahrheitsfähige Aussagen mit den entsprechenden logischen Operatoren zu verbinden, müßten wir, so Blackburn, gerade andersherum vorgehen. Wir müßten uns eher fragen, was überhaupt die Pointe unseres Gebrauchs solcher nicht-wahrheitsfähiger Sätze in derartigen logischen Zusammenhängen ist. Nach Blackburn wäre es ein Fehler, uns mit Theorien zufrieden zu geben, die die Vielfältigkeit des tatsächlichen Sprachgebrauchs zugunsten der Homogenität seiner theoretischen Formulierung ignorieren. So würde man die Konjunktion standardmäßig in dem Sinne erklären, daß sie einfache wahrheitsfähige Aussagen innerhalb einer zusammengesetzten Aussage verbindet und die Wahrheit der dadurch entstandenen zusammengesetzten Aussage von der Wahrheit jeder ihrer Komponenten abhängt. Diese Erklärung kann jedoch nicht ausreichend sein, da wir offensichtlich andere, nicht wahrheitsfähige Aussagen, wie etwa Aufforderungen, mit der Konjunktion verbinden, wie z. B. in: "*Bringe mir das Brot und schließe die Tür!*". Für solche Fälle würden wir eher eine Erweiterung unser Verständnisses der Konjunktion benötigen, als eine Einschränkung des Bereiches der Aussagen, die durch sie verbunden werden können. Die Pointe der Verbindung zweier Aufforderungen ist nach Blackburn, eine *komplexe Aufforderung* zu machen, und genauso wäre die Pointe der Verbindung zweier moralischer Bewertungen, eine *komplexe moralische Bewertung* zum

Ausdruck zu bringen. Soweit Blackburns Interpretationsvorschlag. Allerdings erscheint die Strategie für eine solche non-kognitivistische Rekonstruktion des Gebrauchs nicht-wahrheitsfähiger Aussagen nur insofern unproblematisch, als wir im Fall der Konjunktion unsere moralische Einstellung bezüglich des ersten und des zweiten Satzes direkt ausdrücken können: wie z. B. in "Lügen ist schlecht und Klauen ist auch schlecht". Hier wird sozusagen Geachs Kritik nicht akut. Es war aber beim indirekten oder konditionalen Gebrauch solcher evaluativen Aussagen, wo das Problem der non-kognitivistischen Interpretation deutlich wurde. Dementsprechend ist es die Erklärung moralischer Konditionalsätze, bei der sich zeigen muß, wie plausibel Blackburns Interpretationsvorschlag tatsächlich ist.

Bei der Erklärung moralischer Konditionalaussagen geht auch Blackburn zunächst von der Prämisse aus, man müßte das Problem, wie es aus der traditionellen Perspektive betrachtet wird, umkehren. Anstatt zu schließen, daß ein wahrheitsfähiges Verständnis moralischer Aussagen nicht richtig sein kann, weil sie in Konditionalsätzen auftreten können, und nur wahrheitsfähige Aussagen in Konditionalsätzen auftreten dürften, was eine zu einfache Art und Weise wäre, mit non-kognitivistischen Ansätzen fertig zu werden, müßten wir uns vielmehr fragen, welchen Sinn der Gebrauch von Konditionalsätzen mit moralischen Einstellungen und andere möglichen nicht-wahrheitsfähigen Aussagen haben kann.

The first thing we need is a view of what we are up to in putting commitments into conditionals. Working out their implications, naturally. But how can Attitudes as opposed to beliefs have implications? (Blackburn 1981, S.192)

Blackburn macht es sich zur Aufgabe, eine doppelte Erklärung zu liefern: erstens, eine Art *genealogischer Erklärung*, die rekonstruiert, wie wir von unseren evaluativen Einstellungen zum kognitiven, wahrheitsfähigen Gebrauch moralischer Aussagen kommen, wie wir ihn alltäglich zu machen scheinen; und zweitens eine *rechtfertigende Erklärung* dieses Prozesses. Diese letzte soll zeigen, daß die Entwicklung, die uns dazu bringt, moralische Einstellungen durch wahrheitsfähige Aussagen zum Ausdruck zu bringen, auch völlig in Ordnung bzw. gerechtfertigt ist. Es gäbe gute Gründe, warum wir zu diesen alltäglichen wahrheitsfähigen Gebrauch übergegangen sind. Da die Rekonstruktion des Gebrauchs moralischer Konditionalsätze zum genealogischen Teil dieses Projektes gehört, werde ich mich nur hiermit beschäftigen. Außerdem ist es auch so, daß, wenn dieser erste Teil des Projekts scheitern sollte, sich auch der zweite, darauf aufgebauende Teil, erübrigen würde.

In Blackburns Texten zu diesem Thema findet man eigentlich zwei unterschiedliche non-kognitivistische genealogische Rekonstruktionsversuche moralischer Konditionalsätze. Den ersten Versuch entwickelt er vor allem im Kap. 6 von *Spreading the Word* und in seinem an McDowell

gerichtete Artikel ‚Reply: Non-Kognitivism and Rule Following‘⁵. Der zweiten Versuch erarbeitet er in einem späteren Artikel mit dem Titel ‚Attitudes and Contents‘. In diesem späteren Text reagiert Blackburn auf verschiedene Kritiken und Schwierigkeiten seiner früheren Position, und bietet eine ziemlich stark modifizierte Antwort auf das oben genannte Problem. Obwohl mir der erste Antwortversuch höchst unplausibel erscheint, lohnt es sich, ihn hier darzustellen, um die Schwierigkeiten aufzuzeigen, in die sich eine solche Position bei dem Versuch verstrickt, moralische Aussagen in non-kognitivistischen Sinne zu interpretieren. Darüber hinaus mag dies auch hilfreich sein, um den zweiten Antwortversuch, welcher der plausiblere ist, besser nachzuvollziehen.

B.2.1. Blackburns erster Antwortversuch

Blackburns genealogische Erklärung soll das Grundgerüst oder Tiefenstruktur moralischer Implikationen freilegen, auf deren Basis wir aus praktischen Gründen unsere gewöhnlichen evaluativen Prädikate und sonstige wahrheitsähnliche Redeweisen entwickelt hätten. Um diese Tiefenstruktur in ihrem ursprünglichen Sinne richtig sehen zu können, lädt er uns ein, uns eine ursprüngliche expressive Sprache *Eex* vorzustellen. Diese Sprache *Eex* besteht aus Ausdrücken für evaluativen Einstellungen, Kombinationen von evaluativen Einstellungen und moralische Metaeinstellungen. *Eex* hätte im gewöhnlichen Sinne keine evaluativen Prädikate, sondern nur zwei Operatoren, die für Hurra! und Boo!, jeweils unter *H!* und *B!* repräsentiert. Diese Operatoren *H!* und *B!* begleiten unsere Beschreibung von Sachverhalten der Welt und drücken unsere jeweiligen moralischen Einstellungen dazu aus. Unsere Begeisterung etwa für Eintracht Frankfurt würden wir in dieser ‚expressiven Sprache‘ auf folgende Art und Weise zum Ausdruck bringen: *H!*(Eintracht Frankfurt), unsere Mißachtung etwa für Lügen dagegen so: *B!* (lügen). Wir haben aber, so Blackburn, nicht nur einfache evaluative Einstellungen zu etwas in der Welt; sondern wir stellen auch komplexe Verbindungen zwischen diesen Einstellungen her. Dadurch strukturiere sich unsere evaluative Sensibilität, wenngleich "nicht alle solche Verbindungen zwischen moralischen Einstellungen gleich bewundernswert sind". Dies sei der Grund, warum wir die Verbindungen zwischen solchen Einstellungen wiederum selbst auf einer höheren Stufe beurteilen wollen. Um also zu den Verbindungen zwischen den evaluativen Einstellungen bzw. bestimmten Sensibilitäten, die sie vertreten, selbst evaluativ Stellung nehmen zu können, benötigen wir in der expressiven Sprache *Eex* weitere Zeichen. So könnten wir in *Eex* metasprachlich über Verbindungen zwischen moralischen Einstellungen reden in dem wir diese zwischen zwei Striche stellen: *|B! (lügen)|*. Um darüber hinaus auszudrücken, daß die gemeinten Einstellungen miteinander in einer Verbindung stehen oder, daß die eine die andere "involviert", können wir ein Semikolon (;) benutzen. So lassen sich in *Eex* dann beispielsweise folgende komplexe Äußerungen konstruieren:

⁵ ‚Reply: Non-Kognitivism and Rule Following in in *Wittgenstein: to Follow a Rule* in S.H. Holtzman and C.M. Leich, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1981 (S.163-190)

H! | H! (Eintracht Frankfurt) | (;) | H! (Bayern München) |
H! | B! (lügen) | (;) | B! (Anstiftendes kleinen Bruders zu lügen)|

Damit drücken wir eine Art komplexer Beurteilung oder eine *Einstellung zweiter Stufe* bezüglich der jeweilige Kombination von Einstellungen aus. Mit dem ersten der beiden Sätze in *Eex* würde applaudieren eine positive Einstellung gegenüber der Verbindung einer positiven Einstellung gegenüber Eintracht Frankfurt mit einer positiven Einstellung gegenüber Bayern München zum Ausdruck gebracht, mit dem zweiten, eine positive Einstellung gegenüber der Verbindung einer negativen Einstellung gegenüber dem Lügen mit einer negativen Einstellung gegenüber dem Anstiften zum Lügen. Nach Blackburn soll also die Tiefenstruktur der Akzeptanz moralischer Konditionalsätze im Sinne dieser expressiven Sprache *Eex* analysiert werden. Der Witz dieser Rekonstruktion soll sein, zu zeigen, daß es nicht notwendig ist, die Gültigkeit des Konditionalsatzes im Sinne von dessen Wahrheit zu verstehen da ja laut den Non-Kognitivisten Einstellungen oder Verbindungen von Einstellungen eigentlich gar nicht wahr oder falsch sein können; vielmehr würde seine Gültigkeit von unserer Beurteilung der evaluativen Angemessenheit des Zusammenhangs zwischen Antezedens und Konsequenz abhängen.

Dies ist Blackburns erste – eher kuriose – Antwort auf die Frage, wie Konditionalsätze mit moralischen Einstellungen möglich sind, und was für einen Sinn sie eigentlich gemäß ihrer Tiefenstruktur haben. Die Vorstellung, daß unsere Akzeptanz moralischer Konditionalaussagen letzten Endes eine Art evaluativer Einstellung zweiter Stufe sei, ist allerdings alles andere als unproblematisch. So bekommt man im weiteren Verlauf von Blackburns Text den Eindruck, daß er selbst sich immer mehr genötigt fühlt, seine zu karge Rekonstruktion unseres Sprachgebrauchs vertrauten Verständnisweisen anzunähern, um zumindest ein Stück weit die Plausibilität zu wahren.

B.2.1.1. Zu den Schwierigkeiten von Blackburns Vorschlag.

Nach C. Wright besteht das Hauptproblem von Blackburns Vorschlag darin, daß die Gültigkeit moralischer Inferenzen mit Konditionalaussagen als Hauptprämissen aus dieser Perspektive nicht logisch, sondern ‚evaluativ‘ oder ‚moralisch zwingend‘ sein soll. Der *logischen Notwendigkeit*, die uns zwingt, aus gegebenen Prämissen

- (1) Lügen ist schlecht
- (2) Wenn Lügen schlecht ist, dann ist auch den kleinen Bruder zum Lügen anzustiften schlecht,

die Konklusion:

- (3) Den kleinen Bruder zum Lügen anzustiften ist schlecht,

zu folgern, würde Blackburns Modell nicht gerecht. In Wrights Worten:

Blackburn does indeed speak of the "clash of attitudes " involved in endorsing the premisses of the modus ponens example, construed as he construes it, but in failing to endorse the conclusion. But nothing worth regarding as inconsistency seems to be involved. Those who do that merely fail to have every combination of attitudes of which they themselves approve. that is a moral failing, not a logical one. (Blackburn 1981, S. 33)

Allerdings betrifft das Problem, auf das Wright hier hinweist, meiner Meinung nach nicht nur die ‚moralische Inferenz‘ im *Modus Ponens*, also die Tatsache, daß, wenn wir den moralischen Konditionalsatz akzeptieren, uns des Inkonsistenzvorwurfes schuldig machen, wenn wir, falls das Antezedens gilt, die Konsequenz nicht akzeptieren würden. Das Problem beginnt schon mit der Frage, *warum* wir überhaupt eine bestimmte Verbindung von Einstellungen und nicht eine andere positiv beurteilen sollen bzw. was das Kriterium für eine solche Beurteilungen zweiter Stufe ist. Dieses Problem ist nicht ganz dasselbe wie jenes, welches Wright aufwirft, da man einen vollkommen abstrusen Konditionalsatz akzeptieren könnte, aus dessen Akzeptanz gleichwohl folgte, daß man, um konsistent zu sein, die Konsequenz akzeptieren muß, wenn das Antezedens gilt. Mir geht es aber eher um das *semantische* Implikationsverhältnis zwischen moralischen Aussagen. Es ist nämlich keine Frage willkürlicher Akzeptanz, ob die konditionale Verbindung zwischen Antezedens und Konsequenz besteht oder nicht. Es ist die Rekonstruktion der Wahrheit der ganzen Konditionalaussage im Sinne quasi-emotionaler Einstellungen zweiter Stufe, die ich problematisch finde. Wovon hängen unsere Einstellungen zu solchen Verbindungen zwischen Aussagen ab, warum bewerten wir sie einmal positiv, ein andermal nicht? Gibt es für solche Beurteilungen d.h. Einstellungen zweiter Stufe gemeinsame Standards, oder darf jeder die anderen ‚Sensibilitäten‘ nach den je eigenen Maßstäben für Zustimmung oder Ablehnung (Begeisterung oder Antipathie) beurteilen? Blackburn sagt uns hierzu leider nichts. Man mag völlig abwegigen Konditionalen zustimmen, wie z.B. "wenn Klauen schlecht ist, dann ist der Salat salzig geworden", ohne das es irgendeine rechtfertigende oder erklärende konditionale Verbindung zwischen der einen Aussage und der anderen besteht. Demgegenüber beanspruchen wir doch normalerweise, moralische Implikationen rechtfertigen zu können, weil es uns gerade darum geht, die Konsequenzen aus unseren moralischen Überzeugungen zu ziehen. Wir wollen wissen, was aus unserer Akzeptanz bestimmter moralischen Prinzipien notwendigerweise folgt. Dieser Aspekt wird in Blackburns Rekonstruktion völlig vernachlässigt. Wir hätten Einstellungen, die weder wahr noch falsch sind, und deren Verbindung nicht davon abhängt, ob wir Gründe haben anzunehmen, daß die Geltung der ersteren einen Einfluss auf die Geltung der zweiten hat. Warum sollen wir dann die Verbindung: *B!Lügen(;)B!Den kleinen Bruder zum Lügen anstiften* besser finden als die umgekehrte Verbindung *B!Lügen (;) H!Der kleinen Bruder zum Lügen anzustiften*? Oder ist es einfach

nur eine Frage 'evaluativen oder moralischen *Gefühls*', ob jemand die eine Kombination anstatt der anderen gutheißt?

Man könnte sich, ein Beispiel von Hale aufzugreifend, vorstellen, daß jemand z.B. aus eigenem Interesse nicht selbst Lügen will, und deshalb seine Mißbilligung für Lügen ausdrückt, aber kein Problem damit hätte, daß der kleine Bruder es statt dessen für einen selbst macht. Warum also sollte man nicht eine solche Kombination von Einstellungen haben: *B!Lügen; H!Den kleinen Bruder zum Lügen anstiften*? Dies wäre nach Blackburns Rekonstruktion ja durchaus möglich. Das Problem damit – bzw. das Problem, dem Blackburns Rekonstruktion des Konditionalsatzes als eine 'Verbindung von Einstellungen' generell nicht gerecht wird – ist jedoch, wie Hale zu Recht betont hat, daß, wenn wir einen Konditionalsatz für gültig halten, wir damit meinen, daß wir es nicht akzeptieren würden, wenn jemand einerseits glaubte, Lügen sei moralisch verwerflich, andererseits aber zugleich auch glaubte, den kleinen Bruder zum Lügen anzustiften sei moralisch *nicht* verwerflich. Wir wollen mit solchen Konditionalen also sagen, daß aus der allgemeinen Verurteilung des Lügens (die jede aktuelle und zukünftige Lüge miteinbezieht) notwendigerweise die Verurteilung der Anstiftung des kleinen Bruders zum Lügen folgt, egal ob das Antezedens akzeptiert wird oder nicht.

Die bisher betrachtete Kritik ist also eine zweifache: Wenn, zum einen, die Verbindung zwischen den Aussagen im Konditionalsatz nicht im Sinne einer zwingenden logischen Implikation verstanden wird, dann gäbe es keine logische Notwendigkeit, auf Grund der wir jemanden kritisieren könnten, der zwar den Konditionalsatz (1) und das Antezedens (2) nicht aber die Konklusion (3) als richtig akzeptierte. Und wenn, zum anderen, unsere Akzeptanz des Konditionalsatzes nicht auf unserer Anerkennung eines logischen Zusammenhanges zwischen der Antezedens und Konsequenz beruht, könnten wir jemandem natürlich auch keinen *logisch basierten* Vorwurf machen, wenn er anstatt des Konditionalsatzes (1) den Konditionalsatz (1)* *Wenn Lügen schlecht ist, dann ist den kleinen Brüdern zum Lügen anzustiften nicht schlecht*, bevorzugte.

Diese These, nach der die Akzeptanz des Konditionalsatzes eine Frage der je eigenen Einstellung wäre, wird von Blackburn beispielsweise so erklärt, daß er die Tatsache, daß jemand das Lügen verurteilt, aber nicht die Ermunterung des kleinen Bruders zum Lügen als "a weakness in his sensibility" darstellt:

A sensibility which pairs an attitude of disapproval towards telling lies, and an attitude of calm or approval towards getting your little brother to tell lies, would not meet my endorsement. I can only admire people who would reject the second action as strongly as they reject the first. It matters to me that people should have only this pairing because its absence opens a dangerous weakness in a sensibility. (Hale 1993, S. 192)

Im Laufe des Textes wird jedoch diese These etwas relativiert. Blackburn selbst nimmt bezüglich der Verbindung zwischen Antezedenz und Konsequenz eine zweideutige Haltung ein. Dies zeigt sich z. B. an dem ambivalenten Status, den er dem Semikolon (;) beimißt. Wie Hale (19) meint, ist der Status jener Verbindung zwischen moralischen Einstellungen, die Blackburns neu eingeführtes Verbindungssymbol ausdrücken soll, ziemlich undeutlich. Manchmal redet Blackburn sogar von "folgern aus" (was ja normalerweise mit dem Konnektiv \rightarrow ausgedrückt wird), dann wieder, in einem eher vagen Sinne, von "verbinden" oder "kombinieren". Mal scheint er also mehr an eine logische Verbindung zu denken, mal nicht. Er hätte sich aber kaum die Mühe machen müssen, das neue Konnektiv in Form des Semikolons (;) einzuführen, um eine ursprünglichere Art von Verbindung zwischen moralischen Aussagen auszudrücken, wenn es ihm dabei nur darum gegangen wäre, die alte Idee der logischen Folgerung auszudrücken. So scheinen sich die Schwankungen in seiner Interpretation des Semikolons (;) den Schwierigkeiten zu verdanken, die angebotene Rekonstruktion moralischer Implikationen als höherstufige Bewertungen mit deren tatsächlichen Gebrauch zu versöhnen.

In dem Artikel ‚Reply: Non-Kognitivism and Rule Following‘ erläutert er, daß die Akzeptanz des Konditionalsatzes immer schon von einem bestimmten *moralischen* Standpunkt, den man vertritt, stattfindet: Jemand, der von einem anderen moralischen Standpunkt ausgeht, würde, nach Blackburn, den Konditionalsatz möglicherweise nicht akzeptieren. Blackburn scheint hier aber nicht zu beachten, daß von einem bestimmten moralischen Standpunkt auszugehen nicht dasselbe ist, wie einen Konditionalsatz aus evaluativen oder *moralischen* Gründen zu akzeptieren. Es macht durchaus einen Unterschied, zu sagen, es gehe darum, ob man den Zusammenhang zwischen Antezedenz und Konsequenz, *von der je eigenen moralischen Perspektive ausgehend*, gutheißen kann (bzw. man es für eine bewundernswerte Form von Sensibilität hält, wenn jemand diese zwei Einstellungen verbindet) oder ob es darum gehe, daß die Konsequenz aus dem Antezedens folgt, weil man eine *zusätzliche* moralische Überzeugung (d. h. Einstellung) hat, die diese Verbindung zu einer *logisch* notwendigen macht. In dem gerade zitierten Artikel bringt Blackburn als Beispiel folgenden Konditionalsatz:

(3) Wenn Hunde zu schlagen schlecht ist, dann ist Katzen zu schlagen auch schlecht .

Blackburns Erklärung in diesem Fall ist, daß der Grund, warum wir diesen Konditionalsatz akzeptieren, möglicherweise der ist, daß wir die zusätzliche moralische Überzeugung bzw. Einstellung haben, daß Katzen dieselbe Behandlung wie Hunde verdienen. Allerdings ist es so, daß diese zusätzliche Annahme eigentlich die Rolle einer impliziten Prämisse spielt. Wird diese Prämisse explizit gemacht, dann hätten wir letzten Endes eine vollständige Implikation etwa mit der folgenden Struktur: *Für alle Individuen x und y: wenn x ein H und y ein K ist, dann gibt es ein Prädikat B der Art, daß x B ist, dann und nur dann, wenn y B ist.* (Wobei B für ein allgemeines Prädikat steht, das die Idee der ‚Behandlung‘ ausdrückt und in dessen Extension viele Möglichkeiten des Behandelns von

etwas fallen, wie etwa: schlagen, lieben, ernähren usw. (Subprädikate $B1$, $B2$, $B3$ etc.), K für Katze und H für Hunde steht). Dementsprechend könnten wir Blackburns implizite moralische Überzeugung etwa in folgendem Sinne formalisieren:

- Für alle B und für alle x und y (Kx und $Hy \rightarrow (Bx \leftrightarrow By)$)

Das heißt, wenn $B1$ die Idee des Schlagens repräsentiert, welche in der Extension möglicher Behandlungen liegt, ein Individuum eine Katze ist und ein anderes ein Hund, dann wenn der eine nicht $B1$ ist, auch der andere nicht $B1$ ist. Diese wäre die eigentliche *logische* Erklärung dafür, warum, wenn man die moralische Überzeugung vertritt, daß Hunde dieselbe Behandlung wie Katze erfahren sollten, es schlecht sein *muß* Katzen zu schlagen, wenn es schlecht ist Hunde zu schlagen. Die implizite Prämisse bringt eine allgemeine Bedingung zum Ausdruck, die den betreffenden Konditionalsatz (3) zur notwendigen Konsequenz hat. Die logische Notwendigkeit hängt davon ab, daß das Schlagen ein spezieller Fall einer Behandlung ist und, laut der impliziten Prämisse, für alle Behandlungen gilt, daß, wenn Hunde sie verdienten bzw. nicht-verdienen, auch Katzen sie verdienen bzw. nicht verdienen würden. Die Erklärung, warum dies so ist, hat dann offensichtlich nicht damit zu tun, ob es sich hier um moralische Aussagen handelt oder nicht, da die logische Struktur entsprechender Konditionalsätze eine generelle ist, der von allen möglichen, und nicht nur von moralischen Aussagen, entsprochen werden kann. Es geht, um es auf den Punkt zu bringen, nicht darum, daß wir nur *aus einer moralischen Perspektive (impliziter moralischer Überzeugung)* zu der Einsicht kommen, daß etwas aus etwas anderem folgt, sondern darum, daß die Akzeptanz eines Allgemeinsatzes, egal welcher Art von Diskurs auch immer angehörend, bestimmte Implikationen hat. Damit ist selbstverständlich nicht bestritten, daß meine Akzeptanz oder Ablehnung des Konditionalsatzes auch davon abhängt, welche allgemeinen moralischen Überzeugungen ich habe, sondern nur, daß der Grund meiner Akzeptanz *der Folgerungsbeziehung* ein evaluativer (im Sinne meiner Einstellungen dazu) ist.

Könnte Blackburn dies nicht unproblematischerweise akzeptieren, und meinen, daß es seiner Ansicht, nach der man nur aus einer moralischen Perspektive bestimmte moralische Konditionalsätze akzeptieren kann, nicht unbedingt in der Quere kommen muß? Meiner Meinung nach ginge das nur, wenn er auch bereit wäre, seine Erklärung der Akzeptanz der Gültigkeit des Konditionalsatzes als Einstellungen zweiter Stufe aufzugeben. Denn wenn Blackburn akzeptiert, daß der Konditionalsatz (3) aus der Akzeptanz einer zusätzlichen moralischen Überzeugung logisch folgt, dann müßte er ja auch zugestehen, daß die Verbindung zwischen Antezedens und Konsequenz eine logische ist, und daß dies der Grund ist (und nicht unsere Einstellungen), warum wir den Konditionalsatz akzeptieren.

Gehen wir mal davon aus, daß Blackburn behaupten würde, daß auch der moralische Fehler derjenigen Person, die den Konditionalsatz "Wenn Lügen schlecht ist, dann ist den kleinen Bruder zum Lügen anzustiften gut " akzeptiert, darin bestünde, daß diese Verbindung *logisch* nicht richtig ist. Unter dieser Voraussetzung würde seine Position ganz anders aussehen, denn nun würden unsere

Einstellungen bei der Bewertung und Akzeptanz eines solchen Konditionalsatzes nur eine sekundäre Rolle spielen. Entscheidend wäre erstmal, daß es logisch richtig bzw. wahr ist, daß die Konsequenz aus dem Antezedens folgt. Unsere Einstellung hinsichtlich einer moralische Bewertung des Konditionalsatzes wären dann letzten Endes nur ein ‚Epiphänomen‘ unserer Einsicht in dessen Wahrheit. Wäre dies Blackburns Vorschlag, hätten wir es aber kaum noch mit einer lediglich ‚kosmetischen‘ Änderung unseres commonsensischen Verständnisses moralischer Konditionalaussagen zu tun. Denn nach diesem haben wir zu ihnen eine positive Einstellung, *weil sie notwendigerweise wahr sind*. Die Idee, daß der Konditionalsatz eine Art Beurteilung zweiter Stufe wäre, erscheint daher ziemlich überflüssig bzw. als parasitär gegenüber der Einsicht in die Richtigkeit des Konditionalsatzes.

Entweder soll mit der Idee einer ‚logischen Sensibilität‘ etwas anderes gemeint sein, als eine Sensibilität, die der Logik nicht widerspricht oder es ist gemeint, daß logisch zu sein, selbst ein Wert ist., das die "bewundernswerten" moralischen Sensibilitäten achten sollen. Die Forderung, daß moralische Sensibilität der Logik nicht widerspricht, ist immerhin kompatibel mit der Behauptung, daß die Gültigkeit des moralischen Konditionalsatzes sich aus logischen Gründen ergibt. Die Tatsache, daß die Logik selbst ein Wert sein soll, ändert diesbezüglich nichts.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist also, daß es unplausibel ist, wenn Blackburn die Akzeptanz des Konditionalsatzes als eine evaluativen oder moralische Frage darstellt, er hingegen unser gewöhnliches Verständnis von Konditionalsätzen voraussetzt, wenn er zugesteht, daß es eine logische Frage ist.

B.2.2. Blackburns zweiter Erklärungsversuch.

In ‚Attitudes and Contents‘ setzt sich Blackburn mit einigen Kritiken an seinen bisher dargestellten Vorschläge auseinander, und führt entscheidende Modifikationen an seiner Interpretation moralischer Konditionalaussagen ein. Er distanziert sich nun eindeutig von der Interpretation der Akzeptanz der Verbindung zwischen Einstellungen in einem Konditionalsatz als einer Einstellung zweiter Stufe und der dazugehörigen Idee, daß der Fehler desjenigen, der die Verbindung zwischen Antezedenz und Konsequenz nicht einsieht, als ein Fehler in seiner Sensibilität zu betrachten wäre. Positiv gesehen, führt er auch wesentliche Verbesserungen ein. Anstatt des beschriebenen Versuchs, eine ganz neue Interpretation des Gebrauchs bzw. der Logik moralischer Konditionalaussagen zu liefern, nähert er sich nun der deontischen Logik an. Dabei stützt er sich auf Hintikkas semantische Interpretation der deontischen Implikationen, um diese für das Verständnis des logischen Gebrauchs ‚moralischer Einstellungen‘ in Konditionalsätzen fruchtbar zu machen.

Mir geht es hier nur darum, herauszufinden, ob Blackburns Vorschläge zur Rekonstruktion des Gebrauchs moralischer Aussagen in logischen Konditionalsätzen im Sinne der deontischen Logik plausibel sind. Dementsprechend werde ich nur die wesentliche Idee eines solchen deontischen Systems und einer semantischen Interpretation dieser behandeln eingängig machen, ohne auf Details

eingehen zu können. Hinsichtlich Blackburns eigenen Vorschlägen und Interpretationen eines deontischen Systems werde ich mich ausschließlich auf diejenigen Aspekte konzentrieren, die mir im hiesigen Zusammenhang von besonderer Relevanz erscheinen.

Ziel der verschiedenen Systeme der deontischen Logik, wie sie vor allem von C.H. Lewis, G. H. von Wright, Prior und J. Hintikka, entwickelt wurden, ist es, eine Formalisierung unseres normativen (sowohl rechtlichen als auch moralischen) Diskurses über Verpflichtungen, Erlaubnisse und Verbote zu ermöglichen. Dazu gehört in manchen Fällen auch die semantische Interpretation der Gültigkeit entsprechender Formeln. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Blackburn hier einen entscheidenden Anstoß zur Lösung seiner Probleme vermutet. Die deontische Logik liefert ein gutes Beispiel, wie man sich die Konsistenz von Aussagen, die zunächst eine andere illokutionäre Kraft als assertorische Äußerungen bzw. einen anderen Modus als Beschreibungen haben und deren Anspruch auch nicht die Beschreibung von Welt ist, vorstellen kann.

Obwohl dieser Punkt auch in der deontischen Logik strittig ist, werden moralische Normen in dieser Logik meist als kognitive Aussagen behandelt, die in einem bestimmten Sinne wahr oder falsch sein können. Blackburn knüpft nun aber nicht einfach daran an, sondern er will sozusagen früher ansetzen. Normen, wie auch Verpflichtungen, Bedürfnisse, Wünsche oder moralische Bewertungen sind in ihrem ursprünglichen, (direkten) Modus keine deskriptiven Aussagen, die uns berichten, welche Sachverhalte in der Welt bestehen, denn in allen diesen Fällen hätten wir es mit *zweckorientierten Sätzen* zu tun. Blackburns anspruchsvoller Vorschlag ist, all solche zweckorientierten Sätze unter dem generellen Terminus, 'Einstellungen' zu fassen.

But there is another gain in taking the portmanteau term 'attitude' rather than the particular restricted notion of 'obligation' and 'permission'. This is that the logical apparatus should apply wherever we have the idea of a goal or aim and the corresponding idea of something to be avoided or not to be avoided. We need not be in the realm of the obligatory, or of requirements, but merely in that of the needed or even just the desirable. Consistency in goals is still a desideratum whose logic needs development. (Blackburn, S. 189)⁶

Moralische Einstellungen werden nun, wie es auch in der deontischen Logik der Fall ist, mit den gewöhnlichen logischen Konnektiven gebunden. Die Aufgabe besteht nach Blackburn darin, zu erklären, im welchem Sinne wir den Gebrauch moralischen Einstellungen in logischen Zusammenhänge verstehen sollen. Blackburns Vorschlag läßt sich so zuspitzen: Anstatt moralische Einstellungen im Sinne der deontischen Logik einfach als propositionale Aussagen zu erklären, wäre es vielleicht hilfreicher wünschenswert, die Tiefenstruktur deontischer Diskurse gründlicher in seinem (Blackburns) Sinne zu erforschen. Dies ist zumindest das, was Blackburn im Hinblick auf den moralischen Diskurs erreichen will. Wir sollten uns nicht an der ‚Oberfläche‘ moralischen

⁶ S.Blackburn 'Attitudes and Contents' in *Essays on Quasi-Realism* (S.182-200)

Sprachgebrauchs orientieren, weil dieser uns gerade zu metaphysischen Mißverständnissen führen kann. Vielmehr ist zu erklären, wie wir, in Blackburns Worten, "das Recht erworben haben", daß, was ursprünglich dem Ausdruck unserer Emotionen dient, als *Propositionen* zu gebrauchen, d. h., als Aussagen, die wir schließlich in einem den deskriptiven Aussagen verwandten Sinne wahr oder falsch nennen. Die Rekonstruktion dieses Prozesses auf der Grundlage der Enthüllung der Tiefenstruktur des moralischen Diskurses bleibt so in ‚Attitudes and Contents‘ immer noch das Ziel von Blackburns genealogischen Bemühungen.

the Point is to earn our right to propositional forms –including the use of the predicate truth-. If this is done, any conventional concept of validity tags along--there is a level of analysis at which *modus ponens* and the rest are no different when their components are evaluative from when they are not. (Blackburn 1988, S. 188)

Die generelle Übernahme des Begriffs der ‚Einstellung‘ als eines Oberbegriffs der deontischen Logik und aller sonstigen zweckorientierten Sätze erlaubt es Blackburn nicht nur, den Anwendungsbereich dieser Logik auszuweiten, es könnte darüber hinaus auch der sprachlichen Transparenz dienen bzw. ein besseres Verständnis dessen ermöglichen, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch eigentlich meinen, wenn wir solche Aussagen und die moralische Inferenzen, die diese beinhalten, für gültig bzw. wahr halten. Dies hätte den Vorteil, daß man dadurch dem eigentlich nicht deskriptiven, sondern (vermeintlich) ‚subjektiven‘ Ursprung solcher Sätze treu bleibt, während man gleichzeitig den ganzen Apparat der deontischen Logik übernehmen kann (darunter auch die gewöhnlichen logischen Operatoren). In Folge dessen würde man auch den metaphysischen Status dieser Aussagen unmißverständlich vor Augen haben, und so der Versuchung entgehen, eine (nicht existierende) moralische oder sonstige Realität anzunehmen, die solchen Wahrheiten entspricht.

Dieser Vorschlag versteht sich im Kontext von Blackburns allgemeinem Verständnis der Einbettung von Aussagen mit einer anderen illokutionären Kraft als Behauptungen, wie etwa Fragen oder Imperativen in indirekte Kontexte. Bei Fragen oder Imperativen führt man beim Übergang vom direkten in den indirekten Gebrauch einen Indikator für den ursprünglichen Modus ein. Blackburn nennt hierfür Beispiele wie: "Er sagte mir, *ich sollte* mir Eintracht Frankfurt anschauen gehen" als Ersatz für "Geh Eintracht Frankfurt anschauen!" oder "Sie *fragte* mich, *ob* es Eintracht Frankfurt gut ging" als Ersatz für "Geht es Eintracht Frankfurt gut? Die illokutionäre Kraft des ursprünglichen Satzes geht dabei verloren. Statt dessen werden nun entsprechende Hilfindikatoren eingeführt, um zu zeigen, daß es sich ursprünglich um eine Frage oder einen imperativen Satz handelte. Dies sei jedoch, so Blackburn, bei moralischen Aussagen anders. Der Übergang von der direkten zur indirekten Rede findet unvermittelt, d. h., ohne jegliche Indikatoren statt. Dabei hätte sich die illokutionäre Kraft des Satzes aber auch hier geändert, und zwar von einem direkten Sprachgebrauch, wo jemand seine eigene Einstellung gegenüber Eintracht Frankfurt zum Ausdruck bringt, (wie in dem Satz "Hurra, Eintracht

Frankfurt!") zu einem indirekten Gebrauch (wie etwa: "Er sagte, daß er Eintracht Frankfurt toll findet"), bei dem wir eine solche Einstellung nicht selbst übernehmen. Diese Veränderung wird in diesem Fall dadurch explizit gemacht, daß man das Merkmal für die evaluative Einstellung des Sprechers, das die ursprüngliche expressive Kraft des Satzes ausdrückte, im indirekten Gebrauch weiterhin beibehält. Beim normalen Gebrauch evaluativer Sätze ist dabei kaum eine Veränderung zu bemerken, da man hier ein evaluatives Prädikat benutzt, das im direkten und im indirekten Gebrauch unverändert bleibt (wie in: "Eintracht Frankfurt ist toll", und "Er sagte, daß Eintracht Frankfurt toll ist"). Die Rolle des evaluierenden Prädikates im indirekten Gebrauch des Satzes, bei dem wir eigentlich keine eigene Einstellung zum Ausdruck bringen, ist die eines Indikators, der uns darüber informiert, daß es sich im direkten Gebrauch um eine bestimmte Einstellung handelte. Dies würde gegen Geachs Kritik erklären, daß die Einstellung des Sprechers beim indirekten Gebrauch im Konditionalsatz nicht verloren geht und sie beim normalen Gebrauch des Aussagesatzes immer auch durch ein evaluatives Prädikat beschrieben wird. Dies ließe sich durch Konstruktionen wie "Wenn B! Lügen, dann B! den kleiner Brüder anzulügen" wiedergeben, und es wäre damit auch klar, warum die Einstellung des Sprechers immer auch im Antezedens auftauchen muß. Wir wollen so ja gerade vermitteln, daß es um die Einstellung des Sprecher geht, denn wir meinen, daß, wenn es der Fall wäre, daß er sie hätte, dann für ihn dieses und jenes daraus folgen würde.

Dieser Vorschlag hat eine starke Gemeinsamkeit mit Dummetts Vorschlag. Denn man könnte in einem verwandten Sinne zur zweiten Lesart von Dummetts Analyse sagen, daß das Antezedens wahr wäre, wenn ich die evaluative Einstellung tatsächlich hätte. Daraus würde folgen, daß ich einfach auf Grund der semantischen Beziehungen zwischen den verwendeten Wörtern, (z.B. "Lügen" und "deine Mutter anzulügen") eine andere Einstellung entwickeln müßte. Dies kann aber Blackburn nicht ausreichen, da es ihm darum geht, den normalen, wahrheitsfähigen Sätzen ähnelnden Gebrauch moralischer Sätze so zu erklären, daß man dabei dem Sinn ihres alltäglichen Gebrauchs gerecht wird. Dementsprechend könnte den alltäglichen Gebrauch moralischer Aussagen nicht so erklären, daß wir einfach eine evaluative Einstellung bezüglich diesem oder jenem haben, sondern nur so, daß wir damit auch bezüglich eines Sollens Stellung beziehen. Wir müßten dann erklären, wovon es abhängt, daß wir das, wofür wir Stellung beziehen, für gültig halten, ohne daß wir es an einer unabhängigen Realität überprüfen können sollen. Eben deshalb bemüht er sich, zu erläutern, in welchem Sinne wir meinen können, daß der Gebrauch von evaluativen Sätzen in einer dem wahrheitsfähigen Gebrauch assertorischer Sätze *ähnlichen Weise* gültig sein kann, so daß man schließlich die Komplexität unseres Verständnisses des logischen Zusammenhanges moralischer Aussagen rekonstruieren könnte. Wie aus dem oberen Zitat hervorgeht, hält Blackburn genau dies für die Hauptaufgabe entsprechender Analysen.

Sein Verständnis von moralischen Sätzen erfährt dadurch aber auch eine wichtige Veränderung. Sie werden nun, zusammen mit Sätzen, die Verpflichtungen, Bedürfnissen und Wünschen formulieren, als *zweckorientierte Sätze* charakterisiert, also im Sinne dessen, was man wünscht, daß es

der Fall sein soll oder von dem man will oder hofft, daß es der Fall wird. Zu sagen, daß man eine bestimmte moralische Einstellung gegenüber einer Handlung oder einem Verhalten hat, heißt dem gemäß, daß man dafür Stellung bezieht, daß sich so zu verhalten einen zu verfolgenden Zweck ist. einem bestimmten Zweck dient. Moralische Aussagen würden dann allerdings nicht unsere Einstellungen darüber was der Fall ist zum Ausdruck bringen, sondern unsere Einstellungen darüber was der Fall sein *soll*. Das würde bedeuten, daß sie, obwohl sie als wahrheitsfähige Aussagen formuliert werden, in ihrem eigentlichen Sinn interessanterweise eher moralischen Normen ähneln. sollen sie sich nach Blackburn im Sinne der deontischen Logik verstehen lassen, und ihre Gültigkeit im Sinne der *Erfüllung* der Zwecke, die wie uns setzen bzw. ihrer Realisierung in einer 'idealen Welt'. Moralische Aussagen würden *unsere Einstellungen* ausdrücken, da *wir* diejenigen sind, die meinen, daß dieses oder jenes der Fall sein *soll*, aber insofern sie etwas ausdrücken, das (im Sinne der deontische Logik) erfüllt oder nicht sein kann, lassen sich problemlos auch die logische Operatoren oder Konnektive auf sie anwenden. Die Konsistenz der komplexen Sätze, die sich so erzeugen lassen, kann dann überprüft werden, indem wir uns die Konsistenz ihrer Realisierungen in einer 'idealen Situation' vorstellen. Um genauer klären zu können, was moralische Konditionalaussagen nach Blackburn nun eigentlich zum Ausdruck bringen bzw. wie wir diese im Sinne der deontischen Logik verstehen sollen, ist es notwendig, auch auf die 'semantische Interpretation' der deontischen Logik einzugehen.

Die Idee der semantischen Interpretation der Formeln einer deontischen Logik

Die Idee der semantischen Interpretation bezieht sich auf die Interpretation der Gültigkeit von Formeln einer deontischen Logik mit Hilfe theoretischer Modelle oder 'theoretischer Welten', in denen solche Formeln *erfüllt* wären. Ich will hier nur kurz und eher intuitiv erläutern, wie man sich dies vorzustellen hat. Gegenstand der deontischen Logik sind Verpflichtungen, Erlaubnisse und Verbote. Diese werden in folgender Weise dargestellt:

Gp: man sollte *p* tun

Ep: es ist (permitted) erlaubt, im Sinne von nicht verboten, *p* zu tun

Vp: es ist verboten *p* zu tun.

Wir können uns am Beispiel der Verpflichtung ein informelles Bild davon machen, wie entsprechende Sätze logisch funktionieren. Nehmen wir an, daß wir die Verpflichtung haben, Kranken zu helfen, die wir mit einem entsprechenden Verpflichtungssatz *Gp* ausdrücken, dann stellen wir uns ihre Erfüllung so vor, daß *p* in jeder möglichen 'idealen Situation' realisiert wird, d. h., daß den Kranken in jeder möglichen 'idealen Situation' geholfen wird. Wenn wir dann eine Konditionalaussage wie $Gp \rightarrow Gq$ haben, also z. B. "Wenn Kranken zu helfen eine Verpflichtung ist, dann ist es auch eine Verpflichtung

demjenigen zu helfen, der an Krebs leidet", dann stellen wir uns vor, daß in den ideal möglichen Situationen entweder p und q der Fall ist oder nur q oder keines von beiden; aber in keiner ‚idealen Situation‘ darf es vorkommen, daß p der Fall, aber nicht q bzw. den Kranken geholfen wird, aber dem, der an Krebs leidet nicht. Etwa in diesem Sinne wird dann auch die Erfüllung von Verpflichtungen mit anderen logischen Konnektiven erklärt. Auf einer ähnlichen Weise stellt man sich auch die Erfüllung von anderen deontischen Aussagen vor, die Erlaubnisse oder Verbote ausdrücken: Ein Verbot Vp ist erfüllt, wenn es keine mögliche ‚ideale‘ Situation geben kann, in der p der Fall ist, während die Erlaubnis p zu tun, also Ep , erfüllt wäre, wenn es eine mögliche ‚ideale Situation‘ geben kann, in der p stattfindet.

Auf diese Art und Weise soll sich die Konsistenz von Normsystemen überprüfen lassen. Man überprüft, was aus ihrer Erfüllung folgen würde, und dies muß jeweils kompatibel sein. Allgemein läßt sich sagen, daß eine Menge von Verpflichtungen dann konsistent wäre, wenn es keine ideale Situation geben kann, in der ihre Erfüllung zu Widersprüchen führt. Das Interesse an dieser Idee besteht darin, daß wir wissen wollen, ob unsere Normen zumindest konsistent wären, egal ob sie je befolgt werden. Nehmen wir an, ein Normsystem, in dem wir zwei Normen wie ‚Menschen sollen frei wählen können‘ und ‚Man soll immer die religiösen Prinzipien beachten‘ hätten. Da es nicht möglich wäre, daß jemand in derselben Situation der Verpflichtung befolgt, eine bestimmte Wahl zu treffen, (etwas bestimmtes unbedingt zu beachten), und zugleich der Verpflichtung befolgt frei zu sein, (d.h. es nicht zu tun), würde sich ein solches Normsystem im Sinne der deontischen Logik als inkonsistent erweisen.

a) Hintikkas System von deontischen Alternativen

Um ein besseres Verständnis dieser Ideen zu ermöglichen, werde ich kurz auf das System Hintikkas eingehen. Für die semantischen Interpretation der deontischen Logik entwickelt Hintikka ein System, das er als ein System pluraler ‚deontischer Alternativen‘ bezeichnet. Dabei erklärt er die Notwendigkeit, von einer Pluralität von idealen deontischen Welten oder Alternativen zu reden, durch die Tatsache, daß wir es nicht nur mit Verpflichtungen, sondern auch mit Erlaubnissen zu tun haben. So gebe es neutrale Propositionen, bei denen sowohl p als auch $Nicht-p$ erlaubt sein mögen. Beide deontischen Aussagen Ep und $Nicht-Ep$ wären gültig. Die entsprechende semantische Interpretation würde aber implizieren, daß wir eine deontische alternative Welt hätten, in der sowohl p als auch $Nicht-p$ realisiert sind, was ein Widerspruch darstellen würde. Zum Beispiel kann es erlaubt sein, daß ein Mensch heiratet, und auch, daß er nicht heiratet, aber die Erfüllung beider Erlaubnisse hieße, daß beides stattfindet, wir also eine mögliche Situation (oder eine Welt) hätten, in der derselbe Mensch heiratet und nicht heiratet, was ein Widerspruch ist. Dem wird mit der Einführung von mehreren möglichen Welten Rechnung getragen, da man sich hier unterschiedliche mögliche Situationen vorstellen kann, in denen derselbe Mensch unterschiedlich handeln könnte, es kann eine Situation geben in der er heiratet und es kann eine andere Situation geben in der er nicht heiratet. Dem entgegen

wären Verpflichtungen dadurch charakterisiert, daß sie *in allen* möglichen Welten erfüllt sein müssen. Die Erfüllung der moralischen Norm, daß man den Kranken helfen soll, würde implizieren, daß man dies in jeder idealen möglichen Situationen tut.

Dieser Rede von ‚möglichen Welten‘ oder ‚deontischen Alternativen‘ wird von Hintikka kein besonderer metaphysischer Wert beigemessen, sondern soll in diesem Kontext nur der Anschaulichkeit der Darstellung dienen. So definiert Hintikka, daß eine Menge von Verpflichtungen und Erlaubnisse konsistent sind, wenn es ein System von deontisch perfekten möglichen Welten gibt, so daß jede Erlaubnis (Permission) E in einer möglichen Welt erfüllt wird und jede Verpflichtung (Obligation) G in allen möglichen Welten Erfüllung findet. Unsere Verpflichtungen (die moralischen Verpflichtungen, die wir in dieser Welt vertreten) wären z. B. erfüllt, wenn das Verpflichtende in allen möglichen idealen Welten getan würde, unabhängig davon, was in solchen alternativen Welten sonst erlaubt oder verpflichtend ist. Inkonsistent sei ein System von Verpflichtungen, zu der die beiden deontischen Aussagen Gp und Nicht-Gp gehören würden, da in keiner möglichen Welt p und nicht-p gleichzeitig realisiert sein können. Erlaubnisse bräuchten nur in irgendeiner Welt erfüllt zu sein, wobei sie allerdings mit keiner Verpflichtung jener Welt in Konflikt geraten dürfen.

Blackburn interessiert sich insbesondere auch für die philosophische Interpretation, die Hintikka der deontischen Logik gibt, da auch Hintikka an der Nutzbarmachung dieser Idee für die Überprüfung der Konsistenz moralischer Normensysteme interessiert ist. So deutet Hintikka seine deontischen Alternativen als ‚perfekte ideale Welten‘ und schlägt vor, Kants ‚Reich der Zwecke‘ in diesem Sinne zu verstehen.

Perhaps the most important version of this idea (or group of ideas) is the notion of a ‚Kingdom of ends‘ (Reich der Zwecke) which we find in Kant. It is occasionally characterized by him as a ‚mere ideal‘ (”freilich nur ein Ideal”) which is not realized but which we nevertheless must be able to think of consistently. This state of affairs would be realized, according to Kant, if all the maxims based on the categorical imperative were followed without exception (op. cit., p. 438; Kant’s italics)... In this respect, a Kantian ‚Kingdom of Ends‘ is like a deontic alternative to the actual world. These deontic alternatives are also ‚deontically perfect worlds‘ of sorts: all obligations, both these that obtain in the actual world and those that would obtain in such an alternative possible world, are assumed to be fulfilled in each of them (Hintikka 1969, S. 189)

Ohne damit schon einen möglichen Nutzen eines deontischen Systems für die Überprüfung der Konsistenz moralischer Maximen und Normen in Frage stellen zu wollen, kann man sich wohl fragen, inwiefern der Vergleich mit dem kantischen Reich der Zwecke angemessen ist. In Hintikkas System findet man zwei unterschiedliche Ideen. Auf der einen Seite führt er ein Axiom (i) ein, das besagt, daß

in einer gegenüber unseren Welt M idealen alternativen Welt N alle die Verpflichtungen unserer Welt M erfüllt wären. Dies wäre der Fall, wenn alle menschliche Wesen das Verpflichtende realisieren würden. Auf der anderen Seite führt er aber auch ein ganz unterschiedliches Axiom (ii) ein, nämlich daß alle Verpflichtungen unserer Welt M, auch Verpflichtungen in der idealen alternativen deontischen Welt N wären. Das heißt, wenn Gp eine Verpflichtung in unserer Welt ist, dann muß nicht nur p in der idealen Welt zu finden sein, sondern auch Gp selbst – eine Idee, die mir allerdings unbegründet erscheint. Daß die Verpflichtungen selbst, Gp, Gq, usw. auch in der idealen Welt zu finden sein sollen, würde sich in dem kantischen System dadurch rechtfertigen, daß es sich um Verpflichtungen handelt, die aus dem Kategorischen Imperativ resultieren. Denn dieser legitimiert sie doch erst. Die Entscheidungsprozedur des kategorischen Imperativs rechtfertigt, daß solche Verpflichtungen auch im Reich der Zwecke selbst Verpflichtungen sind. – Was sich vielleicht (im Sinne der deontischen Logik) so verstehen ließe, daß schon die Erfüllung des kategorischen Imperativs selbst die Realisierung aller aus ihm folgenden Normen in einer idealen Welt impliziert. Dies ist aber in Hintikkas deontischen alternativen Welten anders. Wenn wir Kants Reich der Zwecke als eine deontischen Alternative oder als ideale Welt verstehen würden, in der unsere moralischen Normen Realisierung finden, hätten wir keine Rechtfertigung dafür, warum die Normen selbst zum Reich der Zwecke gehören sollen. Oder anders gesagt, daß z. B. den Kranken geholfen wird, müßte nach unseren moralischen Normen in der idealen Welt stattfinden, weil dies die Realisierung der Verpflichtung wäre, den Kranken zu helfen, wir hätten aber keine weitere Verpflichtung, die dadurch zu realisieren wäre, daß es in der idealen Welt die Verpflichtung selbst gibt den Kranken zu helfen. Der Punkt ist nicht trivial, da das Sollen selbst außerhalb dessen gehört, was bei deontischen Aussagen gültig gemacht wird.

Was Hintikkas System leisten kann, ist, uns bei der Überprüfung der Konsistenz derjenigen moralischen Maximen und Normen zu helfen, die wir, aus welchen Gründen auch immer, haben mögen, und insofern auch bei der Überprüfung der Konsistenz der moralischen Maximen und Normen, die wir nach dem kategorischen Imperativ auswählen. Daß aber die Normen selbst zum Reich der Zwecke gehören sollen bzw. daß die Normen, die wir haben, auch die Normen sind, die wir in der idealen Welt haben sollen, kann nicht einfach durch Hintikkas Axiom (ii) begründet werden, denn dafür brauchen wir schon bereits den kategorischen Imperativ. Hintikka ist jedoch der Beschränkungen seines Vergleiches durchaus bewußt:

It is a much weaker notion because our concept does not contain any reference to a particular moral principle, be it the categorical imperative, universalizability, or what not, in the way Kant's notion does. S.(Hintikka 1969, S.

190)

Ich nehme nicht an, daß Hintikka sich von der semantischen Interpretation der deontischen Logik viel mehr verspricht, als das sie ein hilfreiches Mittel zur Konsistenzüberprüfung jeglicher konventioneller Systeme von Verpflichtungen bereitstellt. Der Vergleich mit Kants Reich der Zwecke läuft offenbar nur darauf hinaus, die Konsistenz eines solchen Reiches (was auch immer da erfüllt sein mag) mit Hilfe der deontischen Logik überprüfen zu können, ohne selbst etwas zur Frage nach den Normen, die ideal wären, beitragen zu wollen. Der Status seines Axioms (ii) bleibt für mich aber letztlich rätselhaft.

Warum müssen in Hintikkas System die Verpflichtungen selbst in einer idealen Welt ‚präsent‘ sein? Das Axiom, gemäß dem dieses so sein muß, ist nach Hintikka folgendes:

(C.OO*) Wenn Vp einer deontischen Welt M (nämlich unserer Welt) gehört, die selbst zu einem deontischen System Ω gehört, und wenn N eine deontische Alternative zu M ist, dann Vp gehört auch zu N . (Hintikka 1969, S. 185)

Wenn also Ω das System aller möglichen Welten ist und M unsere Welt und N eine deontische Alternative zu dieser Welt ist, dann gehört, wenn eine bestimmte Verpflichtung Vp zu unserer Welt gehört, diese auch zu den alternativen idealen Welten N , Z , Y etc. Hier geht es nicht um die Erfüllung der Verpflichtungen in einer möglichen Welt, wie etwa in dieser weiteren, von Hintikka formulierten Bedingung:

(C.O*) Wenn Vp einer möglichen Welt M (nämlich unsere Welt) gehört, die selbst einem deontischen System Ω gehört, und wenn N einer deontischen Alternative zu M ist, die auch dem System Ω gehört, dann p ist auch in N erfüllt. (Hintikka 1969, S.185)

Es geht um die Zugehörigkeit der Verpflichtungen in unserer Welt zu der idealen Welt, um deren Sollen-Charakter‘ in der idealen Welt. Eine mögliche Erklärung wäre, man wolle dadurch sagen können, daß die Erfüllung mancher Normen schon bereits die Existenz mancher anderer Normen in einer möglichen Welt impliziert. Dies wäre z. B. der Fall, wenn der kategorische Imperativ selbst zu unserem System von Normen gehören würde – was eigentlich eine interessante Erweiterung von Hintikkas Vorschlag wäre, Kants Reich der Zwecke im Sinne der deontischen Logik zu explizieren– und wir überprüfen wollen würden, ob das ganze System, das aus kategorischem Imperativ und dazugehörigen Normen besteht, konsistent wäre; oder es wäre ganz generell der Fall, wenn man höherstufige Normen hätte, die sich auf Normen beziehen, also im Sinne von GGp. Daraus würde aber auch nicht folgen, daß, wenn Gp in unserer Welt eine Verpflichtung ist, sie auch in einer deontischen Alternative zu unseren Welt eine Verpflichtung sein müßte. Denn dafür müßte es in unserer Welt eine Verpflichtung sein, daß die Norm eine Verpflichtung ist, wie GGp es ausdrückt. Dieses Problem kann ich hier allerdings nicht weiter verfolgen und muß es daher offen lassen. Es wird sich aber zeigen, daß

ein Zusammenhang zwischen diesem Problem und den Schwierigkeiten von Blackburns Rekonstruktion besteht.

b) Blackburns Vorschlag zum Verständnis des Gebrauchs moralischer Konditionalaussagen im Sinne der deontischen Logik.

Blackburn distanziert sich von Hintikkas Modell, indem er zunächst seine eigenen Operatoren für moralische Einstellungen in Anschlag bringt: die Prädikate H! und T!, die ausdrücken sollen, daß es um unsere Einstellungen bezüglich dem geht, was allgemein gut oder richtig gefunden bzw. dem, was toleriert werden soll. Von ihrem Gebrauch her unterscheiden diese sich nicht von den Prädikaten für Verpflichtungen und Erlaubnisse. Moralische Sätze lassen sich dann auch mit den logischen Konstanten verknüpfen. Deren Erfüllung würde, so Blackburn, den unterschiedlichen Möglichkeiten entsprechen, in denen entsprechende komplexe Sätze nach den Wahrheitstabellen gültig wären. Mit dem logischen Gebrauch von Einstellungen in komplexeren Sätzen würden wir die Wahlmöglichkeiten, die sich uns stellen, wenn wir solche Kombinationen von Sätzen akzeptieren, zum Ausdruck bringen. Diese Wahlmöglichkeiten lassen sich im Sinne von Disjunktionen und Konjunktionen ausdrücken:

An important feature of inference using propositional calculus embeddings is that they can all be represented by the normal forms of conjunction or disjunction. (Blackburn 1988, S.192)⁷

Mit einem Konditionalsatz der Art "B!Lügen \rightarrow B!Den kleinen Brüder zum Lügen anzustiften", würden wir dann meinen, daß wir eine Wahlmöglichkeit im Sinne der Disjunktion 'Nicht-B! Lügen v B! Den kleinen Brüder zum Lügen anzustiften' haben. Entweder sind wir dafür, daß das eine in einer idealen Welt realisiert wird oder das andere, aber wir können nicht meinen, daß beides realisiert sein soll. Meinen wir, daß das Lügen ein nicht zu verfolgender Zweck ist, also sagen müßten ‚B! Lügen‘ bzw. ‚Nicht (Nicht-B! Lügen)‘, dann müssen wir ‚B! Den kleinen Brüder zum Lügen anzustiften‘ wählen. Warum aber sollten wir den Konditionalsatz überhaupt akzeptieren, und uns vor so eine Wahl stellen? Blackburns Antwort ist folgende:

The assent to the conditional itself does not tell us why someone is tying himself to that tree, it tells us only that he is tied and that we can use this fact in assessing the consistency of his position. (Blackburn 1988, S. 193)

Die Idee von "tying himself to that tree" oder "being tied" entspricht in Blackburns Termini der Idee dessen, zu einer bestimmten Wahlmöglichkeit verpflichtet zu sein. Blackburns bleibt in der

⁷ Blackburn, 'Attitudes and Contents' in *Essays on Quasi-Realism* (S.182-200)

Vorstellung verhaftet, daß dies eine Frage der restlichen Überzeugungen ist, die man hat. So erklärt er kurz zuvor, warum jemand einen Konditionalsatz, wie "wenn selbst zu Lügen falsch ist, dann auch es den kleinen Bruder für einen tun zu lassen", folgendermaßen:

Only someone with a certain view of the relation between doing things directly and doing things indirectly is apt to assent to the conditional. (Blackburn 1988, S. 193)

Diese Erklärung entspricht Blackburns früherer Position, daß man den Konditionalsatz nur aus einer bestimmten moralischen Perspektive akzeptieren müßte. Dies wird nun nicht mehr in einem evaluativen oder moralischen Sinne verstanden, sondern eher so, daß der Konditionalsatz (bzw. die entsprechende Disjunktion) die Wahlmöglichkeiten ausdrücken würde, die aus der Akzeptanz z.B. eines allgemeineren moralischen Prinzips folgen. Demnach würden unsere moralischen Überzeugungen derartige "Ketten" von Wahlverpflichtungen bilden. Die in diesem Kontext relevante Frage ist, wie Blackburn selbst formuliert, folgende:

The issue is whether we can interpret endorsement of $(/A/ \Rightarrow /B/)$ – the original interpretation – as equivalent in strength to $(\sim A \vee C)$ – the place conditionals now have in the logic. (Blackburn 1988, S. 197)

Mir scheint, daß dies nicht so ist. Die Möglichkeiten, die wir bei der Beschreibung dessen hätten, was in einer möglichen Welt erfüllt sein müßte, wenn wir den Konditionalsatz akzeptieren (und darauf kommt es in Blackburns Vorschlag an), entspricht m. E. nicht die Idee einer Implikation. Aus der Erfüllung einer Norm oder die Befriedigung einer Einstellung folgt zunächst überhaupt nichts. Es ist die Akzeptanz der Norm, die Implikationen haben kann. Die Akzeptanz des Konditionalsatzes soll nach Blackburn aber im Sinne unserer Akzeptanz, daß entweder die eine oder der andere Möglichkeit erfüllt sein muß, verstanden werden. Die notwendige Beziehung, die zwischen dem einen und dem anderen besteht bzw. was die Erfüllung des einen mit der Erfüllung des anderen zu tun hat, wäre damit nicht geklärt. Es ist, als ob man eigentlich das, was der Konditionalsatz behauptet, in dem ursprünglichen wahrheitsfunktionalen Sinne verstehen würde; d. h. das, was man akzeptieren würde, wäre, daß eine Beziehung der logischen Notwendigkeit zwischen Antezedens und Konsequenz besteht. Man würde sich dann dieses Verständnis dessen, was es heißt, daß der Konditionalsatz richtig ist, bedienen (bzw. akzeptieren, daß ein solches Notwendigkeitsverhältnis besteht), und *aus diesem Grund* anerkennen, daß wir notwendigerweise vor einer solchen Wahlmöglichkeit stehen. Dessen ungeachtet, würde man es so darstellen wollen, als ob, die Akzeptanz des Konditionalsatzes im Sinne der Akzeptanz der Wahlmöglichkeiten zu verstehen wäre.

Von dem abgesehen scheint mir eine der Hauptprobleme dieser Rekonstruktion zu sein, daß egal, ob es sich um Einstellungen oder Normen handelt, beide Aspekte, sowohl die Einstellung, für die ‚H!‘ steht, als auch die Norm, für die ‚G‘ steht, im Grunde genommen außerhalb des Bereiches dessen bleiben, was gerechtfertigt wird. Uns interessiert aber gerade die Rechtfertigung von ‚Gp‘ bzw. die Rechtfertigung dessen, warum ein Verhalten (Handeln) anstatt eines anderen positiv eingeschätzt wird, und nicht deren Erfüllung durch *p*. Was man in die deontische Logik untersucht, ist die Konsistenz des Resultats der Erfüllung eines Normensystems, und dafür stellen wir uns eine Welt vor, in der die Normen befolgt werden. Bis hierher ist alles m.E. völlig Ordnung. Innerhalb der deontischen Logik wird es für selbstverständlich genommen, daß man einfach von irgendeinem konventionellen Normensystem ausgeht und es dann einfach und unpretentiös auf seine Konsistenz hin überprüft. Blackburns Absicht scheint mir demgegenüber weniger harmlos. Da er beansprucht –so jedenfalls gehört es zum quasi-realistischen Programm – die Tiefenstruktur moralischer Aussagen ans Licht zu bringen und uns dann zu zeigen, daß dies dem entspricht, was wir meinen, wenn wir moralische Aussagen machen und von deren Wahrheit reden. Nun hat er gezeigt, daß wir es, gemäß dieser Tiefenstruktur, mit moralischen Einstellungen zu tun hätten, die, in einem der deontischen Logik verwandten Sinne, erfüllt oder nicht sein können. Auf diese Weise sollen wir aber auch besser verstehen können, was wir eigentlich meinen, wenn wir in der Umgangssprache von der Wahrheit moralischer Aussagen reden, und genau dies ist ziemlich problematisch. Die Frage der Wahrheit moralischer Aussagen, um der es in der Debatte um den moralischen Realismus geht, ist nämlich die nach der Rechtfertigung der Überzeugungen, die wir dadurch ausdrücken, eine Frage, die wir bevor und nicht nachdem ein bestimmtes Überzeugungssystem zustande gekommen ist, stellen. Daher scheint es mir ein ziemlich riskanter Schritt, diese Identifizierung vorzunehmen. Sogar aus einer kantischen Perspektive wäre es nicht besonders akkurat die Gültigkeit moralischer Normen als deren Erfüllung im Reich der Zwecke zu erklären. Es ist vielmehr die Entscheidung, ob die Norm in dem Reich der Zwecke universell gelten *sollte*, die hier maßgeblich ist. Es sind daher vielmehr die vorigen Betrachtungen über die Universalisierbarkeit einer Norm und die Wünschbarkeit der universalisierten Realisierung der Zwecke, die sie zum Ausdruck bringt, was ihre Rechtfertigung ausmacht und nicht umgekehrt. Im moralischen Rechtfertigungsprozess bezieht sich das Sollen auf die Norm selbst, es ist sozusagen eine meta-normative Betrachtung, ob eine bestimmte Norm im Reich der Zwecke *erfüllt sein soll*.

Diese Überlegung läßt sich wohl auch auf Blackburns Versuch ausdehnen, die ‚Erfüllung moralischer Einstellungen‘ als das, was wir eigentlich mit der Wahrheit moralischer Aussagen meinen, allerdings mit der Verschärfung, daß Blackburn nicht nur Erfüllung mit Wahrheit identifiziert, sondern moralische Aussagen schließlich im Sinne von denjenigen eigenen Wunsche interpretiert, von welchen *wir* meinen, daß sie in einer idealen Welt Erfüllung finden sollten

Wie sollten sich aber Normen rechtfertigen lassen, wenn, wie mir der Fall zu sein scheint, das Sollen zum kognitiven Gehalt der deontischen Aussagen gehört? Dies ist im Übrigen eine Frage, die

auch Vertretern der deontischen Logik zu denken gegeben hat. Nehmen wir an, daß dies durch Rekurs auf andere, höherangieren Normen geschehe, wie z.B. im Falle des kategorischen Imperatives, welcher eine Norm wie *GGp* darstellen würde. Müßte man dann nicht fragen, wie sich wiederum *GGp* rechtfertigen läßt? Kant würde die Gefahr eines infiniten Regresses wohl durch Berufung auf das Faktum der Vernunft vermeiden. In ähnlichem Sinne fordert übrigens auch die Apelsche Version der Diskursethik die Notwendigkeit einer Letztbegründung. Auf die Frage, wie überzeugend ein solcher Schritt ist, werde ich am Ende dieser Arbeit noch zurückkommen .

Allgemein ist zu beachten, daß Blackburns Position eine bemerkenswerte Veränderung erfährt. – Er geht von einem quasi-kausalistischen Modell, in dem wir auf die Welt reagieren und unsere eigenen Reaktionen auf diese projizieren, zu einem deontologischen Modell über, in dem wir universelle Normen für eine ideale Gesellschaft schaffen. Sicherlich ist Blackburns Auffassung des Projektivismus komplexer als die humesche, die Idee bleibt aber grundsätzlich und programmatisch ziemlich nah an Hume. Was Blackburn uns nun bietet, ist eine Interpretation solcher Reaktionen in einem universalistischen Sinne. Man könnte sagen, wir wollen nun, daß unsere kausalen positiven und negativen Reaktionen auf die Welt in einer idealen Welt maßgebend sind. Es ist nicht nur so, daß wir sie unterstützen, wir wollen, daß sie zu Regeln werden, deren Erfüllung ideal anzustreben ist. Es bleibt die Frage, ob sich nicht auch der Projektivist für das Problem interessieren sollte, wie wir angesichts anderer Einstellungssubjekte mit solchen unterschiedlichen gesetzgebenden Wünschen klar kommen sollen, und ob es dabei so etwas wie 'Recht haben' geben kann.

FAZIT

Die Relevanz dieser Diskussion um die Möglichkeit einer non-kognitivistischen Rekonstruktion des logischen Gebrauchs moralischer Aussagen für diese Arbeit besteht darin, daß, wenn sich jeweils zeigen läßt, daß ein solcher Gebrauch, nicht in non-kognitivistischen Begriffen zu erklären wäre, wir davon ausgehen müssen, daß moralische Aussagen normale wahrheitsfähige Aussagen sind, und wir uns deshalb damit beschäftigen sollten, zu erklären, wovon ihre Wahrheit dann abhängt. Geachs Argument ist in der Tat von vielen so rezipiert worden und gilt als entscheidendes Argument für den moralischen Kognitivismus.

Ich habe mich hier mit drei non-kognitivistischen Positionen beschäftigt, die versuchen, auf Geachs Argument eine Antwort zu geben. Vor dem Hintergrund der vorstehenden Diskussion dieser Versuche und ihrer Schwierigkeiten, stellt sich die Frage, ob es einer dieser Positionen gelingt zu zeigen, daß es aus einer non-kognitivistischen Perspektive möglich ist, den logischen Gebrauch moralischer Aussagen zu erklären oder ob wir doch eher zum Kognitivismus verpflichtet sind, weil wir nur so unsere Praxis des moralischen Urteilens und Argumentierens angemessen erklären können.

Mir scheint, daß keiner der hier betrachteten non-kognitivistischen Versuche wirklich überzeugend ist. Dennoch wäre es nach der zweiten Lesart von Dummetts Vorschlag möglich, eine

logisch sinnvolle Rekonstruktion moralischer Konditionalaussagen im Sinne der evaluativen Einstellung eines Sprechers zu geben. Der Preis ist jedoch, daß wir es bei moralischen Konditionalaussagen dann mit dem zu tun hätten, was aus der vollkommen willkürlichen Bewertungen eines Subjektes folgt, ohne den Status solcher Bewertungen geklärt zu haben. Dies ist kein logisches Problem, aber auch keine in non-kognitivistischen Begriffen vorgenommene Rekonstruktion dessen, was es heisst, eine moralische Bewertung vorzunehmen .

Von Blackburns Versuchen erscheint mir der erste als ziemlich unplausibel. Die Akzeptanz moralischer Konditionalaussagen im Sinne von jeweiliger subjektiven Einstellungen zu deuten ist entweder nicht überzeugend, oder muss die Akzeptanz der Konditionalaussagen aus logischen Gründen voraussetzen, und wird dann überflüssig. Blackburns zweiter Antwortversuch scheint mir dagegen interessanter. Zwar ist auch er, so wie er angelegt ist, nicht überzeugend. Ein Versuch entlang dieser Linie könnte jedoch aussichtsreicher sein, um eine Erklärung zu geben, die gleichzeitig der Sache gerecht wird. Moralische Aussagen wären aber demgemäß eigentlich als moralische Sollsätze zu verstehen, und man müßte sich fragen, ob eine solche Rückführung moralischer Aussagen auf moralische Normen tatsächlich dem Sinn gerecht würde, den wir ihnen beimessen. Andererseits ist zu bemerken, daß dieser Versuch, wenn er, wie ich es angedeutet habe, anstatt im Sinne der Erfüllung von Normen, im Sinne der Rechtfertigung der mit den Normen gemeinten Verpflichtungen verstanden würde, insgesamt nicht mehr als non-kognitivistisch verstanden werden könnte

2.2. ZWEITES ARGUMENT: 'MORALISCHES REGELFOLGEN'

Die Diskussion um die Ausdehnung der wittgensteinschen Überlegungen zum Regelfolgen auf den moralischen Diskurs gehört in den Kontext eines für diese Debatte charakteristischen allgemeinen Versuchs, die Implikationen einer postpositivistischen Sprachphilosophie für unser Verständnis moralischer Diskurspraxis herauszuarbeiten.

Die wittgensteinschen Einsichten bezüglich des Sprachverstehens und des Spracherwerbs und die dazugehörige soziale Auffassung sprachlicher Bedeutung haben in entscheidendem Maße zum Übergang von einem szientistisch-solipsistischen zu einem sozial-pragmatischen Verständnis unserer sprachlichen Beziehung zur Welt beigetragen. Dies war das Thema des vorigen Kapitels. Aber während die sprachlichen Einsichten des späten Wittgenstein die philosophische Szene fraglos tiefgreifend prägen, scheiden sich die Geister bezüglich ihrer richtigen Interpretation und den daraus folgenden Implikationen. Dies läßt sich konkret an Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen veranschaulichen. Zu den entsprechenden, ebenso tiefgründigen wie zum Teil kryptischen Bemerkungen sind gegensätzliche Lesarten vorgeschlagen worden, die jeweils den Anspruch erhoben haben, die maßgeblichen Gedanken Wittgensteins explizit zu machen. So wurde aus den einschlägigen Passagen nicht nur sowohl auf eine 'realistische', als auch auf eine 'anti-realistischen (oder 'irrealistischen')" Auffassung von Bedeutung geschlossen, sondern auch auf eine realistische oder eine anti-realistische Auffassung der metaphysischen Implikationen der wittgensteinschen Einsichten.

Im Rahmen der gegenwärtigen metaethischen Debatte um den Moralischen Realismus stellt sich nun, vor der Frage nach der Interpretation, zunächst die Frage nach der Reichweite der Regelfolgen-Einsichten. Oder wie Blackburn es prägnanter formulierte, wir müssen die Frage stellen "In welchem Maße sich die Ethik als Annexionsland für die Kolonialansprüche des Regelnbefolgens verstehen läßt?" und wie sich die Übertragung dieses Modells auf den moralischen Sprachgebrauch mit anderen Aspekten der moralischen Sprachpraxis, wie z.B. der Existenz von hartnäckigen übereinstimmungsresistenten Meinungsverschiedenheiten versöhnen läßt?

Die ausschließliche Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Phänomen eines auf der Basis sprachlicher Hintergrundkonsense generierten moralisches Urteilens, ist bei einigen Philosophen auf gewisse Vorbehalte gestoßen. Moralische Urteile würden dann nämlich lediglich als ein Ergebnis sprachlicher Sozialisierung erscheinen, die von den jeweiligen kulturellen Hintergründen abhängen. Die Idee, daß wir nach vorgegebenen sprachlichen Kriterien Situationen, Handlungen und Personen in Einklang mit den gemeinschaftlichen Maßstäben zu bewerten lernen sollen, erweckt den Verdacht, wir würden einfach nur 'gemeinschaftskonform' unsere Umgebung zu bewerten lernen. Eine Sichtweise, die in der Ethik zu eher konservativen und konformistischen Positionen zu führen scheint. Die kritischen Aspekte moralischen Denkens sowie die Veränderung und Verbesserung unserer moralischen Einsichten wären aus einer Perspektive, die die Übereinstimmung in einer Lebensform als

zentralen Aspekt moralischen Sprachgebrauchs versteht, schwer zu erklären. Dasselbe würde für die Möglichkeit gelten, daß jemand, der von der Mehrheit abweicht, Recht haben könnte. All dies wären auch zentrale Aspekte moralischer Praxis, die man nicht einfach ignorieren kann. So gibt Blackburn in seiner Auseinandersetzung mit McDowell zu bedenken, daß in mancher Hinsicht die Moral einen Sonderfall bilden würde, welcher mit dem oft mechanistischen Charakter der Idee eines Regelbefolgens nicht ganz unproblematisch zusammengebracht werden kann.

Allerdings, wird auch von der anti-realistischen Seite zugestanden, daß wir in der Lage sein müssen, wie Blackburn es selbst darstellt, für die eigenen moralischen Urteile gegenüber einem Dritten Rechenschaft abzulegen bzw. zu erklären, warum man diese und jene Sachverhalte unterschiedlich beurteilt, warum man auf sie nicht denselben dichten moralischen Begriff anwendet. Wir müßten dieses erklären können, wenn wir den darin implizierten Hauptwert der Gerechtigkeit nicht preisgeben wollen. Dementsprechend sei die Idee von Regelfolgen in der Ethik als wichtig zu erachten. Ein Verständnis moralischen Sprachgebrauchs im Sinne der Regelfolge-Überlegungen würde jedoch eine spezifische Erklärung verlangen, die deutlich macht, auf welche Weise wir diese Einsichten im moralischen Fall verstehen könnten, um den Eigenarten dieses Falls gerecht zu werden und eben solche Bedenken zu beseitigen.

Im folgenden werde ich versuchen zu klären, ob, wie McDowell glaubt, aus den wittgensteinschen Einsichten ein Argument gegen den moralischen Non-Kognitivismus und für den moralischen Realismus herauszuholen ist. Um dieses Thema zu behandeln, werde ich mich vor allem mit McDowells Position beschäftigen und dann Blackburns Versuch betrachten, auf sie eine Antwort zu geben.

KOGNITIVISMUS UND REGELFOLGEN

Wie auch in seinen anderen Publikationen ist McDowells Hauptziel in ‚Non-Kognitivismus and Rule-Following‘ das Scheitern des non-kognitivistischen Modells bei der Erklärung unseres moralischen Sprachgebrauchs zu beweisen. Relevant ist hierbei, daß die wittgensteinschen Gedanken um das Regelfolgen nun als entscheidendes Beweistück gegen die Non-Kognitivisten dienen sollen, und zwar auch bezugnehmend auf die modernen Versionen des Non-Kognitivismus wie beispielsweise des Projektivismus von Blackburn. McDowell selbst möchte eine spezifische Lesart der Regelfolgeneinsichten Wittgensteins durchsetzen, die dann den von ihm vertretenen moralischen Realismus unterstützen soll.

2.2.1. Der Versuch moralische Aussagen aus dem Bereich des Kognitiven auszugrenzen

Die Praxis des moralischen Urteilens spricht dafür, so McDowell, daß moralische Aussagen, was ihre Struktur und Gebrauchsweise angeht, sich von typischen kognitiv gehaltvollen Aussagen in anderen

Gebieten nicht unterscheiden. Dem entsprechend würde nach McDowell die Last des Beweises auf der non-kognitivistischen Seite liegen. Wollte der Non-Kognitivist meinen, daß es einen sprachtheoretisch begründeten Unterschied zwischen moralischen und nicht-moralischen Aussagen geben sollte, der darin bestünde, daß moralische Aussagen nicht einem bestimmten Aussagentyp entsprechen bzw. die Funktionsweise des "Deskriptiven" nicht erfüllen, dann ist er derjenige, der ein Kriterium liefern müßte, welches das Deskriptive charakterisiert, und erklärt, warum moralische Aussagen diesem nicht Genüge tun.

Die Non-Kognitivisten gehen klassischerweise von einem ontologischen Bild aus, welches dem alten Empirismus entstammt. Demnach ist die Welt so wie sie an sich selbst ist, unabhängig von unseren Perspektiven. Auf dieser Basis können die Non-Kognitivisten erklären, daß es eine Parallele zwischen Wertzuschreibungen und der Zuschreibung sekundärer Qualitäten gibt. Genauso wie sich unsere Erfahrung von sekundären Qualitäten erklären läßt, ohne ihre Existenz erst postulieren zu müssen, soll sich eine Erklärung der Wertzuschreibungen geben lassen, ohne die Existenz moralischer Eigenschaften der Welt anzunehmen. So wie sich im Fall von sekundären Qualitäten eine befriedigende Erklärung auf der Basis einer genuinen Welt von primären Qualitäten geben läßt, die unsere Farbempfindungen als bloße "Erscheinungen" entlarvt, müßte in dem moralischen Fall etwas entsprechendes möglich sein. Der ontologische Rekurs auf diese "genuinere Welt" würde dann erlauben, gegen einen "naiven Realismus" zu argumentieren, daß es nicht an der Welt, sondern an unserer eigenen Sinnesverfassung liegt, daß wir Farbbegriffe lernen können und, daß es dementsprechend nicht an den moralischen Eigenschaften der Welt sondern an unseren eigenen affektiven Dispositionen liegt, wenn wir für bestimmte wertvolle Aspekte empfindlich sind, die es eigentlich nicht gibt, und wenn wir auf deren Basis ein moralisches Vokabular zu gebrauchen lernen. Das Weitertreiben dieser Parallele verlangt uns jedoch ab (genauso wie wir Farbklassifizierungen aufgrund unserer eigenen Sinnesverfassung einführen können, die uns dazu bringen, Farben in der Welt zu registrieren, obwohl es sie gar nicht gibt) auch moralische Klassifizierungen auf der Basis unserer speziellen affektiven Fähigkeit, Werte in der Welt zu registrieren und einführen zu können, obwohl es diese selbstverständlich in der genuinen Welt gar nicht gibt. Dies führte aber den Non-Kognitivisten zu dem ungünstigen Resultat, unsere affektiven Fähigkeiten als eine Art Wahrnehmung zu präsentieren bzw. von einer "Ausdehnung unserer Empfindsamkeit auf die Art und Weise, wie die Dinge sind" reden zu müssen, so McDowell. Dadurch wäre der Status moralischer Aussagen als gehaltvolle, deskriptive Aussagen an den Status deskriptiver Aussagen über sekundäre Qualitäten angeglichen und gewährleistet, anstatt bestritten, was der obengenannten sprachtheoretischen These entgegen stünde. Statt dessen verläßt der Non-Kognitivist die Parallele hier und bedient sich der apriorischen Unterscheidung zwischen kognitiven Fähigkeiten auf der einen Seite und Leidenschaften und Gefühlen auf der anderen, um die Rede von wahrnehmenden affektiven Fähigkeiten "apriori" abzustreiten. Unsere moralischen Beurteilungen verdanken wir demnach unseren kognitiven Fähigkeiten und diese sind per definitionem nicht "perzeptiv". Die non-kognitivistische These gegen

den deskriptiven Charakter moralischer Aussagen, stützt sich auf diese Art und Weise einzig und allein auf den angeblichen Dualismus menschlicher Fähigkeiten. Demgegenüber betrachtet McDowell eine neue Art von "Non-Kognitivismus" bzw. "Quasi-Kognitivismus", der von diesem dualistischen Psychologismus absehen soll.

Dabei bezieht sich McDowell auf Autoren wie John Mackie, und besonders auf Simon Blackburn, mit dem er sich in der Diskussion auseinandersetzt. Diese Autoren treiben den Vergleich mit sekundären Qualitäten weiter und wollen dem deskriptiven Gebrauch moralischer Aussagen gerecht werden, ohne von wahrnehmenden affektiven Fähigkeiten (von einer menschlichen Beschaffenheit, die uns erlaubte Werte in der Welt zu registrieren) zu reden. Statt dessen müßten wir zwei Aspekte bei unseren Bewertungen trennen: auf der einen Seite gebe es eine Art kognitive 'Empfindsamkeit' zu einem existierenden Aspekt der Welt, auf der anderen unsere eigenen non-kognitiven Dispositionen, darauf zu reagieren und so zu tun, als ob unsere Reaktionen zur Welt gehören würden. Dadurch kommt es, daß wir diese Aspekte der Welt so sehen, als ob sie bestimmte Werte beinhalteten. Diese Entkopplung soll unproblematisch die Parallele zu sekundären Qualitäten erlauben, da wir nun sagen können, daß wir in beiden Fällen bestimmte Aspekte der Welt kognitiv registrieren bzw. wahrnehmen, die wirklich da sind. Wir bereichern aber unsere Auffassung, indem wir unsere eigenen Dispositionen miteinbeziehen. Der Unterschied besteht nur darin, daß es nicht darum geht, daß wir auf Grund unserer speziellen menschlichen Sinnesverfassung rezeptiv für besondere Eigenschaft unserer Umwelt sind, die an einer neutralen Auffassung der Welt nicht teil haben, sondern, daß wir auf vorgegebene Eigenschaften der objektiven, unabhängigen Welt reagieren, und etwas neues darauf projizieren. Diese Position stellt aber nur einen prima facie Vorteil dar, es lasse sich jedoch zeigen, so McDowell, daß eine Erklärung moralischen Sprachgebrauchs auf der Basis einer Entkopplung eines kognitiven und dispositionellen Aspektes nicht gelingen kann. Dies sei so, weil sich der regelgeleitete Gebrauch moralischen Vokabulars auf einer solchen Basis nicht erklären lasse. Den Nachweis hierüber zu führen ist, wie gesagt, McDowells Hauptanliegen im Rest seines Artikels. Damit will uns McDowell offenbar zu verstehen geben, daß der Non-Kognitivismus in allen seinen denkbaren Versionen zum Scheitern verurteilt ist.

2.2.2. McDowells Argument gegen die Möglichkeit die non-kognitivistische Entkopplungsthese mit den Regelfolgeideen zusammenzubringen.

McDowells Argument soll die Non-Kognitivisten in eine Art theoretischer Sackgasse bringen: Diese könnte man in folgender Weise formulieren: Entweder sind die Non-Kognitivisten gar nicht in der Lage, ihre Position mit den wittgensteinschen Regelfolgeüberlegungen in Einklang zu bringen, oder, sofern doch, dann nur unter Prämissen, die sie zu einer von Wittgenstein selbst verworfenen Interpretation dieser Einsichten zwingt, wobei sie überdies noch einen unsere Sprachpraktiken transzendierenden externen Standpunkt einnehmen müßten.

Entsprechend sind hier zwei Fragen zu klären: (i) Ob die einzige Möglichkeit, in der die Non-Kognitivisten ihre Position mit den Regelfolgen Einsichten in Einklang bringen könnten, sie in der Tat zu der genannten irrtümlichen Interpretation dieser Ideen führt, und (ii) ob sie dabei einen solchen transzendierenden Standpunkt annehmen müssen.

A.2.1. McDowells Hauptargument.

Nach der Entkopplungsthese der Non-Kognitivisten gehört der evaluative Teil eines dichten Begriffs überhaupt nicht zu dessen kognitivem Gehalt. Er kann insofern keine Rolle bei der Identifizierung derjenigen Aspekte der Welt spielen, die unter den dichten Begriff fallen, sondern drückt unsere evaluative Einstellung zu den durch den Begriff herausortierten wertneutralen Aspekten der Welt aus. So versteht sich auch McDowells Hauptargument gegen die Möglichkeit die Entkopplungsthese der Non-Kognitivisten mit den wittgensteinschen Regelfolgenideen zusammenzubringen: erstens, wäre die Entkopplung überhaupt möglich, müßte man, um den konsistenten Gebrauch moralischer Begriffe zu erklären, in der Lage sein, für jeden dichten moralischen Begriff zu sagen, welches genau der genuine Aspekt der Welt ist, auf den wir jedesmal reagieren. Dies soll uns aber, wie McDowell es vorsichtig formuliert, *nicht immer* gelingen. Zweitens, und damit zusammenhängend, müßte es möglich sein, den Gebrauch des Begriffs unabhängig von unseren evaluativen Sichtweisen zu beherrschen. Dies ist schließlich das Argument. Wenn wir den Gebrauch moralisch dichter Begriffe allein auf der Basis non-evaluativer Eigenschaften der Welt, denen wir in einem zweiten Schritt unsere eigenen evaluativen Reaktionen hinzufügen, erklären können sollen, müßte ein Außenstehender allein auf dieser Basis, "ohne dabei die evaluativen Dispositionen der Praxisteilnehmer zu haben, oder sie sinnvoll zu finden" in der Lage sein, die Extension der dichten Begriffe einer fremden Gesellschaft zu beherrschen. Es ist vielleicht nützlich die Hauptthese in McDowells eigenen Worten vor sich zu haben.

Now it seems reasonable to be sceptical about whether the disentangling manoeuvre here envisaged can always be effected: specifically, about whether, corresponding to any value concept, one can always isolate *a genuine feature of the world*-by the appropriate standard of genuineness: that is, *a feature that is there anyway* to be that to which competent users of the concept are to be regarded as responding when they use it. (McDowell 1981, S.144.)

Zur evaluativen Perspektive gehört für McDowell die spezifische Sensibilität, die uns dazu veranlassen soll, bestimmte Handlungen oder Personen zu "bewundern" oder "nachzuahmen". Der Außenstehender in McDowells Sinne soll nicht in der Lage sein, an den entsprechenden Verhaltensweisen oder Situationen, die unter einen dichten Begriff fallen, etwas wertvolles in dem Sinne zu erkennen, daß ihm ein Verständnis darüber erlauben sollte, warum das jeweilige Verhalten

z.B von Menschen bewundert wird. Keine derartige Empathie soll ihm bei dem Versuch den Begriff zu lernen behilflich sein. Ihm, muß man annehmen, würde die entsprechende ‚moralische Sensibilität‘ fehlen. Das Verhalten des Außenstehenden würde darin bestehen, sich die Situationen zu merken, auf welche die Sprecher reagieren, und auf die sie den Begriff anwenden, und sich zu bemühen, ihre jeweiligen Gemeinsamkeiten herauszufinden. Nur wenn der Außenstehende, in McDowells Worten gesprochen, "die genuine Eigenschaft" identifizieren würde, könnte er voraussagen, auf welche neuen Fälle die Gemeinschaft in Zukunft reagieren wird. Nur so wäre er in der Lage, ohne selbst die evaluativen Dispositionen der Gemeinschaftsmitglieder zu haben, den dichten Begriff weiter anzuwenden. McDowells These ist, daß, wenn die Non-Kognitivisten Recht hätten, dem Außenstehenden das Erlernen des Begriffs auf dieser Weise gelingen müßte. Aber, so lautet die Kritik, egal wie lange er beobachtet, und wieviele Fälle auf der Liste der Situationen, die unter den Begriff fallen, er sich vermerkt hätte, der Außenseiter wird möglicherweise keinen Erfolg bei seinem Lernversuch haben. Es mag nämlich sein, daß die Situationen, auf die die Gemeinschaft den moralischen dichten Begriff anwendet, nichts gemeinsames auf der non-evaluativen Ebene, die wir in Unabhängigkeit von unseren evaluativen Sichtweisen feststellen könnten, haben. Um zu wissen, was ihnen gemeinsam ist, müßte man nach McDowell gerade die evaluative Perspektive einnehmen.

2.2.3. Die Suche nach einer gemeinsamen genuine Eigenschaft und der Versuch unsere Sprachpraktiken von einer äußeren Perspektive zu rechtfertigen.

In dem non-kognitivistischen Versuch, moralisch dichte Begriffe auf der Basis eines unterstellten *genuine* Aspekts der Welt zu erklären, auf den wir dann unsere Reaktionen projizieren, meint McDowell eine allgemeine philosophische Tendenz zu erkennen. Diese bestehe darin, eine Rechtfertigung für unsere Sprachpraktiken außerhalb dieser selbst finden zu wollen. Man nehme an, es müsse in eine unseren Auffassungen transzendierenden Welt etwas Objektives geben, auf dessen Basis wir die Bedeutung unserer sprachlichen Ausdrücke und unser Verständnis davon festlegen und überprüfen können sollen. Diese Tendenz hätten die Non-Kognitivisten gemeinsam mit den metaphysischen Realisten und den Platonisten. Man nehme an, daß nur wenn unsere Sprachpraktiken „irgendwo verankert sein“ und wir von außen überprüfen könnten, daß es so ist, sie auch legitimiert wären. Auf ähnliche Weise soll der moralische Non-Kognitivist darauf bestehen, daß sogar, wenn er nicht genau sagen können sollte, was die *genuine* Eigenschaft der Welt ist, auf die wir reagieren, es sie trotzdem geben muß. Eine Position, die nach McDowell, einer bestimmten Interpretation von Regelfolgen entspricht, von der uns Wittgenstein wiederholt gewarnt habe, nämlich das Bild von "Regeln als Gleisen". Die Idee, es müsse ein ein für alle Mal feststehendes Anwendungsmuster geben, welches alle zukünftigen Anwendungsfälle der Regel im voraus bestimmen kann, und eben dieses Anwendungsmuster bräuchten wir uns nur anzueignen, um den Begriff dann quasi automatisch immer weiter zu verwenden.

a) Müssen die Non-Kognitivisten McDowells Prämissen als einzigen Modus akzeptieren, ihre Ansichten mit der Idee eines 'moralischen Regelfolgens' in Einklang zu bringen?

In einem Artikel mit dem Titel 'Reply: Non-Kognitivismus and Rule Following' setzt sich Blackburn (1981) mit McDowells (1981) Argumentation auseinander. Blackburn erwidert McDowells Kritik, nach der die Non-Kognitivisten Entkopplungsthese und Regelfolgen nicht versöhnen können sollen, indem er die Hauptprämisse bestreitet. Es gibt seiner Ansicht nach keinen Grund, warum eine sinnvolle Erklärung moralischen Sprachgebrauchs im Sinne der Non-Kognitivisten verlange, genau sagen zu können, was alle unter einen moralischen Begriff fallenden Sachverhalte, auf die wir reagieren, gemeinsam haben. Die Tatsache, daß wir dieses nicht spezifizieren können mögen, liege nicht darin begründet, daß wir nicht wirklich auf irgendetwas in der objektiven Welt reagieren, sondern vielmehr darin, daß es uns als komplexe Lebewesen schwer fällt, unsere eigenen Reaktionen zu durchschauen. Außerdem sei es nicht notwendig, daß es sich um eine gemeinsame Eigenschaft handelt. Wir seien auch nicht in der Lage zu sagen, was diejenigen Sachverhalte gemeinsam haben, die uns zum Lachen bringen, außer eben, daß sie uns alle zum Lachen bringen; dennoch können wir manchmal, wenn auch nicht immer, im voraus sagen, welche objektiven Merkmale einer Situation Gelächter auslösen werden.

It is just that all these sets form a class which independently of our tendency to find them funny, has no shape. It may on any occasion be hard to say quite which features were the funny ones (the twitch of the eyebrow, the timing of the remark), and of course there is no presumption that the humorist or his audience knows which features they are. But on occasion we might do: for instance I tell a joke just by enumerating certain features of a situation. I don't in addition tell you that the feature of being really comic was also present. (Blackburn 1981, S. 168)

Blackburns eigene Auffassung gegenüber McDowells Darstellung der Non-Kognitivisten scheint zu sein, daß das, was die Sachverhalte, die unsere Reaktionen auslösen, gemeinsam haben, eben gerade darin besteht, unsere Reaktionen auszulösen. Das wäre alles, was wir zu wissen brauchen. Alle Situationen oder Sachverhalte, die unter dieselbe moralische Kategorie fallen, müssen seiner Meinung nach nicht als Elemente einer 'natürlichen Gattung' verstanden werden. Es sei entsprechend selbstverständlich, daß ein Außenstehender, der unsere Reaktionsfähigkeiten nicht teilt, z.B. nicht über unseren spezifischen Sinn für Humor verfügt, unseren Gebrauch der entsprechenden Begriffe nicht nachvollziehen kann. Wir können auch nicht von ihm verlangen, daß er weiß, was wir selbst aus der Innenperspektive nicht wissen.

Die Prämisse, daß wir von unseren eigenen evaluativen Dispositionen absehen können sollen, und dennoch den Begriff beherrschen können, wird insofern abgelehnt. Unsere kausale Reaktionsfähigkeit

soll, zumal weil wir kognitiv registrieren können, daß wir reagieren, letzten Endes dann doch eine Rolle (wenn auch keine deskriptive Rolle) bei der Identifizierung derjenigen Sachverhalte spielen, welche sie verursachen. Mit der Entkopplungsthese ist nach Blackburn in der Tat gemeint, daß es in einer von außerhalb der moralischen Perspektive betrachteten Welt objektive Aspekte gibt, auf die wir reagieren, und zwar sogar dann, wenn wir nicht genau angeben können, welche Aspekte dies sind bzw. wenn es nicht die immer gleichen Aspekte sein mögen. Wir bemühen uns dennoch, Ähnlichkeiten zwischen den entsprechenden Sachverhalten zu suchen, die unsere Reaktionen auslösen. *Es sei aber nicht die Suche nach scheinbaren Sicherheiten, die uns hierbei bewegt, wie McDowell mit seinem Verweis auf die Interpretation von Regeln als Gleisen zu verstehen gibt. Vielmehr gehe es um den Versuch, uns selbst und unsere Reaktionen besser zu verstehen. Unsere Bemühungen mögen nicht immer gelingen, aber von deren Erfolg hänge die Akzeptabilität der non-kognitivistischen Erklärung des moralischen Sprachgebrauchs nicht ab. McDowells eigene 'quietistische' philosophische Einstellung findet Blackburn viel problematischer, da er jeden über den sprachlichen Gebrauch hinausgehenden Aufklärungsversuch für absolut unnötig zu halten scheint. Für McDowell würde sich die Frage nach der Objektivität in der Idee des sprachlichen Konsenses auflösen und darüber hinaus fände er es gleichgültig und für die Frage nach der Objektivität irrelevant, ob dieser Konsens gegebenenfalls auf der Basis der Existenz natürlicher Arten stattfindet oder nicht.

Blackburns Reaktion auf McDowells' Kritik ist meines Erachtens insofern unbefriedigend, als er einfach den Kern der Kritik (nicht so richtig beantwortet) unbeantwortet läßt. Er liefert keine die Kritik wirklich entkräftende Antwort auf die Frage, wie man aus der non-kognitivistischen Perspektive Regelfolgen und Entkopplung zusammendenken soll. Dies beklagt meines Erachtens McDowell zurecht. Was wir brauchen, ist aber gerade das Wissen darum, wie der Non-Kognitivist den regelgeleiteten Gebrauch moralischer Begriffe erklärt, ohne sagen zu müssen, welcher der genuine Aspekt der Welt, der unsere Reaktionen provoziert, ist. Blackburn sagt uns nur, daß dieser nicht notwendig sei, und versucht dieses plausibel zu machen, indem er uns auf das Beispiel des Komischen verweist. Wir könnten auch nicht immer sagen, was es genau ist, daß uns zum Lachen, Weinen oder was auch immer bringe. Nun, um den Punkt von McDowells Kritik zu sehen, muß man sich klar machen, warum er meint, die Non-Kognitivisten müssen die Existenz einer solchen gemeinsamen Eigenschaft postulieren.

Der Entkopplungsthese nach reagieren wir immer auf irgend etwas in der Welt, also es muß logischerweise jedesmal etwas geben, worauf wir reagieren. Dies kann nicht strittig sein. Damit ist aber weder gesagt, daß a) das, was es gibt, und worauf wir reagieren, immer dasselbe sein muß, noch b) das wir sagen können müssen, was dieses genau ist. Auf dieser Tatsache baut sich Blackburns Reaktion auf. McDowell behauptet in der Tat, daß der Non-Kognitivist in der Lage sein müßte, sowohl a) als auch b) zu sagen. Es wäre aber mißverständlich zu glauben, McDowell meine a) und b) seien auch aus der Entkopplungsthese zu folgern. Seine Kritik besteht vielmehr darin, darauf aufmerksam zu machen, daß ohne diese Annahmen, der Non-Kognitivist nicht in der Lage wäre, von

Regelfolgen zu reden. McDowell selbst stellt auf rhetorische Weise die Frage, ob der Non-Kognitivist sich nicht weigern könnte, dieses anzunehmen, um deutlich zu machen, woran das Problem liegt:

Might non-cognitivism simply disown the assumption? If what I have just written is on the right track, it can do so only at a price: that of making it problematic whether evaluative language is close enough to the usual paradigms of concept-application to count as expressive of judgements at all (as opposed to a kind of sounding off). Failing the assumption (*das Postulat einer 'genuinen' gemeinsamen Eigenschaft*), there need be no genuine same thing (by the non-cognitive lights) to which the successive occurrences of the non-cognitive extra are responses". (McDowell 1981, S.158)

Wenn es diese gemeinsame Eigenschaft oder dieses "genuine same thing" nicht gäbe, würden wir, von den non-kognitivistischen Prämissen ausgehend, einfach aus den Reaktionen der Teilnehmer nichts entnehmen können und hätten keine Möglichkeiten den Gebrauch des Begriffs nachzuvollziehen. Blackburn scheint zu glauben, daß er dieses Problem dadurch beantwortet habe, am Beispiel des Komischen darauf hinzuweisen, daß die gemeinsame Eigenschaft in den Dingen worauf wir reagieren, eben darin liege, daß wir auf sie reagieren. Diese Erklärung hilft uns aber für den Fall dichter evaluativen Begriffe nicht. Man könnte vielleicht meinen, daß wir einen Begriff wie "lustig" anzuwenden lernen, wenn wir die Anleitung bekommen, wir dürfen ihn jedesmal anwenden, wenn etwas in uns die Reaktion des Lachens verursacht. Ein ähnliches Modell ließe sich jedoch auf dichte Begriffe nicht übertragen. Das non-kognitivistische Modell des Komischen könnte maximal auf den Gebrauch eines abstrakten evaluativen Begriffs wie "gut" in einem sehr unmittelbaren Sinne übertragen werden. Wir dürften den Begriff "gut" anwenden, immer wenn etwas in uns positive Empfindungen verursacht. Bei dichten Begriffen aber haben wir es mit einer Vielzahl von Begriffen zu tun und bei allen würden wir nach dem non-kognitivistischen Modell auf etwas Objektives in der Welt eine evaluative Reaktion zeigen. Wie sollen wir aber unter den verschiedenen Begriffen wählen, wenn wir nicht wissen, was jeweils, gemischt mit der evaluativen Reaktion, Anlaß zum Gebrauch eines *konkreten* Begriffs anstatt eines anderen gibt? Wenn wir selbst nicht wissen, was unsere Reaktionen in den konkreten Fällen, in denen ein bestimmter dichter Begriff gebraucht werden soll, provoziert, werden wir auch nicht wissen, was uns in Zukunft erlauben wird, den Begriff auf neue Fälle anzuwenden. Wir reagieren einfach blind auf die Welt. Hier springt eine Reaktion auf und da eine andere, aber woher sollen wir wissen, welcher moralische Begriff jeweils angemessen ist? Wir würden einfach nur kausal auf die Welt reagieren, aber nicht erklären können, warum die Reaktion uns dazu veranlaßt, gerade diesen konkreten Begriff zu gebrauchen. Dies ist meines Erachtens McDowells Idee, wenn er meint, daß unsere Reaktionen ohne eine solche Annahme so etwas wie "a kind of sounding off" wären.

b) Wäre eine Erklärung des Regelfolgens in der Moral auf der Basis unserer Reaktionen möglich?

Ich will nun untersuchen, wie weit Blackburns Erklärungsstrategie trägt, das Regelfolgen in der Moral auf der Basis unserer Reaktionen zu erklären. Das Hauptproblem für die Non-Kognitivisten war, daß sie allein auf der Basis unserer kausalen Reaktionen auf die Welt den Gebrauch eines Begriffs auf neue Fälle nicht voraussagen können sollen, sondern der Kontingenz unserer Reaktionen überlassen seien. Ein Non-Kognitivist könnte jedoch meinen, daß die Tatsache, daß wir die Anwendung eines Begriffs auf neue Fälle nicht im voraus – d.h. ohne eine direkte Erfahrung mit den entsprechenden Sachverhalten gehabt zu haben – sagen können, sei kein Sonderfall bei dichten moralischen Begriffen. Auch eine Vielzahl von nicht-moralischen dichten Begriffen, wie diejenigen, die beispielsweise mit unserem kulinarischen Geschmack zu tun haben, benötigen gerade, daß wir abwarten, wie ein bestimmtes Gericht auf uns wirkt, um zu wissen, ob wir darauf z.B. den Begriff "vollmundig" anwenden dürfen. Es sei absurd zu verlangen, daß wir im voraus sagen können müßten, welche Gerichte vollmundig sein werden. Wir können allerdings zwischen dem Gericht bevor wir es probieren, und der Wirkung, die es nach dem Essen auf uns hat, sehr wohl differenzieren. Es sei auch sonderbar und unangemessen zu verlangen, wir müßten vor der degustativen Erfahrung etwas Gemeinsames zwischen einer Reihe von Gerichten finden, die wir nur nachträglich als vollmundig charakterisieren würden. Es mag zwischen ihnen nichts Gemeinsames geben, außer der Tatsache, daß sie in uns bestimmte geschmackliche Reaktionen auslösen. Aus diesem Grund ist es auch nicht möglich, aus einer vom Geschmack her gesehen äußeren Perspektive den Gebrauch des Begriffs lernen oder nachvollziehen zu können. Diese Tatsache der Unvorhersagbarkeit der Anwendung auf konkrete Fälle jedoch, hindert auf keinen Fall die Möglichkeit des regelgeleiteten Gebrauches eines solchen Begriffs und oder eines ihm ähnlichen Begriffs.

Der Vergleich ist attraktiv, dennoch scheint es ein relevanter Unterschied zwischen dem kulinarischen Fall und dem Fall, mit dem wir es hier zu tun haben, zu bestehen. Nach dem non-kognitivistischen Modell für moralische Begriffe sind unsere Reaktionen als non-kognitive, kausale Reaktionen auf die Welt aufgefaßt, während im Fall des Geschmacks eines Gerichts, wir eine gustativ neutrale kognitive Wahrnehmung der Welt einerseits, und dazu noch eine kognitive Wahrnehmung unserer eigenen gustativen Erfahrung mit dem Gericht andererseits haben. Es sei aber dieser letzte Teil, d.h. die Erfahrung der Vollmundigkeit, Würzigkeit etc. des Gerichtes auf uns, die uns das Kriterium gibt, um das Gericht selbst als "vollmundig" zu charakterisieren. Die Möglichkeit die neutrale Auffassung des Gerichts von der gustativen Auffassung desselben abzutrennen, sei durch die Unterscheidung vorher bzw. nachher deutlich bewiesen. Allerdings der Begriff "vollmundig" selbst bezieht sich nicht auf den Gericht, sondern eher auf unsere Erfahrung. Das ist, er wäre ein dichter gustativer Begriff, der unsere Erfahrung mit den Gerichten sowohl beschreibt als auch bewertet und die Gerichte dieser Erfahrung gemäß aussortiert. Aber die Erfahrung ist jeweils anders. Was uns erlaubt, zu differenzieren, wenn das Gericht "vollmundig", "würzig" oder "langweilig" ist, ist die selbst kognitiv differenzierte gustative Erfahrung mit dem Gericht. Wenn dies aber so ist, müßte der

Non-Kognitivist auch hierzu behaupten, daß man zwischen der gustativen Erfahrung und unserer evaluativen Reaktion auf sie unterscheiden können müßten, und daß das Evaluative nicht zum kognitiven Gehalt der gustativen Erfahrung gehört.

Eine mögliche Erklärungslinie die von unserer Charakterisierung von Situationen als beängstigend, gemein, oder freundlich absieht, und anstatt dessen meinen wollen würde, daß wir nicht die Situationen, sondern unsere eigenen Erfahrung von Angst, Horror oder Sympathie charakterisieren, würde parallel zu dem kulinarischen Fall verlaufen, und würde für den Non-Kognitivist letzten Endes keinen Gewinn bringen.

Ich werde jetzt McDowells Argumentation nachgehen, wonach die non-kognitivistische Position die Tendenz repräsentieren soll, die Regelfolgenideen, nach dem von Wittgenstein verworfenen Bild von Regeln als Gleisen, zu verstehen.

2.2.4. McDowells Wittgenstein-Interpretation

a) Regeln als Gleise

What counts as doing the same thing, within the practice in question, is fixed by its rules. The rules mark out rails along which correct activity within the practice must run. These rails are there anyway, independently of the responses and reactions a propensity to which one acquires when one learns the practice itself; or to put the idea less metaphorically, it is in principle discernible, from a standpoint independent of the responses that characterize a participant in the practice, that a series of correct moves in the practice is really a case of going on doing the same thing. Acquiring mastery of the practice is pictured as something like engaging mental wheels with these objectively existing rails. (McDowell 1981, S. 145-146)

Nach McDowells Darstellung besteht dieses Bild aus zwei Teilen: ein psychologischer und ein ontologischer Aspekt. Der psychologische Aspekt entsprach der Vorstellung, daß die Bedeutung eines Begriffs zu verstehen, darin bestehe, sich eine konkrete Repräsentation des Begriffs eingepägt zu haben, die dann ein für alle mal problemlos ohne weitere kognitive Beteiligung unsererseits automatisch angewendet werden kann. Als ob man, wenn der Mechanismus feststeht, im voraus zweifellos vorgeschrieben und vorentschieden hätte, wann bei allen vorkommenen Abweichungen der Realität der Begriff zutrifft und wann nicht. Und dies ohne von uns jegliche Überlegung oder Fall-sensible Adaptierungen zu verlangen. Diese Repräsentation oder Idee stellt man sich oft als eine Art Definition des Begriffs vor, die dessen Bedeutung für immer explizit festlegt. Da aber sich nicht immer unsere Begriffe ohne Redundanz weiter explizieren lassen, wie McDowell erklärt, d.h. ohne triviale Sätze der Art "immer wenn etwas blau ist, dann ist es als "blau" zu charakterisieren", ist das

entsprechende Bild für solche Fälle, daß man eine Art Universalie abstrahiert und sich aneignet, die genau dieselbe bestimmende automatische Funktion übernimmt. Die *ontologische Seite* des Bildes stellt McDowell folgenderweise dar:

These Rails are there anyway, independently of the responses and reactions a propensity to which one acquires when one learns the practice itself: or to put the idea less metaphorically, "it is in principle discernible, from a standpoint independent of the responses that characterize a participant in the practice, that a series of correct moves in the practice is really a case of going on doing the same thing. (McDowell 1981, S. 145-146)

und weiterhin,

The idea of the psychological mechanism correlates with the idea that the tracks that we follow are objectively there to be followed, in a way that transcends the reactions and responses of participants in our practices. If the first component is suspect, the second component should be suspect too. And it is. (McDowell 1981, S. 150)

Die Idee der Unabhängigkeit der Gleisen mag zunächst in einem doppelten Sinne verstanden werden; auf der einen Seite wird dabei auf den quasi-automatisch weiteren Gebrauch des Anwendungsmuster im Sinne von: immer wenn..., dann, immer wenn..., dann...usw. Bezug genommen. Allerdings, sofern von einem unseren Sprachpraktiken "äußeren Standpunkt" festgestellt werden können soll, ob jemand den Begriff richtig anwenden kann, wie es das obere Zitat deutlich macht, versteht sich, daß auch in der Realität selbst, in den Dingen, unabhängig von unserer Perspektive eben das vorhanden sein muss, was die Anwendung der Regel jedesmal erlaubt. D.h. es wäre für uns nicht notwendig, jedesmal neu zu entscheiden, ob es sich um einen Fall der Regel handelt. Vielmehr würde die Realität selbst die eidetische Instanzierung der jeweiligen Eigenschaft unabhängig von unseren Bestätigungen aufzeigen. Die Sachverhalte in der Welt würden von sich aus (sogar wenn es keine menschliche Betrachtungsweise gäbe) die Tatsachen, die wir mit unseren Begriffen meinen darstellen oder eben nicht. Entsprechend wäre auch die weitere Anwendung des Begriffs in einem automatischen Sinne vorstellbar, da die Realität ihr Ja oder Nein bezüglich der Anwendung des Begriffs sowieso immer schon parat hätte und uns dafür gar nicht benötigt. So versteht sich für mich, daß McDowell diese Interpretation der Existenz von etwas Objektives, das unsere jeweiligen Antworten *transzendiert*, mit Positionen wie der des Metaphysischen Realismus und der des Platonismus identifiziert. Der Platonismus wäre bei Diskursen wie dem mathematischen (und auch im Sinne der früheren Intuitionisten des Moralischen) vertreten, während der Metaphysische Realismus eher im Fall von Diskursen über physische Eigenschaften und Bestandteile der Welt usw. postuliert wird.

b) McDowells kritische Betrachtung der Interpretation von ‚Regeln als Gleisen‘

McDowells Kritik an diesem Bild von Regeln als Gleisen betrifft beide Aspekte des Bildes: sowohl die mechanistische Vorstellung von Bedeutung und Verstehen, als auch die Vorstellung dieses Anwendungsmuster sei quasi von außerhalb unserer Praktiken in den Dingen selbst instanziiert vorzufinden oder als platonische Existenz zu denken.

McDowell stützt sich auf Wittgensteins Beispiele, um gegen die psychologische Seite des Bildes zu argumentieren. Von der richtigen Anwendung eines Begriffs auf eine begrenzte Zahl von Fällen ausgehend, läßt sich noch nicht, wie es das mechanistische Bild nahelegt, schließen, daß sich im Kopf des Subjekts eine konkrete Repräsentation im Sinne eines festen Anwendungsmusters als Gehalt der Regel eingepreßt hat. So würde Wittgenstein auf folgendes hinweisen: die reine Tatsache, daß jemand beim Gebrauch des Begriffs bisher in unserem Sinne korrekt vorging, kann nicht mit Sicherheit gewährleisten, daß er nicht an einem bestimmten Punkt in seiner Anwendung abweichen und anders vorgehen wird. Dies spricht gegen die mechanistische Interpretation, denn, wenn wir ihr folgten, müßten wir davon ausgehen, es mit einem ein für alle mal feststehenden Anwendungsmuster zu tun zu haben, welches dann immer wieder gleich angewendet wird. Eine begrenzte Anzahl von Fällen, die als Beispiel der immer gleich verlaufenden Anwendung des Begriffs auf der Basis der Regel zu verstehen wäre, sollte dann ausreichen, um schlußfolgern zu können, daß das Subjekt die richtige Interpretation der Regel schon internalisiert hat. Das Argument gegen ein solches Modell betrifft aber nicht nur den Sprachgebrauch anderer Menschen, sondern auch unseren eigenen, d. h. es ist nicht als ein skeptisches Argument gemeint. Auch wir selbst hätten keine Garantie dafür, daß unser eigenes Verhalten nicht irgendwann von dem anderer abweichen wird, bzw. daß eintritt, was Wittgenstein als "das Gefühl alle anderen würden plötzlich aus der Reihe tanzen" beschreibt.

Der ontologische Teil des Bildes drückt m.E. die Verbindung zwischen McDowells metaphysischen Einsichten und seiner Interpretation des Regelfolgens deutlich aus. Der Metaphysische Realismus nimmt gerade an, daß die Welt von sich aus schon eine bestimmte sinnvolle Struktur aufzeigt, der wir mit unseren begrifflichen Klassifizierungen zu entsprechen versuchen. Als ob es schon vor und unabhängig von unseren begrifflichen Klassifizierungen feststehen würde, ob etwas "ein Baum" "ein Stuhl" oder "eine Stadt" ist. Die ontologische Seite des Bildes von Regeln als Gleisen, muß aus dieser metaphysisch realistischen Perspektive gerade die oben genannte Idee implizieren, daß die zukünftige Anwendung des Begriffs insofern schon vorbestimmt ist, als die kommenden Fälle von Bäumen oder Stühlen, von sich aus und ohne unsere kognitive Einschätzung und Bestätigung, in ihrem jeweiligen Charakter als "Bäume", oder "Stühle" schon festgelegt wären. Man erwartet, wie von mir oben angesprochen, daß diese Repräsentation, die den Gehalt der Regel ausdrückt, ihren eidetischen Counterpart in jeder konkreten Instanzierung findet. Das mechanistische Bild läßt sich behaviouristisch verstehen: von einem unserer Sprachpraxis gegenüber externen Standpunkt aus und ohne unsere Sprache zu verstehen, könnte man einfach bestimmte Geräusche oder

Zeichen differenzieren und sie jedesmal mit etwas in der Welt assoziieren, das von sich aus die mit anderen Individuen geteilte Instanzierung der Idee des Baumseins z.B. schon repräsentieren würde.

Im mathematischen Fall vertreten die Platonisten, nach McDowell, wie gesagt, eine ähnliche Position. Auch die Platonisten würden versuchen unsere Sprachpraktiken von einem äußeren Standpunkt aus zu betrachten, in dem Glauben diese dadurch auf eine festere Basis zu stellen. Der Grund warum die platonistische Interpretation so attraktiv erscheint, sei, daß wir uns einfach schlecht mit der potentiellen Möglichkeit abfinden können, daß die Richtigkeit mathematischer Beweise bzw. ihre logische Notwendigkeit, nur von unseren entsprechenden Empfindungen abhängen soll. Wir würden es vielmehr andersherum sehen wollen. Wir wollen glauben, daß wir mathematische Beweise richtig finden, weil sie *wirklich* richtig sind. Weil es etwas Objektives gibt, das sie richtig macht.

Wie beim metaphysischen Realismus sollen auch hier die 'Tatsachen', die unsere Behauptungen richtig machen, im voraus und unabhängig von unseren Behauptungen schon als solche bestehen. Wahrheit soll letzten Endes von einer von unseren Auffassungen unabhängigen Welt abhängen, und eben nicht, so McDowell, von unseren "Tendenzen die Sachen so oder so zu sehen". In der Mathematik hat der notwendige Charakter unserer Beweise so einen nachdrücklichen, von unseren willkürlichen Meinungen unabhängigen Zwang, daß wir mathematische Beweisführungen nicht als reine Konstruktion unsererseits einsehen können. Mathematische Wahrheit müßte von mehr abhängen, als nur von der bloßen Tatsache, daß Menschen solche Praktiken konstruiert haben und sie immer weiter betreiben, in dem Glauben, sie seien notwendig. Dafür müßte es einfach einen äußeren festeren Grund geben, weil sonst, wenn es nichts gäbe, auch keine echte Notwendigkeit existierte und alles erlaubt wäre. Alles wäre nur willkürlich, so wie es ist, hätte aber genauso gut anders sein können. So tendieren wir laut McDowell dazu, zu glauben, daß wir uns vor einem Dilemma befinden: entweder Platonismus oder, was sich als dessen einzige Alternative darstellt, wir können eigentlich machen, was wir wollen. Wir hätten demnach mathematische Praktiken selbst 'konstruiert', ohne daß es dabei äußere Beschränkungen oder Zwänge gäbe. Aus dieser Sicht würde der Platonismus als die plausible der beiden Alternativen erscheinen und von daher neigten wir eher in seine Richtung.

Zu unserer Erleichterung gäbe es nach McDowell eine dritte Alternative, die wir sozusagen vor der Nase hätten, und die uns einen Ausweg aus dem Dilemma anböte. Diese ist die Position, die McDowell vertreten will, und die er als die "völlig befriedigende mittlere Position" zwischen Platonismus und Konstruktivismus charakterisiert. Diese dritte Möglichkeit entspricht der Position, die McDowell "naiven direkten Realismus" nennt. McDowell will uns nahelegen, daß nur innerhalb unserer eigenen Teilnahme an den Sprachpraktiken die Rede von der Existenz mathematischer oder logischer Notwendigkeit sinnvoll sei. Genauer gesagt, gibt es eine solche Notwendigkeit in dem einzigen Sinne, in dem es sie geben kann, nämlich von der Innenperspektive bestimmter menschlicher Praktiken aus. Wir werden nicht klarer sehen, wenn wir den 'Überzug unserer menschlichen Beschäftigungen' anheben und gleichsam darunter schauen wollen. Denn dabei wird uns nicht nur von

der Idee der Notwendigkeit und der mathematischen Richtigkeit nichts übrig bleiben, sondern insgesamt wird kaum etwas von dem, was unser Weltbild ausmacht, erhalten bleiben.

c) Strittige Fälle

Nach McDowell zeigt sich anhand von strittigen Fällen das oben genannte Dilemma zwischen der Idee eines festen Haltes für unsere Sprachpraktiken einerseits und dem absoluten Mangel an jeglicher Notwendigkeit andererseits umso dringender. Strittige Fälle sind diejenigen Fälle, bei denen wir über den richtigen Gebrauch eines Begriffs kein Einverständnis erzielen können. Von der ontologischen Seite her gesehen würde man argumentieren, wenn wir selbst nicht darüber entscheiden können, ob die Anwendung des Begriffs auf einen bestimmten Fall richtig ist oder nicht, müßte es etwas Äußeres geben, das eine Entscheidung darüber erlaubt. Die Rede von richtig und falsch wäre sonst ohnehin sinnlos und wir könnten machen, was uns gerade paßt. Aus der psychologischen Perspektive würde man annehmen, daß der Dissens einem Mißverständnis über die Regeln geschuldet ist. Wenn es aber eine Regel gäbe, müßte es dennoch prinzipiell möglich sein, sie für den Gegner unmißverständlich klar zu machen, indem man sich auf die angenommene Definition oder Universalien beruft. Auf dieser Basis sollte es unproblematisch möglich sein, sich über die richtige Anwendung des Begriffs zu einigen. Wäre dies nicht so, müßte man dann annehmen, daß es sich nicht im gewöhnlichen Sinne um einen Fall von Regelbefolgen handeln kann.

McDowell will anhand solcher Fälle anschaulich machen, inwiefern unsere Sprachpraktiken in der Luft hängen. Bei einem strittigen Fall wird uns plötzlich klar, daß unsere Sprachpraxis sich letztendlich allein auf die Einschätzungsfähigkeit der anderen Sprachteilnehmer stützt. Wenn diese Praxis plötzlich nicht wie erwartet läuft, merken wir, daß wir uns auf gar nichts anderes berufen können. Was Positionen wie die des Platonismus und metaphysischen Realismus reizvoll machen würde, da diese uns die verlorene Sicherheit wieder zu geben trachten.

Demgegenüber schlägt McDowell folgendes vor:

We should accept that sometimes there may be nothing better to do than explicitly to appeal to a hoped-for community of human response. This is what we say 'Don't you see'? (though there is a constant temptation to misconceive this as a nudge towards grasp of the universal).
(McDowell 1981, S.153)

Angesichts eines solchen strittigen Falles würden die einen darauf beharren, daß es – im Sinne des Platonisten oder Metaphysischen Realisten – eine Lösung dafür geben müß, ob der entsprechende Fall unter den Begriff fällt oder nicht. Die anderen würden eher zum Skeptizismus neigen, um meinen, daß es einfach keine richtige Antwort gibt. Es hänge bloss von uns ab, ob der jeweils unklare Fall von uns an unter den Begriff fallen soll. Es gebe keine apriori Regel und deswegen können wir frei

entscheiden. Was ist nun aber McDowells eigenen Position? Gibt es eine Lösung für den strittigen Fall? Wenn es nicht so ist, daß es uns offen steht, zu entscheiden, was uns besser passt, muss es im Sinne von McDowells Realismus eine objektive Antwort für einen solchen Fall geben, sogar wenn wir darüber keine Einigung erzielen können. Dies erscheint zunächst etwas merkwürdig, wenn uns gerade gesagt worden ist, daß wir auf nichts anderes als unsere eigenen „Tendenzen die Sachen so oder so zu sehen“ berufen können. Die Idee scheint dann zu sein, daß es eine Antwort „gemäß unseren sprachlichen Praktiken“ geben kann, sogar wenn wir selbst nicht auf sie kommen. Wie McDowell sich dies genau vorstellt, werde ich später genauer zu ergründen versuche. Zuvor jedoch noch geklärt werden, inwieweit die Non-Kognitivisten unter McDowells Kritik fallen.

2.2.5. Müssen die Non-Kognitivisten einen Gottesstandpunkt übernehmen, um die moralische Sprachpraxis zu rechtfertigen?

McDowell identifiziert den non-kognitivistischen Versuch, moralischen Sprachgebrauch auf der Basis eines wertneutralen Aspekts der Welt zu erklären, mit dem Versuch, einen externen Standpunkt einzunehmen, um unsere Sprachpraktiken zu rechtfertigen. Wie die Metaphysischen Realisten, würden nach McDowell auch die Non-Kognitivisten davon ausgehen, daß es eine Welt gibt, wie sie an sich selbst ist, und die frei von Werten ist. Moralische Einsichten wären aus dieser Perspektive als rein anthropozentrisch zu verstehen. Durch die Suche nach einer von außerhalb unserer Werte beschreibbaren Grundlage, auf die wir unsere moralischen Überzeugungen zurückführen könnten, würden die Non-Kognitivisten versuchen, die Moral sozusagen wieder auf ihre ‚objektiven Füße‘ zu stellen.

Nun muß die Tatsache, daß die Non-Kognitivisten moralische Sprachpraxis aus einer wertneutralen Perspektive erklären wollen nicht unbedingt implizieren, daß sie einen Gottesstandpunkt einnehmen. Ein Non-Kognitivist könnte behaupten, daß er sich insofern außerhalb der moralischen Perspektive stellt, als er versucht, den Gebrauch dichter Begriffe auf der Basis unserer Reaktionen auf etwas in der Welt zu erklären. Allerdings würde er nicht sagen, daß die Welt, auf die wir unsere Reaktionen projizieren, die nackte, unsere Auffassungen transzendierende Welt ist. Blackburn selbst redet schon von einer „Welt, wie diese an sich selbst ist“, und beschreibt diese Welt als die Gesamtheit der Tatsachen⁸; wir beschreiben diese Tatsachen, sie wirken auf uns und wir reagieren auf sie in unterschiedlicher Art und Weise. Erst später würden wir das komplexe Arsenal an Begriffen und logischen Verbindung entwickeln, welches den moralischen Sprachgebrauch, so wie wir ihn kennen, charakterisiert. Blackburn distanziert sich jedoch von einem ‚generalisierten Projektivismus‘, der die wirkliche Welt zugunsten einer ‚Hyperproduktivität‘ unsererseits minimiert. Er erkennt es als ein Problem an, daß, wenn wir, wie dies beim ursprünglichen Empirismus Humes weitgehend der Fall sei,

⁸ Blackburn (S.163)

mit der Idee der Projektion zu weit gehen und sie auf Phänomene wie Kausalität, Konditionalsätze, Verallgemeinerungen, andere Geister und sogar auf raum-zeitliche Koordinaten ausdehnen, um am Ende keine Vorstellung einer zugrundeliegenden Realität erhalten bleibt. In dieser Hinsicht kommt er McDowells Kritik ein Stück weit entgegen, und stimmt diesem zu, daß es ein schwieriger Punkt sei, zu klären, wie man sich eine von unseren produktiven Kräften unabhängige Realität vorzustellen hat. Dies soll seines Erachtens aber nicht unbedingt das Problem betreffen, mit dem wir es hier zu tun haben. Die Frage danach, ob Werte etwas sind, das wir in der Welt finden oder ob sie eher von uns der Welt hinzugefügt werden, würde sich auch unabhängig davon stellen, wie wir diese Welt auffassen⁹.

Wenn es aber bei der projektivistischen Position letztendlich darum geht, unsere Wertüberzeugungen als Reaktionen auf eine Welt zu verstehen, die uns affiziert, dürfte es nicht irrelevant sein, wie wir uns diese Welt vorstellen müssen. Wenn sich herausstellen sollte, daß die wertneutrale Welt, auf die wir uns beziehen, möglicherweise selbst schon mit vielen anderen Projektionen und Interpretationen unsererseits angereichert ist, d. h., so von uns aufgefasst wird, dann hätten wir es hier mit einem ganz anderen Bild zu tun. Wir würden dann auf eine schon sehr menschlich und sprachlich durchdrungene (wertneutrale) Welt reagieren. Stellt sich eine solche 'bereicherte Auffassung der Welt' als variabel und veränderbar dar, würden daraus auch variable und veränderbare moralische Reaktionen und entsprechende moralische Bewertungen resultieren.

Leider sagt Blackburn zu diesem Punkt sehr wenig. Der Projektivist könnte aber die differenziertere Position vertreten, daß man zwischen den formalen Bedingungen, die es uns erlauben, die Welt, wie diese an sich selbst ist, rational aufzufassen und zu strukturieren und der Hinzufügung subjektiver menschlicher Gehalte unterscheiden muß. Im ersten Fall hätten wir es mit raum-zeitlichen Koordinaten und fundamentalen Kategorisierungsweisen, wie Substanz, Quantität, Kausalität usw. zu tun, im zweiten Fall, einerseits mit unseren eigenen Reaktionen und Emotionen, andererseits mit zusätzlichen begrifflichen Organisationsweisen der Welt gemäß unserem eigenen Tun und Lassen, also Gebrauchsweisen, Zwecken, usw. Dies ist allerdings nur ein eigener (kantisch orientierter) Vorschlag, der projektivistischen Position mehr Plausibilität zu verleihen, und ich will dementsprechend ihn nicht Blackburn zuschreiben. Ein Projektivist könnte dennoch in dieser Linie (a) vertreten, also daß es sich bei unseren evaluativen Reaktionen um Reaktionen auf die Welt, wie diese an sich selbst ist, handelt, sogar wenn diese Welt gemäß unseren eigenen rationalen Strukturierungen aufgefasst ist. Er könnte aber auch (b) vertreten, also dass unsere evaluativen Reaktionen Reaktionen auf eine wertneutrale Welt sind, so wie wir sie normalerweise sprachlich auffassen, d. h., dazu würden generell unsere eigenen (wertneutralen), pragmatisch orientierten Interpretationen jener Welt gehören, aber selbstverständlich nicht unsere eigenen evaluativen Reaktionen und Projektionen.

Auch diese zweite Position (b) würde allerdings von der Vorstellung einer Welt, wie diese an sich selbst ist, ausgehen, und dazu noch den in (a) ausgedrückten Vorschlag einer grundlegenden kategorialen Einordnung der Welt teilen. Die in (a) ausgedrückte Auffassung der Welt entspräche

⁹ S. 165

dann nicht unserer unmittelbaren Auffassung dieser, sondern wäre nachträglich durch theoretische Differenzierungsbemühungen herausgearbeitet. Die Vorstellung einer wertneutralen Welt müsste jedoch nicht auf einer solchen Ebene angesiedelt sein. Diese zweite Position würde eher der oberen Charakterisierung entsprechen, und sie würde mit dem Problem zu tun haben, daß unsere evaluativen Reaktionen z. T. Reaktionen auf unsere eigenen pragmatischen Interpretationen, und insofern so stabil wie diese es selbst sind, was von einem kausalistischen Modell à la Hume (wenn sich dies überhaupt durchführen ließe) möglicherweise eine große Komplexität verlangte.

Nehmen wir aber an, daß der Non-Kognitivist im Sinne von (b) z. B. meinen würde, daß sein Standpunkt der Standpunkt einer sprachlich aufgefaßten, wertneutralen Welt ist. Das Gemeinsame aller unter einen bestimmten Begriff fallenden Sachverhalte würde dann nicht unbedingt auf der Ebene eines von einem Gottesstandpunkt als genuin erkannten Aspektes der Welt zu suchen sein. Es würde sich eher auf der Ebene unserer sprachlichen Auffassung und Interpretation abspielen. Wir würden auf bereits von uns so oder so interpretierte Tatsachen reagieren und sie auf einer höheren sprachlichen Ebene unter einem moralischen Begriff klassifizieren.

Es wäre entsprechend nicht verwunderlich, wenn man an der Reihe von Situationen, die unter einen moralisch dichten Begriff fallen, nicht erkennen könnte, welche die genuine Eigenschaft der Welt ist, die sie alle teilen. Die Tatsache aber, daß dies nicht von einem unseren Sprachpraktiken äußerlichen Standpunkt zu erkennen ist, der die Unterscheidung zwischen genuinen und nicht-genuinen Eigenschaften der Welt erlauben soll, impliziert nicht, daß es sich nicht erklären ließe. Es gibt viele Begriffe, bei denen wir nicht schon an der Reihe der Fälle, die unter sie fallen, zu erkennen vermögen, was sie alle gemeinsam haben: ‚Spielzeug‘, ‚Bürgermeister‘, ‚Protestant‘ usw. sind Fälle dieser Art. Gäbe es eine Liste aller Gegenstände, die wir unter dem Begriff ‚Spielzeug‘ gruppieren, oder eine Liste der Männer und Frauen, die unter den Begriff ‚Bürgermeister‘ oder ‚Protestant‘ fallen, würden wir aus der Perspektive eines (der entsprechenden Kultur) Außenstehenden auch nicht sagen können, was an ihnen das Gemeinsame ist. Dies spricht nicht unbedingt gegen McDowells Position, es wäre zum Teil sogar in seinem Sinne. In solchen Fällen kann man aber nicht sagen, daß wir es mit einer eigenartigen Perspektive zu tun haben bzw. uns irgendwelche emotionalen Dispositionen oder die Sensibilität fehlt, ohne die nicht zu erkennen wäre, was ein Spielzeug oder ein Bürgermeister ist. Es geht dabei nicht darum, etwas wahrzunehmen. Vielmehr müssen wir wissen, welche zusätzlichen Bedingungen, Rollen, Gebrauchsweisen oder sonstigen Funktionen solche Personen oder Gegenstände erfüllen. In einem ähnlichen Geist könnte der Non-Kognitivist meinen, daß, gerade weil wir auf Situationen reagieren, deren Gemeinsamkeiten eher auf einer anderen Ebene liegen, man diese nicht direkt an ihnen erkennen kann. Das müsste aber nicht heißen, daß diese Gemeinsamkeiten auf einer zusätzlichen ‚evaluativen Ebene‘ liegen müßten, welche darin bestehen soll, daß wir auf Grund unserer moralischen Sensibilität bestimmte evaluative Eigenschaften in entsprechenden Situationen erkennen können sollen. Vielmehr müßte man gemäß den Non-Kognitivisten sagen, daß, genauso wie wir Sachverhalte auf Grund des Gebrauchs, den wir Worten geben, oder der Funktionen, die sie

erfüllen, gruppieren, wir sie auch auf Grund der evaluativen Reaktionen, die wir auf sie haben, einsortieren können.

Das Problem an McDowells Bild wäre eher, daß für ihn kein kategorialer Unterschied zwischen all diesen Aspekten besteht. So wirft Blackburn McDowell vor, daß er kein Interesse daran zu haben scheint, ob die Sachverhalte, die unter einen Begriff fallen eine natürliche Art bilden oder ob sie auf Grund willkürlicher Funktionen, Etiketteregeln oder was auch immer gruppiert worden sind. McDowell würde alle solche Unterschiede, die uns dazu führen, Dinge unter einem Begriff zu gruppieren, ignorieren und meinen, wir könnten an ihnen selbst alle solchen Aspekte 'wahrnehmen', als ob es ihre ontologischen Eigenschaften wären.

.Diese Verteidigungslinie, die die Existenz einer gemeinsamen Eigenschaft zwischen den unter einen dichten Begriff fallenden Sachverhalten nicht auf der Ebene der ‚genuinen Eigenschaften der Welt‘ ansiedelt, sondern einfach nur auf einer wertneutralen Ebene, scheint es aber zunächst den Non-Kognitivisten nicht zu ermöglichen, McDowells Kritik zu entgehen. Sie könnten nur erklären, warum aus der Perspektive eines unseren Sprachpraktiken äußeren Standpunktes das Gemeinsame nicht zu erkennen wäre. McDowells Kritik an der Interpretation von Regeln als ‚Gleisen‘ hätte auch dann Bestand, wenn die Perspektive der Non-Kognitivisten einfach eine zwar wertneutrale, doch sprachlich verfasste Perspektive wäre. Die Situation hätte sich nur insofern geändert, als der Non-Kognitivist nur behaupten würde, daß sich eine sprachliche Definition geben läßt, die erklärt, welche Bedingungen die Gruppe von Situationen erfüllen müssen, auf die wir reagieren, und die unter einen moralischen Begriff fallen. Wir hätten es mit einer Definition der Art: ‚Immer wenn „b“, dann Reaktion, dann „a“ zu tun, wobei „b“ nun keine genuine Eigenschaft der Welt aussortieren würde, welche als solche von einer unseren Sprachpraktiken äußeren Perspektive zu erkennen wäre. Es müßte erstens gezeigt werden, daß es dem Non-Kognitivisten gelingen kann, zu zeigen, daß die Extension von „b“ – was auch immer die unter den Begriff fallenden Sachverhalten auf der wertneutralen Ebene charakterisieren soll – äquivalent zu der Extension von „a“, also dem dichten Begriff, wäre. Zweitens würde eine derartige Definition weiterhin unter McDowells Kritik an der Interpretation von ‚Regeln als Gleisen‘ fallen.

2.2.6. Fällt der Non-Kognitivist unter der Kritik an der Interpretation von ‚Regeln als Gleisen‘?

Es gilt nun zu klären, ob ein Non-Kognitivist, der nicht mehr behaupten will, daß es *eine genuine Eigenschaft* geben muß, die alle unter den dichten Begriffen fallenden Sachverhalte teilen würden, immer noch unter die Kritik an der mechanistischen Interpretation vom Regelfolgen fällt. Man muß in diesem Zusammenhang zwei Fragen unterscheiden, die den zwei Seiten dieses Bildes entsprechen: (1) ob diese Non-Kognitivisten die Regel im Sinne einer festen, ein für alle Mal gegebenen Definition, die

alle zukünftigen Anwendungen des Begriffs im voraus bestimmen könnte, verstehen müssen; und (2.) ob sie dabei die Existenz von äußeren prä-existierenden Maßstäben postulieren müssen.

Von der ontologischen Perspektive des Bildes her gesehen, scheint es mir nun nicht plausibel, anzunehmen, daß ein solcher Non-Kognitivist die Existenz äußerer Maßstäbe auf einer unsere Sprachpraktiken transzendierenden Ebene postulieren wollen soll. Non-Kognitivisten dieser Art würden nicht behaupten wollen, daß eine Instantiierung dessen, was die Situationen gemeinsam haben, in der unabhängigen Welt zu finden sein müßte. Sie wollen eher von zusätzlichen Bedingungen, wie Rollen, Gebrauchsweisen usw. reden und diese sind schwerlich als Eigenschaften der Welt, wie diese an sich selbst ist, anzusehen. Auf dieser Ebene seien die Gemeinsamkeiten nun zu suchen – und gerade nicht als wahrnehmbare Eigenschaften einer menschlichen Welt im Sinne McDowells. Man könnte überprüfen wollen, ob die entsprechenden Bedingungen, die (wie man gelernt hat) für den Gebrauch des Begriffs erfüllt sein müssen, in der Tat erfüllt sind, ob z. B. die Dinge ab und zu für dieses oder jenes gebraucht werden, aber man würde nicht eine beständige genuine Eigenschaft von ihnen postulieren wollen. Entsprechend sei auch eine mechanistische Anwendung des Begriffs von dieser Perspektive aus nicht überzeugend. Unsere eigene kognitive Einschätzung, ob eine konkrete Situation im Sinne der in der Definition gegebenen Erklärungen zu verstehen ist, bzw. sie die in der Definition ausgedrückten Bedingungen erfüllt, wäre kaum verzichtbar, wenn wir nicht von genuinen Eigenschaften der Welt redeten, die im voraus da sein könnten. Außerdem schließt die Tatsache, daß man sich einer sprachlichen Erklärung bedienen muß, um z. B. den Gebrauch eines komplexen Begriffs zu erläutern, nicht aus, daß eine Person ihr Verständnis des Begriffs dann beim weiteren Gebrauch nicht zusätzlich präzisieren und verfeinern müßte. Dies entspricht häufig dem üblichen Fall: Viele komplexe Begriffe werden uns nicht hinweisend erklärt. Darüberhinaus ist zu beachten, daß, insofern eine Definition selbst von zusätzlichen Begriffen abhängt, die ihrerseits keinen festen Gehalt hätten, die Definition dann nur so fixiert wäre, wie die Begriffe, aus denen sie besteht. Durch eine sprachliche Erklärung der Art von zusätzlichen Bedingungen, die die Situationen, die unter den dichten Begriff fallen, auf der wertneutralen Ebene erfüllen müßten, würde man den Lernsubjekten nur eine Orientierung geben.

Nun, sogar wenn dieser Non-Kognitivist zeigen könnte, daß er nicht unbedingt unter die Kritik von Regeln als ‚Gleisen‘ fällt, besteht einer der Hauptpunkte von McDowells Kritik immer noch. Der Non-Kognitivist müßte zeigen, daß ihm eine Definition auf der wertneutralen Ebene des dichten Begriffs gelingen kann, die dieselbe Extension hätte, wie der dichte Begriff selbst. Wenn wir von der obigen Definition: ‚Immer wenn „b“ dann Reaktion, dann „a““ ausgehen, dann müßte man zeigen, daß die Extension von „b“ – was auch immer die unter den Begriff fallenden Sachverhalte auf der wertneutralen Ebene charakterisieren soll – äquivalent zu der Extension von „a“ – dem dichten Begriff – wäre. Der Non-Kognitivist könnte versuchen, dieser Kritik entgegen zu wirken, indem er bemerkt, daß es nicht an Stelle von „b“ einen wertneutralen Begriff geben muß, der Situationstypen charakterisiert, auf die wir immer reagieren, und der dieselbe Extension hätte, wie der entsprechende

dichte Begriff "a". Er würde eher meinen, daß wir es mit bestimmten Anleitungen oder Bedingungen zu tun hätten, die erlauben, die Situationen, auf die wir reagieren, zu erkennen, und daß eben diese dann unter den dichten Begriff fallen, ohne daß sie darüber hinaus unter einen zusätzlichen, wertneutralen Begriff zu gruppieren wären. Die Strategie hilft aber nicht, da man weiter verlangen kann, daß die Extension dessen, was die entsprechenden Bedingungen erfüllt, mit der Extension des entsprechenden dichten Begriffs übereinstimmen müßte. Inwiefern ist nun McDowells Kritik, nach der es nicht plausibel sei anzunehmen, daß die Extension in beiden Fällen gleich ist, selbst plausibel. Er behauptet, daß es uns „nicht immer“ gelingen kann einen dem dichten Begriff entsprechenden wertneutralen Begriff bzw. eine wertneutrale Erklärung zu geben. Sein Argument stützt sich aber eigentlich auf die zusätzliche Prämisse, daß wir aus der Perspektive des Aussenstehenden nicht sagen können, welcher der gemeinsame Nenner aller unter den jeweiligen dichten Begriff fallenden Sachverhalte ist. Wir haben nun gerade eine mögliche Erklärung dafür gegeben, warum aus einem unseren Sprachpraktiken äußeren Standpunkt nicht möglich sein dürfte, den besagten gemeinsamen Nenner zu erkennen. Aus einer evaluativ neutralen aber sprachinternen Perspektive könnte man vielleicht erklären, worin das Gemeinsame besteht. Wenn uns dies tatsächlich gelänge, wäre McDowells Prämisse entkräftet und sein Argument würde sich allein auf eine nur empirisch zu überprüfenden Behauptung stützen. Man müßte unterschiedliche Begriffe untersuchen und nachprüfen, ob dies wirklich so ist.

Soweit hat sich folgendes ergeben: 1.) Der Non-Kognitivist scheint nicht verpflichtet zu sein, das Gemeinsame an den Situationen, die unter einen dichten moralischen Begriff fallen, auf der Ebene einer genuinen Eigenschaft der Welt ausfindig zu machen. 2.) Er fällt nicht unbedingt unter die Interpretation von Regeln als ‚Gleisen‘, und dazugehörend er muß 3.) nicht die Existenz von präexistierenden Maßstäbe außerhalb unserer Sprachpraktiken postulieren, um diese zu rechtfertigen. Er würde sich nur auf andere, wertneutrale Sprachkriterien beziehen. Nicht beantwortet bleibt McDowells Frage, ob die Extension der non-kognitivistischen wertneutralen Definition oder Erläuterungen eines dichten Begriffs äquivalent mit der Extension eines solchen Begriffs wäre, so wie er im Rahmen der gewöhnlichen evaluativen Perspektive angewendet wird. Aber wir haben kein entscheidendes Argument mehr, warum dieses nicht unplausibel sein soll.

2.2.7. Wie sieht McDowells eigene Erklärung des regelgeleiteten Gebrauchs dichter moralischer Begriffe aus?

In diesem Zusammenhang will ich einen Vorwurf, den Blackburn seinerseits gegen McDowells Kritik erhebt, problematisieren. Bei seiner Antwort auf McDowell beschwert sich Blackburn, daß McDowells eigene Position inkonsistent wäre. Er argumentiert folgendermaßen: Sofern es, wie McDowell meint, um den moralischen Sprachgebrauch im Sinne der wittgensteinschen Idee des Regelfolgens zu erklären, notwendig ist, einen gemeinsamen Nenner zwischen den unter einen Begriff

fallenden Sachverhalten erkennen zu können, wieso sollte dann die von McDowell vertretene realistische Position eben diesem Postulat nicht selbst genügen? Stattdessen würde McDowell seine ganze Energie darauf verwenden, uns davon zu überzeugen, daß es Wittgensteins Lehre nach nichts Derartiges geben kann.

Dieser Einwand erscheint mir nicht ganz unberechtigt und es bedarf einer Erklärung dafür, warum McDowells Kritik, wie Blackburn meint, ihn nicht selbst betreffen soll. Ich werde deswegen versuchen, eine kohärente Lesart von McDowells Position zu bieten. Meines Erachtens läßt sich McDowells Position diesbezüglich nur vor dem Hintergrund seiner epistemologischen Erklärungen verständlich machen. Nach der von McDowell in *Mind and World*¹⁰ vertretenen Ansicht ist unsere Wahrnehmung der Welt nur als begrifflich strukturierte zu verstehen. So macht sich McDowell Kants Motto zu eigen, daß ‚Anschauungen ohne Begriffe blind‘ sind. Nach McDowell gäbe es für uns keine Welt im strikten bzw. kognitiv bewußten Sinne, vor unserer sprachlichen Auffassung derselben. Der Schlüsselbegriff zum Verständnis von McDowells Kritik an den Non-Kognitivisten ist der einer ‚äußeren Welt‘: Man könne nicht zunächst ein gemeinsames Merkmal zwischen den Sachverhalten einer unseren Sprachpraktiken äußeren Welt suchen und dann auf sie einen Begriff anwenden. McDowells Idee ist, daß dies nur direkt geschehen kann. Durch unsere kulturell geprägte sprachliche Erziehung bekommen wir die richtige Perspektive, von der aus wir einzuschätzen lernen, welche Situationen unter einen bestimmten evaluativen Begriff fallen. Worin genau diese Perspektive besteht, läßt sich nach McDowell nicht explizieren. Man lernt es zu sehen.

The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant way of thinking, our eyes are opened to the very existence of this tract of the space of reasons.

(McDowell 1994, S.82)

So beschreibt McDowell, unter Berufung auf Aristoteles, seine Vorstellung einer moralischen *Wahrnehmung*. Durch eine ‚anständige‘ sprachliche Sozialisierung werden wir *gebildet*, auf bestimmte Aspekte von Situationen aufmerksam zu werden. Wir lernen Ähnlichkeiten, Gemeinsamkeiten zwischen den Sachverhalten *wahrzunehmen*.

McDowell wirft den Platonisten und Metaphysischen Realisten vor, sie würden Bedeutung im Sinne eines festen Anwendungsmuster verstehen, und die Existenz von Tatsachen außerhalb unserer Sprachpraktiken postulieren, welche von selbst unseren Begriffen entsprechen würden. Stattdessen müßte man sagen, daß nur vor dem Hintergrund einer sprachlich gebildeten Perspektive etwas zu der Art von Tatsache werden kann, die wir als eine unseren jeweiligen Begriff erfüllende Tatsache erkennen würden. McDowells Idee von Wahrnehmung scheint unsere ganzen Wissenstrukturen

¹⁰J. McDowell, *Mind and World*, 1994, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts

vorauszusetzen. Alles, was wir durch unsere kulturelle Erziehung gelernt haben, soll dann durch einen bereits verstehenden Blick in den Dingen unmittelbar gesehen werden. Dementsprechend bildet auch unsere moralische Erziehung einen Hintergrund, der uns dazu führt, in bestimmten Situationen etwas als moralisch relevant wahrzunehmen. (Wir können nur hoffen, daß diese Bildung jeweils eine anständige gewesen sein mag). Auf dieser Weise verstanden, wird das gemeinsame an den Sachverhalten die unter den dichten Begriff fallen, durch ein solches sprachlich gebildetes sehen erst konstituiert.

In Sinne von McDowells Lektüre würde es aber von unseren Dispositionen abhängen, daß wir durch die sprachliche Erziehung dazu gebracht werden können, dieses oder jenes zu sehen. Es würde von unserer jeweiligen Tendenz abhängen, etwas im relevanten Sinne ähnlich zu etwas anderem zu finden bzw. als einen Fall desselben Typs anzusehen. Demgemäß sei zu erwarten, daß nicht im Voraus entschieden werden kann, ob etwas unter die Extension eines Begriffs fällt oder nicht. Man müßte abwarten, ob Organismen mit Dispositionen, wie wir sie haben, den konkreten Fall im relevanten Sinne so sehen würden, eben als einen Fall für die Anwendung des Begriffs.

Bei McDowells Behandlung von strittigen Fällen wird dann aber, wie ich oben schon anmerkte, deutlich, daß – sogar wenn wir uns nicht miteinander über den Gebrauch des Begriffs einigen könnten – es nach McDowell eine richtige Entscheidung darüber gibt, ob der Begriff in einem bestimmten Fall angewendet werden sollte oder nicht. Dies ist umso verwunderlicher, wenn man auf McDowells gerade erwähnte Erläuterungen achtet, wonach unser Begriffsgebrauch nur von unseren Antworten und „Tendenzen, die Sachen so oder so zu sehen“ abhängen soll. Man würde demgemäß, angesichts eines strittigen Falles, eher sagen müssen, daß – sofern unsere Dispositionen und Tendenzen, die Sachen ähnlich zu sehen, nicht ausreichen, um den Begriff anzuwenden – es darüber hinaus nichts geben kann, was über die Anwendung oder Nichtanwendung des Begriffs entscheidet. Anderenfalls wären wir fast wieder beim Platonismus angelangt. Wie soll man McDowells Position hierzu erklären?

In der Auseinandersetzung mit der Position von Wright¹¹, die McDowell mit dem Irrealismus von Kripke als die dem Platonismus gegenüber liegende Seite zu deuten scheint, erklärt McDowell diese Vorstellung folgendermaßen:

According to Crispin Wright, the burden of Wittgenstein's reflections on following a rule, in his later work, is that this natural ideas lack the substance that we are inclined to credit them with: "there is in our understanding of a concept no rigid, advance determination of what is to count as its correct application.

If Wittgensteins conclusion as Wright interprets it, is allowed to stand, the most striking casualty is a familiar intuitive notion of objectivity. The idea at risk is the idea of things being thus and so anyway, whether or not we choose to investigate the matter in question,

¹¹ 'Wittgenstein to Follow a Rule' in John McDowell *Mind, Value and Reality*, (1998 , S.221-262, in Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England.

and whatever the outcome of any such investigation. That idea requires the conception of how things could correctly be said to be anyway--whatever if anything we go on to say about the matter; and this notion of correctness can only be the notion of how the pattern of application that we grasp, when we come to understand the concept in question, extends, independently of the actual outcome of any such investigation, to the relevant case.

(S.221-222) ¹²

McDowell will gegenüber Wright einen Sinn von Objektivität retten, der seiner Ansicht nach in Wrights anti-realistischen Interpretation verloren geht, und der nicht mit dem Platonismus über einen Kamm zu scheren sei. Es geht um die Idee, daß die Sachen so oder so sind, unabhängig davon, ob wir dazu kommen, sie zu untersuchen oder nicht. Es gibt meines Erachtens eine Interpretation, die die Idee von Objektivität in diesem Sinne plausibel machen würde. Ich meine die Vorstellung, daß – unabhängig von unseren tatsächlichen Untersuchungen – fest steht, ob die Dinge so liegen, daß sie gemäß der menschlichen Perspektive als ein Fall für die Anwendung des Begriffs angesehen werden müßten. Es wäre so, als ob das, was wir gemäß unserer eigenen Dispositionen und kognitiven Fähigkeiten an möglichen Anwendungsfällen sehen würden, auf die Dinge selbst projiziert werden könnte. Das heißt, es geht nicht darum, daß wir ein bestimmtes (immer gleiches) Muster, das unsere Begriffe ausdrücken sollen, auf die Dinge selbst im voraus projizieren, wie beim Platonismus, sondern darum, daß wir unsere eigenen ‚fall-sensitiven‘ Überlegungen, unsere Tendenz, die Sachen so oder so zu sehen bzw. das, was wir überhaupt dazu sagen würden, auf die Dinge projizieren. Die Idee von Objektivität, die hiermit gemeint ist, würde in der Art und Weise bestehen, wie die Dinge sozusagen mit ‚unseren Augen gesehen‘ wären.

Diese Vorstellung unterscheidet sich von Platonismus nur, wenn wir zwischen der Art und Weise, in der wir die Dinge sehen, und unserer begrifflichen Auffassung derselben differenzieren können, da zwischen dem einen und dem anderen die Frage möglich sein muss, ob der Begriff in dem Fall zutrifft oder nicht. Bei einem strittigen Fall ist es doch gerade so, daß wir die Dinge betrachten, und zu keinen Schluss darüber kommen, ob sie unter den Begriff fallen oder nicht. Die Dinge selbst, wie sie von den menschlichen kognitiven Fähigkeiten betrachtet oder wahrgenommen wären, erzwingen keine Entscheidung darüber, ob der Begriff auf sie angewendet werden soll oder nicht. Wenn wir dieser Vorstellung gerecht werden wollen, daß es eine Art und Weise gibt, wie die Dinge von der menschlichen Sichtweise wären, sogar wenn wir sie nicht untersuchen, müssen wir uns auch vorstellen, daß sie manchmal so für uns wären, daß sie keine klare Entscheidung erlauben. Dies widerspricht aber McDowells Idee, daß unser Anwendungsmuster von selbst und unabhängig von unseren Untersuchungen, sich auf die Dinge selbst ausdehnen lässt, wie das obere Zitat suggeriert. Die vorgeschlagene Interpretation von Objektivität würde vielleicht vielmehr die eines ‚Anti-Realisten‘ wie Wright entsprechen, als jener von McDowell. Damit will ich nicht behaupten, daß Wright diese

¹² Ebd.

Position selbst vertritt. Ich persönlich würde es aber plausibel finden, eine epistemische Position so zu ergänzen, daß sogar, wenn wir nicht dazu kommen, die Sachverhalten zu untersuchen, es dennoch im Sinne unserer eigenen kognitiven Fähigkeiten (d. h. im Sinne dessen, was wir selbst sagen würden, wenn wir die Situationen betrachten würden) eine Antwort darüber gebe, ob ein konkreter Fall unter den betreffenden Begriff fällt oder nicht, oder aber ob wir eher den Begriff frei präzisieren müßten, um zu einer klaren Entscheidung zu kommen.

Für McDowell gibt es keine vorbegriffliche Wahrnehmung. Insofern scheint die Frage berechtigt, was wir dann nach McDowell wahrnehmen, während wir entscheiden, ob ein Begriff zutrifft oder nicht. Die Antwort müßte plausiblerweise lauten, daß es unterschiedliche Sprachebenen gibt, und daß wir auf einer anderen Ebene dieses und jenes begrifflich wahrnehmen und uns darüber hinaus dann fragen, ob ein zusätzlicher Begriff passend wäre. Nun würde sich die Frage auf einer niedrigeren Ebene erneut stellen und ließe sich weitertreiben, bis wir auf der Ebene der Einführung von Begriffen angelangen. Wie lassen sich überhaupt Begriffe einführen, wenn wir nicht im Voraus annehmen können, daß wir diejenigen Differenzierungen, für die ein Begriff eingeführt wird, bereits erkennen bzw. wahrnehmen könnten. Sogar wenn wir einen Schritt davor bleiben und davon ausgehen, daß es eine begriffliche Ebene gibt, auf der keine Zweifel oder Meinungsverschiedenheiten bezüglich unserer begrifflichen Auffassung be- und entstehen und wir immer dann, wenn Zweifel über die Anwendung hochstufiger Begriffe aufkommen, uns auf unsere Wahrnehmung der Welt auf dieser untersten Ebene stützen können, entspräche dies nicht McDowells Modell. Für ihn soll es keine – was deren Beziehung zur Realität betrifft – privilegierten Diskursbereiche geben, auf die wir zurückgreifen könnten, um die anderen zu klären. Man hat eher den Eindruck, daß McDowell beklagt, daß wir uns außerhalb der auf einer bestimmten Sprachebene gewonnenen Perspektive stellen wollten, um eine andere zu erklären. Denn wir hätten auf der höheren Ebene jeweils qualitativ neue Sichtweisen erlangt, die sich nicht reduktiv erklären ließen.¹³

Dieses Bild ist m. E. das Ergebnis von McDowells Übertragung eines sprachpragmatischen Modells unserer sprachlichen Beziehung zur Welt auf das kantische Grundgerüst unserer epistemischen Beziehung zur Welt. Während aber bei Kant die Kategorien des Verstandes noch im Sinne kognitiver Strukturen eines transzendentalen Subjektes verstanden werden, haben wir es nun mit sprachlichen Kategorien zu tun, die als historisches und kulturelles Produkt unserer Lebenspraktiken zu verstehen sind. Es handelt sich nicht um die kognitiven Strukturen des Verstandes eines jeden erkennenden Subjekts, sondern um Begriffe, die von unserer jeweiligen und abweichenden kulturellen 'Bildung' und von den kulturellen Hintergründen abhängig (und also von Kultur zu Kultur verschieden) sind. Wir müßten einer solchen Vorstellung gemäss, die Idee preisgeben, daß alle

¹³McDowell deutet an, diese Fragen würde sich im Sinne von Neurath verstehen lassen. Dies präsentiert uns allerdings McDowells Position wie eine Art Kohärentismus, innerhalb des sogenannten "Space of Reasons" würden sich unsere sprachlichen Auffassungen einander unterstützen, ohne daß wir an keinem Punkt eine direkte Überprüfung unserer Aussagen, mit der Realität erlangen könnten. Die Wahrheit mancher unseren Aussagen würden dann immer davon abhängen, wie die Wahrheit mancher anderen aussehen, ohne daß wir von der Wahrheit dieser letzten einer höheren Garantie hätten.

Menschen dieselbe Welt wahrnehmen, und müßten anstatt dessen von kulturrelativen Wahrnehmungen der Welt reden.¹⁴ Die kantischen Kategorien und Begriffe des Verstandes hatten dagegen einen stabilen Charakter, welcher bewirken sollte, daß alle erkennende Subjekte eigentlich dieselbe Welt wahrnehmen würden. Das Resultat der Übertragung einer kulturell erlernten Sprache auf das Gerüst unserer epistemologischen Wahrnehmung der Welt, ist nun das, was McDowell "Bildung" nennt. Es handelt sich um eine kulturell erlernte aber immer noch als Wahrnehmung verstandene Sicht der Welt. Problematisch dabei ist sicherlich nicht die Idee, daß wir durch erlernte sprachliche Begriffen die Welt begreifen, sondern problematisch ist vielmehr, daß die Rede von der Wahrnehmung der Welt im selben Sinne weiter beibehalten wird, immer wenn wir durch die verschiedenartigen Begriffe die Welt aus verschiedenen Gründen und mit verschiedenen Motivationen einsortieren. Dies steht im Kontrast zu einer möglichen Lesart von Kant, die, wie ich oben für die non-kognitivistische Position vorgeschlagen habe, zwischen notwendigen kategorialen Bedingungen im Sinne unserer rationalen Strukturierung der Welt und eher variablen begrifflichen Klassifizierungen dieser aus zusätzlichen, kulturell bedingten Motiven unterscheidet.

Die Idee von Objektivität, die McDowell vor Augen hat, entspräche nach diesem Bild dem, wie die Sachverhalte der Welt aus der Perspektive wären, die uns eigen ist. Damit müsste allerdings gemeint sein: von der Perspektive, die unserer Sprache entspricht. Alle möglichen Rollen, Gebrauchsweisen usw., nach denen wir diejenigen Gegenstände einsortieren, die wir oft so oder so gebrauchen, oder die in der Regel diese und jene Rollen spielen, wären irgendwie schon beständig an ihnen da und unabhängig davon, ob wir sie je überprüfen. Nehmen wir an, daß McDowells Vorstellung von Objektivität etwa in dieser Linie zu verstehen ist, so wäre damit noch nicht erklärt, warum es, aus der McDowellschen Perspektive, eine richtige Antwort über den Gebrauch eines dichten Begriffs geben kann, sogar wenn wir uns darüber nicht einigen können. Dies wäre verständlich, wenn wir es mit einem Modell zu tun hätten, wie dasjenige, welches ich vorhin dem Non-Kognitivisten zugeschrieben habe. Nehmen wir an, daß die Wahrheit des Gebrauchs eines Begriffs wie ‚großzügig‘ von bestimmten Informationen über das Subjekt abhängt, die nicht so einfach zu erlangen sind. Es wäre dann anzunehmen, daß uns die nötigen Informationen fehlen können, und wir aus diesem Grund wir

¹⁴ Apels Untersuchungen zu Heideggers Interpretation Kants (Habilitationsschrift) und in *Die Transformation der Philosophie* (Suhrkamp 1976, Frankfurt) zeigen die Veränderungen, die eine in gewissem Sinne ähnliche pragmatische Umsetzung der kantischen Ideen impliziert. Die relativistischen Probleme, die sich aus Heideggers pragmatischer Wende ergeben, sind besonders von C. Lafont in: *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* (Suhrkamp 1994, Frankfurt) herausgearbeitet worden. Auch Honneth schreibt in seiner Interpretation von McDowell ('Die Rationalität der zweiten Natur', in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2000):

Die Vermutung, der ich im folgenden nachgehen möchte, ist die einer ungelösten Spannung innerhalb der Theorie von McDowell, in der die hermeneutische Idee eines Traditionsgeschehens unvermittelt neben der hegelianischen Idee einer gerichteten Bildung des menschlichen Geistes steht: Auf der einen Seite stellt sich McDowell die Formung unseres moralischen Wahrnehmungsvermögens nach dem Modell eines anonymen Überlieferungsgeschehens vor, so daß für die wahrnehmungsentlastete Überprüfung von normativen Ansprüchen kein Raum bleibt, auf der anderen Seite aber spielt er auch mit dem Gedanken eines rational vermittelten Lernprozesses, der nicht ohne die zumindest temporäre Unterbrechung unserer alltagsweltlichen Gewissheiten auf konsistente Weise zu deuten ist.

keinen Konsens erzielen. Die Meinungsverschiedenheiten auf Grund mangelder Informationen wären gegenüber der richtigen Antwort, die erreicht werden könnte, wenn wir die richtigen Informationen hätten, zu erklären. McDowell will aber behaupten, daß es bei dichten moralischen Begriffen darum geht, „the evaluativ requirements of the Situation“ zu sehen und er appelliert an die moralische Sensibilität, dies zu erkennen. Es ist aber nicht verständlich, inwiefern das, was unserer Sensibilität gemäß wäre, unsere eigene Sensibilität und die aus ihr folgerbaren Urteile in dem konkreten Fall übertreffen könnte. Sei es, daß die Rede von Wahrnehmung und Sensibilität sich am Ende soweit mit der Idee von Wissen überlappt, daß wir auch abhängig von den Informationen, die wir besitzen, mehr oder weniger Sensibilität und Wahrnehmung haben. Man müßte sich fragen, ob der Gebrauch solcher Begriffe wie ‚Sensibilität‘ oder ‚Wahrnehmung‘ dann überhaupt hilfreich wäre.

Diese Fragen sind insofern relevant, als von ihnen die realistische Interpretation abhängt, die McDowell vertreten will. Die Frage beispielsweise, ob es eine Wahrheit darüber geben kann, was wir mit dichten moralischen Aussagen meinen, die jenseits unserer eigenen Konsense liegen kann und wie dies zu verstehen wäre.

*

Fazit

Wir hatten es hier damit zu tun, ob sich aus den Regelfolge-Überlegungen ein Argument gegen den moralischen Non-Kognitivismus und, darüberhinaus, ein positives Argument für den Realismus gewinnen läßt. Zur ersten Frage gehörte eine Überprüfung von McDowells Argumenten gegen die Möglichkeit die Entkopplungsthese der Non-Kognitivisten und die Regelfolgen-Überlegungen zusammenzubringen, ebenso wie die Überprüfung seiner Argumente gegen die Interpretation der Regelfolge-Einsichten im Sinne des Bildes von Regeln als ‚Gleisen‘. Ich habe zu zeigen versucht, daß die Non-Kognitivisten eine bestimmte Erklärung des regelmäßigen Gebrauchs moralischer Sprache geben könnten, die nicht an eine genuine Eigenschaft der Welt appelliert, sondern auf weitere wertneutrale Erläuterungen dessen, was entsprechenden, unter einen Begriff fallenden Situationen gemeinsam wäre. Es bleibt jedoch offen, ob die durch solche Erläuterungen klassifizierten Situationen extensionsgleich mit jenen sind, die dichte Begriff in ihrem üblichen Gebrauch klassifizieren. Die Hauptprämisse, auf die sich McDowell aber stützt, um zu zeigen, daß dies nicht so ist, nämlich daß man aus einem wertneutralen Standpunkt nicht erkennen können soll, was die Sachverhalte, die unter einen moralischen dichten Begriff fallen, zu Elementen derselben Extension macht, ist in Frage gestellt worden. Damit wurde es auch zu einer empirischen Frage erklärt, ob wir eine wertneutrale Erklärung dessen geben können, was Sachverhalte zu Elementen der Extension eines dichten Begriffs macht. Aber sogar wenn wir die non-kognitivistische Position gegenüber McDowells Kritik auf diese Weise verteidigen, kann man hier gewisse Bedenken gegenüber der non-kognitivistischen

Rekonstruktion haben. Diese betreffen die Tatsache, daß – sogar wenn wir zeigen könnten, daß es immer dieselbe Art von Sachverhalten ist, auf die wir evaluierend reagieren – unsere moralischen Reaktionen einen lediglich konventionellen Charakter hätten. Wir würden nicht wirklich moralisch urteilen, sondern uns mit der Tatsache abfinden müssen, daß wir zufälligerweise auf manche Typen von Situationen, bzw. auf Situationen, die bestimmte Bedingungen erfüllen, kausal reagieren, und dies entspricht eigentlich nicht unserem Verständnis moralischen Urteilens. Die Frage, die sich dann stellte, wäre, warum wir gerade auf bestimmte Sachverhalte moralisch reagieren? Mit der von den Non-Kognitivisten eigentlich vertretenen kausalistischen Erklärung lassen sich die Reaktionen, von denen hier die Rede sein soll, gar nicht mehr als spezifisch moralische charakterisieren. Auf der anderen Seite entstand das Problem, daß, wenn unsere Reaktionen Reaktionen auf eine wertneutrale Welt, so wie wir diese sprachlich auffassen und interpretieren, sind, dann würden unsere Reaktionen von solchen Interpretationen abhängen. Dann stellt sich wiederum die Frage, warum wir kausal gerade auf die so und so verstandenen Situationen reagieren. Außerdem würden sich unsere Reaktionen ändern sobald unsere Interpretationen sich ändern würden, und diejenigen, die dieselben Situationen anders interpretieren, würden anders reagieren. All dies läßt schließlich Zweifel aufkommen, ob und inwiefern wir uns noch im Rahmen eines kausalistischen Modells bewegen.

Davon abgesehen ist meines Erachtens nicht gezeigt worden, daß die Interpretation, die die Non-Kognitivisten dem moralischen Sprachgebrauch geben könnten, unter die Kritik von Regeln als ‚Gleisen‘ fallen müßte. Durch das von McDowell charakterisierte Dilemma wird ein Kontrast deutlich zwischen einem Realismus, der sich außerhalb unserer Sprachpraktiken stellt, und einem Anti-Realismus, für den es hier gar nichts Objektives mehr gebe, sondern alles von unseren Reaktionen abhänge. Seine eigene Position soll einen mittleren Weg aufzeigen; dieser würde darin bestehen, daß es nur von innerhalb unserer sprachlichen Sichtweisen so etwas wie Realität in einem menschlichen Sinne gibt. Eine Realität, in der alles so ist, wie wir es sehen, ohne daß die Notwendigkeit entstehen soll, zwischen unterschiedlichen Diskursbereichen zu differenzieren.

McDowells Plädoyer für diese Art von Realismus erweist sich dann als am problematischsten, wenn wir strittige Fälle betrachten. Für sie soll es nach McDowell im Sinne des Realismus eine richtige Antwort geben, sogar dann, wenn wir uns nicht einigen können. Dies läßt sich nicht als eine Konsequenz mangelnder Informationen unserseits erklären, da McDowell keine bestimmten Informationen für Entscheidungen über die Richtigkeit dichter moralischer Aussagen in Betracht zieht, sondern von einer eher allgemeinen Fähigkeit oder von gebildeter Sensibilität spricht, die es uns erlauben soll, die „evaluativ requirements“ von Situationen zu erkennen. Diese mögen mehr oder weniger entwickelt sein und aus diesem Grund vermögen wir gegebenenfalls nicht richtig zu erkennen, welche in einem bestimmten Fall die richtige Antwort ist. In diesem Zusammenhang stellte sich dann auch die Frage, inwiefern McDowells Rede von ‚Wahrnehmung‘ und ‚Sensibilität‘ in diesem Kontext überhaupt angemessen ist.

III

DIE FRAGE NACH DER WAHRHEIT DICHTER MORALISCHER AUSSAGEN

Im zweiten Kapitel habe ich logische und semantisch-pragmatische Argumente untersucht, die entscheidend zur Plausibilität eines kognitivistischen Verständnisses moralischer Aussagen beigetragen haben. Die non-kognitivistischen Versuche, den logischen Gebrauch moralischer Aussagen zu erklären, haben sich als nicht überzeugend erwiesen. Zwar scheint mir aus Blackburns zweitem Antwortversuch möglicherweise eine vielversprechendere Erklärungslinie gezogen werden zu können, welche aber nicht mehr als non-kognitivistisch zu bezeichnen wäre. Die Untersuchung der Möglichkeit einer non-kognitivistischen Erklärung des regelgeleiteten Charakters dichter moralischer Begriffe im zweiten Teil des Kapitels ist ihrerseits nur unter einer bestimmten Lesart vorstellbar, die dann aber eine kausalistische Erklärung unserer angeblich evaluativen Reaktionen in Frage stellt. Das Ergebnis dieser Untersuchung unterstützt insofern die Tendenz, eine kognitivistische Interpretation moralischer Aussagen als überlegen zu betrachten. McDowells Argumentation wonach dies im Sinne eines Realismus zu verstehen wäre, nach dem unabhängig davon, ob wir in einem konkreten Fall zu einem Konsens bezüglich des Gebrauchs eines dichten moralischen Begriffs kommen, es dennoch eine richtige Antwort darüber geben muss, impliziert m.E. eine idealistische Position zu vertreten. Dieser Position nach würden alle begriffliche Klasifizierungen, egal was sie jeweils klassifizieren, immer realen Eigenschaften des klassifizierten Phänomene entsprechen., was der realistische Position kaum von Platonismus unterscheiden lässt.

Ist dieses Ergebnis richtig, dann ist die Hauptaufgabe, die sich für uns stellt, zu klären, wie wir die Wahrheit moralischer Aussagen verstehen sollen bzw. auf welcher Basis moralische Aussagen wahr gemacht werden. Diese Frage bezieht sich sowohl auf abstrakte moralische Aussagen in Begriffen von moralisch „gut“ und „schlecht“ als auch auf dichte moralische Aussagen. Das semantische Argument über den regelgeleiteten Charakter moralischer Begriffe betraf aber eigentlich dichte moralische Begriffe. Wegen des viel konkreteren deskriptiven Charakters dichter Begriffe ist die Vorstellung bei ihnen plausibler, wir würden anhand von Beispielen lernen, auf welche bestimmte

Situationstypen sie angewendet werden, als bei solch allgemeinen abstrakten Begriffen wie „gut“ oder „schlecht“. Diese letzten geben uns über den evaluativen Aspekt hinaus keine weiteren Anleitungen für deren Anwendung auf konkrete Situationen. Begriffe wie „gut“ und „schlecht“ sind so allgemein, daß wir meistens eher eine zusätzliche Spezifizierung benötigen, die erklärt, in welchem Sinne oder in welchem Gebiet etwas als gut oder schlecht gemeint ist. Damit will ich aber nicht gesagt haben, daß mit solchen Begriffen nicht ein bestimmter kognitiver Gehalt zum Ausdruck gebracht wird.

In diesem Kapitel will ich mich allerdings ausschliesslich mit dichten moralischen Aussagen beschäftigen und untersuchen, in welchem Sinne sie wahr sein können und was die Akzeptanz ihrer Wahrheit impliziert.

KAPITEL III. DIE IDEE PERSPEKTIVISTISCHEN MORALISCHEN WISSENS. BERNARD WILLIAMS UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN NATURWISSENSCHAFTLICHEM UND MORALISCHEM WISSEN UND WAHRHEIT

Unabhängig davon wie wir die Wahrheit dichter moralischer Aussagen interpretieren mögen, ob im realistischen oder anti-realistischen Sinne, stellt sich die Frage nach den Implikationen ihrer Anerkennung. Mit der Behauptung einer Aussage erheben wir einen Wissensanspruch, wir sagen zunächst, daß nach den bestehenden Sprachkriterien es so ist, wie die Aussage sagt. Dadurch ist zunächst, wie wir im ersten Kapitel sahen, nichts ontologisch Relevantes gesagt worden. Auch der Anti-Realist muss zugestehen, daß wir uns auf irgendeine Basis stützen müssen, um festzustellen, daß das, was die Aussage sagt, erfüllt ist. Wir überprüfen etwas, das uns erlaubt, zwischen der Wahrheit und der Falschheit der Aussage zu entscheiden. Man kann insofern sagen, daß wir mit der Behauptung der Aussage eine Tatsache festgestellt haben. Oder, um es ontologisch neutraler auszudrücken, können wir, dem Minimalismus von Wahrheit entsprechend, von einer minimalen `Tatsache'¹⁵ reden. Wenn wir die Aussage für wahr halten, meinen wir zu wissen, daß das, was die Aussage sagt, mit den so verstandenen Tatsachen übereinstimmt. Wenn es aber hier um Wissen geht, welche Reichweite hat ein solches Wissen? Könnte man immer noch von Wissen reden, wenn es sich herausstellen sollte, daß dieses Wissen nur in einer bestimmten sozialen Welt gilt, bzw. wenn unter den entsprechenden Bedingungen und mit den nötigen Informationen und Sprachkenntnissen nicht alle diesem angeblichen Wissen zustimmen würden? Kann es Tatsachen (ob minimal verstanden oder nicht) geben, die nur für die Mitglieder einer bestimmten kulturellen Gruppe gelten? Ist die Existenz pluraler Sprachsysteme und der in ihnen formulierten wahren Aussagen im selben Sinne im wissenschaftlichen wie im moralischen Fall zu verstehen? Kann man genauso von der Objektivität der innerhalb der

¹⁵ Ich werde von nun an von `Tatsachen' mit einfachen Einführungszeichen reden, wenn ich `minimale' oder ontologisch neutrale Tatsachen meine.

unterschiedlichen Sprachsystemen für wahr gehaltenen Aussagen in der Moral wie in den Wissenschaften sprechen?

Mit diesen und ähnlichen Fragen beschäftigt sich auch Bernard Williams' in relevanten und wohl diskutierten Publikationen. Williams konzentriert seine Aufmerksamkeit hauptsächlich darauf, ob es in einem den Naturwissenschaften ähnlichen Sinne objektives Wissen in der Moral geben kann und welchen Stellenwert wir der innerhalb unterschiedlicher sozialer Welten beanspruchten Wahrheit dichter moralischer Aussagen und entsprechenden 'Tatsachen' beimessen sollen. Diesem Problem nähert Williams sich aus der Perspektive einer kognitivistischen Auffassung moralischen Sprachgebrauchs, die bei ihm aber letzten Endes anti-realistisch zu interpretieren ist. Williams' Reflexion beleuchtet meines Erachtens interessante Aspekte des Themas, mit dem wir es hier auch zu tun haben, deswegen widme ich mich nun der Darstellung und Problematisierung seiner Position.

3.1. WILLIAMS 'NON-OBJEKTIVISTISCHER' KOGNITIVISMUS

3.1.1. Non-Objektivismus: Die Unmöglichkeit objektives (realistisches) Wissen in der Moral zu erlangen

In *Ethics and the Limits of Philosophie* plädiert Williams für eine ethische Position, die er als 'Non-Objektivismus' bezeichnet. Dadurch will er sich gerade einerseits von einem Non-Kognitivismus abgrenzen, der den kognitiven Gehalt und die Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen abstreitet, andererseits aber auch von einem ethischen Realismus distanzieren, der die Wahrheit moralischer Aussagen von der Existenz entsprechender Eigenschaften der Realität abhängig macht. Der Non-Objektivismus soll gerade erlauben, eine *kognitivistische und dennoch nicht realistische* Position in der Ethik zu vertreten. Dies soll gleichwohl einer gewissen 'Wahrheit im Relativismus' gerecht werden, ohne in die Sackgasse eines, nach Williams, widersprüchlichen 'gewöhnlichen' Relativismus zu führen.

Williams differenziert zwischen zwei möglichen Versionen eines ethischen 'Objektivismus'. Darunter meint er erstens die Idee einer objektiven Fundierung oder eines "archimedischen Punktes" für die Ethik. Diese Idee würde einer Begründung der Moral im Sinne der zweiten der in der Einleitung differenzierten Fragen entsprechen. Williams erklärt jedoch, daß es nicht die Möglichkeit einer objektiven Begründung der Moral in diesem Sinne ist, wogegen er argumentieren will. Der ethische 'Objektivismus', gegen den er sich konkret richtet, betrifft vielmehr die Möglichkeit, ein auf der Basis der Realität gerechtfertigtes, transkulturelles, propositionales Wissen in der Moral zu erlangen. Außerhalb der lokalen Perspektiven partikularer Gesellschaften gebe es aber, so Williams, nichts in der Realität, was uns ein solches objektives Wissen erlauben könnte. Dies ist nach Williams der wesentliche Unterschied zwischen der Ethik und den Naturwissenschaften, denn in den Naturwissenschaften würden wir gerade diese Art realistischer Objektivität erwarten: eine Konvergenz

„in der Art und Weise wie die Dinge wirklich sind“. Dies heißt aber noch nicht, daß wir nicht von Wissen und Wahrheit in der Ethik sprechen können. Ganz im Gegenteil. Williams' Non-Objektivismus soll sich, wie gesagt, mit einem ethischen Kognitivismus zusammenbringen lassen. Innerhalb der jeweiligen Kultur verfügen wir über konkrete semantische Kriterien, die eine 'objektive' Beantwortung der Wahrheitsfrage, d.h. intersubjektiv und unabhängig von jeweiligen subjektiven Meinungen, erlauben. 'Objektiv' definiert sich in diesem Kontext durch den Kontrast mit 'subjektiv' oder 'meinungsabhängig'. In diesem Sinne könnte man schon von propositionalem moralischen Wissen und Wahrheit reden, dieses sei jedoch immer nur intern zu einer bestimmten lokalen Perspektive adäquat. Es ist diese Perspektivenabhängigkeit, die den eigentlichen Kontrast zu dem vorher genannten, perspektivenunabhängigen, realistischen Objektivismus (der nach Williams eine exklusive Charakteristik der Wissenschaften gegenüber der Ethik darstellt) bildet. Wenn wir von einer höheren reflexiven Perspektive aus unser moralisches Wissen betrachten, stellen wir fest, daß die semantischen Kriterien, auf die sich ein solches Wissen stützt, gar keine Rechtfertigung in der unabhängigen Realität finden. Gerade weil ethisches Wissen diese Charakteristik nicht erfüllt, bezeichnet Williams seine Position als Non-Objektivismus.

3.1.2. Kognitivismus und ethische Wahrheit

a) Williams kritische Haltung gegenüber der früheren sprachanalytischen Tradition

Williams' Befürwortung eines kognitivistischen Verständnisses moralischer Aussagen geht mit seiner Kritik an der früheren sprachanalytischen Tradition einher. Der Hauptfehler der analytischen, metaethischen Tradition seit Moore lag nach Williams nämlich in dem Versuch, den Reichtum moralischen Vokabulars in die engen Prämissen einer reduktionistischen Sprachanalyse zu zwingen. Der Kernpunkt einer solchen Analyse sei die auf Moore zurückgehende Unterscheidung zwischen zwei Sorten von Begriffen: die evaluativen und die deskriptiven. Wobei sich die einen nicht auf die anderen reduzieren ließen, wie es der naturalistische Fehlschluß postulierte. Das charakteristische Merkmal des Moralischen glaubte man dann in den abstrakten evaluativen Begriffen zu finden, und so versuchte man, das restliche moralische Vokabular dem gemäß zu verstehen. Auch in den dichten moralischen Begriffen sollte sich jene Unterscheidung zwischen dem spezifisch Moralischen und dem Deskriptiven ausfindig machen lassen. Da das Evaluative per Definition nicht deskriptiv sei, könne es nicht zum deskriptiven Gehalt des Begriffs gehören. So boten die Non-kognitivisten verschiedene Erklärungen an, nach denen das Evaluative ein Extrafaktor sein sollte, der mit dem deskriptiven Gehalt dichter moralischer Begriffe nur assoziiert werde, sei es in Form eines Ausdrucks der eigenen Emotionen oder als eine Aufforderung zum entsprechenden Verhalten. Das Verkehrte an dieser von ihm so rekonstruierten analytischen, metaethischen Tradition liegt für Williams in dem Glauben, daß man in der Sprache das finden sollte, was die mühevoll theoretische Analyse sorgfältig differenziert hatte. Im Grunde genommen hätten die Theoretiker mehr ihre eigenen Voraussetzungen in die

moralische Sprache gebracht als sie in dieser gefunden zu haben. Dies betreffe vor allem die Unterscheidung zwischen Fakten und Werten, die sie schon in der Sprache ausfindig zu machen glaubten. Aus einer aufgeklärten Perspektive waren sie der Überzeugung, Werte seien nicht Teil einer entzauberten Welt, und so versuchten sie in der Sprache eine Entsprechung zu ihren Überzeugungen zu bekommen. In Williams' Worten:

The point here is to suggest once more, that fact-value theorists who rely on linguistic means are bringing their distinction to language rather than finding it there and, in addition, are unreasonably expecting that when the distinction is revealed it will be found very near to the surface of language. There is no reason to expect that to be so, if we are engaged in a fraudulent or self-deceiving business of reading our values into the world, our language is likely to be deeply implicated." (Williams 1993, S. 130)

Für Williams war das Resultat dieser linguistischen Analysen eine unangemessene Simplifizierung moralischen Lebens, die von dem vielfältigen Charakter moralischen Vokabulars abstrahiert und dadurch dessen eigentliche Natur verfehlt. Wenn überhaupt, sagt Williams, wäre es sinnvoller anzunehmen, daß gerade in der Sprache die jahrhundertelange Unfähigkeit sich widerspiegelt, diese Aspekte (faktische und evaluative) auseinanderzubringen. Von dieser frühen analytischen Tradition, die in der Struktur und Funktion der Aussagen selbst den Unterschied zwischen Wissenschaft und Ethik zu sehen glaubte, will sich Williams auf der einen Seite distanzieren.

Auf der anderen Seite aber ist er auch der Ansicht, daß die gegenwärtige Zurückweisung solcher strukturellen Unterschiede den verkehrten Anlaß dazu gibt, zu glauben, es gebe auch metaphysisch gesehen gar keinen Unterschied zwischen Wissenschaft und Ethik. Williams' These nach bestehe aber der wesentliche Unterschied zwischen Wissenschaft und Ethik nicht darin, daß moralischer Diskurs evaluativ und nicht deskriptiv wäre, oder daß die Moral eher mit dem Sollen und nicht mit dem Sein zu tun habe, oder daß es dabei nur um praktische gegenüber theoretischen Meinungsverschiedenheiten gehe. Dadurch seien jeweils verschiedene Aspekte charakterisiert, die sich mit der Eigentümlichkeit des moralischen Diskurses nicht unbedingt decken. Keine dieser Unterscheidungen kann den gesuchten gemeinsamen Nenner, der das Spezifische am moralischen Diskurs charakterisieren sollte, darstellen. Vielmehr sei dadurch die Besonderheit der Moral entweder reduziert, zu breit aufgefasst oder verfehlt. Die Motivation jedoch, die Philosophen dazu führte, solche Unterscheidungen einzuführen, sei immerhin gerechtfertigt. Man stellte fest, moralische Dispute lassen sich nicht im selben Sinne wie die Dispute in der Wissenschaft durch Berufung auf die Art und Weise, wie die Welt wirklich ist, klären. Es sei dieser offenbare Unterschied, den man durch die Suche nach einer besonderen und allgemeinen Eigenschaft moralischen Diskurses im Sinne des genannten Dualismus erklären wollte. Der Schlüssel aber für ein richtiges Verständnis dessen, was moralische Dispute anders macht, ist nicht jenseits sondern gerade in der ursprünglichen Intuition, d.h. in dem Kontrast

mit den Naturwissenschaften, zu finden. Genauer gesagt, in dem Unterschied, der sich zwischen beiden Bereichen zeigt, wenn man sich die Möglichkeiten und die Modi, Meinungsverschiedenheiten auszugleichen, vor Augen führt. Übernimmt man diese Perspektive, so zeigt sich, daß der eigentliche Kontrast zwischen Ethik und Wissenschaft metaphysischer Natur ist. Während die Wissenschaften darauf abzielen, uns die eine absolute Wahrheit über die Wirklichkeit zu berichten, und wir im Hinblick darauf uns einen Konsens erhoffen können, gäbe es für die Ethik keine solche Wirklichkeit, von der wir erhoffen können, sie universell gültig zu beschreiben. Sogar wenn wir einen Konsens über ethische Fragen erreichen würden, wäre dieser nicht auf der Basis einer gemeinsamen Realität zu erklären.

b) Williams Annäherung an die gegenwärtigen post-wittgensteinschen und neo-aristotelischen Ansätze in der Moral

Williams' Position, wenn metaphysisch immer dem empiristischen Geist nah, orientiert sich auf sprachanalytischer Ebene an dem gegenwärtigen wittgensteinschen Modell der Funktionsweise der Sprache. Oder, genauer gesagt, sie schließt sich an eine aristotelisch gesinnte Interpretation Wittgensteins an (da nicht alle Wittgensteinianer diesem Modell zustimmen würden). Für Williams war das Resultat der früheren linguistischen Analysen eine unangemessene Simplifizierung moralischen Lebens, die von dem vielfältigen Charakter moralischen Vokabulars abstrahiert und dadurch dessen eigentliche Natur verfehlt. Demgegenüber wäre eine solche aristotelisch gesinnte und soziologisch orientierte Perspektive, die den Blick auf die Art und Weise, wie Menschen in konkreten Gesellschaften leben, zu empfehlen.

In diesem Zusammenhang bezieht sich Williams auf Iris Murdoch's (1970) und John McDowell's (1981) oben diskutierte Argumente bezüglich des regelgeleiteten deskriptiven Gebrauchs dichter moralischer Begriffe und kommt diesen Sichtweisen ziemlich entgegen. Wie diese Autoren zentriert Williams die Aufmerksamkeit auf den Gebrauch dichter moralischer Begriffe und teilt mit McDowell die Auffassung, daß die entsprechenden dichten Aussagen in einem kognitivistischen Sinne zu verstehen sind. Dichte Begriffe lernen wir auch, indem wir auf Situationen aufmerksam gemacht werden, in denen deren Gebrauch richtig/falsch wäre. Insofern hätte McDowell darin recht, daß auch dem moralischen Diskurs Wittgensteins Regelfolgen-Einsichten zukomme. Williams kommt in seiner weiteren Argumentation entlang dieser Linie McDowell's Interpretation nah und argumentiert in einem ähnlichen Geist auch gegen die Entkopplungsthese. Wobei er seine Kritik insbesondere an präskriptivistische Formen des Non-Kognitivismus richtet, die bei solchen Begriffen den deskriptiven Aspekt und die präskriptive oder evaluative Kraft trennen. Auch Williams besteht darauf, daß das evaluative Element eines dichten Begriffs in einer untrennbaren Weise zu dessen kognitivem Gehalt gehöre und wäre entsprechend wesentlich dafür, den von dem Begriff aussortierten Aspekt der Welt zu

differenzieren. So lehnt er auch McDowells Argument zur Folge die Vorstellung ab, man könnte, einen extensional äquivalenten, wertneutralen Begriff finden, und dazu die zusätzliche präskriptive Kraft hinzufügen:

Prescriptivism claims that what governs the application of the concept to the world is the descriptive element and that the evaluative interest of the concept plays no part in this. All the input into its use is descriptive, just as all the evaluative aspect is output. It follows that, for any concept of this sort, you could produce another that picked out just the same Feature of the world but worked simply as a descriptive concept, lacking any prescriptive or evaluative force. (Williams 1993 , S.141)

Während aber McDowell und viele anderen Realisten hierin eine Bestätigung für die Annahme sehen, es gäbe moralische Aspekte der Realität, die unsere Aussagen wahr machen können, schreibt Williams diesen sprachtheoretischen, kognitivistischen Einsichten keinen metaphysischen Wert zu. Statt dessen konzentriert Williams seine Aufmerksamkeit auf die Abhängigkeit der Wahrheit dichter moralischer Aussagen von den in den verschiedenen Kulturen variierenden Sprachkriterien, für die es ausserhalb der jeweiligen Kulturen keine Rechtfertigung gibt. Auch wenn man die Möglichkeit eines auf solchen Sprachkriterien basierenden moralischen Wissens und Wahrheit einräumen muß, hätten wir es mit verschiedenen, kulturinternen moralischen Wahrheiten und entsprechenden kulturinternen moralischen 'Tatsachen' zu tun. Diese unterschiedlichen Sprachsysteme liessen sich nicht als verschiedene Auffassungen oder Interpretationen derselben Realität verstehen, bezüglich der man sich einigen könnte. Demgegenüber ist für Williams 'real' im strikten Sinne nur, was objektiv in dem starken Sinne von absolut und perspektivenunabhängig wahr sein kann – worüber wir zu einer entsprechenden Konvergenz kommen könnten – und in einem solchen Sinne gäbe es eben *keine 'realen' moralischen Tatsachen*. Darüberhinaus, und insofern die pluralen moralischen Begriffssysteme auch nicht auf der Basis unserer menschlichen Konstitution sich rechtfertigen lassen, könnten wir für moralisches Wissen nicht mal die Art von (von unserer menschlichen Konstitution abhängigen) Objektivität verlangen, die unser Wissen über sekundäre Qualitäten genießt.

Die von Williams vorgeschlagene Lesart moralischer Wahrheit ist allerdings auch nicht wie beim gewöhnlichen Relativismus im Sinne von wahr für ein bestimmtes Subjekt oder eine bestimmte Kultur konzipiert worden. Statt dessen ist die Idee, daß jeder, der die jeweilige lokale Perspektive einnimmt (die entsprechende Sprache lernt), erkennen können müßte, ob die geltenden semantischen Kriterien in der Tat erfüllt sind oder nicht, und dementsprechend die betreffenden Aussagen als wahr bzw. falsch anerkennen können müßte. Insofern aber begriffliche Verständnisse von den partikularen Einsichten und evaluativen Interessen der jeweiligen Lebensformen abhängig sind, würden wir uns mit fremden Begriffssystemen, die ganz unterschiedlichen Lebensformen angehören, nicht identifizieren. Wir würden sie nicht selbst gebrauchen wollen und könnten sie auch nicht gerechtfertigt mit unseren

eigenen moralischen Maßstäben – die ihrerseits die evaluativen Interessen und Einsichten unserer eigenen Gesellschaften reflektieren --, beurteilen. Die gewisse Wahrheit, die Williams im Relativismus zu sehen meint, ist dann an den variierenden und oft miteinander nicht zu vergleichenden Lebensformen und Interessenabhängigkeiten der semantischen Kriterien verschiedener Kulturen zu finden. Also, kurz gefaßt, läßt sich Williams' philosophischer Zug als ein Übergang von einem Wahrheitsrelativismus (wahr für Subjekt S oder Kultur K) in der Ethik zu einem semantischen Kriterienrelativismus schildern.

Allerdings mildert Williams die relativistischen Folgen seiner Überlegungen ab, indem er die Moderne gerade durch die Globalisierung abstrakter moralischer Kriterien einerseits und die Zunahme der Reflexion andererseits charakterisiert. Also, obwohl die Realität uns auch keine Rechtfertigung für unsere modernen, sich verbreitenden, moralischen Kriterien anbietet, sei ihre Durchsetzung eine (unfundierte und herangewachsene) Tatsache. Während wir die Lebensformen und das *dichte* interne Wissen uns fern liegender Kulturen nicht mit den eigenen abstrakten Maßstäben beurteilen können sollen, erlaube uns die Annäherung zwischen Kulturen und die Existenz gemeinsamer abstrakter moralischer Kriterien jedoch, die konkreten moralischen Praktiken und Überzeugungen derjenigen Kulturen, die den unseren ähnlich genug sind, zu beurteilen. Moralisches Wissen kann man eher in primitiven Gesellschaften finden, als in unseren modernen reflexiven Gesellschaften. Deren Mitglieder hätten ein propositionales Wissen über ihrer eigenen Welt, das es ihnen erlaubt, sich in ihren eigenen Umfeld zu orientieren, in ihrer sozialen Welt zurechtzukommen. In modernen Gesellschaft dagegen ist dieses Wissen durch die Zunahme der Reflexion bedroht. Die reflexive Tendenz der Moderne führt gerade zu der Frage nach der Legitimation der moralischen Kriterien, nach denen wir uns richten. Die Feststellung, daß es gar keine Legitimation gibt, führt zu einem Skeptizismus über unser angebliches moralisches Wissens. Daraus zieht Williams die etwas paradoxe Konsequenz, daß die Zunahme an Reflexion zu dem Aussterben moralisches Wissens führt. Da es auf dieser Ebene keine Wahrheit geben kann, müssten wir damit rechnen, daß, auch wenn der räumlichen Relativismus durch die Globalisierung ausgegült zu sein scheine, er sich gegenüber der Zukunft wiederum spüren lassen könnte. Aus diesem Grund nennt Williams seiner Art Relativismus ein "Relativismus of Distance".

Das Wachstum an Reflexion soll uns aber gerade bewusst machen, daß es ausserhalb unserer konkreten Lebenspraktiken und entsprechenden evaluativen Interessen auch keine Rechtfertigung für unsere globalisierten moralischen Kriterien gibt. Daraus zieht Williams die etwas paradoxe Konsequenz, daß die Zunahme an Reflexion zu dem Aussterben moralischen Wissens führt. Da es auf dieser Ebene keine Wahrheit geben kann, müssten wir damit rechnen, daß, auch wenn der räumliche Relativismus durch die Globalisierung ausgegült zu sein scheine, er dennoch in Zukunft wiederum zu spüren sein könnte. Aus diesem Grund nennt Williams seine Art Relativismus ein "Relativismus of Distance".

Dies sind kurz gefaßt die Grundzüge von Williams' metaethischer Position. Ziel dieser Überlegungen ist zunächst, Williams' Idee einer 'non-objektivistischen' Erkenntnis und Wahrheit in

der Ethik zu untersuchen. Der entscheidende Punkt ist, ob wir solche nicht-relativen, sondern objektiv durch 'die Welt' bestätigten moralischen Wahrheiten auf dem niedrigen Niveau unserer lokalen Perspektiven beibehalten dürfen, wenn wir auf einem höheren Niveau die semantischen Kriterien, auf denen diese Wahrheit basiert, als doch kulturrelativ und für uns nicht geltend einsehen.

Williams' Akzeptanz der Wahrheit moralischer Aussagen anderer Kulturen, deren Lebensform und evaluative Interessen wir nicht teilen, gründet in der von ihm unterstellten Prämisse der Untrennbarkeit von Fakten und Werten. Dabei wird die Existenz kulturspezifischer moralischer Sprachkriterien in der Form der sogenannten "dichten" moralischen Begriffe unterstellt, die sich nicht auf unsere abstrakten oder "dünnen" moralischen Begriffe übertragen oder übersetzen lassen sollen. Williams geht davon aus, daß dichte moralische Begriffe eigentlich die ursprünglichen moralischen Begriffe sind und lädt uns ein, uns eine "hypertraditionelle Gesellschaft" vorzustellen, in der es denkbar wäre, daß es keine rein abstrakten Begriffe im Sinne von "gut"/"schlecht" oder "richtig"/"falsch" gibt. Auf dieser Basis stellt Williams folgende zentrale These auf: Wenn ein Fremder die Sprache einer solchen hypertraditionellen Gesellschaft lernen würde, wäre er irgendwann in der Lage zu sagen, wann ihre dichten Begriffe richtig angewandt sind und wann nicht. Wären die notwendigen Bedingungen für den Gebrauch eines bestimmten dichten Begriffs gegeben, müsste er auch zugestehen, daß die Anwendung des Begriffs auf den konkreten Fall korrekt und die betreffende Aussage wahr wäre. Allerdings soll der Fremde selbst keine Verpflichtung über die Wahrheit der Aussage übernehmen müssen. Er würde nur indirekt der Wahrheit der fremden Aussage gemäss den in der Kultur geltenden semantischen Kriterien zustimmen. Eine solche Ausdrucksweise gehörte ja einer ganz anderen Lebensform an, die für ihn nicht wirklich in Frage käme. Er müßte zu viel von seinen eigenen Gewohnheiten, Praktiken und Überzeugungen ändern bzw. aufgeben, um die ganze Art und Weise der durch diese Begrifflichkeit implizierten Weltsicht akzeptieren zu können. Aus diesen Gründen würde er die betreffende Aussage nicht selbst behaupten wollen.

Williams versucht diese These plausibel zu machen, indem er sich selbst mit einem möglichen Einwand auseinandersetzt. Er räumt ein, man könne in diesem Zusammenhang bestreiten wollen, die Aussagen der fremden Kultur seien im oben beschriebenen Fall wirklich wahr: Denn, wenn sie nicht von allen unterschrieben werden könnten, dann dürften sie auch nicht für wahr gehalten werden. Williams präsentiert diesen möglichen Einwand in folgender Weise:

If they are true, the observer can correctly say that they are; letting F stand for one of their concepts, he can say, "The headman's statement 'The boy is F' is true". Then he should be able to say, in his own person, "the boy is F". But he is not prepared to do that, since F is not one of his concepts. (Williams 1993 , S. 143.)

Der Grund, warum diese Situation paradox erscheint, ist, so Williams, daß man zu Unrecht folgendes Prinzip voraussetzt: "A cannot correctly say that B speaks truly in uttering S unless A could

also say something tantamount to S", und dies für eine notwendige Konsequenz des Zitatstilungsschemas <"p" ist wahr gdw. p> hält. Gegen diese Annahme argumentiert Williams: "But that principle cannot be applied so simply in deciding what can be said about other people's statements". Um diese Bemerkung zu erläutern, macht uns Williams darauf aufmerksam, daß es in der Tat Situationen geben kann, bei denen es einen Unterschied macht, wer eine bestimmte Aussage behauptet, ohne daß dies den Wahrheitswert der Aussage ändert. Er schildert uns eine Situation, bei der klar werden soll, daß, obwohl die Aussagen der Teilnehmer einer bestimmten Gruppe wahr sind, es nicht angemessen wäre, wenn jemand anders, der das ganze Sprachspiel sonst nicht mitmacht, sie behaupten würde. Stellen wir uns eine Schule vor, deren Mitglieder eine Art Geheimsprache anwenden, um bestimmte Räume zu benennen. Ein Beobachter, der der Schule nicht angehört, könnte die Sprache lernen und einsehen, daß das, was die Schüler mit einer bestimmten Aussage meinen, wahr wäre. Es wäre aber für den Beobachter selbst nicht angemessen, solche Begriffe zu gebrauchen. Williams gesteht zu, daß dieses Beispiel dem moralischen Fall nicht ganz entspricht. Der moralische Fall wäre aber seiner Ansicht nach letztendlich doch ein 'tieferer Fall' von etwas Ähnlichem.

c). Zwei Interpretationen der Vorbehalte der außenstehenden ersten Person, Behauptungen zu machen

Der feine Unterschied liegt m. E. darin, ob die These lautet: a) der Außenstehende würde die fremden Begriffe einfach nicht gern gebrauchen, weil er an sie z.B. nicht gewöhnt ist und lieber sein eigenes Vokabular verwendet, oder ob die These eher im Sinne von b) zu verstehen ist, nämlich: der Außenstehende hätte ein Problem damit, die Aussage, deren Wahrheit er angeblich zustimmt, selbst zu behaupten. In beiden Fällen müßte die These mit der Zustimmung der Aussagen der Einheimischen kompatibel sein. Williams' Beispiel würde keine befriedigende Erklärung dafür liefern, warum der Außenstehende im Sinne von b) ein Problem damit haben sollte, die Aussage der fremden Kultur selbst zu behaupten. Wenn er eigentlich nichts gegen den Gehalt der Aussage hätte, wäre die Tatsache, daß sie einer anderen Sprache angehörte, kein wesentliches Hindernis. Das Prinzip, nach dem, wenn der Beobachter sagt, "die Behauptung des Einheimischen 'Rita ist keusch' ist wahr", er auch unbedingt bereit sein muß, die Proposition, daß Rita keusch ist, selbst zu behaupten, ist keine "simple" oder ungerechtfertigte Anwendung des Zitatstilungsschema auf das, was andere sagen. Es geht vielmehr um unser Verständnis von Wahrheit selbst. Wie R. Brandom sagen würde: Mit der eigenen Zustimmung zur Wahrheit einer Aussage (sogar wenn diese von jemand anders ausgesagt würde), übernimmt man selbst eine Verpflichtung: Man verpflichtet sich zu der Annahme, daß das Ausgesagte stimmt bzw. daß es Tatsache ist. Man stimmt zumindest einer gewissen Sachlage zu. Dies wäre unabhängig davon, welche Lesart man von dieser auf einer ontologischen Ebene geben möge bzw. ob man die "Sachlage" als Teil einer unabhängigen absoluten Welt oder in einem anderen Sinne verstünde.

Die im Sinne von a) vorgeschlagene leichtere Lesart der These, nach der der Fremde einfach seine eigenen sprachlichen Gewohnheiten bevorzugt, erscheint demgegenüber vollkommen harmlos. Dennoch, sogar wenn man Williams' These in diesem schwächeren Sinne plausibel machen kann, wäre Williams' Rechtfertigung ihrer nicht richtig. Die Erklärung der Skrupel des Fremden, sich in den fremden Begriffen auszudrücken, bestünde nicht darin, daß es einen relevanten Unterschied macht, ob er oder der Einheimische die Aussage behauptet. Für den Fremden mag es z.B. einen Unterschied machen, die fremden Begriffe zu gebrauchen, weil er sie womöglich nicht gewohnt ist und es ihm merkwürdig vorkommt, sich so auszudrücken. Es wäre aber sonst vollkommen in Ordnung, wenn er entscheiden würde, den Begriff, solange er in der Kultur ist (weil er z. B. sonst nicht verstanden würde), selbst zu gebrauchen.

Wenn wir Williams' These im Sinne von a) verstehen würden, könnte die These z. B. einfach besagen, daß es Normen in einer fremden Gesellschaft geben mag, wie z.B. Normen bezüglich der Frage, welcher Körperschmuck zum Kulturtanz angemessen zu tragen sei, deren Erfüllung jeder zustimmen könnte, welche aber keine Rolle für diejenigen spielten, die nicht nach solchen Normen leben müssten bzw. deren Zustimmung keine persönliche Involvierung der eigenen Person implizierte. Nehmen wir an, daß wir es mit dem fiktiven Stamm der Jade-Indianer zu tun haben und daß diese ein mögliches fiktives Wort wie "kasp" besitzen. Dieses Wort wird gerade angewendet, um die Art von Körperschmuck zu bezeichnen, die die vorhin genannte Konvention bestimmt. Es bedeutet so etwas wie "das, was die Konvention der Jade-Tanz-Mode erfüllt". Wenn nun ein Fremder, der den Gebrauch des Wortes beherrscht, der Aussage "Katu trägt kaspene Körperschmuck zum Tanz" als wahr zustimmt, muß dies für ihn nach Verlassen der Gesellschaft keine weiteren Implikationen haben. Die von ihm zugestimmte Tatsache ist ihm vollkommen gleichgültig, nachdem er die fremde Gesellschaft verlassen hat. Er würde eher Adjektive wie "schön", "faszinierend", "elegant" usw. benutzen, um Katus Körperschmuck zu charakterisieren, anstatt ein fremdes Wort wie "kasp" zu gebrauchen. Wenn man aber von ihm verlangen würde, daß er den neuen Begriff gebrauchte, hätte der Fremde kein großes Problem damit, die Aussage, die den fremden Begriff beinhaltet, selbst zu behaupten. Die Einheimischen würden ihrenfalls dieses nicht abstoßend oder irgendwie falsch, sondern, wenn überhaupt, kurios finden.

In diesem Fall ist der Unterschied zwischen der direkten und der indirekten Zustimmung der Aussage deutlicherweise irrelevant. Aber die interessante Frage ist hier nicht nur, ob Williams seine Position in diesem unproblematischen Sinne von a) gemeint hat, sondern auch, ob man die Wahrheit der moralischen dichten Aussagen einer fremden Kultur nach dem oben skizzierten Modell von "kasp" auffassen kann. Oder, um es genauer auf den Punkt zu bringen: ob wir dichte Begriffe als die Veradjektivierung von spezifischen Normen einer Gesellschaft verstehen sollen, die wir einfach als erfüllt oder nicht erfüllt überprüfen können, ohne uns damit, da wir nicht nach solchen Normen leben müssen, überhaupt zu involvieren? Wenn man anstatt dessen, zu dem gegenteiligen Schluß kommen sollte, daß der moralische Fall eher im Sinne von b) zu verstehen sei, müßte eine bessere Erklärung als

die, die Williams anbietet, geliefert werden, warum der Fremde ein Problem mit der direkten Behauptung der Aussage hat. Sonst drängt sich der Verdacht auf, er möge allgemein ein Problem mit der Zustimmung der Wahrheit der fremden moralischen Aussagen haben.

3.1.3. Können moralische Aussagen nach dem Modell veradjektivierter konventioneller Normen oder institutionalisierter Gewohnheiten verstanden werden?

Haben wir es bei moralisch dichten Begriffen mit der Aussortierung unterschiedlicher sozialer Phänomene, bzw. mit Phänomenen, die unterschiedliche soziale Konventionen erfüllen und die von sozialer Welt zu sozialer Welt abweichen, zu tun? Wäre dadurch zu erklären, daß wir auch unterschiedliche Auffassungen und Tatsachen in den verschiedenen sozialen Welten feststellen? Ich will in diesem Zusammenhang Williams' Vergleich zwischen sekundären Qualitäten und moralischen Aussagen und seine Inkommensurabilitätsthese betrachten.

a) Der Unterschied zwischen perspektivistischem Wissen über sekundäre Qualitäten und perspektivistischem Wissen in der Ethik

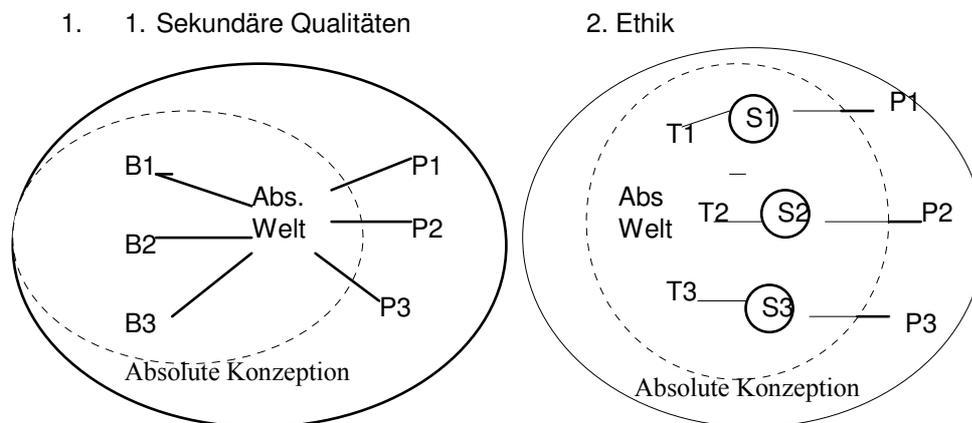
Wie beim moralischen Wissen hätten wir es auch bei unserem Wissen über sekundäre Qualitäten mit perspektivistischem propositionalen Wissen zu tun, in dem Sinne, daß es sich in beiden Fällen um kein Wissen von der Realität handelt, wie diese an sich selbst ist. Moralisches Wissen ist abhängig von der lokalen Perspektive der jeweiligen sozialen Welt und sekundären Qualitäten. Wissen ist abhängig von der bestimmten Wahrnehmungsperspektive und den Reaktionsweisen eines bestimmten Organismus. Der Vergleich ist aber hier zu Ende. Gerade bei dem Vergleich mit sekundären Qualitäten läßt sich, nach Williams, am besten die Eigenart der Moral feststellen.

Williams geht von der Vorstellung einer Welt aus, wie diese an sich selbst ist, die Welt, wie sie ohne Beobachter wäre. Diese entspräche der Auffassung der Welt, die wir bekämen, wenn wir von unseren eigenen Perspektiven, subjektiven Reaktionen, Interpretationen usw. abstrahieren würden. Es würde sich um eine Welt handeln, die in Begriffen von primären Qualitäten beschrieben wäre. Williams nennt diese Auffassung der Welt „die absolute Auffassung der Welt“. Insofern es um die Welt, wie diese an sich ist, geht, und nicht darum, wie sie für diese oder jene spezifische Beobachter erscheint, müsste es möglich sein, daß sogar unterschiedlich biologisch ausgestattete Wissenschaftler zu einer Übereinstimmung bezüglich jener Welt kommen könnten. Aufgrund unseres Wissens darüber, wie die Welt wirklich ist, könnten wir dann erklären, wieso diese Welt aus der Perspektive unterschiedlich konstituierter Subjekte anders erscheinen mag. So würde uns die absolute Konzeption erlauben, unser Wissen über sekundäre Qualitäten zu erklären. Beim Wissen über sekundäre Qualitäten finden wir in der unabhängigen Welt sowohl eine Erklärung als auch eine Rechtfertigung unserer Sprachkriterien und Überzeugungen. Auf der Basis unserer biologischen Kenntnisse und unserer Kenntnisse über die unabhängige Realität könnten wir, auf einer reflexiven Ebene, erklären,

warum unterschiedlich gebaute Organismen, die so und so disponiert sind, die Welt so oder so wahrnehmen. Nicht nur könnten wir erklären, warum sie die Sprachkriterien haben, die sie haben, sondern auch eine Rechtfertigung für ihre Überzeugungen finden. Und es ist auf dieser Ebene, bei der Erklärung der Entstehung und Rechtfertigung von Sprachkriterien, wo die Moral sich von den Naturwissenschaften im wesentlichsten unterscheidet. Wenn wir auf einer reflexiven Ebene versuchen, eine Rechtfertigung für unsere moralischen Sprachkriterien zu finden, bekommen wir in der unabhängigen Realität keine Antwort. Unser Wissen über unsere biologische Ausstattung und die Eigenschaften der Realität kann uns, so Williams, in diesem Fall nicht helfen. Moralische Sprachkriterien entstünden nicht, um die Realität zu individuieren oder um Wahrnehmungsweisen ihrer festzulegen, und sie fänden daher weder Erklärung noch Rechtfertigung in ihr. Sie seien vielmehr ein Produkt der komplexen historischen Entwicklung einer Kultur.

b) Williams' metaphysisches Bild

Um diese Einsichten klarer zu sehen. Können wir Williams' metaphysisches Bild folgendermaßen wiedergeben.



Auf der linken Seite steht das Modell für die sekundären Qualitäten. Unter B sind unterschiedlich konstituierte Beobachertypen (1,2,3) gefaßt, die entsprechend verschiedene Perspektiven von der Welt haben. Die Absolute Konzeption erklärt uns dann, wie ihre Perspektiven zu der absoluten Welt stehen. Die absolute Welt besteht ausschließlich aus primären Qualitäten und entspricht der Welt, wie sie ohne Beobachter wäre. Die Beobachter selbst gehören zur Absoluten Welt, wenn auch nur, indem sie auch physische Geschöpfe sind. Auf der rechten Seite wird das Modell der Ethik repräsentiert. Das T steht für die Teilnehmer einer bestimmten sozialen Welt S. Ich habe sie als Teilnehmer bezeichnet, anstatt als Beobachter, um anzudeuten, daß es sich nicht um biologisch unterschiedliche Typen

handeln muß. Die Teilnehmer und auch die sozialen Welten gehören, was deren physische Struktur anbetrifft, zur Absoluten Welt. Die moralischen Perspektiven der Teilnehmer richten sich allerdings nicht auf die physikalische Welt, sondern auf die ganze komplexe Struktur ihrer jeweiligen soziokulturellen Welten.

Wie präzise dieses Bild unsere Situation in der Welt repräsentiert, ist selbstverständlich hier nicht die Frage, ich hoffe aber damit Williams' Theorie gut genug rekonstruiert zu haben, sodaß wir uns eine angemessene Vorstellung seiner Thesen machen können.

In dem moralischen Fall gibt es nicht etwas Gemeinsames, das die unterschiedlichen moralischen Auffassungen zu beschreiben versuchen, und bezüglich dessen man eine Konvergenz erwarten könnte. Es gibt nach Williams von einer objektivistischen Perspektive aus betrachtet keine Werte, über die die unterschiedlichen moralischen Auffassungen Wissen erlangen könnten, und im Hinblick auf die deren Wahrheit überprüft werden könnte. Wenn dies so ist, was stellen wir eigentlich fest, was beschreiben wir, wenn wir mit Hilfe unserer dichten Begriffe etwas beschreiben und für wahr halten? Müsste man sagen, daß die jeweiligen Teilnehmer spezifische Merkmale ihrer eigenen sozialen Welt beschreiben, und das sich unsere unterschiedlichen moralischen Wahrheiten den Unterschieden verdanken, die es in den sozialen Welten gibt, die wir jeweils beschreiben? Was Williams behauptet, ist eigentlich, daß die unterschiedlichen Begriffssysteme ein Resultat der historischen Entwicklungen der jeweiligen sozialen Welten sind; sie spiegeln die evaluativen Interessen und Überzeugungen, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben mögen. Über den Status dessen, was wir mit der Behauptung der Wahrheit der in solchen Begriffssysteme ausgedrückten Aussagen meinen, ist Williams nicht besonders explizit.

3.1.4. Relativismus als Inkommensurabilität

Allgemein betrachtet besteht der Relativismus nach Williams darin, einen angeblichen Widerspruch zwischen zwei unterschiedlichen Positionen, die nur auf den ersten Blick im Konflikt zu sein scheinen, als einen scheinbaren Konflikt aufzuweisen. Man stellt dann fest, daß jeder der Positionen in ihrem eigenen Kontext eigentlich berechtigt ist. Williams unterscheidet verschiedene Versionen dieser Idee, auf die ich mich später beziehen werde. Die Rede von 'Inkommensurabilität' entspreche aber dem spezifischen Sinne, den der Relativismus zwischen unterschiedlichen moralischen Überzeugungssystemen einnehme. Die Inkommensurabilitätsthese weist darauf hin, daß es voreilig wäre, die moralischen Einsichten voneinander entfernter Kulturen so zu vergleichen, als ob sie auf derselben Ebene wären und in direktem Widerspruch zueinander stehen könnten. Im wesentlichen ist die Idee, daß man die moralischen Einsichten einer uns fernen Kultur, wie z.B. der Kultur eines mittelalterlichen Samurais, nicht isoliert von dem ganzen Netz an Überzeugungen, Interessen usw. jener Kultur beurteilen kann. Diese holistische Sichtweise hat hier einen radikaleren Sinn als in den Naturwissenschaften, da Williams annimmt, außerhalb dieses Netzes gäbe es keine objektive moralische Realität, die als eine Art Prüfstein wirken könnte und im Hinblick auf die wir unsere

abweichenden Systeme als Auffassungen desselben Phänomens verstehen könnten. Von daher sei die Rede von Inkommensurabilität und Relativismus im Kontext von Kulturen und ihren moralischen Sichtweisen angebrachter als im Kontext der Naturwissenschaften. Inkommensurable moralische Überzeugungssysteme sollen weder auf gleicher Ebene miteinander vergleichbar noch miteinander verträglich sein. Der Konflikt, sagt Williams, hat letzten Endes damit zu tun, was ein Leben nach den Einsichten der jeweiligen Kultur impliziert.

The outlook of one such society might to an important extent be incommensurable with that of another, but they would still exclude one another. The conflict would lie in what was involved in living within them. (Williams 1993, S. 157-158)

Der Inkommensurabilitätsthese entsprechend hätte ein Fremder gewisse Schwierigkeiten, nach den Einsichten einer mit seiner eigenen "nicht vergleichbaren" Kultur zu leben. Ein solches Leben wäre nämlich mit einem Leben nach seinen eigenen Einsichten, Sitten usw. nicht verträglich, d.h. man könnte nicht gleichzeitig sich nach beiden richten wollen. Die Tatsache, daß wir einen Konflikt damit hätten, das fremde (mit unseren eigenen Sitten unverträgliche) Leben zu führen, solle uns jedoch, wie wir vorhin sahen, nicht daran hindern, die Wahrheit der Aussagen, in der sich die Einsichten, Sitten usw. der fremden Gesellschaft ausdrücken, anzuerkennen – abgesehen von gewissen Skrupeln, Behauptungen in der ersten Person zu machen. Immerhin: damit verpflichtet man sich nicht, sich selbst in der fremden Welt aufzuhalten. Dies bekräftigt den Eindruck, Williams sei der Ansicht, die Zustimmung der Wahrheit der fremden moralischen Aussagen impliziere nichts anderes als die Feststellung existierender Konventionen in der jeweiligen partikularen sozialen Welt. Was der leichteren der vorhin erwähnten Lesarten der Vorbehalte des Außenseiters, mit a) bezeichnet, entspreche. Man bräuchte sich nur die fremden Konventionen zu merken, zu lernen, was nach ihnen gilt und was nicht und dann wie ein 'Scorekeeper' behaupten: nun sind diese und jene Begriffe, die solche Konventionen ausdrücken – wie etwa in unserem vorigen Beispiel von "kasp" – erfüllt, nun trägt nicht Katu kaspen Körperschmuck, Alina nicht usw. Wenn diese, die richtige Interpretation wäre, dessen was der Fremde macht, wenn er die Wahrheit der Aussagen der fremden Kultur zugesteht, dann ist es sicherlich so, daß die Tatsache, daß die fremden Konventionen mit den eigenen "unverträglich" sein mögen, vollkommen irrelevant ist. Man sagt nur, daß es solche Konventionen gibt, und welche Handlungen oder Personen ihnen "wirklich" entsprechen, aber nicht, daß man bereit wäre, nach ihnen zu leben. Die Perspektive des Fremden ist bloß eine beschreibende Perspektive, die die normativen Konventionen der fremden Welt als existierende soziale Tatsachen betrachtet, und deren Instanzierungen als "tatsächliche Instanzierungen" der Norm einfach feststellt. Die Frage bleibt natürlich, ob diese Interpretation dessen, was der Außenseiter tut, wenn er die Wahrheit der Aussagen der fremden Kultur zugesteht, richtig ist.

Nach der angebotenen Darstellung hätten wir eine positive Antwort zu der oben gestellten Frage danach, ob wir es bei der Feststellung moralischer Tatsachen (im Sinne der Erfüllung geltender dichter Begriffen) mit der Feststellung sozialer Konventionen oder der Aussortierung von Phänomenen, die soziale Konventionen erfüllen, zu tun haben. Die Skrupel der Fremden wären auch hierdurch im Sinne der ersten, leichten Lektüre von a) zu verstehen.

Wenn wir aber bei der Feststellung der Wahrheiten einer fremden Gesellschaft uns darauf beschränkten, zu beschreiben, was in jener sozialen Welt gilt, sähe der Unterschied zwischen sozialen Welten nicht viel anders aus als der Unterschied, den wir zwischen abweichenden Naturgebieten feststellen können. Es erübrigt sich vielleicht nicht, sich klar zu machen, woran genau sich ein Unterschied zwischen beiden Fällen feststellen liesse.

a) Inwiefern unterscheiden sich den Tatsachen nach unterschiedliche soziale Welten von unterschiedliche Naturgebiete?

Aus dem gewohlenen deskriptiven Blickwinkel wollen wir uns klar machen, was dann Kulturen mit abweichenden sozialen Tatsachen, abweichender Art und Weise, das Leben zu organisieren, abweichenden Strukturen, Sitten usw. – und der entsprechenden Aussortierung von Phänomenen, die die dadurch etablierten Sprachkriterien erfüllen und denen, die es nicht tun – von Naturgebieten mit abweichenden "natürlichen Tatsachen", wie unterschiedliche Pflanzensorten, unterscheidet – und ebenso unsere Aussortierung dieser nach von uns festgestellten (interessenabhängigen und ähnlichkeitsbezogenen) Sprachkriterien. Oder, um es genauer zu formulieren: gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen zwei Naturgebieten, eines mit desertischen Kakteen und das andere mit exotischen tropischen Pflanzen (bzw. unter solche Begriffe klassifizierte Phänomene) und zwei sozialen Welten, jeweils mit allgemein geltenden monogamischen und polygamischen Sitten (bzw. Individuen von denen wir die Tatsache behaupten, daß, wenn sie die Norm erfüllen, nur mit einer Person ihr sexuelles Leben zu teilen, als „monogamisch“ zu bezeichnen sind, und Individuen, die, wenn sie die Norm erfüllen, mit mehreren Menschen ihr sexuelles Leben zu teilen, als „polygamisch“ zu bezeichnen sind)?

Mich interessiert, herauszufinden, ob, und worin genau, die spezielle Art von Unverträglichkeit zwischen sozialen Welten gegenüber der Unterschiedlichkeit zwischen natürlichen Gebieten bestehen soll. Im Grunde genommen ist es in der Natur auch so, daß, insofern die Vegetation eines Gebietes stark vom Klima abhängig ist, und manche Klimabedingungen andere ausschließen, Kakteen und tropische Pflanzen dann doch indirekt genauso "unverträglich" miteinander sind, wie polygamische und monogamische allgemeine Regelungen des sexuellen Lebens. Es besteht jedoch ein nicht zu unterschätzender Unterschied zwischen beiden Fällen, und zwar darin, daß wir Lebensformen von der Perspektive unserer freien Wahl betrachten, das Leben so oder so zu gestalten. Die sogenannten "sozialen Tatsachen" sehen wir nicht als von der Natur vorgegebene Bedingungen, mit denen wir uns

abfinden müssen, oder die wir höchstens noch manipulieren könnten. Wir gehen eher davon aus, daß solche Strukturen, Normen und Konventionen nur existieren, weil sie von Menschen ausgewählt und frei eingeführt würden und sie ebenso anders hätten sein können. Einer in einer sozialen Welt bestehender Sachverhalt wird entsprechend als eine etablierte Wahlmöglichkeit angesehen, die eine andere oder mehrere andere konkurrierende Möglichkeiten ausschließt. Lebensbereiche lassen sich oft in mehreren Art und Weisen ausgestalten und haben nicht zwangsläufig die Form, die sie in einer bestimmten sozialen Welt angenommen haben. Gerade weil dies von unserer freien Wahl abhängt, können wir auch dafür verantwortlich gemacht werden. Monogamische und polygamische Gesellschaften schließen einander aus, weil sie bezüglich eines gemeinsamen Lebensbereichs, wie es das sexuelle Leben der Personen der Gesellschaft ist, zwei einander abschließende Wahlmöglichkeiten darstellen, dies zu gestalten. Sie stellen unterschiedliche Handlungsmodelle für dasselbe da, wobei keines von ihnen einen zwingenden Charakter zu haben scheint. Demgegenüber könnte man möglicherweise diejenigen Aspekte einer fremden Lebensform mit der eigenen kombinieren, die uns nicht vor die Wahl stellen und einander nicht ausschließen. Zum Beispiel könnten wir das Tragen bestimmten Körperschmucks oder Malerei in unser Tanzleben oder Musik in unser Musikleben einführen, ohne daß dies unsere eigenen Tanz- und Musiksitten beeinträchtigte. Dies ist zumindest solange möglich, wie wir keine allgemeine Regelungen des Tanzlebens in unserer Gesellschaft zu haben beanspruchen und sich mehrere kombinieren lassen.

Wenn aber Lebenswelten miteinander nur in dem Sinne "unverträglich" sind, daß sie unterschiedliche Möglichkeiten verkörpern, einen Lebensbereich zu regeln, die sich gegenseitig ausschließen, ist die Idee, daß wir die fremden Lebensformen und die eigenen nicht gleichzeitig akzeptieren können, völlig trivial. Sie stünde in der Tat auf derselben Ebene wie die Unverträglichkeit zwischen Naturgebieten und würden keinen besonderen Konflikt zwischen sozialen Welten darstellen. Klimabedingungen lassen sich sogar von der Perspektive der Varianten betrachten, die es geben könnte. Wir können sagen, daß die bestehende Hitze und Trockenheit in einem Naturgebiet die Möglichkeit von tropischem Regen oder polarartige Verhältnisse ausschließt. Diese stellen andere Möglichkeiten da, die nicht gleichzeitig bestehen können, während sich gegebenenfalls Regen und Sonne z.B. kombinieren ließen. Es wäre sicherlich eine Anthropomorphisierung der Natur, zu sagen, sie hätte ein anderes Klima auswählen können, oder sie sei dafür verantwortlich, daß es das eine Klima oder das andere gibt. Was aber die Unverträglichkeit betrifft, gebe es von dieser beschreibenden Perspektive aus keinen wesentlichen Unterschied.

Entsprechend scheint nach der vorhin vorgeschlagenen Interpretation, nach der der Fremde sich darauf beschränken würde, zu berichten, was in der fremden sozialen Welt sozusagen "Sache" ist (welche Sitten, Strukturen und sonstige Konventionen es da gibt, was nach ihnen gilt und was nicht), es kein Problem zu geben, zwischen der Zustimmung zu deren Existenz in der fremden Welt und unserem Leben nach ganz anderen Sitten, Strukturen, Konventionen usw. Dies wäre dann nicht wesentlich anders, als wenn wir in einem tropischen Gebiet lebten, und dennoch zustimmen könnten,

daß es anderswo eiskalt ist. Völlig selbstverständlich. Die Konflikte scheinen erst dann aufzutauchen, wenn wir zu vergleichen und zu bewerten anfangen, ob die Art, mit der sie dieses oder jenes tun, besser oder schlechter ist, als unsere eigene Art, dasselbe zu tun. Dies setzt zunächst voraus, daß wir in der fremden Kultur bestimmte Lebensbereiche, und sonstige menschliche Bezugspunkte, als dieselben erkennen können, die es bei uns gibt. Und gerade weil wir davon ausgehen, daß, im Gegensatz zu dem, was auf natürliche Weise einfach geschieht, unsere jeweiligen Weisen etwas zu tun das Resultat, wie wir sagten, unserer freien Wahl sind, stellen sich in diesem Zusammenhang Fragen der Art: warum haben sie eine andere Entscheidung als wir getroffen? welche Gründe gibt es, um eine Handlungsmöglichkeit statt einer anderen zu bevorzugen? und ähnliche. Diese Fragen stellen sich vor allem da, wo uns die Auswahl der einen oder anderen Möglichkeit besonders relevant und folgenreich erscheint. Wir tendieren dann dazu, sowohl unsere als auch die fremde Ausgestaltung des entsprechenden Lebensbereichs als Antworten auf dieselbe Frage zu betrachten, nämlich die Frage, wie der entsprechende menschliche Lebensbereich für uns am besten auszugestalten sei, etwas am besten zu tun sei oder zumindest: welche Handlungsmöglichkeiten zugelassen werden können (positiv wären) und welche nicht. In anderen Fällen stellen wir keine solchen Fragen, sondern schauen nur interessiert zu, welche interessanten Varianten andere Kulturen ausprobiert haben, um dasselbe zu tun wie wir.

In den ersten Fällen kommt es uns so vor, als ob ihre und unsere Antworten einander gegenüber stehen würden, wie zwei entgegengesetzte Theorien, die allgemein zu sagen beanspruchen, welche Verhaltensweise besser als eine andere ist, welche erlaubt werden sollte und welche nicht usw. Es sind gerade diese evaluativen Sichtweisen, die sich auf sprachlicher Ebene in einer mehr oder weniger expliziten Art und Weise in den moralischen Konventionen einer Gesellschaft ausdrücken. Der Grund, warum die Feststellung der fremden evaluativen Konventionen qua geltender Tatsachen, die anders oder sogar konträr zu unseren sind, und deren Erfüllung wir selbst bestätigen können, irreführend wirkt, scheint mir folgender zu sein: wir sind uns dessen bewusst, daß dadurch allgemeine evaluative Sichtweisen ausgedrückt werden, die uns aus verschiedenen Verhaltensweisen z.B. bestimmte als die einzig guten oder als jeweils bessere – besser als alternative Möglichkeiten – auswählen ließen. Also sie unterstellen über eine uns gemeinsame menschliche Angelegenheit ein theoretisches Postulat, das womöglich unser eigenes theoretisches Postulat darüber entgegengesetzt ist. Es ist also nicht auf der Ebene dessen, was sie anders tun als wir, daß sie polygamische Sitten haben und wir monogamische, wo wir ein Konflikt empfinden, sondern auf der dahinter steckenden theoretischen Ebene der (in ihrer Sprache und durch ihre Institutionen verkörpernten) evaluativen Ansichten, die ein solches Tun und Lassen rechtfertigt. Ihre Handlungen z.B. werden so als gewollte Handlungen aufgefasst, und das Wollen und Lassen setzt evaluative Kriterien voraus. Erst auf dieser theoretischen, evaluativen Ebenen bekommen wir den Eindruck, daß unsere und ihre Sichtweisen in einem nicht trivialen Sinne miteinander unverträglich sind: sie finden z.B. gut, was wir nicht gut fänden, was im Grunde genommen nichts anderes heißt, als daß unsere Ansichten miteinander im Widerspruch stehen.

Diese Sichtweise würde eine bessere Erklärung darüber erlauben, warum wir uns abgeneigt fühlen, einen Wortschatz zu gebrauchen, der allgemeine evaluative Ansichten zum Ausdruck bringt, die den unseren widersprechen oder die wir einfach nicht als die richtigen ansähen. Was vor allem akut in den Fällen für uns wird, wenn solche Ansichten alle anderen streng verbieten oder gegen die von uns verbotenen stoßen. Nun, diese Darstellung würde eben eine Haltung gegenüber der fremden Kultur darstellen, die Williams als „objektivistisch“ charakterisiert und gegen die er gerade argumentiert.

b) Inkommensurabilität als Unvergleichbarkeit zwischen Lebensformen

Die Rede von In-kom-mensurabilität soll gerade besagen, daß ein Vergleich und eine Beurteilung einer fremden, von uns entfernten Kultur in den oberen Termini nicht angemessen ist, vor allem dann, wenn wir uns auf die moralischen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens beziehen. Diese These kommt auf drei unterschiedlichen Ebenen vor: 1) Wir können auf einer ‚faktischen‘ Ebene in dem, was die Mitglieder der fremden Gesellschaft *tun* –d.h. in denjenigen ihrer Handlungen, die für uns "moralischen" Charakter haben – eigentlich nicht dasselbe wie sie erfassen. Wir können also nicht davon ausgehen, daß wir es mit denselben Praktiken zu tun haben, die sie gutheißen und wir nicht akzeptieren, um sodann zu versuchen, nach unseren abstrakten Maßstäben zu beurteilen, wer von uns recht hat. 2) Wir können auf einer *theoretischen Ebene*, wie wir es nennen können, ihre moralischen Einsichten auch nicht mit unseren vergleichen, "als ob sie dieselben abstrakten Fragen bezüglich dem, was moralisch gut oder richtig ist, gestellt hätten und darauf eine unterschiedliche Antwort bekommen hätten". Wir können weder davon ausgehen, daß sie dieselben evaluativen Interessen haben wie wir, noch daß ihre evaluativen Interessen so etwas wie das Resultat einer Entscheidung darüber sind, welche menschlichen Interessen Vorrang haben sollen. Evaluative Vorzüge sind nur aus der Perspektive des restlichen Überzeugungssystems einer bestimmten Kultur. (iii) Diese zweite Ansicht entspricht auf *einer sprachlichen Ebene* der These, daß wir nicht in den dichten moralischen Begriffen einer traditionellen Gesellschaft unsere abstrakten Begriffe sehen wollen können, und auf diese Weise den Vergleich ermöglichen, um sagen zu können, daß sie gut oder richtig finden, was wir womöglich schlecht finden. Dies würde voraussetzen, daß wir den neutralen deskriptiven Sachverhalt differenzieren können, auf den dann die moralisch abstrakte Bewertung zukäme. Gerade eine solche Differenzierung soll nach Williams– ebenso auch nach McDowell, wie wir im vorigen Kapitel sahen – im Sinne der Untrennbarkeitsthese nicht machbar sein. Traditionelle Gesellschaften, wie es aber nach Williams’ non-kognitivistischer Auffassung lautet, haben aber nicht unsere abstrakten Begriffen gut/schlecht, richtig/falsch usw. entwickelt, sondern drücken ihre moralischen Ansichten durch die ursprünglicheren dichten Begriffe aus. Diese Kulturen haben sich nicht hingestellt und sich rein theoretisch die allgemeine Frage gestellt, was das moralisch Gute eigentlich ist, oder welche Handlungsweisen moralisch richtig sind. Sie befinden sich auf einer pre-reflexiven Ebene, und ihre

konkreten Praktiken sind eher ein Produkt eines geschichtlichen Zufalls als der bewußten und sorgfältigen Auswahl zwischen möglichen Alternativen. Schließlich ist Williams' These, daß wir auch nicht die Wahrheit ihrer moralischen Aussagen aus einer externen Perspektive beurteilen wollen sollten; da solche Wahrheiten intern zu ihren partikularen Sprachkriterien sind, und diese lassen sich nicht in einer Weise analysieren, -nämlich indem wir einen nicht moralischen Sachverhalt individuieren, der uns beiden gemeinsam ist, und für den wir entgegengesetzte Bewertungen im Sinne von gut/ schlecht haben-, die uns einen Widerspruch zwischen ihren und unseren Einsichten feststellen ließe.

Nach Williams besteht gerade die objektivistische Tendenz darin, zu glauben, daß es eine objektive Antwort auf Fragen über Werte gibt. Von dieser Perspektive aus würde man die abweichenden Antworten der fremden Gesellschaft als eine Herausforderung empfinden und sie in Konkurrenz mit unseren sehen wollen. Wenn es eine richtige Antwort gibt, dann müssten entweder wir oder sie recht haben. Williams' These ist aber, daß es eine solche objektive Antwort gar nicht *geben kann*. Williams unterscheidet zwischen *realen* und *notionalen* oder begrifflichen Konfrontationen. Eine Kultur stellt für unsere eigene Kultur eine *reale* Konfrontation da, wenn ihre Lebensform, Grundeinstellung, Hintergrundwissen usw. ähnlich genug zu unseren eigenen sind, so daß sie eine 'Alternative' für uns darstellt, d.h. es wäre für uns eine Möglichkeit so zu leben, wie man in jener Kultur lebt. Solche Kulturen besitzen auch abstrakte moralische Kriterien, und wir könnten ihre moralischen Einsichten mit unseren eigenen abmessen, vergleichen, kritisieren, beurteilen. Demgegenüber steht eine Kultur mit unserer in einer *notionalen* Konfrontation, wenn ihre Grundeinstellung, Hintergrundwissen und Strukturen so unterschiedlich von unseren sind, daß sie für uns keine Alternative mehr darstellen. Wir müßten zu viele von unseren Überzeugungen, Gewohnheiten usw. ändern, um eine solche Lebensform zu adaptieren, daß das für uns nicht mehr ernsthaft in Frage kommt. Diese Verschiedenheit in unseren jeweiligen allgemeinen Auffassungen der Welt impliziert, daß wir ihre Praktiken nicht mit unseren in einem evaluativen Sinne vergleichen dürften. Die Inkommensurabilitätsthese bezieht sich gerade auf *nationale* Konfrontationen und die Unvergleichbarkeit zwischen unserer und solcher traditionellen Gesellschaft drückt sich in den oben aufgezählten Aspekte (i)(ii) (iii) aus.

Zu Williams' holistischer Darstellung von Lebensformen gehört, daß diese unterschiedlichen Aspekte: *faktisch* (dessen was etabliert ist oder getan wird), *theoretisch* (die allgemeinen evaluativen Einsichten, die das vorherige rechtfertigen) und *begrifflich* (der Wortschatz, in dem diese Einsichten sich reflektieren) einen unentwirrbaren Block bilden, der die Lebensform der Kultur charakterisiert, und die man jeweils nicht voneinander trennen kann, um die Einsichten, evaluativen Interessen oder Art und Weisen, dieses oder jenes zu tun, zu vergleichen oder isoliert zu beurteilen. Die Kehrseite dieses Holismus ist allerdings eine Art Immunisierungseffekt, der jede kritische Annäherung an die moralischen Ansichten einer entfernten Kultur im voraus abzuschrecken vermag. Aus diesem Grund

scheint mir eine Betrachtung, die diese Aspekte so weit wie möglich getrennt untersucht, zumindest einen Versuch wert.

b.1.) Faktisch: Warum soll man die Handlungen und Praktiken der fremden Kultur nicht mit unseren vergleichen und beurteilen können?

Moralische Einsichten tendieren dazu, die Grenzen der eigenen Kultur mit einem universalistischen Anspruch zu transzendieren. Eine Sache ist aber, so Williams, was wir beim moralischen Urteilen zu tun beanspruchen, und eine andere, was wir, von einem reflexiven Standpunkt betrachtet, eigentlich dabei machen. Unsere moralischen Reaktionen ergeben sich aus tief internalisierten Überzeugungen, und es sei daher die natürliche Tendenz, daß wir gegenüber einer fremden Lebensform reagieren. Wir werden diejenige Aspekte der fremden Lebensform ablehnen, die unseren eigenen moralischen Überzeugungen entgegengesetzt zu sein scheinen. Konfrontiert z.B. mit einer fremden Kultur, die die Aufopferung von Menschen praktiziert, hätten die Mitglieder einer moderner Gesellschaft die Tendenz, diese Praktiken abzulehnen. Im Grunde genommen wäre es aber so, daß wir und die Fremden dieselbe Situation unterschiedlich auffassen würden. Was sie unter dem, was sie tun, verstehen, ist etwas ganz anderes als das, was wir auffassen würden. Also die Situation kann nicht so geklärt werden, daß wir ihnen auf Grund ihrer Handlung den Besitz einer theoretischen evaluativen These unterstellen, die die Durchführung der Handlung gutheißt (sonst würden sie es nicht tun) und die unseren eigenen theoretischen Überzeugungen entgegengesetzt ist. Man müsste eher sagen, daß wir es eigentlich *nicht mit demselben zu tun haben*.

Diese Idee entspricht einem charakteristischen Problem bei der Inkommensurabilität zwischen naturwissenschaftlichen Theorien, das hier auf soziale Ebene übertragen wird. So wie naturwissenschaftliche Theorien ihre Phänomene unterschiedlich individuieren, spielt Williams darauf an, daß wir in den Praktiken der fremden Kultur auch nicht unbedingt dieselben 'sozialen Phänomene' wie ihre Mitglieder mit unseren Begriffen individuieren. Es geht hier nicht um die Individuierung der unabhängigen Realität, anstatt dessen müsste man annehmen, daß wir es mit der 'sozialen Auffassung' von Individuen, Situationen und Handlungen zu tun haben. Im Gegensatz zu McDowell aber der von einer *unterschiedlichen Wahrnehmung* in dem Fall reden würde, führt Williams diese These mit gewisser Vorsicht ein und fügt hinzu, daß, obwohl es in der Tat so ist, daß wir das bevorstehende Töten von Menschen begrifflich unterschiedlich auffassen, es nicht angemessen wäre, zu sagen, wir seien auf Grund eines "Mißverständnisses" unsererseits von der Opferpraxis abgeschreckt, d.h. wir würden nicht richtig 'sehen', was die Einheimischen tun. Immerhin ist Williams der radikal entgegengesetzten Ansicht zu McDowell, daß wir auf einer reflexive Ebene von den internen Perspektiven unserer jeweiligen Sprachpraktiken abstrahieren können und deren Beziehung zur unabhängigen Welt problematisieren können.

They conceptualize differently the ritual killings, but this does not mean that the first group, if horrified, are laboring under an anthropological misunderstanding. (Williams 1993, S. 158-159)

Also auf einer bestimmten grundsätzlichen „anthropologische“ Ebene ist Williams der Ansicht, daß beide Seiten *dasselbe Phänomen wahrnehmen*. Diese grundsätzliche anthropologische Ebene würde bei Williams die `objektive`¹⁶ Grundlage jeglicher sozialen Welt betreffen. Darüberhinaus hätten auf `sozialer Ebene` unterschiedliche Kulturen unverträgliche Auffassungen desselben.

Wenn wir aber nach Williams auf einer `objektiven` Ebene dasselbe wahrnehmen und wenn wir, wie ich vorhin sagte, davon ausgehen, daß die betreffende Handlung nicht eine natürliche Gegebenheit betrifft, sondern frei ausgewählt worden ist, setzen wir auch die Existenz einer entsprechenden Bewertung voraus, auf deren Basis das Durchführen der Handlung gegenüber der Abstinenz bevorzugt wird. (Sei es, daß wir es nicht mit vollkommen zufälligem irrationalen Handeln zu tun haben). Die Einheimischen mögen sich keine Gedanken gemacht haben, wie es für Menschen in anderen Kontexten vielleicht wäre, wie Williams meint, dennoch ist ihre Handlung das Resultat einer Wahl und eine Präferenz. Unabhängig davon, welche komplexen theoretischen Annahmen den Einheimischen dazu führen, die Aufopferung zu praktizieren und sie zu bewilligen, stellt sie für uns, die von der Durchführung einer solchen Handlung (aus welchen theoretischen Gründen auch immer) stark abraten würden, einen Konflikt dar. Auf einer objektiven anthropologischen Ebene erkennen wir dasselbe, sie haben aber eine theoretische Auffassung, die eine positive Bewertung impliziert und wir eine theoretische Auffassung die eine negative Bewertung impliziert. Solche theoretische Auffassung widersprechen sich nicht, aber die jeweiligen resultierenden Bewilligung oder Ablehnung der Handlung ja.

b.2) Sprachlich: Die Inkommensurabilität dichter Beschreibungen.

Angesichts des betrachteten Beispiels könnte sich folgende Situation ergeben: da unsere eigenen begrifflichen Maßstäbe in der fremden Welt auf dieselbe Weise erfüllt sein können, wie in der eigenen, könnten wir mit demselben Recht wie die Einheimischen in unseren dichten Begriffen behaupten, es handle sich bei der Opferpraxis um eine `gemeine` und `grausame` Handlung. Unsere Aussage ist deskriptiv und `weltgeleitet`, und sie ist erfüllt, also ist sie in gleicher Weise von der fremden Welt (und als solche von jedem, der unsere Sprache lernt, anzuerkennen) wahr, wie es die fremde Aussage ist. Wobei die fremde Aussage besagt, daß es sich um eine `ehrwürdige` und `wohlwollende` Handlung handelt. In beiden Fällen sind die entsprechenden Sprachkriterien, so

¹⁶ Man würde annehmen, daß Williams dabei mehr als die Welt, im absoluten Sinne verstanden, meinen muss. Dazu würde auch die Perspektive auf jene Welt zählen, die Organismen wie wir darauf haben: also auch die Welt, wie wir sie wahrnehmen. Was alles zu einer Kategorisierung der Welt aus der Perspektive solcher Beobachter wie wir gehört ist ein riesigen Unterfangen, das auch bei Williams offen bleibt.

nimmt man an, erfüllt, und wir hätten es mit wahren Behauptungen über ein und dieselbe Handlung in derselben sozialen Welt und entsprechenden Tatsachen zu tun: es ist also wahr, daß die Handlung `ehrwürdig`, `wohlwollend` und `gemein` und `grausam` ist. Wenn man aber Williams' Position folgt, müßte man sagen, daß diese Behauptungen einander nicht widersprechen.

Den Versuch, den wir als Aussenstehende unternehmen mögen, die fremde dichte Beschreibung so zu verstehen, als ob die Einheimischen zunächst dadurch eine genuin wertneutrale Situation der Welt herausortieren, auf die sie dann einen positiven Wert projizieren, wäre auch für Williams die falsche Herangehensweise. Dichte Beschreibungen lassen sich nicht, wie es nach der Untrennbarkeitsthese lautet, in zwei Komponenten faktorisieren. Das Verhältnis zwischen unseren und den fremden dichten Beschreibungen dürfte nicht so verstanden werden, daß wir dieselbe wertneutrale Situation der Welt (bzw. dieselbe anthropologische Situation im Sinne von Williams) mit unseren jeweiligen Begriffen auffassen, und sie einen positiven Wert und wir einen negativen darauf projizieren. Man kann insofern nicht einen Widerspruch zwischen unseren Beschreibungen sehen wollen.

In dieser Hinsicht schien McDowells Argumentation im vorigen Kapitel, nach der wir von einer solchen, unseren Sprachpraktiken äusseren Perspektive nicht verstehen könnten, was unterschiedliche Situationen, die unter den Begriff fallen, gemeinsam hätten, überzeugend. Im Sinne von McDowell könnte man die Situation nicht so beschreiben, daß wir und die Einheimischen dasselbe sehen und nur unterschiedliche Beschreibungen davon geben. Für McDowell nehmen wir einfach nicht dasselbe wahr. Dies ist aber bei Williams anders. Wir nehmen schon auf der anthropologischen Ebene dieselbe Situation wahr, nur auf einer zusätzlichen `sozialen Ebene` sozusagen weicht unser Verständnis und Auffassung dieser ab. Es ist eigentlich die soziale Auffassung der Situation, die `inkommensurabel` sein soll. Genau genommen haben wir es in diesem konkreten Fall mit unterschiedlichen dichten Beschreibungen desselben zu tun. Nun, per Definition beinhalten dichte Begriffe auch eine Bewertung. Also wenn wir wissen können, daß wir es mit moralisch dichten Begriffen zu tun haben – und eigentlich per Hypothese sollen wir in der Lage sein, sogar die fremden Begriffe zu lernen, und zu erkennen, wann sie richtig angewendet sind und wann nicht –, wissen wir dann auch, daß durch die Anwendung des Begriffes die Einheimischen die fremde Situation moralisch positiv bewerten, während unsere eigene Beschreibung einen negativen Wert impliziert. Dies wäre zumindest in Williams' Auffassung so. Insofern könnten wir einerseits schon sagen, daß unsere jeweiligen Beschreibungen, was sie auch sonst besagen mögen, dieselbe anthropologische Situation, in einem widersprüchlichen Sinne evaluativ bewerten. Andererseits aber war McDowells Argumentation gegen die Non-Kognitivisten in dem Sinne richtig, daß das, was der dichte Begriff aussortiert, nicht auf einer solchen anthropologischen Ebene zu finden ist. McDowells Argument reichte jedoch nicht um auszuschliessen, wie ich für die Non-Kognitivisten argumentierte, daß das, worauf sich der dichte Begriff bezieht, auf der Ebene von zusätzlichen wertneutralen Bedingungen, wie Funktionen, symbolische Rollen etc, (wie es z.B. bei "Kasp" der Fall war: ein Schmuckart zu sein, die die

Gesellschaft G1 beim Tanzen gebraucht oder empfiehlt, oder etwas zu sein, das in der Gesellschaft eine symbolische Rolle als etwas anderes spielt)¹⁷ sein könnte, die die entsprechenden Situationen erfüllen, und die man auf der Basis entsprechender Informationen überprüfen lernen könnte. Problematisch war bei einer solchen Interpretation nur die kausalistische Erklärung der Non-Kognitivisten, nach der wir die evaluative Komponente des dichten Begriffs im Sinne von kausalen Reaktionen verstehen sollen. Es wäre aber möglich, daß der in dem dichten Begriff implizierte moralische Wert der Situation gerade unter dem Aspekt zukommt, daß sie solche zusätzlichen Bedingungen erfüllt. Zum Beispiel wäre es möglich, daß gerade, weil die Menschen, die in der Situation andere aufopfern, dies im Dienste der Gesellschaft tun, (in dem Fall, damit die Götter glücklich sind und den Menschen Gesundheit usw. schenken) und dabei eine Rolle spielen, (z.B. 'Priester' zu sein) für die sie extra wegen ihrer besonderen Fähigkeiten ausgewählt worden sind, daß ihre Handlung als moralisch gut zu bewerten ist. Es ist nicht die Handlung selbst, sondern die zusätzliche Rolle für die Gesellschaft, die sie spielt, die sie als moralisch gut und insgesamt als „eherwürdig“ z.B. charakterisieren lässt. Demgegenüber würde sich unsere eigene Bewertung der Situation, auf die Handlung unter dem Aspekt beziehen, daß dabei jemand einfach das Leben von gesunden Menschen nimmt, ohne daß diese schuldig an etwas wären (sodaß ihre Existenz z.B. für andere eine grosse Gefahr sein könnte), und dazu noch dies zu geniessen scheint. Insofern widersprechen sich unsere Bewertungen nicht, da das, was wir an der Situation bewerten, und was wir unter der dichten Beschreibung auffassen, jeweils etwas anderes ist. Dennoch es ist immernoch so, daß bei unserer jeweiligen dichten Beschreibungen, (und beim Zuschreiben des entsprechenden Wertes) stimmen wir einmal der Durchführung der Handlung zu und einmal nicht und darin besteht der Widerspruch, den wir dabei doch bekommen. Entweder sind wir dafür oder dagegen, daß die Handlung durchgeführt wird.¹⁸

Zu den Gründen, warum wir die Praktiken der fremden Kultur nicht beurteilen sollen, gehört die Einsicht, daß solche Praktiken sich nur intern zu der allgemeinen Sichtweise jener sozialer Welt verstehen lassen. Die reflexive Bewußtsein dieses Faktums, soll uns davor hüten, die fremden Praktiken, wie z.B. die Opferpraxis, isoliert von der gesamten Weltanschauung beurteilen zu wollen. Vor allem weil gerade auf die reflexive Ebene wir nicht nur von der Abhängigkeit der fremden Praktiken und semantischen Beurteilungsmaßstäbe zu dem jeweiligen Überzeugungssystem bewusst werden, sondern auch von der Rechtfertigungslosigkeit –von einer objektivistischen Perspektive betrachtet– unserer eigenen abstrakten evaluativen Kriterien. Die Tatsache, daß wir es dennoch tun,

¹⁷ J.Searle z.B. in *The Construction of Social Reality* (x) betrachtet die Charakterisierung von etwas als „Geld“ z.B. im Sinne der Übernahme als eine physikalische Tatsache einer zusätzlichen symbolischen Rolle.

¹⁸ Manchmal sind unsere dichten Beschreibungen, trotz deren entgegengesetzten Charakters, im gewissen Sinne kompatibel: Jemand könnte beim Kampf mit einem Mitmenschen 'tapfer' und 'grausam' sein. Hier zeigt sich, daß der Widerspruch nicht auf dieser Ebene zu finden ist. Trotzdem, soll er oder soll er nicht so Handeln? Man würde sagen, er sollte einige Aspekte seiner eigenen Haltung beim Handeln beibehalten und dabei manche andere vermeiden.

impliziert nicht, daß wir einen Recht dazu hätten, sondern daß diese universalistische Tendenz eine unseren moralischen Überzeugungen innewohnende Tendenz ist. So Williams.

Schon bei der untersten Ebene eines Vergleiches dessen, was die fremde Kultur tut, welche Handlungen von deren Mitglieder vollzogen werden, sind wir damit konfrontiert, daß unser Verständnis jener Handlungen schon 'theoriegeladen' und sogar wertgeladen ist. Dies geht über die dichten Beschreibungen hinaus mit denen wir die konkrete Handlung bewerten mögen. Die Idee ist vielmehr, daß unser System von dichten Begriffen ein Resultat evaluativer Interessen wäre, die ihren Sinn vor dem Hintergrund des ganzen Überzeugungssystem der je eigenen Lebenswelt bekommen. Dieses ganze Überzeugungssystem steckt hinter den Handlungen und kristalisiert sich in den dichten moralischen Begriffen der jeweiligen Gesellschaft. Auf dieser Ebene sollen unsere und die fremden Einsichten unverträglich sein.

Die Relativität des moralischen Begriffsystems zu dem partikulären sozialen Welt soll bei Williams in einem *genetischen* Sinne verstanden werden. Williams lehnt ausdrücklich die Vorstellung ab, die *Geltung* der konkreten moralischen Aussagen einer Gesellschaft G1 könnte nur relativ zu der spezifischen Bedingungen B1 jener Gesellschaft gelten, im Sinne von: „p“ *ist unter B1 von G1 wahr*. Dies würde entsprechen, was Williams *protagoreischer* Relativismus nennt. Diese Interpretation hätte aber den Vorteil, daß sie uns erlauben würde, einerseits von der Allgemeingültigkeit der Wahrheit der entsprechenden Aussagen zu reden und andererseits zu erklären, warum ein Aussenseiter unproblematisch die Wahrheit der fremden Aussagen zugestehen kann, ohne das sie für ihn gilt.

Der Grund warum Williams diese Vorstellung jedoch ablehnt ist zunächst, daß dies nicht den Anspruch entspricht, mit dem solche Aussagen geäußert werden. Das was die Mitglieder einer bestimmten traditionellen Gesellschaft G1 z.B. sagen wollen, wenn sie eine dichte Aussage behaupten, ist nicht die Aussage „p“ ist in Anbetracht der Geburtsraten, Klima, Strukturen und Wissenstand dieser Gesellschaft wahr. Dies würde verlangen, sagt Williams, daß die Teilnehmer einer solchen traditionellen Gesellschaft die reflexive Perspektive einnehmen und in den dichten Begriffen ihrer Kultur abstrakte moralische Begriffe im Sinne von 'gut' und 'schlecht' entdecken würde, welche sich dann, bei dem Vergleich mit deren Gebrauch in anderen Kulturen als relativ erweisen würden. Diese Bemerkung ist in dem Sinne interessant, als damit Williams die Position zu vertreten scheint, daß wir von der reflexiven Perspektive dann *schon* sowohl in den fremden dichten Begriffen als in den eigenen abstrakte evaluative Bewertungen im Sinne von „gut“ und „schlecht“ erkennen könnten. Dies kommt etwas überraschend vor, weil diese Sichtweise andererseits mit Williams Behauptung in der Quere kommt, wonach wir in den dichten Begriffen der fremden Kultur unsere abstrakten Bewertungen nicht sehen können wollen. Es ist als ob Williams letzten Endes die Einsicht teilen würde, daß aus einer reflexiven Perspektive zumindest wir in der Tat einer solchen Projektion unseren abstrakten Kriterien machen können, nur daß wir gleichzeitig feststellen, daß solche abstrakte Bewertungen immer *nur* auf der Basis bestimmte evaluative Interessen sich ergeben können, welche von unseren abweichenden Sichtweisen abhängen. Es gebe sonst keine gemeinsamen Maßstäbe, an denen wir unsere Bewertungen

mit einander vergleichen und überprüfen können. Das Problem wäre dann nicht, daß wir in den dichten Begriffen aus einer reflexiven Perspektive nicht den abstrakten Wert in den dichten Begriff abkoppeln können sollen, wie Williams bei seiner Verteidigung der Untrennbarkeitsthese behauptet, sondern daß wir dabei die Relativität solcher abstrakten Bewertungen, nicht nur ihren (die keine allgemeine Antwort bezüglich des moralisch Guten suchen) sondern auch nicht unsere (die eine solche Antwort schon suchen). Aus der prereflexiven Stufe der traditionellen Gesellschaft würde man dieses nicht wissen, auf der reflexiven Ebene wissen wir es schon.

Diese Relativität soll bei Williams nicht die Geltung der entsprechenden dichten Auffassungen betreffen, sondern der Genese dichter Sprachkriterien in der jeweiligen Gesellschaften gemäss der unterschiedlichen Interessen, die diese entwickeln. Wenn aber die Sprachkriterien auf einer solchen Weise von der konkreten Interessen und evaluativen Einsichten der sozialen Welt abhängen, ist zu fragen, ob sich dieses nicht auf die Geltung der jeweiligen dichten moralischen Aussagen auswirkt.

Ich habe bisher die Unverträglichkeitsthese auf faktischen und sprachlichen Ebene betrachtet, nur will ich den theoretischen Aspekt berücksichtigen

b.3) Theoretisch: Unverträglichkeit unserer moralischen Sichtweisen auf Grund der Abhängigkeit der jeweiligen dichten Begriffe von unterschiedlichen Überzeugungssystemen.

Abgesehen von dem schon erwähnten Problem der postulierten Unvergleichbarkeit zwischen unseren und den fremden ethisch- moralischen dichten Begriffen auf Grund der Untrennbarkeitsthese, sollen unsere jeweiligen moralischen Sichtweisen aus dem Grund unverträglich sein, daß sie gerade die evaluativen Interessen und Überzeugungen der jeweiligen Kultur 'widerspiegeln'. Wir können nicht davon ausgehen, daß die Interessen, die in der fremden Kultur, aus welchen Gründen auch immer, relevant sind, und die dazu führen, dieses und jenes so oder so zu bewerten, unseren eigenen Interessen entsprechen müssen. Evaluative Interessen haben sich auf Grund der konkreten Umständen der jeweiligen sozialen Welt entwickelt, und sind ein Resultat des gesamten Überzeugungssystem jener Gesellschaft.

Auf Grund unseres reflexiven Bewußtseins dieses Faktums, sollten wir uns davor hüten, die fremden Praktiken, wie z. B. die Opferpraxis isoliert von der gesamten Weltanschauung beurteilen zu wollen. Dies gilt vor allem deshalb weil wir uns auf der reflexiven Ebene nicht nur der Abhängigkeit der fremden Praktiken und semantischen Beurteilungsmaßstäbe vom jeweiligen Überzeugungssystem bewusst werden, sondern – von einer objektivistischen Perspektive betrachtet – auch der Willkürlichkeit unserer eigenen abstrakten evaluativen Kriterien. Die Tatsache, daß wir dennoch die fremden Praktiken kritisieren impliziert nicht, daß wir eine objektive Berechtigung dazu haben, sondern nur, daß unserem moralischen Urteilen eine universalistische Tendenz innewohnt

Die Relativität des moralischen Begriffsystems zur partikulären sozialen Welt soll bei Williams in einem *genetischen* Sinne verstanden werden. Williams lehnt ausdrücklich die Vorstellung ab, die

Geltung der konkreten moralischen Aussagen einer Gesellschaft G_1 könnte nur relativ zu der spezifischen Bedingungen B_1 jener Gesellschaft gelten, im Sinne von: „ p “ ist unter B_1 von G_1 wahr. Ein solches Verständnis würde dem entsprechen, was Williams ‚protagoreischen Relativismus‘ nennt. Trotz des möglichen Vorteils dieser Interpretation – welche erlauben würde, von der Allgemeingültigkeit der Wahrheit der entsprechenden Aussagen zu reden und gleichzeitig erklärte, warum ein Außenseiter fremde Aussagen als wahr erkennen kann, ohne deren Gültigkeit selbst zu akzeptieren – lehnt Williams diese Vorstellung ab. Der Grund, den er dafür gibt, ist, daß diese Interpretation nicht dem Anspruch entsprechen würde, mit dem solche Aussagen gemacht werden. Das, was die Mitglieder einer bestimmten traditionellen Gesellschaft zu sagen beanspruchen, wenn sie eine ‚dichte Aussage‘ behaupten, ist nicht eine Aussage der Form, daß p in Anbetracht der Geburtsrate, des Klimas, der (gesellschaftlichen) Strukturen oder des Wissenstandes dieser Gesellschaft wahr ist. Dies würde verlangen, so Williams, daß die Teilnehmer einer solchen traditionellen Gesellschaft die reflexive Perspektive einnehmen und in den dichten Begriffen ihrer Kultur abstrakte moralische Begriffe im Sinne von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ entdecken würden, welche sich dann beim Vergleich mit deren Gebrauch in anderen Kulturen, als relativ erwiesen. Diese Bemerkung ist in dem Sinne interessant, als Williams damit die Position zu vertreten scheint, daß wir aus der reflexiven Perspektive sowohl in den fremden als auch in den eigenen dichten Begriffen abstrakte evaluative Bewertungen im Sinne von gut und schlecht erkennen könnten. Dies kommt etwas überraschend, da diese Sichtweise andererseits mit Williams Behauptung kollidiert, wonach wir in den dichten Begriffen der fremden Kultur unsere abstrakten Bewertungen nicht sehen können sollen. So, wie er es nun aber darstellt, scheint es, als ob er letzten Endes doch zugestehen würde, daß wir, zumindest aus einer reflexiven Perspektive, in der Tat unsere abstrakten evaluativen Sichtweisen in den fremden dichten Begriffen erkennen könnten. Dabei würden wir aber gleichzeitig feststellen, daß diese abstrakten Bewertungen immer nur auf der Basis bestimmter evaluativer Interessen entstehen, welche den jeweiligen kulturellen Sichtweisen abhängen; es gäbe aber keine gemeinsamen Maßstäbe, um sie zu überprüfen oder miteinander zu vergleichen. Das Problem wäre dementsprechend nicht, daß wir in den dichten Begriffen aus einer reflexiven Perspektive nicht den abstrakten Wert erkennen und abkoppeln können, wie Williams bei seiner Verteidigung der Untrennbarkeitsthese erklärt hatte, sondern, daß wir dabei die Relativität solcher abstrakten Bewertungen – nicht nur die der fremden Gesellschaft (die keine allgemeine Antwort bezüglich des moralisch Guten sucht) sondern auch nicht unserer eigenen (die eine solche Antwort sucht) – entdecken. Auf der präreflexiven Stufe der traditionellen Gesellschaft würde man von dieser Relativität nichts wissen, aber auf der reflexiven Ebene unserer Gesellschaft sind wir uns ihrer bewusst.

Aus der Perspektive der entwicklungsgeschichtlichen Abhängigkeit unserer Begriffssysteme von der jeweiligen Lebenswelt müssten Aspekte, wie die technische Entwicklung, der religiöse Glaube, die natürliche Umwelt und die soziale Strukturen der Gesellschaft, also Gewaltenteilung, wirtschaftliche Mechanismen und Institutionen berücksichtigt werden; wobei letztere selbst ein Produkt bereits

bestehender und schon tief verinnerlichter Sichtweisen der Gesellschaft bilden. Jedenfalls spielen diese Aspekte sicherlich eine Rolle für die Entwicklung von Interessen und entsprechenden Wertansichten in den unterschiedlichen Gesellschaften. Man könnte meinen, daß genauso, wie wir uns im Fall von sekundären Qualitäten auf die unabhängige Realität und unsere biologische Ausstattung beziehen können, um eine kausale Erklärung für unsere Überzeugungen über sie zu finden, wir uns auch, auf die soziale Welt und die genannten Eigenschaften beziehen könnten, um die evaluativen Interessen und entsprechende moralische Begriffssysteme einer Kultur zu erklären. Da die unterschiedlichen sozialen Welten in dieser Hinsicht stark voneinander abweichen mögen, könnte man dadurch in einem kausalen Sinne verständlich machen, worauf diese Differenzen beruhen. Eine *Rechtfertigung* der Unterschiede auf dieser Basis käme aber für Williams nicht in Frage. Denn dies würde auf ja die Vorstellung hinauslaufen, daß wirin Anbetracht jener konkreten objektiven kausalen Eigenschaften der sozialen Welt gerade die Interessen und evaluativen Sichtweisen entwickelt haben, die es richtigerweise zu entwickeln galt. Dies würde bedeuten, zugestehen zu müssen, daß es letzten Endes doch objektive Maßstäbe gibt, welche uns eine Antwort auf die Frage der Richtigkeit ethisch-moralischer Einsichten ermöglichen, nur daß wir dabei die Unterschiede in den objektiven Aspekten der jeweiligen sozialen Welten zu berücksichtigen hätten.

Für Williams läßt sich die interne theoretische Abhängigkeit zwischen den moralischen und den restlichen Überzeugungen einer Gesellschaft nicht in einem quasi-deterministischen Sinne auf der Basis einer objektiven Realität *rechtfertigen*. Sie wären eher unter anderem ein Resultat der Kontingenzen der je eigenen Erfahrungsgeschichte im Rahmen einer bestimmten Lebenswelt. Wenn aber die Interessen und die entsprechenden evaluativen sprachlichen Kriterien der Gesellschaft vom jeweiligen Überzeugungssystem abhängen, ist zu fragen, ob sich dies nicht auf die Geltung der jeweiligen dichten moralischen Aussagen auswirkt; ob wir dann nicht sagen müßten, daß eine entsprechende dichte Aussage wahr nur relativ zu jenem Wissensstand ist. Dann hätten Rechtfertigungen von Wahrheitsansprüchen etwa die Form:

"p" ist wahr, angesichts des Wissensstandes in G_1

Gegeben die restlichen Überzeugungen von G_1 , etwa bezüglich der Existenz von Göttern und dem, was sie von den Menschen verlangen (z. B. die Opferung von Männern oder Jungfrauen), wäre es verständlich, daß diejenigen, die Opferungen mit einem bestimmten, positiv ‚aufgeladenen‘ dichten Begriff charakterisiert werden. Wir könnten sagen, daß es verständlich ist, warum die Mitglieder einer solchen Gesellschaft, mangels besseren Wissens, den Gebrauch des entsprechenden wertgeladenen Begriffs richtig bzw. wahr finden. Dies besagt einerseits daß, hätte man einen dieser Gesellschaft entsprechenden Informationsstand, man "p" auch für wahr halten würde, andererseits, daß, wenn es überhaupt möglich sein soll, ein solches Wissenssystem zu kritisieren ‚wir damit zugleich auch die moralischen Ansichten der Gesellschaft, die von diesen abhängen, kritisieren müssten. Dieser

Gedanke ist aber genauso problematisch, wie der vorige. Wir hätten es mit einer Art epistemischem Holismus zu tun, welcher die Möglichkeit einer stabilen Geltung moralischer Aussagen an sich gefährden könnte. Wenn das Postulat der Wissensabhängigkeit moralischer Überzeugungen richtig wäre, würden wir anfangen müssen, an der Objektivität unserer ethisch-moralischen Überzeugungen zu zweifeln, da diese ja ebenso ein Produkt eines nur unvollkommenen Wissenstands sein müßten. Moralische Aussagen müßten dann ein Merkmal tragen, daß uns daran erinnert, daß ihre Geltung von dem konkreten Wissenstand abhängig ist, wie etwa in

"Rita ist Keusch" ist relativ zu Ws1 wahr.

Dies entspräche natürlich einer ziemlich pessimistischen Perspektive auf unsere moralisch-ethischen Urteile. Diejenige Urteile, an denen wir uns orientieren, wenn wir etwa das Führen von Kriegen rechtfertigen bzw. andere zu bekämpfen oder ihnen zu helfen, wären so fragil, daß sie möglicherweise in 1000 Jahren retrospektiv genauso lächerlich ergleisen (aussähen), wie die Opferung von Jungfrauen für uns heute. Ein solcher Pessimismus scheint aber in gewissen Sinne in Williams Richtung zu gehen, da er die These vertritt, daß gerade die Reflexion, d. h. die Einsicht in den Mangel an objektiven Maßstäben und in die Abhängigkeit (moralischer) evaluativer Interessen und moralischer Überzeugungen von dem ganzen sonstigen Netz an Überzeugungen einer Gesellschaft, unser moralisches Vertrauen gefährdet. Während man solche holistischen Thesen im theoretischen Bereich häufig für unproblematisch hält, bekommt ein entsprechender Gedanke im moralischen Fall einen dramatischen Charakter. Wenn das Problem nicht bereits auf dem möglichen Zusammenhang zwischen unseren moralischen und nicht-moralischen Überzeugungen beruht, dann muß das Problem an einer zu starken holistischen Auffassung dieses Zusammenhangs liegen.

Das Eigenartige an Williams Position ist aber, daß die genetische Abhängigkeit der evaluativen Einsichten und Sprachkriterien einer Gesellschaft von ihren sonstigen Überzeugungssystem nach seiner Ansicht nicht unbedingt die Gültigkeit der konkreten dichten moralischen Aussagen beeinträchtigt. Für den Gebrauch der entsprechenden dichten Begriffen stünden klare Kriterien zur Verfügung, für deren Anwendung kein besonderes Wissen benötigt wird. Eine Lesart dichter Aussagen im Sinne des obigen Vorschlags (i) wäre dann nach Williams nicht richtig.

In diesem Zusammenhang will ich auch auf folgendes Phänomen aufmerksam machen: Auf der einen Seite haben wir die These, nach der die allgemeinen evaluativen Ansichten einer Gesellschaft von ihrem Wissenstand abhängen und sich entsprechend ändern können. Diese allgemeinen Ansichten sollen sich in den dichten ethisch-moralischen Begriffen widerspiegeln. Andererseits sollen uns dichte Begriffe erlauben, bestimmte Eigenschaften in der sozialen Welt einer Regel gemäß zu diskriminieren. Dementsprechend, würden sich die Eigenschaften, die wir in der sozialen Welt diskriminieren, wenn sich unser Wissenstand und restlichen Aspekten der partikularen sozialen Welt ändern, auch selbst ändern, und dies möglicherweise bis zu dem Extrem, ein und dieselbe Handlung sowohl als eine

„ehrwürdige " und als "grausame " Handlung beschreiben könnten und beide Beschreibungen (sogar in der selben Gesellschaft in unterschiedlichen historischen Momente) wahr wären.

Diese doppelte Rolle von ethisch-moralischen dichten Begriffen, auf der einen Seite veränderbare allgemeine evaluative Ansichten zu "verdichten", auf der anderen Seite etwas in der Welt diskriminierend, will ich nun noch etwas näher betrachten.

2.3.2.4. Die doppelte Rolle dichter Begriffe: evaluative Einsichten verdichten und etwas in der Welt diskriminieren.

Hinsichtlich der internen Beziehung moralischer Begriffssysteme zu den jeweiligen sozialen Welten sind zwei unterschiedliche Aspekte zu berücksichtigen. Diese sollen einerseits ein Resultat der partikulären Geschichte und der sich daraus ergebenden evaluativen Interessen einer Kultur sein. Andererseits, insofern dichte moralische Begriffe einen deskriptiven Charakter haben, muß es trivialerweise auch etwas Differenzierbares (auf welche Art und Weise auch immer) geben, was sie herauszusortieren und wiederzuerkennen helfen.. Williams hat Vorbehalte gegenüber einer Angleichung moralischen Wissens an das Wahrnehmungsmodell, doch unsere Fähigkeit einen prädikativen Ausdruck zu gebrauchen, setzt die Möglichkeit zu diskriminieren voraus, was dem Begriff entspricht und was nicht. Dichte Begriffe sind, wie Williams selbst sagt, "weltgeleitet", nur daß die Welt, auf die sie sich beziehen, nicht die Welt ist, wie diese ‚an sich selbst‘ ist, also die ‚reale‘ objektive Welt, sondern eine soziale Welt. Unabhängig davon, wie die durch solche Begriffe diskriminierten Situationen sonst zu verstehen sind, wissen wir, daß zu deren Feststellung die Feststellung ihres moralischen Wertes gehört. Dementsprechend stellen wir, wenn wir eine dichte moralische Aussage ausdrücken, und sie für wahr halten, die ‚Existenz‘ eines solchen Sachverhaltens als Tatsache fest. Wir hätten dann eine soziale, in diesem Fall moralische Tatsache festgestellt. Dies folgt schon aus den von Williams akzeptierten Prämissen.

Ohne den Charakter solcher ‚Tatsachen‘ nun weiter analysieren zu wollen, läßt sich darüber hinaus jedenfalls sagen, daß, wenn ein Fremder der Wahrheit der dichten Aussagen der fremden Gesellschaft zustimmt, er die ‚Existenz‘ einer ‚moralischen Tatsache‘ feststellt, deren Bestehen er selbst begrifflich diskriminieren und dementsprechend zustimmen kann. Solche ‚Tatsachen‘, egal wie man sie auffaßt, ‚existieren‘ sobald man sich die Sprache aneignet. Sie existieren nicht nur in der fremden Welt, sondern würden auch von einem Fremden in unsere eigene Welt gefunden und könnten gemäß seinen eigenen Sprachkriterien festgestellt werden.

Was wir wissen wollen, ist, wie diese beiden Perspektiven im Sinne von Williams zusammenzubringen wären. Eine mögliche Antwort hierzu ist, daß das, was dichte Begriffe zu diskriminieren helfen sollen, gerade das ist, was den evaluativen Interessen innerhalb der entsprechenden Kultur entspricht. Was wir dann sagen, wenn wir der Wahrheit einer entsprechenden Zuschreibung zustimmen, kann so verstanden werden:

(i) Es ist wahr, daß x dieser oder jener Konventionen von K₁ entspricht.

Damit hätten wir die vorhin erwähnte deskriptive Position, die die Wahrheit dichter Begriffe im Sinne der Erfüllung von bestehenden Konventionen interpretiert. Man würde sich darauf beschränken, zu berichten, daß es solche evaluativen Interessen in der jeweiligen Gesellschaft gibt, und daß x ihnen entspricht. Da wir es aber mit *evaluativen* Konventionen zu tun hätten, impliziert die Behauptung, daß x unter eine bestimmte evaluative Konvention fällt, auch, daß x nach der entsprechenden Konvention einen bestimmter Wert zukommt:

(ii) x kommt (auf Grund der Überzeugungen und Interessen der Gesellschaft) der evaluative Wert W zu

Wenn wir dann die Wahrheit der Begriffszuschreibung zugestehen, akzeptieren wir nicht nur, daß x unter eine bestimmte Konvention fällt, sondern auch, daß der Situation, Handlung, oder Person, ein bestimmter Wert zugeschrieben wird. Wenn ein Fremder z.B. die Aussage "Rita ist unkeusch" als wahr anerkennt, stimmt er dabei zu, daß Rita ein bestimmter negativer Wert W(-) zukommt. Diese Zustimmung wäre dann für ihn nicht ganz irrelevant. Es könnte sein, daß unkeusche Frauen in der Kultur K₁ gesteigert werden. Die Konsequenzen seiner Zustimmung könnten also gravierend sein, und so könnte er nicht einfach – wie Williams es quasi darstellt – sagen, daß es zwar wahr sei, es ihn aber nicht weiter interessiere, da diese nicht seine Begriffe seien.

Die Behandlung dichter Begriffe als gewöhnliche Begriffe, die wir vielleicht nicht wir selbst aber andere gern gebrauchen, deren Wahrheit wir aber gleichwohl zustimmten, ist also nicht so unproblematisch, wie es auf dem ersten Blick erscheinen mag. Was dabei problematisch ist, resultiert gerade daraus, daß sie *bewerten*. Williams' These, nach der wir einfach die Wahrheit der dichten Aussagen einer fremden Kultur zugestehen können, ohne selbst die Konsequenzen übernehmen zu wollen, scheint dieser Schwierigkeit nicht genug Beachtung zu schenken.

3.2. PUTNAM KRITIK AN WILLIAMS

Hilary Putnam hat sich in mehreren Artikeln und Publikationen mit Williams' Position auseinandergesetzt, und sowohl dessen metaphysische als auch dessen ethische Ansichten kritisiert. Im Folgenden werde ich mich mit Putnams Kritik an Williams beschäftigen, mich dabei aber ausschließlich auf jene Aspekte der Kritik konzentrieren, die die oben diskutierte Problematik betreffen.

Putnams Hauptanliegen besteht darin, die relativistischen und pessimistischen Konsequenzen, die sich aus Williams' Ansichten für einen ethischen Kognitivismus ergeben, zu bekämpfen. So kritisiert

er Williams' Idee eines kulturinternen oder kulturbeschränkten ethischen Wissens und seine Inkommensurabilitätsthese, welche ein solches Wissen von jeglicher, von anderen Lebensformen kommenden, Kritik abschirmen soll. Dabei will Putnam dichten Wertansichten weiterhin eine wesentliche Rolle für unsere moralischen Praxis einräumen, ohne auf die universalistischen Ansprüche der Moral zu verzichten.

Putnam bedient sich unterschiedlichen Argumenten, um dieses Ziel zu erreichen. Um einen Überblick zu verschaffen, will ich Putnams kritische Stellungnahme auf folgende drei Punkte bringen: (i) Die Infragestellung von Williams' Inkommensurabilitätsthese. Wir können die Lebensformen und moralischen Ansichten fernliegender Kulturen in Frage stellen, und wir bedienen uns dafür meistens abstrakter evaluativer Begriffe. (ii) Die Argumentation gegen Williams' Verständnis der Wahrheit dichter moralische Aussagen. Es sei widersprüchlich, diese erst zu akzeptieren und dann als für uns nicht geltend anzusehen. Dichte Begriffe haben eine bestimmte Extension, die über die jeweiligen Lebenswelten hinausreicht, ihre Wahrheitsansprüche sind universell und wir können dementsprechend über die richtige Anwendung solcher Begriffe mitdiskutieren. (iii) Die Verteidigung der Kompatibilität der Untrennbarkeitsthese bei dichten Begriffen mit der Möglichkeit, abstrakte evaluative Urteile aus solchen Begriffen zu folgern. Williams würde dies bestreiten, weil er die universalistischen Implikationen solcher Urteile nicht anerkennen will.

3.2.1. Putnams Argumentation gegen Williams Inkommensurabilitätsthese.

In 'Williams und die Absolute Auffassung der Welt' argumentiert Putnam gegen Williams' Inkommensurabilitätsthese und seine Auffassung eines non-objektivistischen kulturinternen moralischen Wissens. Dieser Problematik nähert er sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen an: Erstens lehnt er, aus einer allgemeinen Perspektive, Williams' Behauptung ab, wonach wir die moralischen Einsichten fernliegender Kulturen nicht infragestellen könnten, und bestreitet dabei auch dessen Unterscheidung zwischen realen und notionalen Konfrontationen. Zweitens wendet er sich spezifisch gegen Williams These, wir könnten der Wahrheit dichter Aussagen einer fremden Kultur zustimmen und dennoch sie als für uns nicht geltend ignorieren.

Im ersten Fall versucht Putnam die widersprüchlichen Konsequenzen aufzuzeigen, die eine solche Position mit sich bringt. (Konsequenzen, die eigentlich gegen Williams' eigenen Überzeugungen stoßen). Daraus würde z.B. folgen, daß ein Jude einen Nazi nicht beurteilen könnte, da sie beide Lebensformen angehören, die für den jeweils anderen nicht in Frage kommen. Wir hätten es nämlich mit einer notionalen Konfrontation zu tun, und gerade in diesen Fall rät Williams davon ab, mit den eigenen Maßstäben die fremden Sichtweisen zu beurteilen.

Putnam argumentiert gegen das darin implizierte radikale holistische Verständnis von kulturellen Lebensformen, die im Gegensatz zu wissenschaftlichen Ansichten als geschlossene Überzeugungs- und Glaubenssysteme präsentiert werden, die man nur als Ganze oder gar nicht akzeptieren könnte.

taking science to consist of individual judgements which may be called true and false, while taking "cultures" to offer only "take it as a whole or reject it as a whole options" (Putnam S.107).¹⁹

Es gäbe keinen Grund, warum wir die wissenschaftlichen Überzeugungen uns fernliegender Kulturen separat betrachten und gegebenenfalls für falsch halten könnten, ihre moralischen Überzeugungen hingegen nicht. Putnam bringt in diesem Zusammenhang eigentlich ein doppelsinniges Argument ein. Einerseits scheint er sagen zu wollen, daß, insofern die moralischen Überzeugungen einer bestimmten Kultur sich zum Teil auch auf ihre wissenschaftlichen Überzeugungen stützen und man gerade durch die Falschheit der letzteren *erklären* könnte, warum diese Kultur zu falschen moralischen Überzeugungen gekommen ist. Es sei aber nicht so, daß moralische Überzeugungen von dem Wissensstand einer Kultur abhängig wären und man aus der Falschheit ihrer wissenschaftlichen Überzeugungen auf die Falschheit ihrer moralischen Überzeugungen *schliessen* könnte. Putnam will gerade die Gefahren einer zu einseitig gedachten Abhängigkeit der moralischen von den wissenschaftlichen Sichtweisen vermeiden, nach der die Gültigkeit moralischer Überzeugungen als immer vom Stand der Forschung bestimmt verstanden wird. Die Idee ist vielmehr, daß wir moralische und nicht moralische Überzeugungen völlig unabhängig voneinander überprüfen und beurteilen können sollten. Eine Kultur, so Putnam, mag falsche wissenschaftliche oder magische Überzeugungen haben, aber dennoch richtige moralische Sichtweisen.

In diesem Zusammenhang ist Putnam bei der Diskussion von Williams Position der Ansicht, daß wir uns in solchen Fällen gerade abstrakten evaluativen Begriffen im Sinne von gut oder schlecht, richtig oder falsch bedienen, um die Handlungen oder Sichtweisen der anderen Kultur zu beurteilen. Demnach würden gerade solch abstrakte evaluative Begriffe, entgegen Williams' These, die gemeinsamen sprachlichen Mitteln zur Verfügung stellen, die es uns erlauben, andere Kulturen zu begutachten.

Für den zweiten Fall argumentiert Putnam allerdings anders. Hier vertritt er die These, daß wir die moralischen, in dichten Begriffen ausgedrückten, Überzeugungen der fremden Kultur in Frage stellen können, indem wir einfach ihre Wahrheit bestreiten. Mit diesem Argument kommen wir zu der zweiten vorhin aufgezählten kritischen Stellungnahme Putnams bezüglich der von Williams vertretenen Position über die Wahrheit dichter moralischer Aussagen, welche ich folgendermassen formulieren will:

¹⁹Putnam, H., (1992) *Renewing Philosophie* Cambridge Mass, Harvard Univ. Press *Renewing Philosophie*

3.2.1. Mit welchem Recht können wir die Wahrheit dichter moralischen Aussagen einer fremden Kultur bestreiten wollen? –Zu Williams' Auffassung der Wahrheit dichter moralischer Aussagen–

Die Idee ist, daß wir die von den Einheimischen gemäß ihren Sprachkriterien für wahr gehaltenen Aussagen beurteilen, und sie möglicherweise für falsch halten könnten. Putnams These ist aber in diesem Fall nicht, daß wir abstrakte moralische Begriffe anwenden, um den Gebrauch der dichten Begriffen zu beurteilen. So zu argumentieren, sagt er ausdrücklich, würde die Möglichkeit immer noch offen lassen, zu sagen, die in dichten Begriffen formulierten moralischen Aussagen der Einheimischen seien immer noch wahr.

For example, it will not do to reply as follows: when I want to talk about one of the concepts of the distant community, and to reject the values embedded in its thick concepts, I can say "I agree that doing such-and-such is unchaste, but I don't regard chastity as a virtue" (that is, conflict is registered using the "thin" concepts such as good, right or virtue; this would still allow us to say that the distant community's thick judgements are true. (Putnam, S. 104-105)

Meines Erachtens, zeigt sich hier ein wesentlicher Konflikt Putnams. Einerseits führt ihn sein Universalismus dazu, die Kritizierbarkeit der moralischen Ansichten anderer Kulturen überzeugt zu verteidigen. Andererseits vertritt er die These, daß wir keinen Unterschied beim Gebrauch von dichten evaluativen Begriffen und anderen Begriffstypen machen sollen. Entsprechend, wenn die Sprachkriterien für die Anwendung solcher Begriffe erfüllt sind, müßten wir die entsprechenden dichten Aussagen für wahr halten und zwar in einem allgemeingültigen Sinne. Das Problem mit den Putnam sich dann konfrontiert sieht ist, wie wir die in dichten Begriffen ausgedrückten moralischen Überzeugungen anderer Kulturen kritisieren und gegebenenfalls für falsch halten sollten, (wie er gerade oben behauptet), wenn sie nach den herrschenden Sprachkriterien eigentlich wahr sind, und zwar in einem universalgültigen Sinne wahr.

Wie der zitierte Text deutlich macht, wenn wir meinen würden, daß wir hierfür abstrakte evaluative Begriffe gebrauchen, müssen wir immer noch zugeben, daß die dichten Aussagen (gemäß deren Sprachkriterien) wahr sind. Putnams eigener Ausweg ist zu sagen, daß die dichten Aussagen gar nicht wahr sein können. Sein Vorschlag ist, daß wir uns die Begriffe aneignen müssen, um intern diskutieren zu können, ob ihre Anwendung in der Tat richtig ist.

Aber wenn wir die Wahrheit der Überzeugungen der fremden Kultur, wie es nun heißt, intern bestreiten können sollen, würden wir dabei auch bestreiten müssen, daß die Einheimischen ihre eigenen Sprachkriterien richtig zu gebrauchen wissen. Wir müßten sagen, daß das, was sie für ihre richtige Anwendung halten, nicht wirklich richtig ist. Und dies soll, wie der oben zitierten Paragraph deutlich erkennen läßt, unter keiner zuhelfenahme unserer abstrakteren dünnen moralischen Begriffe

stattfinden. Wie sich Putnam genau vorstellt, daß eine solche Beurteilung möglich ist, bzw. worauf wir uns dann berufen, wenn wir die fremden dichten moralischen Überzeugungen kritisieren, möchte ich nun untersuchen.

there are many things that traditional communities regard as unchaste (such as, in traditional Muslim communities, women appearing in public without veils, or, in ultra-Orthodox Jewish communities, a woman being alone with a man in a room with a closed door, if the man is not her husband or father) which we do not regard as unchaste. We would not say "we agree that her being alone in the office with her employer is unchaste but we don't think chastity is a virtue, for even those of us who do think chastity is a virtue don't regard that as unchaste (Putnam 1998, S. 105)

Putnams Beispiel nach sind wir in der Lage, die dichten Aussagen der orthodoxen jüdischen Gemeinschaft oder die von traditionellen muslimischen Gemeinschaften bezüglich dessen, was als "keusch" oder nicht gilt, zu beurteilen. Allerdings a) wenn wir denselben Begriff teilen, hätte dieser, wie Putnam meint, eine bestimmte Extension, worüber wir miteinander diskutieren könnten. Aber wie erklärt sich, daß sie bezüglich der Anwendung des Begriffs auf bestimmte Fälle miteinander einverstanden sind, und wir von ihnen abweichen bzw. mit welchem Recht können wir sie korrigieren wollen? b) Eine andere Möglichkeit zur Erklärung der Situation wäre, zu sagen, daß es so etwas wie eine Essenz des "keusch-seins" gibt; die *echte* Eigenschaft des 'Keusch-seins'. Entsprechend sei es möglich von angemessener und weniger angemessener Art und Weise der begrifflichen Erfassung, zu reden. Wir könnten bei unserem Versuch den Gebrauch, den die fremden von dem Begriff machen, zu kritisieren, uns auf eine solche Essenz berufen, die sie falsch aufgefasst hätten. Nun, ich nehme an, daß Putnam keinen metaphysischen Realismus über das 'keusch-sein' vertreten würde, sondern eher den anderen Weg einschlagen müßte. Die Idee ist aber nicht ganz so abwägig, wie man meinen würde. So wie die Externalisten beim sogenannten Natural Kinds argumentieren, daß die Umwelt im Großteil für die Bedeutung unseres Begriffs verantwortlich ist, könnte ein moralischer Realist auch externalistisch argumentieren wollen und meinen, die Extension unseres Begriffs sei letzten Endes auch von der Umwelt bestimmt. Immerhin sollen für den Realisten unsere Begriffe uns für Aspekte der Welt empfindlich machen, die schon da sind, und es mögen bessere und schlechtere Auffassungen auf Grund z.B. raffinierteren Sensibilitäten dieser geben. Die Vorstellung jedoch, daß solch ein Realist uns durch eine Art 'Zwillingerdeargument' überzeugen könnte, daß die Keuschheit solch eine natürliche Art bildet, scheint dennoch nicht besonders plausibel, und ich glaube nicht, daß Putnam dieser Argumentationsrichtung empfehlen wollte.

Wenn wir dann den ersten Weg a) einschlagen und wir davon ausgehen, daß wir alle denselben Begriff teilen, müßte erklärt werden, wie wir gesellschafts-spezifisch zu unterschiedlichen Resultaten hinsichtlich der Anwendung des Begriffs kommen. Mit welchem Recht könnten die einen

beanspruchen, die anderen würden den Begriff falsch gebrauchen und wie sollten sie einander überzeugen können, wenn es überhaupt Hoffnung auf eine Einigung geben soll. Wir könnten folgende Möglichkeiten aufzählen, um dieses zu erklären:

a.1.) Es könnte gemeint sein, daß wir alle so etwas wie den selben *Kernbegriff* teilen, der sich dann von Gesellschaft zu Gesellschaft unterschiedlich entwickelt hat. a.2) Wir hätten es mit dem selben Begriff zu tun, aber es würde sich um einen speziellen, relativen Begriff handeln, der gemäß seiner Bedeutung je nach den Umständen der Gesellschaft auf unterschiedliche Fälle angewendet werden muß. a.3) Das Problem liegt nicht an dem Begriff, sondern an den unterschiedlichen Informationen, die die unterschiedlichen Parteien haben, und die bewirken, daß sie glauben, die Bedingungen für die Anwendung des Begriffs seien erfüllt, während wir hingegen glauben, daß dem nicht so ist.

Nach dem ersten Fall a.1) würden wir alle den selben 'Kernbegriff' teilen, der sich dann in unterschiedlichen Zeiträumen unterschiedlich entwickelt hat. Die Begriffsregel wäre, sozusagen, ab einem bestimmten Punkt in unterschiedliche Richtungen gelaufen. Je nachdem, welche Entscheidungen beim weiteren Gebrauch des Ausdrucks bei etwas abweichenden Fällen innerhalb der einen oder anderen Gesellschaft getroffen würden bzw. je nachdem, welche Fälle als Fälle der richtigen Anwendung zugelassen würden, bekamen wir abweichende Präzisierungen des Begriffs. Dies kann man sich gut vorstellen, und es gibt auch genügend Beispiele für entsprechende Differenzen zwischen den Wortschätzen unterschiedlicher Kulturen, die vielleicht am besten so zu erklären wären. Wir hätten dann unterschiedliche, einander überlappende Begriffe, die voneinander, in einer über die gewöhnlichen Abweichungen beim Wortgebrauch innerhalb einer und derselben Gesellschaft hinausgehenden Weise, in ihrer Extension abweichen. Dies würde erklären, daß es keine Einigung zwischen den kompetenten Sprechern der verschiedenen Gesellschaften erreicht werden kann, während dies beim internen Gebrauch des Begriffs in derselben Gesellschaft unproblematisch wäre.

Wenn dies beispielsweise für den Begriff 'keusch' gälte, so hätte Williams Recht. Mit der Veränderung des Kernbegriffs hätten sich auch von Gesellschaft zur Gesellschaft die Kriterien der richtigen Anwendung und die Extensionen geändert. Entsprechend könnten wir den abweichenden Gebrauch des Wortes der anderen Gesellschaft nicht nach unseren Kriterien, d.h. nach unserem Begriff, bemessen wollen. Der Grund unserer Meinungsverschiedenheit ist gerade ein abweichender Begriff, also müßten wir entweder auf eine Essenz zeigen können, die unsere eigene begriffliche Auffassung als die richtige nachweisen kann, oder wir müssen erklären, wie wir sonst begründen können, daß unsere eigene Version des Begriffs vorzuziehen ist. Sonst müßten wir ihre Verschiedenheit einsehen, und mit ihr die Verschiedenheit der Wahrheitszuschreibung der entsprechenden Aussagen.

Man könnte aber statt dessen, das Phänomen im Sinne von a.2) erklären. Man könnte meinen, daß wir in der Tat denselben Begriff teilen, dasselbe darunter verstehen. Der Begriff wäre allerdings der Art, daß er gemäß den Umständen, Traditionen, Gewohnheiten usw. unterschiedlicher Kulturen jeweils zu unterschiedlichen Resultaten führt. (Oder der Gebrauch hängt von anderen Begriffen ab, die

auf dieser Weise kontextbedingt sind) Die Kontextbedingtheit dieses Begriffs impliziert im übrigen nicht, daß dieser seine Bedeutung jeweils ändert. Dies könnte z. B. der Fall bei einem Begriff wie "soziale Provokation" oder "Unhöflichkeit" sein. Man kann denselben Verständnis dessen haben, was solche Begriffe bedeuten, dennoch werden Menschen mit unterschiedlichen Erziehungen und sozialen Sitten, unterschiedliche Verhaltensweisen für eine soziale Provokation oder Unhöflichkeit halten. Eine Diskussion darüber, ob ein konkreter Fall unter einen solchen Begriff fällt, zwischen Menschen, die in ganz unterschiedlichen sozialen Kontexten leben oder ganz unterschiedliche Gewohnheiten usw haben, mag kein Einverständnis erzielen, da jeder von der eigenen Perspektive ausgehen wird. Solche Begriffe haben jedoch eine genügend deutliche Bedeutung und gerade diese Bedeutung erlaubt uns zu wissen, daß in unterschiedlichen Gesellschaften der Begriff auf unterschiedliche Fälle angewendet werden soll. Es handelt sich um Begriffe die per Definition von den Traditionen und Gewohnheiten einer Gesellschaft abhängen. Dies schließt nicht aus, daß wir uns vielleicht auf manche Fälle einigen könnten. Manche Verhaltensweise mögen in allen menschlichen Gesellschaften für eine soziale Provokation gehalten werden, z.B. weil sie gerade jenen geteilten Kern von Werten betreffen, die das soziale Leben überhaupt möglich machen. Wir wären aber nicht berechtigt, den Gebrauch, den die fremden Menschen von solchen Begriffen machen, auf der Basis unserer eigenen Gewohnheiten zu beurteilen. Vielmehr müßten wir ihre Gewohnheiten und Traditionen in Anspruch nehmen, um vor diesem Hintergrund ihrem Gebrauch der Begriffe zuzustimmen. Wenn wir dieses tun würden, dann wäre es nach unseren eigenen Begriffskriterien wahr, daß bestimmte Verhaltensweisen in solchen Umständen eine soziale Provokation, Geschmacklosigkeit oder Unhöflichkeit wären. Wir könnten vielleicht hinzufügen, daß der entsprechende Fall für uns keine Provokation oder Unhöflichkeit sei, weil wir an etwas anderes gewöhnt sind, ohne das dies ein Widerspruch wäre. Der Begriff enthält die Relativierung. Mit den Mitgliedern der fremden Gesellschaft ab einem bestimmten Punkt diskutieren zu wollen, ob ein konkretes Verhalten eine soziale Provokation ist oder nicht, würde letzten Endes darauf hinauslaufen, daß wir sagen, daß es sich für sie um eine Provokation handelt, für uns hingegen nicht.

(Eine ganz andere aber berechtigte Frage hier ist, ob wir nicht von einer vollkommen externen Perspektive eher die Gesellschaft kritisieren sollten, in der dieses und jenes eine Provokation ist. Wir können darauf bestehen, daß die fremde Gesellschaft ihre Gewohnheiten ändern sollte, damit diese und jene Verhaltensweisen, die eigentlich von der existentiellen Perspektive dessen, was für ein menschliches Lebewesen wichtig ist, gesund oder unproblematisch wäre. Dies wäre mit der Wahrheit der Aussage, nach der ein bestimmtes Verhalten in der Kultur K_1 eine Provokation ist, versöhnbar, solange wir mit dem Begriff der Provokation nicht beanspruchten, zu sagen, daß die darin implizierte Bewertung universale Geltung hat. Dies müßte eigentlich so sein, da der Begriff nur relativ angewendet werden kann. Wenn dies nicht so wäre, wenn wir von einer Provokation, die den Kern der Menschheit betrifft sprächen, dann müßten wir dieses gesondert spezifizieren.)

Die dritte Möglichkeit, a.3), den Unterschied bei dem Gebrauch des Begriffs zwischen den Parteien zu erklären, ist, daß es nicht am Begriff, sondern an den unterschiedlichen Informationen, die wir haben, liegt, daß wir zu unterschiedlichen Resultaten über die richtige Anwendung des Begriffs kommen. Wir könnten es mit einem Begriff, wie "todlich", zu tun haben. Die Einheimischen einer fremden Kultur hätten manche Praktiken, von denen sie nicht wüssten, daß sie eine negative Auswirkung auf das Leben ihrer Mitglieder hätten. Sie hätten keinen Zusammenhang zwischen ihren Praktiken und bestimmten tödlichen Krankheiten in der Gesellschaft festgestellt. Sie wüßten z.B. noch nicht, welche Langzeit-wirkung der Konsum mancher Früchte für ihr Leben hat. Unter solchen Umständen wäre die Ignoranz eigentlich dafür verantwortlich, daß sie den Begriff in manchen Fällen nicht anwendeten, in denen wir ihn anwenden würden. In einem solchen Fall würde uns die Diskussion leicht fallen. Um einen Einverständnis zu erreichen, müßten wir nur den Einheimischen beweisen, daß ihre Praktiken in der Tat einen direkten Effekt auf die Gesundheit ihrer Mitglieder hätten und daß der spätere Tod eine Konsequenz des Konsums jener Früchte ist, damit sie sie auch als Fälle der richtigen Anwendung des Begriffs "todlich" ansehen. Die reine Wahrnehmung würde in diesem Fall offensichtlich nicht reichen. Wir haben es nicht mit einem relativen Begriff zu tun, sondern mit einem Begriff, dessen Gebrauch davon abhängt, wieviel wir von der Art und Weise, wie die Umwelt auf uns wirkt, wissen.

Man kann in einem solchen Fall wohl meinen, daß wir mit Recht bestreiten können, daß die Anwendung der Einheimischen des Begriffs "todlich" in manchen Fällen nicht richtig ist, und daß die entsprechenden Aussagen falsch sein. Und dies ist nicht so, weil sie den Begriff nicht wirklich verstehen würden oder ähnliches, sondern aufgrund falscher oder ungenügender Informationen. Bei gleichen Informationen sollten unsere Urteilen gleich ausfallen.

Diese wären einige Möglichkeiten, um zu erklären, wieso wir mit der fremden Gesellschaft trotz des Teilens von demselben Begriffes bei seiner Anwendung voneinander abweichen. Nur die letzte von ihnen würde rechtfertigen, daß wir uns erlauben, die fremde Gesellschaft beim Gebrauch des Begriffs zu korrigieren. Bei den anderen Fällen kann man sich nicht auf die Extension des Begriffs berufen, da diese offensichtlich von unserer abweicht. Entsprechend müßten wir aus diesen Betrachtungen schließen, daß Putnam im Sinne von a.3) sich auf neue Informationen berufen können müßte, um plausibel zu machen, warum, wenn die Mitglieder einer anderen Gesellschaft alle darin übereinstimmen würden, daß ein bestimmtes Verhalten unkeusch wäre, sie alle falsch lägen, und einsehen sollten, daß er Recht hätte. Wie könnte so eine Rechtfertigung in dem Fall von "keusch" aussehen?

Ich nehme an, es würde darum gehen müssen, aufzuklären, warum manche Bedingungen, deren Erfüllung für die richtige Anwendung des Begriffs "keusch" notwendig wären (und denen eine negative moralische Bewertung innewohnt), nicht erfüllt sind. Ich werde hier nicht versuchen, den Begriff "keusch" zu erklären, sondern eine bestimmte Lesart vorschlagen: Nehmen wir an, wir sprächen von einem Begriff, der so etwas bedeuten könnte, wie "keinen sexuellen Reiz außerhalb der

Ehe liefern oder keinem solchen Reiz gegenüber empfänglich sein", und das darin schon ein moralisch positiver Wert impliziert wäre. Beide Parteien wären sich einig, daß es genau darum ginge und sie darin auch eine moralisch positive Bewertung sähen. Die Diskussion beträfe dann die Frage, was genau ein sexueller Reiz sein könnte und was nicht. Ob er etwa schon darin besteht, mit einem Man in einem Zimmer mit geschlossenen Türen sein ? Oder darin, eine Frau zu sehen, die einen kurzen Rock trägt? Da wir es hier mit einem prinzipiell allen Menschen gemeinsamen Phänomen, wie der Sexualität zu tun haben, könnte man meinen, daß wir, anders als im Fall einer sozialen Provokation, uns darüber einigen müßten. Bei manchem Verhalten würde dieses einfach fallen, da sie unmißverständlich für jeden Menschen als ein solcher Reiz verstanden werden könnten, aber wo hört es auf? Die Gerichtshöfe waren früher mit vielen Fällen beschäftigt, bei denen verhandelt wurde, ob das Verhalten einer Frau anstößig war oder nicht. Würde das Zwinkern mit den Augen oder der tiefe oder sogar der desinteressierte Blick zwischen Schleier und Kopftuch, oder sogar das Drehen des Kopfes mit der Burka in der richtigen Moment weniger einen solchen Reiz geben können, als der kurze Rock, der Lippenstift, und der Bikini? Es ist schwer zu sagen. Sicherlich werden die Möglichkeiten begrenzter, je weniger unbedeckte Körperteile zu sehen sind, um unehelische Absichten zum Ausdruck zu bringen. Aber wenn die Bedingungen der Realität strenger werden, mag die Phantasie blühen, und sich alle möglichen Codes suchen, um den Weg, den sich der Kopf gesetzt haben mag, zu finden oder (warum nicht?) zu erfinden. Die Diskussion zwischen den Parteien könnte aber die Form annehmen, daß die einen meinen, dieses läßt sich bestimmen, und die anderen, es sei nicht konkret durch zusätzlich fixierte Kriterien festzustellen, sondern eher eine Frage der Überzeugungen und Intentionen eines Menschen, die man sicherlich nicht einfach zu bemessen hat. Durch Beispiele, historische Illustrationen, usw. mag z.B. letzteres gelingen, den Diskussionspartner zu überzeugen, daß die Bestimmung der Keuschheit einer Frau von zusätzlich strengen Gesetzen oder Kriterien, wie ein Kopftuch zu tragen oder nicht, nicht abhängig gemacht werden kann. Ein Mädchen im Bikini oder Mini-Rock mag in diesem Sinne gegebenenfalls unschuldiger sein als ein Mädchen mit Kopftuch oder Burca. Wie die Chancen auf Übereinstimmung stehen, will ich nicht einschätzen, aber auch nicht abstreiten, daß es Hoffnung auf Einigung geben mag.

Relevant ist jedoch, das beide Parteien sich einig darüber sind, daß, egal wie es am besten zu bemessen wäre, es moralisch gut ist, sich so zu verhalten. *Die Diskussion betrifft nicht die Frage, welches sexuelle Verhalten moralisch gut ist, weil diese Frage nämlich schon vorentschieden ist.* Diejenigen, die intern an einer solchen Diskussion teilnehmen, akzeptieren im voraus, daß das besagte moralische Verhalten moralisch gut ist.

Deswegen bezweifle ich, daß die von Putnam vorgeschlagene Lösung sein oben genanntes Problem lösen kann. Das eigentliche Problem, das mit Williams' Diskussion aufgeworfen wurde, war ein anderes. Denn es ging dort eigentlich darum, daß man mit dem Begriff selbst und dessen Anwendung generell Schwierigkeiten haben mag, sogar wenn man ihn richtig zu gebrauchen gelernt hat und nachvollziehen kann, warum die Sprachfähigen in einem neuen Fall dessen Anwendung für

richtig halten. Es handelt sich um Schwierigkeiten, die die moralische Bewertung eines bestimmten Verhaltens oder Verhaltenstypus durch die Anwendung des Begriffs betreffen. Oder, besser gesagt, man hätte ein Problem mit der im Begriff impliziten Vorentscheidung, nach der gerade ein solches Verhalten als moralisch schlecht charakterisiert werden soll. Dieselbe Art von Vorentscheidung, der sich gegebenenfalls auch ein Nazi bedient, um Juden und ihre Sitten und Gebräuche mit Begriffen zu beschreiben, die einen negativen Wert enthalten, und die Putnam extern kritisieren können will. Wir wollen eine Erklärung die uns erlaubt, die Wahrheit solcher Art Aussagen wenn nötig abzustreiten.

3.2.2. Die universalistischen Implikationen dichter Begriffe und die Verbindung zwischen abstrakten und dichten Bewertungen.

In einem späteren Text 'Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life' (Putnam, 1994) bringt Putnam einen neuen Aspekt in seine Williams-Kritik ein.

But Williams goes still further, and denies that there are any entailments connecting "thick" and "thin" ethical concepts. He considers a hypertraditional society which he imagines as lacking our thin ethical concepts altogether, and he argues that when someone in that society says for example that the action is "sordid" his statement does not *entail* that the action is *wrong*: after all, "wrong" is our notion, and it is a kind of logical parochialism (Williams claims) to hold that all valuations in all languages implicitly involve *our* thin ethical concepts.

I think Williams' conclusion is right but the argument is terrible! There are circumstances in which it would not be self-contradictory to say, "That was a sordid thing to do, but it had to be done" (where the "had to be done" clearly has the force of "was morally required"); that is why I agree that (for example) "sordid" does not entail "morally wrong". But the fact that a concept does not belong to some language does not show that statements in our language containing that concept cannot be entailed by statements in the other language; "I have one pear in each hand" entails "I have an even prime number of pears in my hands" whether or not the concepts "even" and "prime" belong to the language in which the first statement was made. (S.189)

Ich zitiere den ganzen Paragraphen, weil es möglicherweise Anlaß zu abweichenden Interpretationen geben könnte. Was heißt es, zu sagen, daß "Williams Argument is right but the argument is terrible!"? Womit hat Williams Recht und, was daran ist "terrible"? Putnam scheint zu meinen, Williams hätte mit der Behauptung Recht, daß sich aus dem Begriff "sordid" die Idee des moralisch schlechten nicht folgern läßt. Dies aber, sagt er, ist nur "(for example)" so. Also müßte man annehmen, daß es nicht für alle dichten Begriffe gilt und daß es nicht möglich wäre, eine abstrakte moralische Bewertung aus

entsprechenden Aussagen zu folgern. Ist es das, was Putnam suggerieren will? Ist die Idee, daß, obwohl Williams' Argument für den Begriff "sordid" zutrifft, dies nicht immer so sein muß, und vor allem nicht aus der Tatsache zu erschliessen ist, daß der Begriff der Sprache nicht explizit angehört? Eine Gesellschaft mag keine abstrakten dünnen Begriffe besitzen, fügt er hinzu, und dennoch schließt dies nicht aus, daß wir unsere eigenen dünnen Aussagen aus ihnen folgern können. Das Argument, zu erklären, warum aus "sordid" nicht "moralisch schlecht" gefolgert werden kann, soll sein, daß es nicht widersprüchlich wäre, zu sagen, eine Handlung sei "sordid" und dennoch sei sie moralisch gefordert. Man könnte allerdings hier erwidern, daß die Tatsache, daß eine Handlung moralisch schlecht ist, nicht unbedingt ausschließt, daß sie nicht gegebenenfalls moralisch verlangt werden könnte. Töten oder Lügen sind klassische Beispiele in dem Zusammenhang. Es ist kein Widerspruch zu sagen, Töten ist moralisch schlecht aber es kann in einigen Fällen moralisch verlangt sein. Dasselbe gilt für Lügen. Wenn aus "sordid" nichts moralisch schlechtes gefolgert werden kann, dann nicht aus dem Grund, daß es widersprüchlich wäre, daß etwas moralisch schlechtes auch mal verlangt sein kann. Was man dabei sagt, ist aber nicht, wie es wörtlich klingen mag: "Töten ist moralisch schlecht und Töten ist moralisch gut", sondern man sagt eher so etwas wie: "Töten ist moralisch schlecht, aber es gibt manche Umstände, unter denen es schlechter wäre, nicht zu töten, um etwas Schlimmeres zu verhindern". Dabei wird das Phänomen der Prioritätensetzung zwischen möglichen moralischen Handlungen deutlich, welche nun miteinander auf der Basis einer bewertenden Skala im Sinne von schlecht, noch schlechter und am schlechtesten verglichen werden.²⁰ Dennoch mag Putnam (und auch Williams) darin Recht haben, daß sordid nicht moralisch schlecht impliziert, sondern vielleicht einfach einen nicht unbedingt *moralisch* negativen Wert, und in dem Fall wäre es völlig harmlos zu sagen: "ja es ist schlecht", wie man sagen kann "ja es tut weh", aber aus moralischen Gründen muß es gemacht werden²¹. Nicht alle dichte Begriffe haben einen moralischen Charakter.

Worin besteht das "terrible"? Ich würde sagen, daß gerade daran zu sehen ist, daß Williams sein Argument für einen Fall wie "sordid" auf alle dichten Begriffen ausdehnt. Putnam ist eher der Ansicht, daß Williams' Behauptung, nach der die traditionellen Gesellschaften keine dünnen Begriffen haben

²⁰ Was ich hiermit behauptet habe, ist allerdings nicht, daß moralische Bewertungen eine Frage des mehr oder weniger seien, sondern, daß wir in der Auswahl zwischen moralischen Handlungen Präferenzen haben, die wir wiederum nach einer vergleichenden Skala ordnen.

²¹ Hierzu möchte ich eine kurze Anmerkung machen: Mir scheint, daß der Grund, warum interessanterweise bei Aussagen, die dichte Begriffe beinhalten, wie z.B., daß ein Verhalten brutal sei, gemein oder verachtend, die Behauptung, es sei gleichzeitig moralisch geboten, eher einen Konflikt verursachen würde, als bei abstrakten moralischen Aussagen, eher die Tatsache betrifft, daß bei vielen solchen dichten Begriffen die Motivationen des Subjektes bewertet werden. Wenn jemand mit einer guten moralischen Absicht lügt, dann ist dies in Ordnung. Aber wenn jemand gemein ist, kann man sich auf keine sonstige gute Absichten des Subjekts berufen wollen, weil der Ausdruck "gemein" gerade besagt, daß die Absichten einfach die waren, weh zu tun, ohne jegliche gute 'Hintergedanken'. Dasselbe gilt für "brutal" oder "verachtend". Die Idee ist, daß wenn die Handlung moralisch schlecht ist, andere Betrachtungen ins Spiel gebracht werden können, um zu verstehen, warum das Subjekt sie dennoch vollzogen hat. Man fragt sich, welche anderen evaluativen Abwägungen jemand vorgenommen hat usw. um möglicherweise das moralische Urteil über ihn zu relativieren. Wenn aber seine Motive selbst bereits als moralisch schlecht gelten, dann gibt es hier keine entschuldigende 'Rettung' mehr. Möglicherweise ist dies der Grund, warum Putnam glaubt, daß, wenn anstatt des Begriffes 'sordid' wir einen dichten moralischen Begriff hätten, derr einen abstrakten moralischen Wert implizieren würde, ein Widerspruch vorläge.

sollen, falsch ist. Aber, sogar wenn dies so wäre, würde es uns nicht hindern, selbst unseren abstrakten moralischen Werte aus ihren dichten Begriffen herauszufolgern. Williams Argument wäre schrecklich, gerade weil demnach, wir nicht in der Lage wären, einzusehen, daß die dichten Aussagen fremder Kulturen, oft (obwohl nicht immer) abstrakte moralische Werte implizieren. Dies ist nach Putnam wichtig, weil wir gerade dadurch wir die universalistischen Ansprüchen, die damit erhoben werden, wahrnehmen können. Williams würde die Existenz einer solchen Verbindung zwischen dichten und abstrakten Bewertungen abblocken, um seine Inkommensurabilitätsthese zu unterstützen.

Durch diese Argumentation will Putnam zwei Sachen zugleich erreichen, nämlich einerseits den universalistischen Charakter dichter moralischer Aussagen qua moralisch bewertender Aussagen zum Vorschein bringen, und andererseits dennoch auf deren im realistischen Sinne gemeinte überprüfbare Gültigkeit bestehen. Dadurch wäre nicht nur Williams Inkommensurabilitätsthese *infrage gestellt*, sondern auch die darüberhinausgehende Behauptung Williams' betritten, wonach es auf der reflexiven Ebene unserer abstrakten moralischen Bewertungen keine mögliche Überprüfung für unsere moralischen Einsichten und entsprechend kein mögliches moralisches Wissen, gäbe.

Putnam will dabei die Untrennbarkeitsthese zwischen deskriptiven und evaluativen Aspekten bei dichten Begriffen aufrechterhalten. Deswegen beharrt er darauf, daß die Verbindung zwischen den dünnen und den dichten Begriffen nicht im Sinne einer direkten Abtrennung des evaluativen von dem deskriptiven Teil im Begriff zu verstehen ist. Vielmehr müßten wir eher an eine Art Verbindung annehmen, wie die zwischen "eine Birne in der Hand haben" und der Idee der Primzahlen, die wir aus der Ausdruck "eine Birne" folgern können. Wir müssen ja nicht wissen, was eine Primzahl ist, und dennoch würde aus der Behauptung, daß ich eine Birne in der Hand habe, die Behauptung folgen, daß ich eine Primzahl in der Hand habe. Allerdings ist der Vergleich insofern nicht ganz gelungen, als, während wir unproblematisch von einer Birne oder einem Elephant reden können, ohne die leiseste Ahnung zu haben, was eine Primzahl ist, ist dies im Fall von dichten Begriffen anders. Es scheint mir nicht plausibel, anzunehmen, daß wir dichte Begriffe verstehend gebrauchen können, ohne zu wissen, daß wir dabei etwas positiv oder negativ bewerten, denn wenn wir im Gebrauch tatsächlich bewerten, wie könnten uns gleichzeitig verborgen bleiben, *daß wir bewerten*. Wenn das möglich wäre, dann müßten wir auch die Konsequenzen ignorieren, die aus dem Gebrauch von bewertenden Aussagen folgen, oder den orientierenden Charakter, die sie für unsere Handlungen haben usw. Außerdem ist zu bedenken, ob, wenn wir abstrakte moralische Aussagen aus den dichten Begriffen herausfolgern könnten, wir dadurch nicht schon ein "*Disentangling*" vollgezogen hätten.

KAPITEL IV. HABERMAS AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN "POSTWITTGENSTEINIANISCHEN UND NEOARISTOTELISCHEN ANSÄTZE

4.1. HABERMAS ÜBER DIE OBJEKTIVITÄT MORALISCHES WISSENS

Während sich Williams gegenüber der Möglichkeit objektiven universal-anzuerkennenden moralischen Wissens skeptisch zeigt und nur ein zu dem jeweiligen moralischen Sprachsystem relatives und internes moralisches Wissen anerkennt und Putnam gerade in den in einer solchen verdichteten Sprache ausgedrückten moralischen Einsichten moralische Objektivität finden will, ist Habermas der Ansicht, daß sie beide an dem falschen Ort suchen. Mit Williams teilt Habermas den Anspruch moralisches und wissenschaftliches Wissen voneinander abzutrennen. Mit ihm stimmt er darin überein, daß die Moral nicht im selben Sinne wie die Wissenschaften auf die Realität antworten muss, daß sie nicht die selbe Art von Objektivität erlangen kann. Moralisches Wissen bestehe nicht darin, uns zu sagen, wie sich die Dinge in der Welt verhalten. Verkehrt wäre, nach Habermas aber auch, daß die soziale Welt den Ersatz zu der unterstellten, von uns unabhängiger Welt unseres empirischen Wissens bieten kann, um auf diese Weise einen moralischen Realismus vertreten zu können. Und es sei gerade dieser Fehler, den (seiner Meinung nach), die neo-aristotelischen und postwittgensteinianischen Auffassungen der gegenwärtigen Metaethik, gemeinsam mit früheren kontextualistischen Positionen, wie beispielsweise der Historismus oder die kulturelle Anthropologie, im Grunde begehen würden. Man glaubt in den von uns selbst hervorgebrachten, sozialen Eigenschaften der Welt eine Rechtfertigung für unsere moralischen Einsichten finden zu können, als ob es sich um eine Art "Empirismus zweiter Stufe" handeln würde. Dieser würde darin bestehen, die nach unseren eigenen Überzeugungen eingeführten, symbolischen Strukturen der sozialen Welt – zugeschriebene Rollen und Funktionen, etablierte Sitten, Normen, Institutionen, Beziehungsformen und sonstige Resultate unserer eigenen Leistungen– so wahrzunehmen, als wären sie zweistufige Eigenschaften der Realität. Insofern die sozialen Welten in plural auftreten, hätten wir es auch mit pluralen, zweistufigen Realitäten und entsprechenden moralischen Wissenssysteme zu tun. So weißt Habermas, entgegen eines so verstandenen Realismus, auf den menschlichen Ursprung und die historische Verfassung der sozialen Welt hin. Weil die soziale Welt von uns selbst hervorgebracht worden ist, kann sie nicht dieselbe Rolle wie die objektive Welt für unser empirisches Wissen spielen,

da sie nicht auf dieselbe Art und Weise unsere Wissensansprüche widerlegen kann. Sie stellt keine äußere Beschränkung für die von uns postulierten moralischen Überzeugungen da.²²

Kann eine soziale Welt, die wir nicht in derselben Weise als unabhängig gegeben voraussetzen, unserer soziomoralischen Kognition dasselbe Maß an Beschränkungen auferlegen wie die objektive Welt der Erkenntnis von Tatsachen? Wie kann die symbolisch strukturierte Welt interpersonalen Beziehungen, die wir doch in gewisser Weise selber hervorbringen, darüber entscheiden, ob moralische Urteile gültig sind oder nicht? (Habermas 1999, S.281)

Statt dessen verhält es sich, nach Habermas, eher so, daß der "objektive Geist" der sozialen Welt unsere sozio-moralischen Überzeugungen widerspiegelt. Entsprechend wäre das, was solche "kulturalistischen" Positionen für moralisches Wissen halten, nicht anders als die Feststellung dessen, was der geltenden Verständnisse und Wertansichten entspricht. Auf diese Weise übt Habermas auf einer umfassenden 'reflexiven' Ebene, im Sinne Williams, eine scharfe Kritik an einem moralischen Realismus wie er von McDowell in paradigmatischer Weise vertreten wurde. Er geht insofern weiter als Williams, als daß er die Rede von moralischem Wissen auf dieser Ebene vollkommen bestreitet. Es ist aber noch zu überlegen, wie sich diese in allgemeinen Zügen plausibel gemachten kritischen Sichtweisen Habermas mit genaueren entsprechenden sprachtheoretischen Erklärungen zusammenbringen lassen.

Das für die Moral weder Objektivität im Sinne der Naturwissenschaften, noch im Sinne des Kulturalismus bzw. des gegenwärtigen Moralischen Realismus zu erlangen ist, heißt nicht, daß es keine moralische Objektivität in dem von Williams bestrittenen Sinne geben kann. Im Gegensatz zu Williams vertritt Habermas schon die Ansicht, daß auch für die Moral objektives, universalgültiges Wissen möglich ist. Er unterscheidet allerdings zwischen ethischen Wertüberzeugungen und moralischen Prinzipien und Normen, wobei nur die letzteren universell-anzuerkennende Gültigkeit beanspruchen können. Die Art von Objektivität, die wir in der Moral erlangen können, wäre in den Termini dessen zu verstehen, was menschlich als richtig anzuerkennen ist. So vertritt Habermas eine dem kantischen Modell ähnliche Position, wobei es bei der Auswahl moralischer Normen darum geht, zu bedenken, ob sie jeweils zwecks der Regelung menschlicher Beziehungen in einer idealen sozialen Welt auszuwählen wären. Ob aber Normen in dieser Hinsicht objektiv gültig sind, hängt davon ab, ob alle potentiell Betroffenen es anerkennen könnten. Um es mit Habermas auszudrücken: was man mit der Richtigkeit moralischer Normen meint, ist genau, daß sie für solche Zwecke "allgemein

²²Dies würde nach Habermas einerseits gegen eine Angleichung der Rolle der sozialen und der natürlichen Welt sprechen, andererseits auch auf die Bedürftigkeit moralisches Wissen, die eine doppelte Fallibilität zeigt, einerseits gegenüber zukünftigen Lernprozessen (wie dies bei allem Wissen so ist) andererseits aber auch gegenüber möglichen unerwarteten Anwendungsfälle, d.h. während die natürliche Welt immer gleich bleibt, besteht der sozialen Welt aus unseren Einrichtungen und Handlungen und wir können diese und die verschiedenen Konstellationen zwischen Ihnen, nicht vollkommen voraussehen.

anererkennungswürdig" sind. Moralische Objektivität ist sozusagen *nicht da*, sondern sie ergibt sich nach Habermas als ein Resultat der potentiellen allgemein menschlichen Zustimmung. Eine genau Aufklärung diese Idee ist allerdings erforderlich, aber da ich vor habe mich in den Kapiteln V und VI ausführlich hiermit zu befassen, werde ich momentan hierzu nichts weiteres sagen.

4.1.1. Eine sprachtheoretische Annäherung des Problems

Habermas nimmt eine gegenüber Williams oder Putnam grundverschiedene Perspektive an. So besteht er auf eine grundsätzliche Differenzierung von theoretischen und praktischen Fragen im Sinne der klassischen Trennung zwischen theoretischen und praktischen Philosophie, welche seiner Einsicht nach unter den gegenwärtigen unidimensionalen sprachtheoretischen Betrachtungsweisen meistens ignoriert wird. Wobei er dabei an das kantische Modell gegenüber dem aristotelischen –welches moralisches Wissen als untergeordnet sehen würde – näher bleibt. Theoretisches und praktisches Wissen sind voneinander abzuhalten, da während das erste damit zu tun hat, wie die Dinge in der Welt *sind*, beschäftigt sich das zweite damit, wie "einer Welt wohlgeordnete interpersonaler Beziehungen" *sein soll*.

Das moralische Wissen unterscheidet sich von empirischen schon durch ihren Handlungsbezug. Es besagt eben, wie Personen sich behandeln sollen, und nicht wie es sich mit dem Dingen verhält (Habermas 1999, S. 273.)

Allerdings, trotz seiner grundsätzlich kritischen Haltung gegen den gegenwärtigen "postwittgensteinianischen und neoaristotelischen" Annäherung an praktischen Fragen, teilt Habermas mit diesen sprachtheoretischen Ansätzen die Ansicht, daß, genau wie beim sonstigen Sprachgebrauch, auch im ethischen Fall der vorige Konsens in der Sprache den Konsens über die Gültigkeit der sprachsystemgemäß ausgedrückten Aussagen bestimmt. In einem rein formellen Sinne ist er also auch bereit, die Gültigkeit einer ethischen Aussage im Sinne der Erfüllung bestehender Sprachkriterien zu verstehen.

So erklären etwa neoaristotelische und postwittgensteinianische Ansätze, die mit wahrheitsfähigen Sätzen übereinstimmende grammatische Form und den kognitiven Appeal von Werturteilen aus einem in intersubjektiven Lebensformen und gemeinsamen Sprachspielen verwurzelten Hintergrundkonsens. (...) Als der gemeinsamen Besitz einer Lebensform gewinnen "dichte ethische Beschreibungen" der Dinge, die gegebenenfalls als grausam, liebevoll oder entwürdigend "wahrgenommen" werden, Objektivität aufgrund der zwanglosen Akzeptanz eingeübter Sprachspiele. (Habermas 1999, S.287)

Das Problem sei aber gerade, daß die sprachtheoretisch motivierte Einebnung empirischer und moralischer Aussagen Anlaß dazu gibt, sie undifferenziert auf ontologischen Ebene anzugleichen. Dem gegenüber schließt sich Habermas an Kritikern wie Wright (1994)²³, und auch Williams (1985), an, die gegen einer unmittelbaren Übertragung der ontologischen Konnotationen der ersteren auf die letzteren auf der Basis von sprachlichen Behauptbarkeitskriterien klagen. Dies sei insofern ein Fehler als von unterschiedlichen Aussagentypen, nicht unbedingt im selben Sinne gesagt wird, daß sie gültig sind. Sie mögen einen unterschiedlichen Geltungssinn haben. Soweit scheint Habermas schon mit dem minimalistischen Modell von Wright zu sympathisieren, dem nach allen Aussagentypen, insofern sie nach Sprachkriterien gebraucht werden, die erfüllt oder nicht sein mögen, einer zunächst rein neutrale Art von Gültigkeit zukommt. Dieser formelle Gültigkeitsbegriff lasse sich dann, gemäß den Diskurs, unterschiedlich auslegen: d.h. für manche Diskurse mag eher einen realistisch verstandenen Wahrheitsbegriff angemessen sein, für manche anderen vielleicht einen antirealistischen im Sinne von 'Überbehauptbarkeit'. Deren Sprachkriterien entsprechend suggeriert Habermas aber würden ethischen Wertaussagen schon eine gewisse Art von Gültigkeit zukommen. Nun diese soweitgehende Übereinstimmung wird bei ihm, wie es aus der an dem oberen Paragraph anschließenden Präzisierung hervorgeht, dann wiederum stärker eingeschränkt.

Allerdings darf diese Objektivität, die dem ethischen Wissen aus dem "objektiven Geist" der sozialen Umgebung im Sinne verbreiteter Akzeptanz wächst, nicht mit wahrheitsanaloger Geltung im Sinne rationaler Akzeptabilität verwechselt werden. (Habermas 1999, S.287)

Hier zeigt sich, daß Habermas Einverständnis mit antirealistischen Lesarten der Gültigkeit ethischer Wertaussagen geringer ist, als es auf dem ersten Blick erscheinen mag und als er selbst in manchen Passagen von *Wahrheit und Rechtfertigung* suggeriert. Daß Habermas die Anwendung des Wahrheitsbegriff auf ethische Wertaussagen vermeiden will, ist klar, da er Wahrheit ausschließlich in einem realistischen Sinne versteht. Nach dem jedoch, was aus dem oberen Zitat hervorgeht, wird ihre Akzeptanz nicht mal denselben Wert eines anti-realistischen Gültigkeitsbegriffs zukommen. Das ist, trotz seiner anerkannten Sympathie für minimalistischen Ansätze ist das, was er behauptet, noch radikaler. Ethischen Wertaussagen, wie Habermas nun deutlich macht, sollte eigentlich sogar den neutralen Gültigkeitsbegriff abgestritten werden, den sonst allen non-evaluativen nach Sprachkriterien des richtigen Gebrauchs behaupteten Aussagen gemeinsam wäre. Das ist, ihre Akzeptanz würde nicht mal den von minimalistischen Theorien vorgeschlagenen notwendigen Bedingungen eines rein formell verstandenen Wahrheitsbegriffs erfüllen. Da ein solcher minimale Wahrheitsbegriff schon die Idee der

²³Gerade, um dies zu vermeiden, führte Wright, wie ich oben zeigte, einen rein formell zu verstehen minimalen Wahrheitsbegriff ein. Dieser käme allen Aussagentypen zu, sobald die Richtigkeitskriterien, nach denen sich ihre Behauptung orientiert, erfüllt seien und dies, ohne daß damit jeglicher Entscheidung über ihre ontologische Status getroffen wäre.

(sprachinternen) allgemeinen Gültigkeit (Absolutheit und zeitliche Überdauer)²⁴ aufweisen soll. Insofern kann man sagen, daß Habermas Abschwächung der Objektivität ethischer Wertaussagen nicht nur deren ontologischen Status betrifft, sondern vorerst schon die Reichweite deren Gültigkeit, welche, wie es nun scheint, nicht mal ausreicht, um ihnen Objektivität im Sinne eines sprachlich basierten allgemeinen Konsenses zu erlauben.

Auch mit der Idee, wonach ethische Wertaussagen einen unterschiedlichen Geltungssinn hätten, meint Habermas nicht wirklich dasselbe. Dieser Unterschied besteht für einen Anti-Realist, der die Wahrheitsfähigkeit dieser Aussagen zugesteht, nicht unbedingt darin, daß solche Aussagen keine 'Tatsachen' feststellen würden. Wenn sie gültig sind, dann drücken sie eine 'Tatsache' auch aus, allerdings genau so formel wie der Gültigkeitsbegriff zu verstehen ist, soll auch der Tatsachenbegriff verstanden werden. Habermas dagegen bringt mit der Idee eines unterschiedlichen Geltungssinns die Unterscheidung zwischen Diskursen, die uns sagen, wie die Tatsachen sind, und Diskursen, die uns sagen, wie wir uns verhalten sollen. Es ist dieser Unterschied, den wir hochhalten müssen. Ethische Wertaussagen sollen sich von "empirischen Aussagen" entsprechend darin unterscheiden, daß sie keine Tatsachen feststellen würden, sondern uns eher bestimmte Verhaltensweisen empfehlen oder nicht, sie sagen uns, ob wir uns so verhalten sollen oder nicht.

Gerade diese unterschiedliche Annäherung an das Problem bewirkt, daß Habermas sich weigert, ethischen Wertaussagen einen 'wahrheitsanalogen' Gültigkeitsbegriff zuzuschreiben. Für Habermas stellt sich dieses Problem gerade aus der Perspektive der Frage, ob man die in dichten Begriffen ausgedrückte konkrete Zuschreibung bestimmter 'Werteigenschaften' an Personen, Handlungen, Ziele usw., wie sie in einer bestimmten Kultur K_1 stattfindet, von jedem als gültig anerkannt werden muß. Eine Frage, die er ausdrücklich verneint. Solche Zuschreibungen seien ein Produkt *konkreter Präferenzen* der jeweiligen Gesellschaft bezüglich ihrer partikulären Vorstellung dessen, was vorzuziehen ist oder was zum gutem Leben gehört und was nicht; eine Vorstellung, mit der nicht jeder einverstanden sein muß.

Formell will Habermas aber diese Einsichten mit einem sprachtheoretischen Verständnis des Gebrauchs dieser Aussagen zusammenbringen. So bietet er als Erklärung der eingeschränkten Gültigkeit ethischer Wertaussagen die Relativität des entsprechenden moralischen Sprachsystems zu der Kultur, in der sie stattfinden. Allerdings kann die Relativität zu einem bestimmten Sprachsystem nicht *allein* als Argument dafür gelten, warum die Akzeptanz solcher Aussagen nicht als 'wahrheitsanalog' fungieren kann, da unser Sprachgebrauch sich grundsätzlich immer auf einen davor existierenden Hintergrundkonsens bezüglich der Regeln für die richtige/falsche Anwendung unseres Vokabulars stützt. Und Habermas will sicherlich nicht seine Ablehnung der Möglichkeit eines kontextinternen ethischen Wissens und Wahrheit auf die Ablehnung eines sprachsysteminternen Wissens und Wahrheit generell ausdehnen. Hierzu kommt ein zusätzliches Argument von Autoren wie z.B. Putnam, nach dem die Abhängigkeit des Begriffssystems von den Interessen einer bestimmten

²⁴ C. Wright (1993), S. 33-70

Gemeinschaft an sich auch nicht ausreichen soll, um den Unterschied zu dem wissenschaftlichen Fall zu markieren. Was, so gesehen, auch stimmt. Der Gebrauch des einen oder anderen spezifisches Begriffsystems hänge auch, so könnte man meinen, in den Wissenschaften von den Forschungsinteressen konkreter wissenschaftlichen Gemeinschaften ab. Eine Aussage A ist in einem bestimmten Begriffssystem wahr, das in dieser oder jener wissenschaftlichen Gemeinschaft gilt, wobei das Begriffssystem S_1 nur in der wissenschaftlichen Gemeinschaft G_1 gelten mag, S_2 in G_2 und so weiter. Wenn dann die interne Abhängigkeit der Wahrheit zu dem partikulären Begriffssystem der je eigenen Gemeinschaft in dem wissenschaftlichen Fall nicht ausreichen soll, um den allgemeinen Gültigkeitsanspruch, der in ihm ausgedrückten Aussagen in Frage zu stellen, müßte man eine Sondererklärung liefern, warum dies in dem moralischen Fall anders sein soll. Nach Habermas' Position würden nur diejenigen, die das moralische Begriffssystem akzeptieren, die in diesem Begriffssystem ausgedrückten Aussagen für gültig halten. Dies läßt sich wie folgt rekonstruieren:

(i) A ist gültig in S_1

(ii) S_1 gilt nur *für* K_1 (bzw. für diejenige, die S_1 akzeptieren)

also:

(iii) A ist gültig nur *für* K_1 (bzw. die, die S_1 akzeptieren)

Die Frage ist, ob man die Wahrheit von A aufgrund ihrer Abhängigkeit von einem bestimmten Sprachsystem bestreiten kann, welches nicht unser eigenes ist. Williams zur Folge könnten wir weder die Wahrheit von A bestreiten, noch einen Relativismus auf dieser Ebene im Sinne von (iii) vertreten. Seine These besagt, daß jeder, der die Sprachkriterien von K_1 lernt, die Wahrheit der nach ihnen formulierten Aussagen zustimmen müßte. Und insofern führt er schon die Parallele zwischen dem moralischen und dem wissenschaftlichen Fall konsequent weiter. Wahrheit sei zwar sprachsystemabhängig, aber in beiden Fällen müßte sie als allgemeingültig verstanden werden.²⁵ Hiervon abgesehen gibt es aber nach Williams schon einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden. Die pluralen Sprachsysteme der Wissenschaft haben ihren Ursprung und finden ihre Rechtfertigung in derselben Realität. Dies gelte, nach Williams, wie im vorangegangenen Kapitel deutlich wurde, sogar im Fall von sekundären Qualitäten, aber nicht im Fall der Moral. Die Existenz unterschiedlicher moralischer Sprachsysteme kann nicht durch ihren Rückgriff auf eine gemeinsame Realität, die sie vielleicht anders individuieren, erklärt oder rechtfertigt werden. So ist die Rede von

²⁵ Die Rede von Sprachsysteme ist eigentlich nur in einem aproximativen Sinne zu verstehen. Die vermeintliche Systeme teilen in der Regel ein gemeinsames alltägliches Vokabular. Sie weichen jedoch von einander in einer bestimmten Anzahl an Grundbegriffen, die Implikationen für den Aufbau komplexer Begriffe, Verallgemeinerungen usw. haben und es ist in dem Sinne, daß sie ein anderes "System" bilden. Der Aufbau solcher "Systeme" ist, wie bekannt, für die theoretischen Zwecke der Wissenschaften charakteristisch.

Relativismus letzten Endes auf einer höheren Ebene angebracht. Man könnte meinen, daß es auch für die Auswahl des einen oder anderen Begriffssystems in der Wissenschaft keine Rechtfertigung gibt, da es von menschlichen Interessen abhängt, die jeweils anders sind. Ein solches Argument bringt z.B. Putnam hervor. Dagegen ist einzuwenden, daß während in dem einen Fall es um externe Interessen für die eine oder andere Art und Weise die Realität aufzufassen geht, gehören die menschlichen Interessen und Wertschätzungen in dem anderen Fall intern zum kognitiven Gehalt und es ist für solche so in der Sprache "verkörpert" Wertansichten für die Williams meint, es keine Rechtfertigung in der Realität gäbe. Das Problem an Williams Position ist aber die Frage, ob man ohne Widerspruch diese Einsichten auf höherer Ebene vertreten kann, aber gleichzeitig noch auf der untersten Ebene auf die Wahrheit der nach solchen Sprachkriterien ausgedrückten Aussagen pochen kann. Für Habermas stellt sich das Problem auf andere Weise. Es ist m.E., weil er die kommunsensische Perspektive beibehält, worum es eigentlich bei dem Gebrauch ethischer Wertaussagen geht, warum er schon einen Hindernis darin sieht, von deren Wahrheit oder allgemeine Gültigkeit zu reden. Er lenkt die Aufmerksamkeit primär auf die Tatsache, daß es bei der Behauptung dichter moralischer Aussagen immernoch um die Gültigkeit von Bewertungen geht, bezüglich derer man gefragt ist, ob man ihnen zustimmt. Aus diesem Grund ist dann die Tatsache, daß das fremde Sprachsystem bestimmte Situationen, Personen, Ziele usw. auf der Basis nicht weiter gerechtfertigter Wertansichten gilt (sie verkörpert), die man nicht teilt, einen Grund ihre Wahrheit in Frage zu stellen. Wertansichten seien ein Produkt konkreter Präferenzen der jeweiligen Gesellschaft, und darüber gäbe es einfach keine einzige richtige Position.

Demgegenüber betrifft für Williams die Frage nach der Gültigkeit ethischer Wertaussagen nicht, ob den (dichten) Wertzuschreibungen dieser Kultur von jedem zugestimmt werden müsse, sondern ob man angesichts bestehender Konventionen, man zugestehen muß, daß sie erfüllt sind oder nicht. Diesbezüglich hätte Williams Recht, wenn in der Tat dichte ethische Aussagen im Sinne gewöhnliche soziale Konventionen zu verstehen wären. Es wäre dann unproblematisch, weiterhin von Wahrheit zu sprechen, sogar wenn man feststellen sollte, daß die sprachlichen Konventionen, in denen sich diese Wahrheit ausdrückt, selbst keine weitere Rechtfertigung finden können. Diese Rekonstruktion, nach der ethische Wertaussagen einfach gewöhnliche soziale Konventionen ausdrücken, die mal erfüllt sind, mal nicht, würde aber mit Habermas' Einschränkung der Gültigkeit ethischer Wertaussagen nicht zusammenpassen. Eine Bedingung für die Anwendung bzw. Akzeptanz des Sprachsystems S1 ist demnach die Aneignung und Akzeptanz der Wertstandards W1. Aber die Akzeptanz der Wertstandards W1 ist nicht im Sinne der Akzeptanz non-evaluativen sozialen Konventionen zu verstehen, die man einfach als in dieser oder jener Kultur bestehend einsehen müßte. Sicherlich liegt der Versuch nahe, den Unterschied zwischen wissenschaftlichen Strukturierungen und entsprechenden Beschreibungen von ein und derselben Realität und den ethischen Wertzuschreibungen unterschiedlicher sozialer Welten im Sinne der Unterscheidung zwischen induktiv abstrahierten Begriffen einerseits und menschlich etablierten Konventionen andererseits zu kennzeichnen. In beiden Fällen haben wir es selbstverständlich mit begrifflichen Konventionen zu tun, doch während sich die

ersteren danach richten, wie die Sachverhalte in der bevorstehenden Natur sind –die Regelmäßigkeiten, die wir an ihr feststellen, und die unsere Individuationsmöglichkeiten einschränken– sind die anderen konstitutiv dessen, was eine soziale Welt ausmacht. Soziale Konventionen werden oft per Definition eingeführt, um zu bestimmen, was in der menschliche Realität passieren soll: welche Verhaltensweisen und Handlungen regelmäßig stattfinden sollen, so daß Gewohnheiten und soziale Strukturen erkennbar gemacht werden können. Sie bestimmen z.B. Funktionen oder symbolische Rollen, die die Dinge für unsere Zwecke regelmäßig übernehmen werden. Manchmal entstehen jedoch solche Gebrauchsformen oder Gewohnheiten, bevor man sie begrifflich im Sinne sozialer Normen auffasst. Mit dem Begriff stellt man dann ein bevor existierendes regelmäßiges menschliches Verhalten fest. Allerdings ist es so, daß das, was wir in der Natur feststellen, eine eigene Notwendigkeit hat, die nicht von uns abhängt. Die von uns eingeführten sozialen Konventionen sind als frei ausgewählte Organisationsweisen der menschlichen Beziehungen und Lebensbereiche zu verstehen, die zwischen einer Vielzahl von weiteren Alternativen ausgesucht wurden. So ließe sich auch der Unterschied zwischen unterschiedlichen Lebensformen und unterschiedlichen wissenschaftlichen Theorien der Welt erklären. Auf der Ebene der äusseren Feststellung der Existenz solcher konkreter Konventionen (seien sie begrifflich geregelt oder nicht), zeigt sich –wie ich im dritten Kapitel zu zeigen versucht habe –keinen Unterschied zwischen dem, was in diesem oder jenem Naturgebiet zu finden ist, und dem, was in dieser und jener sozialen Welten zu finden ist. Weder ließe sich ein Unterschied bei der Feststellung machen, ob bestimmte Sachverhalte einen naturwissenschaftlichen Begriff erfüllen oder bestimmte Handlungsweise unter die existierende soziale Konventionen fallen. Die Art von Gültigkeit, die man in beiden Fällen feststellt, hätte den selben allgemeingültigen Charakter. Diese ist aber bei ethischen Wertaussagen, wie Habermas klar macht, nicht der Fall. Die von Habermas in hegelschen Sinne ausgedrückte Idee, daß der objektive Geist der sozialen Welt unsere eigenen evaluativen Einsichten widerspiegelt, läßt sich gerade dadurch erklären, daß die existierenden Strukturen, Funktionen und sonstigen Konventionen der soziale Welt schon eine Auswahl zwischen Alternativen darstellen. Um eine Auswahl zu treffen müssen wir Vergleiche machen, die meistens nur auf der Basis von evaluativen Präferenzen entstehen. Die etablierten sozialen Strukturen repräsentieren insofern eine Auswahl, als sie solche evaluativen Sichtweisen, die uns dazu führten, sie zwischen andern Möglichkeiten vorzuziehen, widerspiegeln. Während aber gewöhnlichen Konventionen bestehen oder nicht, sind evaluativen Sichtweisen jener theoretische Rechtfertigungen einer bestimmten Wahl, die miteinander in Konkurrenz kommen können. Die Zustimmung, dass eine Person, Handlung oder Situation unter einer evaluativen Konvention fällt, impliziert eine Bewertung, die wir dabei auch zustimmen würden.

Nach der von Habermas vertretenen pluralistischen Position gibt es bezüglich ethischer Wertfragen keine einzig richtige Antwort. Der Versuch andere zu überreden, unsere eigenen ethischen Wertansichten zu teilen, kann sogar zu totalitären und nicht empfehlenswerten Einmischungen führen.

Deshalb unterscheidet sich der Pluralismus der Weltbilder von der Konkurrenz wissenschaftlicher Theorien durch die Art des *vernünftigerweise* zu erwartenden Dissenses. Hier ist nicht die Rede von den üblichen *burdens of judgement* (Rawls 1993, 54-58), sondern von *reasonable disagreements*, die jeden weiteren Versuch, doch noch zu einem Konsens zu gelangen, sinnlos und sogar gefährlich macht. Den in der Praxis kann ein solcher Versuch zur Unterdrückung legitimer Differenzen führen. (Habermas 1999, S. 295)

Man könnte allerdings meinen, daß mit der Rede von "konkurrierenden Theorien" einerseits, und "pluralen Weltbildern" andererseits, der Kontrast zwischen beiden Ebenen, der wissenschaftlichen und der moralischen, auf einer zu radikalen Weise präsentiert wird. Man könnte meinen, daß die Existenz eines Pluralismus der wissenschaftlichen Begriffssysteme, die 'in vernünftigerweise voneinander abweichen' anstatt miteinander zu konkurrieren, sei dadurch vernachlässigt. Damit will ich nicht suggerieren, daß kein Unterschied besteht. Insofern aber die unterschiedlichen wissenschaftlichen Begriffssysteme die Realität anders (nach anderen Interessen und mit anderen Zwecken) strukturieren können, und dies bezieht auch die zu erklärenden Phänomene mitein, ist die Rede von Konkurrenz hier nicht selbstverständlich. Die verschiedenen Theorien würden in einem solchen Fall nicht dasselbe anders erklären, sondern von vornherein von unterschiedlich definierten Phänomenen ausgehen und so nicht wirklich miteinander konkurrieren. Habermas ist sich dieses bewußt. Dennoch benutzt er diese Redeweise, wahrscheinlich weil er weiterhin an der Idee festhält, daß, insofern die wissenschaftlichen Erklärungen sich auf ein und dieselbe Realität beziehen, man nicht einander widersprechende Erklärungen geben kann und man darauf bestehen müsse, daß sie entweder kompatibel sind oder miteinander konkurrieren. Aus dem oben angeführten Zitat wird ersichtlich, daß er das Ideal einer einzig richtigen Theorie der Realität in der Wissenschaft vertreten will, eine Vorstellung, die er eigentlich aufgegeben hat. In 'Normen und Werte' präzisiert er diese Ansichten und vertritt die plausiblere Position, wonach die pluralen Begriffssysteme der Wissenschaft unterschiedliche Möglichkeiten darstellen, die Sachverhalte einer nicht von sich aus strukturierten Realität zu sortieren. Dies impliziert nicht, daß solche Begriffssysteme gegeneinander geschlossen sein müssen. Es steht uns immer offen, die möglichen Perspektiven zu übernehmen, sie ineinander zu übersetzen und dafür zu sorgen, daß man nichts widersprüchliches über dasselbe aussagt. So behält Habermas ein Kern der vorigen Idee fest, ohne dabei den fruchtbaren Pluralismus von Perspektiven und Betrachtungsweisen der Wissenschaft zu bestreiten.

Auf der anderen Seite ist es etwas radikal zu behaupten, dass die abweichenden ethischen Wertansichten unterschiedlicher Kulturen überhaupt nicht miteinander konkurrieren. Es stellt sich die Frage, ob die Schwierigkeiten, die wir als Außenstehender erfahren, den wertzuschreibenden Aussagen anderer Kulturen selber zuzustimmen, ein Resultat der Tatsache sind, daß deren Richtigkeit nicht geben kann, oder eher ein Produkt einer abweichenden Meinung darüber, ob sie richtig sind. Diese

Diskussion bringt uns direkt zu Putnams Kritik an Habermas Position bezüglich ethischen Wertaussagen.

4.2. PUTNAMS KRITIK AN HABERMAS VERSTÄNDNIS ETHISCHER WERTURTEILE.

Putnam (2001)²⁶ stellt zunächst die von Habermas beanspruchte scharfe Unterscheidung zwischen moralischen Normen und ethischen Werten grundsätzlich in Frage und kritisiert Habermas' non-kognitivistische Auffassung der letzteren. Im Gegensatz zu moralischen Normen, die einen universell kognitiv einzulösenden Geltungsanspruch erheben, wäre nach Habermas' Auffassung kein rationaler Diskurs über Werturteile möglich - eine Auffassung, die Putnam als naturalistisch charakterisiert und die seiner Ansicht nach das gesamte Konzept der Diskursethik in Verlegenheit bringt.

Gerade wenn wir die Notwendigkeit der Diskursethik anerkennen, können wir ermessen, wie verhängnisvoll es für Habermas eigenes philosophisch-politisches Projekt ist, irgendwelche Zugeständnisse zu machen, die wir als einen "wertbezogenen Soziologismus" bezeichnen könnten - seine Auffassung läuft letztlich darauf hinaus, Streitigkeiten über Werte so zu behandeln, als seien sie rein soziale Konflikte, die man zu lösen habe (was sie selbstverständlich häufig auch sind), und sie nicht als rationale Meinungsverschiedenheiten zu behandeln, die eine Entscheidung dahingehend verlangen, wo die besseren Gründe liegen. (Putnam 2001, S.294)

Putnams Argumentation spielt sich an zwei Fronten ab: Auf der einen Seite sei die Tatsache, daß man keinen echten kognitiven Diskurs über Werte führen können soll, bzw. nicht diskursiv über die Frage diskutieren kann, ob manche Wertansichten richtig, besser oder schlechter als andere sind, an sich problematisch. Auf der anderen Seite würde diese Sichtweise insofern die kognitivistischen Ansprüche der Diskursethik zum scheitern bringen, als die - angeblich formellen - Diskurse über die Richtigkeit moralischer Normen und Maximen selbst - und sogar die (idealen) Bedingungen, solche Diskurse zu führen - von einer vorausgesetzten Einigung in unserer Wertsprache abhängen und durch diese ihre "Substanz" bekommen. In Übereinstimmung mit McDowell ist Putnams der Ansicht, daß gerade durch diese Vielfalt des dichten moralischen Vokabulars wir für die Werte, die die unterschiedlichen Sachverhalte der Welt für uns haben, empfänglich gemacht werden. Hätte also die wertgeprägte Sprache, deren Angemessenheit man unterstellt, und die nach ihr richtigen Wertaussagen, einen relativistischen, veränderlichen Charakter, so hätten dies auch die moralischen Normen und Maximen, die von dieser Sprache Gebrauch machen müssen.

²⁶ H. Putnam 'Werte und Normen' in *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, (280-313) hrsg. von L. Wingert und K. Günther in Suhrkamp, Frankfurt am M. 2001.

Unsere Maximen, und die Gesetze, die wir uns auferlegen, indem wir die Maximen verallgemeinern, enthalten selbst Wertbegriffe, insbesondere "dichte ethische Wörter" wie "freundlich", "grausam", "unverschämt", "sensibel", "unsensibel", usw. (Putnam 2001, S. 287)

Und weiterhin,

Unsere unvollkommene, aber unendlich vervollkommnungsfähige Begabung, die Anforderungen zu erkennen, die verschiedene Werte an uns stellen, ist genau das, was der 'Kantischen' (oder 'Diskurs-')Ethik einen *Inhalt* gibt. (Putnam 2001, S. 313)

Putnams Kritik an der habermasschen Diskursethik wiederholt so auf sprachtheoretischer Ebene Hegels Kantkritik: Soll die Diskursethik kein leerer Formalismus werden, so muß sie ihre Rückbindung an die wertgeladene Sprache der Sittlichkeit anerkennen.

Es ist sicherlich nachvollziehbar, Habermas' Position gegenüber ethischen Werturteilen als non-kognitivistisch zu beschreiben. Wie wir gesehen haben, impliziert für Habermas die Anerkennung der sprachabhängigen Gültigkeit ethischer Wertaussagen keine Interpretation dieser im Sinne des Kognitivismus. Gültig wären solche Aussagen nur für diejenige, die das entsprechende ethische Begriffssystem (und die darin verkörperten Wertansichten) akzeptieren. Die Akzeptanz der in den dichten Begriffen einer bestimmten Kultur widergespiegelten Wertansichten sei für Habermas nicht im kognitivistischen Sinne zu erklären. Sie sei nicht eine Frage nach deren Richtigkeit, sondern vielmehr Ausdruck der evaluativen Präferenzen, die aus sozialen, historischen oder sonstigen Gründen sich in den unterschiedlichen kulturellen Räumen entwickelt haben mögen und sich in dem entsprechenden dichten Vokabular ausdrücken. In einem verwandten Sinne argumentierte auch Williams, daß sich ethische Begriffssysteme nicht rechtfertigen ließen. Die menschliche biologische Ausstattung zusammen mit der wahrnehmbaren und überprüfaren Realität würden nicht rechtfertigen können, warum wir zu den entsprechenden ethischen Begriffen gekommen sind. Wie sollte man dann nach Habermas sprachtheoretisch erklären, was die Sprecher eines bestimmten moralischen Begriffssystems tun, wenn sie die darin ausgedruckten Aussagen für richtig halten?

4.2.1. Die Gültigkeit dichter moralischen Aussagen nach Habermas:

Wenn die Akzeptanz bestimmter dichter Begriffe und der darin 'kristalisierten' Wertansichten, von der - nach Habermas - die Gültigkeit der konkreten dichten Aussagen abhängt, nicht in einem kognitivistischen Sinne zu verstehen ist, müßte die Behauptung der Mitglieder einer bestimmten Kultur K_I , daß die dichte Aussage A richtig ist, folgenderweise rekonstruiert werden:

(iv) $Subj_I$ akzeptiert W_I

(v) W_1 impliziert die Gültigkeit von A

also

(vi) $Subj_1$ akzeptiert die Gültigkeit von A

Habermas' Muster der Gültigkeit der entsprechenden dichten Aussagen würde dann, anstatt in Termini der Zugehörigkeit eines Individuums zur Extension eines Begriffes, eher im Sinne einer moralischen Implikation zu verstehen sein. Wobei eigentlich die Sprache selbst, bzw. die in ihr kristallisierten Wertansichten W_1 , die Rolle der ersten Prämisse spielen müßte, aus deren Akzeptanz die Akzeptanz der konkreten Aussage A als ein logisches Resultat hingenommen werden müßte. Diese Rekonstruktion des Gültigkeitsbegriffs solcher dichten Aussagen, wie auch der logischen Verbindung zwischen ihnen, entspricht interessanterweise manchen non-kognitivistischen Erklärungsversuchen, die wir schon bei der Betrachtung von Geachs Problemstellung kennen lernten.²⁷ Relevant ist hierbei die *interne Kohärenz* der moralischen Überzeugungen eines Subjekts, etwa im folgenden Sinne: wenn du dieses und jenes akzeptierst, dann mußt du - willst du kohärent sein - dieses und jenes andere auch akzeptieren. Jeder dürfte die ethischen Wertansichten vertreten, die er wollte, solange er nur kohärent bliebe. Nun, das Problem dabei ist, daß wir im Sinne von Habermas annehmen müßten, daß es so etwas wie die objektive Richtigkeit von den Wertansichten W_1 oder von der Aussage A nicht gebe. Wir hätten es mit Präferenzen zu tun, und diese wären nicht unabhängig von dem Präferenzsubjekt überprüfbar. Anders ausgedrückt, die ethischen Behauptungen des Subjekts hätten keinen kognitiven Gehalt, welcher unabhängig von der Meinung des Subjekts (bzw. der partikularen Gruppe von Subjekten, die diese Behauptungen willkürlicherweise akzeptieren) richtig oder falsch sein kann. Wir könnten nicht einmal sagen, daß es so etwas wie das Erfülltsein eines solchen Gehaltes gebe. Nach einer solchen Lektüre würde man eigentlich sagen, daß der in W_1 ausgedrückte moralische Wert ein non-kognitives Element darstellt, das im Sinne der Präferenzen des Subjektes (bzw. seiner emotionellen Haltung) zu erklären wäre und außerhalb des kognitiven Gehalts der Aussage läge. Problematisch war diese Vorstellung nach Geach, weil es sich in der Tat eher so verhält, daß auch dann, wenn die Person, die die Aussage behauptet, die darin beinhaltenen Werte nicht bevorzugen würde, die Aussage ihre Bedeutung nicht verlieren, noch sich an ihr sonst das Geringste verändern würde. Bei abstrakten Wertaussagen entstand außerdem das Problem, daß, wenn wir bei einer Aussage wie "x ist gut" den moralischen Wert außerhalb des kognitiv zu rechtfertigenden Gehaltes fortlassen würden, wir keine vollständige assertorische Aussage mehr hätten, aus der etwas anders logisch folgen

entspricht eigentlich Dummetts erster Erklärungsversuch im zweiten Teil des zweiten Kapitels. .

²⁷Die ethischen Behauptungen des Subjekts hätten keinen kognitiven Gehalt, der unabhängig der Meinung dieses (bzw. der partikuläre Gruppe von Subjekten, die sie willkürlicherweise akzeptieren) stimmen oder nicht stimmen kann.

Siehe Kap.II, 2.1 (Geachs Herausforderung)

könnte. Bei dichten Begriffen würde dies darauf hinauslaufen, daß wir keine Aussage *mit demselben* kognitiven Gehalt mehr hätten, und entsprechend auch nicht dieselben Konsequenzen aus ihr folgen könnten. Aus diesen Gründen lehnte Geach solche non-kognitivistischen Vorschläge zur Erklärung der logischen Implikationen zwischen evaluativen Aussagen ab.

Aber auch dann, wenn die obige Rekonstruktion der logischen Verbindung zwischen den in den dichten Begriffen 'verkörperten' Wertansichten und der Anwendung dieser auf den konkreten Fall nicht überzeugend ist, scheint mir das Problem eher an der non-kognitivistischen Lesart zu liegen, die Habermas von der Idee der Richtigkeit der Wertaussage hat. Das ist, das Problem würde nicht an der grundsätzlichen Vorstellung liegen, daß, ob wir die Anwendung eines bestimmten moralischen dichten Begriffs auf einen konkreten Fall *für richtig* halten, davon abhängt, ob wir *die Richtigkeit* der in den dichten Begriffen implizierten Wertaussagen selbst akzeptieren. Es ließe sich eine kognitivistische Lesart geben, die die Probleme der obigen vermeidet und damit in Einklang stünde. Bevor ich eine solche Lesart vorschlage, will ich aber die Aufmerksamkeit zurück auf das Phänomen lenken, daß wir es hier eigentlich mit Begriffen zu tun haben, genau genommen mit dichten Begriffen, von denen wir etwas metaphorisch sagen, daß sie bestimmte Wertansichten "kristallisieren" "widerspiegeln" "verkörpern" usw., aber ansonsten wie andere Begriffe angewendet werden. Es handelt sich jedoch um Begriffe, die ein eigenartiges Verhalten zeigen. Im Normalfall macht es keinen Sinn z.B. zu sagen, daß man etwas gegen einen Begriff wie "rot" oder "Mantel" hat und man deswegen nicht akzeptiere, daß der Mann an der Ecke einen Mantel trägt, die Blume rot ist usw. Oder zu sagen: Ich habe etwas gegen einen Begriff wie "Bürgermeister" und deswegen ist es nicht wahr, daß Petra Roth die "Bürgermeisterin" von Frankfurt ist; oder: Ich habe etwas gegen "Geld" und deswegen ist es nicht wahr, daß das, was Du in der Hand hast, Geld ist. Man mag etwas gegen die Rolle eines Bürgermeisters oder gegen die Existenz von Geld haben, aber nicht gegen den Begriff und die Wahrheit der entsprechenden Aussagen, solange solche symbolischen Rollen in der Tat existieren.²⁸Dichte evaluative Begriffe scheinen dagegen spezielle Begriffe zu sein: a) Man kann begründeterweise etwas gegen solche Begriffe und ihre Anwendung haben, wie z.B. gegen den Begriff "unkeusch" und dessen Anwendung auf Mädchen, oder gegen den Begriff "Neger" und dessen Anwendung auf einen schwarzen Menschen. Wobei dieses nicht damit zu tun hat, daß ich die Existenz von unkeuschen Mädchen oder Negern nicht mag. b) Andererseits scheinen sie, von der logischen Seite her gesehen, die Rolle der ersten Prämisse in einem Syllogismus übernehmen zu können, der uns dazu berechtigt, aus der Ablehnung des Begriffes, die Wahrheit der entsprechenden dichten Aussagen, trotz des Erfülltseins ihrer Anwendungskriterien, für falsch zu halten. Zumindest sollen wir nach Habermas,

²⁸Es ist jedoch zu überlegen, ob die Ablehnung solcher Begriffe nach dem Modell von Begriffen wie "Engel" oder "Hexe" oder "Seele" zu verstehen wäre. In deren Fall würde man die Richtigkeit der entsprechenden Aussage dadurch bestreiten, daß man bezweifeln würde, das entsprechende Individuum würde unter den Gehalt des Begriffes überprüfbarerweise fallen, oder bestreiten würde, daß es Individuen in der Extension eines solchen Begriffes gibt. Es gebe überprüfbarerweise leider keine solchen Individuen, die Flügel hätten und sich um das Wohl von Menschen kümmern würden, oder keine Frauen, die jene spezielle Kraft hätten, zu fliegen oder Leute in Tiere zu verwandeln usw. Es würde sich um unüberprüfbare Beschreibungen handeln, die insofern leer sind. Könnte man dies bei dichten Begriffen sagen?

(und eigentlich auch nach Williams), unsere Ablehnung deren (universeller) Gültigkeit, durch die Ablehnung des Begriffes begründen können.²⁹ Dagegen, wenn wir den Begriff "Bürgermeister" ablehnen, machen wir jedoch nicht falsch, daß Petra Roth die Bürgermeisterin von Frankfurt ist. Dieses spezielle Verhalten dichter Begriffe soll zum Teil durch die metaphorische Rede von "Wertansichten widerspiegeln", "verkörpern", usw. veranschaulicht werden. Die Frage stellt sich dann, wie soll man dichte Begriffe genauer verstehen, damit dieses besondere Verhalten verständlich wird?

Wie muß man zunächst dichte ethische Begriffe verstehen, damit es Sinn macht zu sagen, sie können als Prämisse eines Syllogismus auftreten? Eine erste Bedingung, damit eine linguistische Sequenz zur Prämisse eines Syllogismus werden kann, ist, daß es sich um einen Aussagesatz handelt, von dem wir zumindest meinen können, daß er gültig oder nicht gültig sein kann. Er drückt einen bestimmten Gehalt aus, welcher unabhängig davon, ob wir ihm zustimmen oder nicht, erfüllt oder nicht erfüllt ist. Dies war gerade die Bedingung, die die Rekonstruktion von Habermas' Auffassung nicht erfüllen konnte. Wir dürfen keine Auffassung akzeptieren, die den wertenden Teil des Begriffes außerhalb des kognitiven Gehaltes läßt. Entsprechend scheint mir am plausibelsten anzunehmen, daß dichte ethische Begriffe in der Tat, wie es aus der Idee der "Dichtung" selbst folgt, kondensierte abstrakte ethische Aussagen darstellen; welche aber einen bestimmten Gehalt zum Ausdruck bringen, bei dem der abstrakte ethische Wert - im Sinne von "ist (im moralischen oder ethischen Sinne) gut" - von dem zu beurteilenden Phänomen getrennt wird. Dieser evaluative Teil der Aussage dürfte weiterhin nicht im non-kognitivistischen Sinne auf die Präferenzen oder emotionale Einstellungen des Subjekts reduziert werden, sollen logische Schlüsse mit solchen evaluativen Aussagen als Prämissen ohne Gehaltverlust möglich sein. Es ist sicherlich so, daß wenn wir eine Aussage behaupten, wir sie selbst für richtig halten, aber *das*, was wir behaupten, drückt nicht nur unsere Präferenzen aus.

Diese Rekonstruktion verstößt –dies ist mir durchaus bewusst–, gegen die Untrennbarkeitsthese, nach der eine solche Differenzierung zwischen evaluativen und non-evaluativen Aspekten bei dichten

²⁹ Ich möchte einen möglichen Einwand beseitigen. Jemand könnte bezweifeln, daß dichte Begriffe diese Sondereigenschaften haben. Man könnte zum Beispiel bestreiten wollen, daß dichte Begriffe in der Tat in der Rolle der Hauptprämisse in einem Syllogismus eintreten können sollen, z.B. und daß ihre Anwendung dann im Sinne einer logischen Folgerung verstanden werden könnte. Dichte Begriffe, würde man dagegen vertreten, werden im selben Sinne gebraucht, wie alle anderen Begriffe und klassifizieren genauso Aspekte der Welt auch, die man einfach wahrzunehmen lernen kann, nur, daß die Welt worüber wir reden, eine menschlichere Welt ist, als die der Naturwissenschaften. So würde z.B. ein Realist in dem Gebiet argumentieren. Nun, der Grund, warum wir zu diesem etwas komplizierteren Weg kamen, um den Gebrauch von dichten Begriffen nachvollziehen zu können, war gerade, daß der direkte Weg, den solche Positionen vorschlagen, besondere Eigenschaften dieser Begriffe ungeklärt ließe. Es würde nicht geklärt, wieso im Fall von ethischen Wertaussagen ein Fremder, wie es bei Williams hieß, Probleme haben soll, eine fremde dichte Aussage selbst zu behaupten. Wieso, wenn nach Ansicht aller sprachfähigen, einen bestimmten Fall unter der Extension eines dichten Begriffes wie "neger" oder "keusch" fällt, der in der fremden Sprache eingeführte Fremder sich immer noch im starken Sinne weigern mag, (wie Habermas m.E. mit Recht meint) die Allgemeingültigkeit der Aussage zu akzeptieren. Was sich auch nicht, wie ich bei der Diskussion von Putnams Vorschläge im vorigen Abschnitt zu zeigen versucht habe, dadurch erklären läßt, daß er aus essentialistischen, kontextrelativistischen, oder Informationsgründen hätte annehmen können, daß der Begriff in dem Fall nicht wirklich zutreffen würde, sondern in dem externen Sinne, daß er die moralische Vorentscheidung, nach der ein bestimmtes sexuelles Verhalten z.B. moralisch negativ zu bewerten ist, nicht gut heißt. Was ein ganz anderer Fall darstellt.

Begriffen unmöglich sein soll. Ich werde aber versuchen zu erklären, warum es meines Erachtens keinen plausibleren Weg gibt, um das Verhalten ethischer Begriffe dieser speziellen dichten Sorte zu verstehen.

Zur Unterstützung dieser Interpretation will ich folgende zwei Ergebnisse aus der Diskussion zu bedenken geben. Erstens, wie Putnam selbst gegen Williams argumentierte, ist es nicht besonders plausibel anzunehmen, daß wir nicht einmal in der Lage sein sollen zu wissen, was mit den fremden dichten Aussagen in Termini unserer abstrakten Begriffen von gut/schlecht, richtig/falsch gemeint ist. Oder, in Putnams eigenen Termini, daß wir nicht in der Lage sein sollen, unsere abstrakten Wertaussagen aus diesen abzuleiten. Williams schloß dies aus, weil er der Ansicht war, daß die Mitglieder traditioneller Gesellschaften ihre dichten Beschreibungen nicht unbedingt in einem universalistischen Sinne verstehen müssen, also nicht beanspruchen müssen, mit diesen Beschreibungen einen persönlichen Vorschlag zu machen, wie wir uns alle verhalten sollen. Entsprechend fand er es auch nicht angemessen, unsere abstrakten Wertansichten darüber, was gut oder schlecht ist, was wir tun oder lassen sollen, in diese Beschreibungen hineinlesen zu wollen. Ich will nicht bestreiten, daß es in Williams Bemerkung einen bedenkenswerten Punkt gibt, was ich später auch berücksichtigen werde, dennoch scheint es mir unbezweifelbar, daß wir abstrakte Werte in den dichten Begriffen erkennen können. Denn: wie sonst sollen wir sagen können, daß es sich um dichte Begriffe handelt? Dichte Begriffe unterscheiden sich per Definition von non-evaluativen Begriffen, weil sie einen evaluativen Teil beinhalten. Also müssen wir diesen zumindest per Abstraktion von dem Begriff abtrennen können, bevor wir einen dichten Begriff als einen solchen überhaupt erkennen können. Soviel scheint mir aus logischen Gründen zwingend. Wie genau die Beziehung zwischen dichten evaluativen Begriffen und abstrakten evaluativen Begriffen zu verstehen ist, ist eine andere Frage. Vorhin äußerte ich meine Zweifel darüber, daß eine solche Beziehung nach dem mathematischen Modell Putnams' richtig verstanden wäre, d.h. als ob es sich dabei um eine Art Folgerung eines "synthetischen Urteils a priori" handeln würde. Da, während man sehr wohl von "einer Birne" reden kann, ohne zu wissen, daß sich daraus die Idee einer Primzahl folgern läßt, dies bei unserer Beherrschung dichter Begriffe anders ist. Es gehört zum Verständnis eines dichten Begriffs zu wissen, daß wir bei deren Anwendung im positiven oder negativen Sinne auch ein bestimmtes Verhalten oder eine bestimmte Person bewerten, bzw. zu wissen, daß der Begriff einen solchen Wert mit ausdrückt. Sogar für die Mitglieder von Williams' traditioneller Kultur, und selbst, wenn sie damit keinen über die Grenzen ihrer Kultur hinausreichenden Gültigkeitsanspruch erheben sollten, gilt, daß sie unterscheiden können müssen, wann solche Begriffe positiv und wann negativ gemeint sind. Beurteilungen von Menschen und Verhaltensweisen haben oft auch Konsequenzen und man muß sich bewußt sein, was man damit tut. Aus diesen Überlegungen muß man schließen, daß abstrakte Werte in einem wesentlicheren Sinne zu unserem Verständnis dichter Begriffe gehören, bzw. in diesen unmittelbar und nicht in abgeleiteter Weise differenziert werden können, wie es nach Putnams' Modell folgen würde. Putnam hält an der Untrennbarkeitsthese fest und will nicht behauptet haben, daß wir

den abstrakten Wert von dem dichten Begriff abtrennen können. Wenn wir aber, wie es aus dem schon zitierten Paragraphen von Putnam hervorgeht, in der Lage sein sollen, unsere abstrakten moralischen *Aussagen* aus den dichten moralischen Aussagen der fremden Kultur abzuleiten, wie sollen die abgeleiteten abstrakten moralischen Aussagen dann aussehen? Es ist zu erwarten, daß sie zumindest so etwas wie eine den dichten Aussagen der fremden Kultur äquivalente Aussage bilden, die in unseren abstrakten Termini von gut/schlecht, richtig/falsch ausgedrückt wird und uns somit erlaubt, die evaluativen Implikationen der fremden dichten Beschreibungen zu erkennen. Dieser letzte Punkt ist auch Putnam wichtig gewesen, da es ihm in diesem Zusammenhang darum ging, gegen die Inkommensurabilitätsthese zu argumentieren und zu zeigen, daß wir die fremden Einsichten schon verstehen und mit unseren eigenen Wertansichten vergleichen können. Wenn dies aber so ist, dann haben wir es bei der gefolgerten Aussage mit nicht anderem zu tun als mit einer abstrakten evaluativen Aussage, in der der evaluative Teil: "ist (im ethischen oder moralischen Sinne) gut", von dem, was beurteilt wird, abgekoppelt worden ist und mit der insofern die theoretische Trennung zwischen dem evaluativen und dem non-evaluativen Teil vollzogen wurde.

Es ließe sich jedoch hierzu einwenden, daß wir nur den abstrakten Wert in den dichten Begriffen abstrahieren können müssen, ohne daß wir uns etwas unter dem restlichen Teil des Begriffes vorstellen können müssen. Wir würden also nur sehen, daß die fremde Kultur sich auf dieselbe anthropologisch basale Situation der Welt wie wir bezieht –die sie aber ganz anders interpretieren mag–, und sie bewertet. Wir würden nur von einer äußeren Perspektive aus sehen, wie sie auf diese Situation zeigen und mit Gestikulationen der Zustimmung oder Ablehnung (Freude, Ärger usw.) reagieren. Wir schließen daraus, daß sie dafür oder dagegen sind, daß z.B. jemand öffentlich geschlagen wird. Auf dieser Ebene ist ein Vergleich schon möglich. Sie heißen eine Handlung gut, welche wir nicht gut heißen würden. Wir könnten dennoch nicht sagen, daß wir ihre Wertansichten verstünden und deswegen wüßten, daß das, was sie meinen, mit unseren eigenen Wertansichten unverträglich sei. Ein Vergleich in diesem Sinne wäre für uns nicht möglich, weil wir nicht wissen, auf welche Interpretation der Situation die ethische Bewertung bezogen wird. Vielleicht ist das, was sie gut heißen, daß durch das Schlagen der Teufel aus dem Körper eines Menschen getrieben wird –oder was auch immer. Bei der Inkommensurabilitätsthese ging es aber auch darum, daß wir die in den fremden Begriffen ausgedrückten Wertansichten nicht mit unseren vergleichen können sollen, und es war diese These, die Putnam (u.a.) bestreiten wollte. Wir –so Putnam – könnten schon intern dazu kommen, die fremden dichten Aussagen zu verstehen, (die Begriffe zu lernen), und durch dieses Verstehen in der Lage sein, den abstrakten Wert, der mit ihnen ausgedrückt wird, zu folgern, und so zu wissen daß in der fremden Kultur z.B. Ansichten vertreten werden, die gegen unsere eigenen Ansichten verstoßen. - Sogar dann, wenn sie nicht vor hatten, ihre Ansichten auf das Ganze der Menschheit zu beziehen. - Wenn dies alles möglich sein soll, dann müssen wir auch ausdrücken können, was (welchen Gehalt) die Fremden anders bewerten als wir und dies in einer abstrakten evaluativen Aussage ausdrücken können, welche evaluative und non-evaluative Aspekte trennt.

Eine zweite Betrachtung, die ich im Sinne der obigen Rekonstruktion interessant finde, betrifft einen Punkt, welcher sich bei der Diskussion von Putnams Kritik an Williams ergab und auf eine Art Paradox in Putnams Position hindeutete. Dieses Paradox entstand durch folgendes: Während Putnam einerseits die Möglichkeit von Kritik an den fremden evaluativen Sichtweisen verteidigen will, fühlt er sich andererseits genötigt, die Wahrheit der nach den jeweiligen ethischen Sprachkriterien gültigen Aussagen anzuerkennen. Putnams Lösung dieses Konflikts bestand darin vorzuschlagen, daß man sich den Begriff aneignet und die Kritik internüben sollte. Es zeigte sich aber, daß die interne Diskussion über die Anwendung des Begriffs nicht demselben Zweck dient, um den es dem externen Kritiker des Begriffsgebrauchs geht. Bei der Frage nach der Anwendung des Begriffes ist das Problem nicht zu entscheiden, welches Verhalten in diesem oder jenem Lebensbereich im moralischen Sinne gut ist. Es geht vielmehr darum, ob unter der als wahr unterstellten Prämisse, daß ein bestimmter Verhaltenstyp moralisch gut ist, wir es in dem konkreten Fall mit einem solchen Verhaltenstyp zu tun haben, bzw. ob die Bedingungen, die dabei erfüllt sein müssen, in der Tat erfüllt sind und wir den Fall daher als moralisch gut charakterisieren können. Der moralisch dichte Begriff würde eine derartige moralische Vorentscheidung ausdrücken, welche den Charakter einer abstrakten moralischen Aussage hätte.

4.3. WIE SOLL DANN DICHTER BEGRIFFE UND DEREN GEBRAUCH VERSTEHEN.

Diese Beobachtungen und die Paradoxien, in die Positionen wie die von Williams und auch Putnam bei dem Versuch, die Untrennbarkeitsthese auf alle Fälle aufrechtzuerhalten, verstrickt werden, rechtfertigen es meines Erachtens, die Unantastbarkeit dieser These zu bezweifeln. Es gibt zumindest gute Gründe, die dafür sprechen, dichte ethische Begriffe als allgemeine ethische Wertaussagen zu 'entdichten'. Konkret will ich vorschlagen, sie als abstrakte ethische Allsätze zu rekonstruieren, die sich am besten so formulieren lassen: Für alle Verhalten, Personen usw. die diese und jene Bedingungen erfüllen, gilt: daß ihnen notwendigerweise ein positiver (bzw. negativer) moralischer Wert zukommt. Dies erlaubt uns zu schließen, daß, wenn ein konkreter Fall ein solches Verhalten darstellt, man auch annehmen kann, daß er moralisch gut ist. Damit hätten wir einen ganz einfachen Syllogismus der Art:

(i) Für alle x ($\text{SetBdg}^1 x \rightarrow Wx$)

(ii) $\text{SetBdg}^1 (a)$

also:

(iii) $W(a)$

Dabei steht SetBdg^1 für ein Menge von non-evaluativen Bedingungen und W für einen abstrakten moralischen Wert. Sind die Bedingungen (ii) erfüllt, dann schließen wir automatisch, daß dem Verhalten auch dieser Wert zukommt, also (iii).

Entgegen dem Anschein handelt es sich hierbei nicht um einen non-kognitivistischen Vorschlag und daher nehme ich an, daß diese Rekonstruktion nicht unter die an solche Vorschläge gerichtete Kritik fällt. Für eine solche Rekonstruktion spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß sie uns ermöglicht, das spezielle Verhalten dichter Begriffe unproblematisch zu erklären: a) Habermas' These, nach der nur diejenigen, die den Begriff akzeptieren, die Gültigkeit seiner Anwendung auf einen konkreten Fall akzeptieren müssen, würde dadurch verständlich, ohne, daß man sie unbedingt in non-kognitivistischem Sinne interpretieren müßte. Außerdem würde b) die metaphorische Rede von „Wertansichten verkörpern“, „kristallisieren“ usw. auf diese Weise einen klaren Sinn bekommen, da im Grunde genommen die vorgeschlagene Rekonstruktion einfach eine Formalisierung und Klarstellung dieser informellen Rede ist. c) Putnams Paradox würde verschwinden. Wir müßten nicht behaupten, die fremden dichten Aussagen seien nach der Begriffsextension wahr. Statt dessen können wir die Richtigkeit der in dem dichten Begriff postulierten theoretischen Verallgemeinerung, unter die der konkrete Fall fallen soll, in Frage stellen, und die Anwendung des Begriffes im Sinne einer Deduktion aus dem Allgemeinfall unterbinden. Wir hätten dann nicht mehr den Konflikt, einen Begriff abzulehnen und gleichzeitig die Richtigkeit seiner Anwendung auf einen konkreten Fall wegen erfüllter Sprachkriterien zugestehen zu müssen.

Dem entsprechend, wie ich schon sagte, blockieren wir sie und blockieren wir den zwingenden Charakter der Anwendung des Begriffes auf den konkreten Fall per Deduktion aus dem Allgemeinsatz. Ein paar Punkte müssen aber noch geklärt werden. Die obige Rekonstruktion entspricht der Vorstellung, der dichte Begriff würde für eine Verallgemeinerung im Sinne von (i) stehen. Beim gewöhnlichen Gebrauch geht es uns aber schon um die Anwendung eines Begriffes B , welcher unter manchen Bedingungen richtig angewendet wird und unter manchen anderen nicht. Ein Verhalten fällt also dann und nur dann unter den Begriff B , wenn es solche Bedingungen erfüllt. Die Bedingungen, die das Verhalten in unseren Fall erfüllen muß, entsprechen SetBdg^1 , von denen wir wissen, daß sie einen bestimmten moralischen Wert W implizieren. Dem entsprechend muß die Anwendung des Begriffes folgendermaßen formuliert werden:

(iv) Für alle x ($Bx \leftrightarrow (\text{SetBdg}^1x \text{ und } (\text{SetBdg}^1x \rightarrow Wx))$)

(v) $\text{SetBdg}^1(a)$

(vi) $W(a)$

also,

(vii) Ba

Dabei steht das Prädikat B für den dichten Begriff, $SetBdg^l$ für eine bestimmte Menge von non-evaluativen Bedingungen und W für einen abstrakten moralischen Wert. Sind die Bedingungen (v) und daraus folgend auch (vi) in dem konkreten Fall a erfüllt, dann fällt der Fall a unter den entsprechenden dichten moralischen Begriff: also zum Beispiel $B(a)$

In dieser Perspektive scheint mir Putnams Position, nach der wir nur intern die Wahrheit dichter Aussagen diskutieren können müssen, eigentlich die Konsequenz einer sinnvollen Überlegung zu sein. Putnam geht davon aus, daß, wenn man die Wahrheit einer dichten Aussage bestreitet, man damit die Anwendung des dichten Begriffs auf den konkreten Fall bestreitet. D.h., man würde sagen, daß Ba nicht wahr ist, weil der Fall a die Bedingungen für die Anwendung des Begriffes B nicht erfüllt. Also: entweder fällt a unter diese Bedingungen, und dann ist die Aussage wahr, weil a ein richtiger Fall für die Anwendung von B ist, oder a ist kein richtiger Fall von B , und dann ist die Aussage falsch. Dies folgt auch aus der obigen Rekonstruktion der Anwendung dichter Begriffe: Bestreiten wir, daß Ba wahr ist, dann heißt das, daß a ($SetBdg^l a \rightarrow Wa$) nicht erfüllt. Ebenso folgt, daß entweder a ($SetBdg^l a \rightarrow Wa$) erfüllt, und dann fällt a unter den Begriff B , also Ba , oder a erfüllt sie nicht, und dann ist einfach die Anwendung des Begriffes B auf a falsch: *Nicht-Ba*.³⁰ Gerade weil die Ablehnung der Wahrheit dichter Aussagen auf diese Weise verstanden wird, ist Putnam der Ansicht, daß, um diese abzulehnen, wir an einer internen Diskussion teilnehmen müssen, die zeigt, daß der konkrete Fall nicht unter den Begriff fällt.

Was aber der Außenstehende, der die Anwendung des Begriffes einer fremden Gesellschaft auf den konkreten Fall bestreitet, eigentlich bestreiten will, ist, wie gesagt, etwas anderes. Ihm geht es darum, daß der Begriff selbst, die Konditionalbedingungen, die in (i) ausgedrückt werden - nämlich, "Für alle x ($SetBdg^l x \rightarrow Wx$)" - nicht richtig sind. Er läßt sich sozusagen auf das Spiel nicht ein. Dem entsprechend weigert er sich zu akzeptieren, daß wir aus (i) folgern können, daß wenn (ii) der Fall ist, wir dann auf (iii) schließen können. Anders ausgedrückt, weil (i) falsch ist, reicht es nicht aus, daß a $SetBdg^l$ erfüllt, um zu sagen, daß a W ist.

Es sieht nun aber so aus, als ob die Anwendung des Begriffes so zu erklären wäre, daß Akzeptanz des moralischen Allsatzes uns erlauben würde, sobald ein konkreter Fall a die $SetBdg^l$ erfüllt, automatisch zu schließen, daß ihm auch der moralische Wert W zukommt. Dies ist paradoxerweise einerseits schon so, andererseits aber auch nicht. Ich meine, es ist eigentlich nicht so, weil, wenn wir behaupten, daß der Fall a unter den Begriff B fällt, wir sagen, daß ($SetBdg^l a \rightarrow Wa$) erfüllt ist, und diese Aussage ist im Grunde genommen wahr, wenn es sich rechtfertigen läßt, daß sowohl $SetBdg^l$ wie auch W von a erfüllt sind. Das ist, eigentlich reicht unser Vertrauen in die Richtigkeit der allgemeinen evaluativen Theorie nicht aus. Diese müßte sich in dem konkreten Fall auch bestätigen lassen. Andererseits ist es aber schon so, weil es m.E. in der Praxis so ist, daß das Vertrauen in die

³⁰Wobei man voraussetzt, daß der Begriff nicht vague ist, sondern seine Anwendung im Sinne der klassischen Logik zu verstehen wäre.

Theorie dazu führt, diese nicht jedes mal zu überprüfen, sondern einfach zu schließen, daß bei dem neuen Fall genau dasselbe gilt, wie bei allen anderen. Der Witz solcher evaluativen Allsätze ist letzten Endes, uns das Leben zu vereinfachen. Wir sortieren Verhaltensweisen nach Typen, von denen wir uns schon eine klare Meinung gebildet haben, um uns nicht immer wieder eine Meinung aufs Neue bilden zu müssen. Eine pragmatische Tendenz, die bei der 'vorgefertigten Verpackung' von allgemeinen Bewertungsweisen in dichten Begriffen beeindruckend perfektioniert ist. Der pragmatische Gebrauch schließt jedoch die unabhängige Überprüfung des konkreten Falls nicht aus. Ein Fremder könnte meinen, in dem konkreten Fall seien die Anzahl von Bedingungen SetBdg1 erfüllt, aber er sieht nicht z.B. ein, daß der Fall moralisch negativ bewertet werden soll. Er würde dann auf dieser Basis die konkrete Aussage für falsch halten, und die allgemeine Theorie, nach der es für alle Fälle gilt, daß die Erfüllung der Bedingungen den moralischen Wert unbedingt impliziert, in Frage stellen.

Vielleicht wäre es hier notwendig zu präzisieren, daß nach dem Begriff die konditionale Bindung eigentlich zwischen den Setbdg1 und dem Wert besteht. Also entweder stimmt dieses notwendigerweise und dann für alle Fälle, oder es stimmt gar nicht und dann für keine Fälle. Um dieser Vorstellung gerecht zu werden, ist es vielleicht angemessener, die obige Rekonstruktion (i) folgenderweise zu präzisieren :

(i)* Für alle Setbdg1 (SetBdg¹ → W_x)

4.3.1. Warum meine Rekonstruktion des Gebrauchs dichter ethischen Aussagen nicht unter die Kritiken an dem Non-kognitivismus fehlt.

Die letzten Überlegungen lassen schon wesentliche Unterschiede zwischen der von mir angebotenen Rekonstruktion dichter Begriffe und non-kognitivistischen Rekonstruktionsversuchen erkennen. Insbesondere wird der moralische Wert in meiner Rekonstruktion nicht als eine zusätzliche emotionale Einstellung oder spezifische Präferenz bzw. Empfehlung des Subjekts (oder einer Gruppe) verstanden, die wir dem ausgesonderten Verhaltenstyp, einmal erkannt, zuschreiben. Der moralische Wert ist vielmehr Teil des kognitiven Gehaltes des Satzes. Das heißt, es muß auch überprüfbar sein, ob der zugeschriebene Wert dem Verhalten, das diese Menge von Bedingungen erfüllt, zukommt oder nicht. Die konditionale Verbindung im Allsatz deutet daraufhin, daß zwischen dem durch die Bedingungen spezifizierten Verhaltenstyp und dem zugeschriebenen Wert ein (notwendiger) Zusammenhang besteht und daß sich dieser jedesmal überprüfen läßt. Die Idee ist, daß die Verbindung zwischen dem spezifischen Verhalten und dem zugeschriebenen Wert nicht aus willkürlichen Betrachtungsweisen oder Vorlieben folgt, sondern aus Betrachtungen, die damit zu tun haben, daß das Verhalten so ist, wie es ist.

Diese Lesart ist erstens mit Geachs Kritik an reduktionistischen Verständnissen des Gebrauchs moralischer Aussagen in logischen Implikationen versöhnbar, zweitens ist sie, wie ich gleich zeigen werde, immun gegen McDowells' Kritik an non-kognitivistischen Versuchen, den regelgeleiteten Gebrauch dichter moralischer Begriffe auf der Basis einer Entkopplung von deskriptiven und evaluativen Elementen zu erklären.

4.3.2. Wie verhält sich diese Rekonstruktion dichter Begriffe zu McDowells Argumenten zum Regelfolgen in der Ethik.

Nach McDowells Argumentation war das Problem bei non-kognitivistischen Verständnissen des regelgeleiteten Gebrauchs dichter moralischen Begriffe folgendes: Wenn das evaluative Element nicht Teil des kognitiven Gehaltes des Begriffes wäre bzw. keine Rolle bei der Bestimmung derjenigen Aspekte der Welt spielte, die unter den Begriff fallen, dann müßten wir, in völliger Unabhängigkeit von evaluativen Betrachtungsweisen, in der Lage sein, zu sagen, was das Gemeinsame an den unter den Begriff fallenden Situationen jeweils ist, auf die wir die evaluative Einstellung projizieren. Wenn der Non-kognitivist erwidern würde, daß der Gebrauch des Begriffes davon abhängt, ob wir angesichts einer bestimmten Situation die evaluative Reaktion zeigen oder nicht, dann hieße dies, daß wir immer darauf warten müßten, ob die Situation in uns die Reaktion auslöst, was erstens viel zu unspezifisch wäre, um zu entscheiden, welcher Begriff genau auf sie zutrifft, und zweitens keine Voraussage bei der Anwendung eines Begriffes erlauben würde, was die Adäquatheit der Rede von der Befolgung einer Regel in Frage stellen würde.

McDowell spitzt dieses Argument noch folgendermaßen zu: wenn wir eine lange Liste von Situationen hätten, von denen wir wüßten, daß sie unter den Begriff fallen, wären wir aus der evaluativ neutralen Perspektive nicht in der Lage, das Gemeinsame an ihnen zu erkennen. Beim Kommentar von McDowells Position im zweiten Kapitel habe ich allerdings schon darauf hingewiesen, daß auch im Fall anderer Begriffe, wie z.B. "Bürgermeister" oder "Kommunist" oder "Spielzeug" es aus einer unserer Praktiken äußeren Perspektive es einem Außenseiter schwer fallen würde, angesichts einer Liste von Männern und Frauen oder Objekten, die unter einen solchen Begriff fallen zu erkennen, was das Gemeinsame an ihnen ist. Dazu gehören mehrere Informationen, wie z.B. über die funktionalen Rollen, die solche Personen übernehmen, und die Institutionen, die sie repräsentieren, die Doktrinen, an die sie glauben, den Gebrauch, für den die Objekte geschaffen wurden und benutzt werden, usw. In diesem Sinne wäre der Fall von dichten Begriffen keine Ausnahme. Entsprechend, wenn die genannte Schwierigkeit, das Gemeinsame an den Sachverhalten aus einer zu unseren Praktiken äußerlichen Perspektive zu erkennen, bei solchen anderen Begriffen nicht impliziert, daß es keine Kriterien gibt, bzw. keine spezifizierten Bedingungen, die auf funktioneller, institutioneller, symbolischer oder welcher anderen Ebenen auch immer von all denjenigen Individuen erfüllt sein müssen, die unter den Begriff fallen, warum sollte dies bei dichten Begriffen anders sein. Die Übernahme einer non-

evaluativen Perspektive impliziert nicht, daß man eine zu unseren Praktiken externe Perspektive einnehmen muß, wie ich auch im Regelfolgenkapitel sagte. (McDowell tendiert aber schon dazu, seinem non-kognitivistischen Gegner eine empiristische Perspektive im klassischen Sinne zuzuschreiben.) Die Tatsache aber, daß wir aus einer solchen externen Perspektive nicht erkennen können, was das Gemeinsame an den unter einen dichten Begriff fallenden Situationen ist, heißt nicht, daß es keine non-evaluativen jedoch unseren Praktiken internen Perspektiven gibt, von denen aus dieses gelingen kann. Man könnte entsprechend darauf bestehen, daß es doch einheitliche Kriterien gibt, die sicherlich aus einer reinen Beobachterperspektive oder von anders gearteten Lebewesen nicht erkennbar wären, die aber von all denjenigen Verhaltensweisen erfüllt sind, die unter die Bezeichnung z.B. "großzügig" fallen. Diese Kriterien benötigen gerade zusätzliche Informationen über Motivationen, Ziele, Konsequenzen usw. die aus der beobachtenden Perspektive nicht erkannt werden können. Dennoch hätte McDowell immer noch gegenüber den Non-Kognitivisten damit Recht, daß das, was dabei aussortiert würde, nicht genau dasselbe sein könnte wie das, was der Begriff "großzügig" aussagt. Weil nämlich, wie McDowell sagt, zu dem kognitiven Gehalt dieses Begriffs in der Tat das evaluative Element gehört. Dies impliziert, daß zu der Reihe von Bedingungen, die ein Verhalten erfüllen muß, um als großzügig zu gelten, und die wir unabhängig von der evaluativen Perspektive überprüfen können, gehört, daß dieses noch im moralischen Sinne als gut zu bezeichnen ist. McDowells geht aber von der Untrennbarkeitsthese aus und vertritt die Auffassung, daß man den moralischen Wert direkt an der Situation mitempfinden können soll, was meines Erachtens besonders fragwürdig ist, wenn man bedenkt, wie viele unserer moralischen Bewertungen von Situationen und Verhaltensweisen im Laufe der Zeit und in den unterschiedlichen Kulturen sich geändert haben. Demgegenüber würden wir nach der oben vorgeschlagenen Rekonstruktion durch eine Reihe von Bedingungen ein einheitliches Kriterium geben, das uns erlaubt, einen bestimmten Verhaltenstyp zu identifizieren, welcher darüber hinaus die Kriterien erfüllt, die uns dazu führen, etwas als *moralisch* gut oder schlecht zu betrachten. Dieser moralische Wert wäre nicht an dem Verhalten direkt durch unsere moralische Sensibilität 'wahrzunehmen', sondern würde eher ein Resultat eines komplexen Verstehens sein, zu dem wir durch vielfältige Betrachtungen gekommen wären, Betrachtungen z.B. über die bekannten und voraussehbaren Konsequenzen, die ein solches Verhalten haben kann oder über die Konsequenzen, die die allgemeine Befolgung einer solchen Verhaltensweise für die Beziehungen von Menschen miteinander haben könnte, usw. Sicherlich brauchen wir und nicht bei jedem konkreten Fall zu überlegen oder wieder bewußt zu werden, weswegen wir zu dem Schluß kamen, dies sei moralisch gut oder schlecht, wir erkennen ein Muster und lesen in ihm sozusagen, alles, was wir darüber schon wissen.

Diese Rekonstruktion des Gebrauchs dichter *moralischer* Begriffe würde ein externes Kriterium bieten, nach dem wir die in den dichten Begriffen enthaltenen allgemeinen moralischen Wertaussagen anderer Kulturen kritisieren könnten oder über deren Richtigkeit mit deren Vertretern diskutieren könnten. Wir könnten uns auf ein gemeinsames Verständnis dessen, was "moralisch gut" ist, einigen

und dem gemäß an einem gemeinsamen Diskurs teilnehmen, um zu entscheiden, ob die entsprechenden allgemeinen Aussagen die Kriterien erfüllen oder nicht. Eine Auseinandersetzung darüber, ob die in den moralischen dichten Begriffen ausgedrückten allgemeinen Wertaussagen richtig sind oder nicht, würde dann dem argumentativen Diskurs entsprechen, in dem es darum geht zu klären, ob bestimmte Verhaltensweisen aus einer moralischen Perspektive gut sind.

4.4. ZURÜCK ZU PUTNAM'S KRITIK AN HABERMAS

Nach den obigen Überlegungen hätte Putnam in gewissem Sinne mit seiner Kritik an dem von Habermas gekennzeichneten Kontrast zwischen moralischen Normen und ethischen Werten Recht, nach dem nur moralische Normen in einem universalistischen Sinne zu verstehen wären, während ethische Werte partikularistische evaluative Sichtweisen ausdrücken würden. Daß es aber moralische Werte gibt, "nämlich zentrale Werte, die sich durch ihren universalistischen Geltungsanspruch von anderen Werten unterscheiden", Habermas (2002)³¹ und dichte Begriffe, die im *moralischen* Sinne zu verstehen sind, wie z.B. "grausam", gibt Habermas selbst auch zu. Solche dichten moralischen Aussagen, oder Aussagen, die die genannten "zentralen Werte" betreffen, müßten demnach im kognitivistischen Sinne verstanden werden, und für sie würde die obige Rekonstruktion auf jeden Fall gelten. Zumindest denke ich nicht, daß Habermas etwas dagegen haben sollte. Die komplexen Betrachtungen, die oft bei der Entscheidung, ob ein bestimmtes Verhalten im moralischen Sinne gut ist oder nicht –z.B. die von Kultur zur Kultur abweichenden Erfahrungen und Informationen, die dabei eine Rolle spielen– würden einerseits die unterschiedlichen moralischen Auffassungen erklären. Andererseits aber würde die Bestimmung einheitlicher Kriterien darüber, was es heißt, 'moralisch gut' zu sein, einen konsensorientierten Diskurs erlauben, welcher im Sinne der Diskursethik verstanden werden könnte.

4.4.1. Was ist mit nicht-moralischen dichten Begriffen?

Bisher habe ich keine besondere Differenzierung zwischen moralischen und ethischen dichten Begriffen vorgenommen. Man muß aber sagen, daß nicht alle 'praktischen dichten Aussagen' moralische Wertaussagen sind. Putnam selbst differenziert nicht zwischen moralischen und ethischen dichten Begriffen. Seiner Ansicht nach erheben dichte evaluative Aussagen undifferenziert einen universalistischen Wahrheitsanspruch und sind im kognitivistischen Sinne zu verstehen. Es mag jedoch sein, daß weder Habermas mit der Tendenz, ausschließlich *moralischen* Normen und, wie ich annehme, auch dichten *moralischen* Wertaussagen einen universalistischen Geltungsanspruch zuzuschreiben, noch Putnam mit dem Anspruch, alle praktischen dichten Aussagen (ethische und

³¹ S. 296

moralische) auf dieselbe Ebene zu stellen, die Sache angemessen beschreiben. Der eine, weil er den Bereich von Aussagen, die solche universalistischen Bedingungen erfüllen, zu sehr einschränkt, der andere, weil er gar keine Einschränkung für nötig hält.

4.4.2. Unterschiedliche Hinsichten, in denen ein bestimmtes Verhalten oder eine bestimmte Handlung im 'praktischen Sinne gut' für uns sein kann: ethische und moralische Auffassungen des Guten.

Mir scheint es in diesem Zusammenhang relevant zu sein, zwei Differenzierungskriterien auseinander zu halten. Ich halte Habermas Bemerkung für richtig, daß a) es einen Unterschied macht, von welcher Perspektive aus wir jeweils meinen, daß ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Person, etc. gut oder richtig ist; und hierfür halte ich auch die Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Wertaussagen für hilfreich. Ich denke aber auch, daß b) diese Unterscheidung sich nicht mit der Unterscheidung zwischen Aussagen mit und Aussagen ohne universalistischen Geltungsanspruch oder zwischen kognitiv zu verstehenden und nicht kognitiv zu verstehenden Gehalten decken muß.

Zum ersten Punkt a) können wir zunächst zwischen einer moralischen und einer ethischen Perspektive unterscheiden:

a.1.) Aus einer *moralischen* Perspektive wird nach denjenigen Verhaltensweisen gefragt, die Menschen grundsätzlich -d.h. unabhängig von den unterschiedlichen Lebensformen und den sonstigen Überzeugungen und Zielen, die sie haben mögen -, voneinander erwarten können wollen, um ein gemeinsames Leben zu ermöglichen, das gleichermaßen gut für alle wäre. Die Perspektive ist eine ideal soziale Perspektive (so könnte man es beschreiben), und die Verhaltensweisen, die solche Bedingungen erfüllen, würden wir für "moralisch gut" halten.

a.2.) Bei der *ethischen* Perspektive geht es auch darum herauszufinden, wie wir leben sollen bzw. was gut für uns und unser Leben wäre, aber nicht unbedingt in dem Sinne, daß wir es von allen fordern wollen würden, weil es um die notwendigen Bedingungen eines (für alle gleichermaßen) guten gemeinsamen Lebens ginge.

Ethische Fragen betreffen jedoch nicht nur das Gute in dem hypothetischen Sinne dessen, was gut für diesen oder jenen Zweck wäre, sondern auch die Bestimmung der guten Ziele und Ideale selbst.

Innerhalb der ethischen Perspektive können wir unterschiedliche Fragestellungen differenzieren:

a.2.1) *Welche Lebens- und Handlungsmöglichkeiten sind für den Menschen grundsätzlich gut, d.h. was würde sich unabhängig von dem kulturellen und historischen Kontext, in dem er sich befinden mag, auf sein Leben positiv auswirken.*

Bei der Beantwortung dieser Frage würden z.B. folgende Aspekte behandelt: die biologischen Funktionen und Beschränkungen des Menschen als Lebewesen (was wir darüber wissen); die Wirkung der Umwelt auf uns (was wir darüber wissen); die grundsätzliche soziale Abhängigkeit des Menschen (was wir darüber wissen); gesammelte Erfahrungen darüber, was für unser Leben von Vorteil ist und was Probleme bereitet, und praktisches logisches Denken.

a.2.2) *Was ist für das menschliche Leben in Anbetracht des partikularen historischen und kulturellen Kontextes, in dem sich der Mensch befinden mag, gut?*

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wiederum unterschiedliche Aspekte betrachtet werden: die bestehenden sozialen Strukturen und die Handlungseinschränkungen, die sie implizieren mögen; die partikularen Umweltbedingungen und sonstigen spezifisch natürlichen Phänomene wie Krankheiten, Geburtsraten usw.; Fragen der Wirkung solcher konkreten Umstände auf den Menschen und die Berücksichtigung von (a.2.1.) - d.h. dem, was allgemein betrachtet, für ihn gut ist –und dem sozialen Ideal, von dem man wünscht, daß sich die konkrete Gesellschaft ihm annähert –was im Sinne von (a.1) gemeint sein kann.

a.2.3.) *Was ist für das Leben des Menschen in Anbetracht der Beziehungen der partikularen Kultur, in der er sich befindet, zu der historischen globalen Gesellschaft, in der diese einzusiedeln ist, gut?*

Hier ist die Frage "nach dem Guten unter konkreten Umstände" 'globalisiert'. Das Globale ist aber nicht mit dem Universellen gleich zu setzen, da, während das letzte zeitlich unbeschränkt ist, sich das erste auf konkrete temporale Umstände bezieht. Wiederum wären bei der Beantwortung dieser Frage Betrachtungen über das allgemein Gute im Sinne von a.2.1.) sowie moralische sozio-ideale Überlegungen im Sinne von a.1)zu berücksichtigen

a.2.4.) *Was ist für das private Leben eines Menschen unter Berücksichtigung der idealen, globalen und kulturellen Bedingungen und angesichts der besonderen Umstände seiner persönlichen Geschichte sowie der biologischen, psychologischen und sonstigen Eigenarten seiner individuellen Person gut.*

Auch bei der Beantwortung dieser letzten Frage wäre es ratsam, alle oben aufgezählten zu berücksichtigen. Dies wären unterschiedliche Perspektiven, aus denen gemeint werden kann, daß bestimmte Lebens- und Verhaltensweisen gut für uns sind. Entsprechend würde es sich bei jeder evaluativen Aussage empfehlen, uns klar zu machen, in welchem Sinne die entsprechende Bewertung gemeint ist: ob es dabei darum geht, zu sagen, was für alle Menschen im allgemeinen gut ist, oder eher darum, was für bestimmte Menschen unter konkreten Bedingungen gut ist, oder ob es eher um das moralisch Gute geht, usw. Dies wäre für eine angemessene Beantwortung der Frage, ob die entsprechende Aussage richtig ist oder nicht, hilfreich.

Zum zweiten Punkt b) ist zu bemerken, daß nicht nur moralische evaluative Aussagen einen universalistischen Geltungsanspruch erheben, sondern ganz deutlich auch z.B. ethische Aussagen des Typs a.2.1), d.h. alle evaluativen Aussagen, die sich allgemein auf den Mensch unabhängig von seinen konkreten Lebensumständen beziehen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen und moralischen Aussagen z.B. betrifft den schon besprochenen Punkt: zu sagen, daß ein bestimmtes Verhalten gut für den Menschen ist, impliziert nicht, daß man verlangen können will, daß alle notwendigerweise sich so verhalten. Es mag mehrere alternative Verhaltensmöglichkeiten geben, die für das Leben eines Menschen im Sinne von a.2.1.) gut sind: z.B. unterschiedliche Arten und Weisen, die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen, oder affektive Beziehungen einzugehen, oder unterschiedliche Ziele, die zu verfolgen lohnenswert wäre usw. Das heißt aber nicht, daß wir sie alle unbedingt verfolgen müssen. Wir orientieren uns an solchen uns bekannten Möglichkeiten des Guten, um dann unter unseren konkreten Umständen das für uns Gute zu wählen. Die Existenz mehreren Alternativen des Guten im Sinne von a.2.1.) schließt jedoch nicht aus, daß wir den entsprechenden Aussagen einen universalistischen Geltungsanspruch zuschreiben. Da wir es mit Verallgemeinerungen zu tun haben, die auf der Basis immer nur begrenzter Erfahrung stattfinden und deren Gültigkeit sich nicht unter allen möglichen Umständen bewiesen hat, beanspruchen wir für solche Aussagen nur hinreichende Plausibilität.³² Wobei dies, wie Habermas merkt, ein Problem ist, das auch moralische Normen betrifft. Es versteht sich, daß unter den abweichenden Erfahrungen und Informationen, über die verschiedene zeitlich beschränkte Kulturen verfügen, man zu unterschiedlichen und manchmal sogar widersprüchlichen Resultate darüber kommt, welche Verhaltensweisen für den Mensch gut sind.

Habermas' Behauptung, daß alle ethischen Wertaussagen in einem partikularistischen Sinne zu verstehen sind, wäre nach dem Gesagten nicht richtig. Die genannten ethischen Wertaussagen des Typs a.2.1) wären von moralischen Wertaussagen zu unterscheiden, weil sie nicht in demselben Sinne gemeint sind, aber sie lassen sich als kognitiv gehaltvolle Aussagen verstehen, und ihnen würde auch ein universalistischem Geltungsanspruch zukommen. Andererseits scheint mir aber auch Putnams undifferenziertes Verständnis aller praktischen dichten Aussagen nur mit Vorsicht zu genießen zu sein, da es zum einen die relevante Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Bewertungen

³²Habermas redet in diesem Zusammenhang auch von dem, was er den "fallibilistischen Vorbehalt" unter den alle moralischen Normen stehen

ignoriert, zum anderen den vorhin genannten Punkt von Williams außer Acht läßt, nach dem manche dichten Bewertungen möglicherweise im Hinblick auf eine konkrete menschliche Gemeinschaft gemeint sind. Diese letzte Möglichkeit würde allerdings verlangen, daß man bewußt meine, daß diese oder jene Situation oder dieses oder jenes Verhalten gut oder schlecht im Hinblick auf die konkreten gesellschaftlichen Umständen ist. Oft ist es aber so, daß wir es eher mit Bewertungen zu tun haben, die einen universalistischen Anspruch erheben, auf die man aber auf der Basis der begrenzten Informationen und unter den beschränkten Bedingungen der konkreten Gemeinschaft gekommen ist, ohne daß man sich dessen bewußt wäre. Die Einführung eines relativierenden Index verlangt dagegen, daß man der Ansicht ist, daß für jede Gesellschaft unter solchen Umständen dieses und jenes positiv wäre. In dieser Richtung schlägt Habermas alternativ vor, die Wahrheit dichter ethischer Aussagen mit einem relativierenden Index zu rekonstruieren. Was Habermas allerdings meint ist etwas anderes: der relativierende Index sollte sich nicht auf die Bedingungen oder Informationen der Gesellschaft beziehen, sondern auf die Menschen oder die Kultur, die die genannten Wertansichten akzeptieren. Entsprechend würde uns diese Verständnisalternative wiederum zu dem non-kognitivistischen Vorschlag führen. Demgegenüber wäre es im Falle der Relativierung auf die konkreten Bedingungen einer Gesellschaft unproblematisch möglich, sobald wir den relativierenden Index einführen, von der Wahrheit der entsprechenden Aussagen in einem universalistischen Sinne zu sprechen. Dazu ist zu bemerken, daß dichte Begriffe, insofern sie ein Beurteilungsmuster ausdrücken, welches von allen sprachfähigen Subjekten gebraucht werden soll, nicht aus der konkreten Perspektive eines Individuums und eigentlich auch nicht aus der Perspektive der konkreten Bedingungen einer partikularen Gesellschaft behauptet werden. Das letzte scheint nicht plausibel, weil die Idee eigentlich ist, mit Hilfe des Begriffs einen bestimmten Verhaltenstyp –gleichgültig, ob sich das Verhalten in der eigenen Gesellschaft oder wo anders abspielt – als gut oder schlecht zu bezeichnen; d.h. die Extension des Begriffes betrifft, wie Putnam meint, alle Verhalten jenes Typs, und das kann nicht von den konkreten Bedingungen *dieser* Gesellschaft abhängig gemacht werden.

Mit den obigen Unterscheidungen wollte ich nur darauf aufmerksam machen, daß, sobald die Perspektive klar ist, aus der wir ein bestimmtes Verhalten oder eine bestimmte Person bewerten, die Beantwortung der Frage nach der Richtigkeit der entsprechenden allgemeinen Wertaussagen sich nach objektiven Kriterien richten würde –und entsprechend sollte, wie Putnam meint, ein Diskurs darüber möglich sein. Dies würde für dichte Aussagen auch dann gelten, wenn wir dichte Begriffe nach der oben vorgeschlagenen Rekonstruktion verstehen, wenn auch nicht in dem Sinne, daß man die dichten Begriffe fremder Kulturen übernehmen müßte, um intern über deren Anwendung zu diskutieren, sondern in dem Sinne, daß man sie 'entdichtet' und die darin ausgedrückten Wertaussagen in der üblichen Form diskutiert. Dazu müßte man sich erst einmal die Perspektive klar machen, aus der heraus mit dem dichten Begriff gemeint ist, daß ein bestimmtes Verhalten gut oder schlecht ist.

4.4.3. Welche Implikationen haben diese Sichtweisen für Fragen des Pluralismus?

Man müßte sich nun fragen, ob das Zugeständnis, daß wir über ethische Fragen des Guten mit anderen Kulturen konsensorientiert diskutieren können, den Pluralismus ethischer Vorstellungen nicht in Frage stellen würde und die Toleranz gegenüber anders Denkenden gefährden würde? Impliziert das kognitivistische Verständnis ethischer Aussagen nicht, daß wir in allen solchen Fällen die Möglichkeit einer einzig richtigen Antwort unterstellen? Immerhin scheint einer der Hauptgründe, warum sich Habermas davor scheut, ethische Wertaussagen in einem kognitivistischen Sinne zu verstehen, darin zu liegen, daß er die Möglichkeit unterschiedlicher Auffassungen des guten Lebens vor autoritaristischen, homogenisierenden Tendenzen retten will. Mit Rawls, in dem oben zitierten Paragraphen, argumentiert Habermas, daß bei solchen Fragen ein "reasonable disagreement" zu erwarten ist, dem sich die unterschiedlichen Auffassungen des Guten verdanken.

Meines Erachtens ist die Beibehaltung des Pluralismus jedoch nicht unbedingt mit einem kognitivistischen Verständnis der entsprechenden dichten ethischen Aussagen unversöhnbar. Warum wir mit pluralen ethischen Auffassungen rechnen müssen, scheint sich, so weit wie ich sehe, zwei unterschiedlichen Phänomenen zu verdanken: auf der einen Seite der Tatsache, daß es unterschiedlich gute Antworten zu Fragen darüber gibt, wie wir uns bei manchen menschlichen Angelegenheiten verhalten sollen; welche dazu noch in unterschiedlichen Hinsichten Vorteile gegeneinander haben mögen³³ und wir nicht alle Vorteile gleichzeitig haben können. Die konkreten Präferenzen, die wir dann zwischen den Alternativen bilden, hängt von den konkreten Umständen ab, in denen jeder sich befindet. Es geht dabei dann um das für mich Gute und das für diese konkrete Gesellschaft oder Gruppe Gute, wenn auch immer in Übereinstimmung mit den Alternativen, die, wie wir wissen, allgemein gut für den Mensch sind. Zum Zweiten mögen wir auch bezüglich Fragen des für uns alle Guten widersprüchliche Meinungen haben. Dies mag an der Komplexität der Sache selbst liegen, an den Schwierigkeiten, alle möglichen Wirkungen und Konsequenzen auf kurze und lange Sicht zu berechnen, die eine Handlung für uns haben könnte; aber auch an den unterschiedlichen Erfahrungen, die unterschiedliche Kulturen im Lauf ihrer Geschichte damit gemacht haben mögen und auf deren Basis sie ihre Urteile gebildet haben. Besonders relevant werden solche Meinungsverschiedenheiten, wenn es, wie Habermas meint, um "zentrale Aspekte" des menschlichen Lebens geht, und vor allem, wenn es um moralischen Fragen geht, da wir gerade dann allgemeine Linien zu finden versuchen, die für das Zusammenleben maßgebend sein sollen.

Das Bewußtsein der Komplexität und der möglichen Beschränktheit der eigenen Sichtweise, je mehr wir uns von solchen zentralen Aspekten entfernen, soll uns einerseits davor bewahren, autoritaristische Positionen zu übernehmen, andererseits uns für den Austausch von Informationen und

³³Etwa in dem Sinne in dem ein Haus ins Zentrum von Paris, ein Haus mit drei Stockwerken, ein Haus im Jugendstil, oder ein Haus mit Garten in unterschiedlichen miteinander nicht vergleichbaren Hinsichten Vorteile gegenüber einander haben können.

Erfahrungen offen machen, die uns eine Ergänzung der eigenen Perspektive erlauben und eine Annäherung an andere Perspektiven ermöglichen. Dennoch ist es zu viel, zu erwarten, daß man von der konkreten eingelebten Perspektive und den eigenen partikularen Interessen ganz absehen könnte oder daß man die Perspektive des anderen mit ihrer ganzen Implikationen völlig angemessen beurteilen könnte. Daher ist zu erwarten, daß es trotz Austausch zwischen den Perspektiven, verbleibende Abweichungen geben wird.

Beide Phänomene, die mit Fragen der möglichen Beschränktheit unserer Perspektiven einerseits und der Pluralität der möglichen Antworten andererseits zu tun haben, sprechen dafür, daß wir stets mit pluralen Sichtweisen zu rechnen haben, was zum Teil als ein positives Phänomen gesehen werden kann. Die Existenz alternativer guter Antworten kann auf der einen Seite bereichernd und informativ sein, um sich ein reicheres Bild des menschlichen Daseins zu machen. Auf der anderen Seite erlangen wir durch die gegenseitige Ergänzung unserer Sichtweisen an Objektivität in unseren Einschätzungen des Guten und bekommen dadurch Aussicht auf einem Konsens.

Weder die Existenz alternativer allgemeiner guter Antworten³⁴ oder alternativer auf den konkreten Kontext oder die individuelle Person zugeschnittener guter Antworten im ersten Fall, noch die Existenz unterschiedlicher Ergebnisse bei der Einschätzung dessen, was allgemein gut sein soll, widersprechen einer kognitivistischen Auffassung der entsprechenden Fragen und der Möglichkeit, sie durch objektive Betrachtungsweisen und Argumentationen zu rechtfertigen. Entsprechend bin ich der Ansicht, daß es keinen grundsätzlichen Sinn gibt, in dem es der Diskursethik schaden würde, dieses zu akzeptieren.

4.5. INWIEFERN IST DANN PUTNAMS KRITIK AN HABERMAS' POSITION ZUTREFFEND?

Entgegen Putnams Kritik, nach der Habermas' non-kognitivistisches Verständnis ethischer Wertaussagen die Möglichkeit einer diskursiven rationalen Behandlung von Auseinandersetzungen über Werte ausschließen würde, glaube ich, in Habermas' Position manche Stellen gefunden zu haben, in denen er sich zum Teil auf die Möglichkeit eines kognitivistischen Verständnisses einläßt.

Das bedeutet jedoch nicht, daß ethische Entscheidungen einer rationalen Begründung und ethische Fragen einem klärenden Diskurs überhaupt unzugänglich wären. Wir müssen nur die richtige Perspektive einnehmen (Habermas 1991a, S.295)

Habermas scheint allerdings alle ethischen Fragen im Sinne von "ethisch-existentialen Fragen - was im großen und ganzen das Beste für mich ist, wer ich bin und sein möchte -" (S.295) zu verstehen; wobei es sich um Fragen handeln würde, die seiner Meinung nach, in der ersten Person singular oder

³⁴Worüber wir uns meistens weder die Mühe machen werden, noch ganz bewußt sind, z.B. ob mein Charakter oder bisherige Geschichte damit zu tun hat, daß gerade diese Möglichkeit für mich das Beste ist. Allerdings läßt sich oft in privaten Rechtfertigungen beobachten, wie die Leute in der Tat solche Aspekte in Betracht ziehen, wenn um dem geht, warum sie dieses oder jenes für sich gut finden.

plural gestellt werden. Die Bezogenheit auf die Ich oder Wir-Perspektive impliziert für ihn, daß man für solche Aussagen keinen universellen Geltungsanspruch erheben kann, weil man nicht beanspruchen kann, daß das, was für mich oder für uns unter den jeweiligen partikularen Umständen gut ist, für uns alle gelten soll. Er ist dennoch der Ansicht, daß, wenn wir "die richtige Perspektive einnehmen, wir auch darüber einen rationalen Diskurs führen können, bzw. rationale Begründungen unserer Entscheidungen und unseres Verhaltens geben können. Das bedeutet, daß es für ihn objektive gute und schlechte Gründe geben kann, ob jemand bzw. eine Gruppe sich so oder so verhalten soll, dieses oder jenes tun soll. Entsprechend müßte man nur die Perspektive in der Aussage mit einbeziehen, um ethische Aussagen dieser Art in einem kognitivistischen Sinne zu verstehen, und das heißt, in einem universell gültigen Sinne zu verstehen. So müßte man die Einführung eines "relativierenden" Index verstehen. Es ginge nicht darum, daß etwas gut ist, weil ich es so finde, sondern darum, daß etwas gut ist für mich bzw. uns.³⁵ Das ist es, was ich am Ende des letzten Paragraphen meinte. Wie ich aber auch dort bemerkte, ist Habermas' tatsächlicher Vorschlag eigentlich nicht in dem Sinne zu verstehen ist daß, ethische Wertaussagen als wahr mit einem relativierenden Index zu verstehen seien. Insofern tue ich Habermas unrecht, wenn ich seine Position zum Kognitivismus hinzwingen. Dennoch scheint mir das obige Zitat zu zeigen, daß er nicht ganz von einer solchen kognitivistischen Rekonstruktion entfernt ist. Wäre dies so, so wäre Putnams Kritik an diesem Punkt nicht mehr problematisch.

Wenn Habermas aber in dem oberen Zitat von der Möglichkeit redet, einen rationalen Diskurs über solche ethischen Wertaussagen führen zu können, meint er keinen Diskurs über die Wahrheit dichter ethischer Aussagen. Das ist, es geht ihm nicht darum, einen internen Diskurs darüber zu führen, ob ein bestimmter Fall unter einen dichten Begriff fällt oder nicht, sondern darum, ob ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Handlung oder Entscheidung (aus der entsprechenden Perspektive) gut ist. Es geht also um allgemeine, in abstrakten Termini formulierte Wertaussagen.

Ein weiterer Punkt in Putnams Kritik war jedoch, daß, wenn nach Habermas dichte Begriffe auch nach einer so begrenzten Auffassung des Ethischen verstanden werden sollten, und wenn sie vor allem nur in der ersten Person singular oder plural geäußert werden könnten, es dann ein Problem wäre, mit anderen Kulturen zu diskutieren, die ihre evaluativen Einsichten und moralischen Maximen in solchen Begriffen äußern.

Hiermit hätte Putnam insofern Recht, als es in der Tat so zu sein scheint, daß dichte praktische Wertaussagen eher moralische oder ethische (im Sinne von a.2.1.) allgemeine Wertaussagen ausdrücken, die einen universalistischen Geltungsanspruch erheben, und dies, ohne einen

³⁵Man könnte argumentieren, daß etwas relativ zu den Wünschen und Zielen die ich habe, gut ist. Meine Wünsche und Ziele wären etwas ganz subjektives und entsprechend kann es nicht objektiv entschieden werden, was gut für mich ist. Es ist aber zu beachten, daß um konkrete Wünsche zu haben, man ein voriges Wissen haben muß, daß etwas gut für mich sein wird, und nicht andersherum. Entsprechend lassen sich auch Wünsche und Ziele in Frage stellen, mit dem Argument, daß sie sich über dem, was sie als gutes verstehen, gar nicht gut wäre. Dies widerspricht die Tatsache nicht, daß es untergeordnete hypothetische gute Entscheidungen geben kann, um solche Wünsche zu befriedigen.

relativierenden Index auf die jeweiligen Bedingungen der eigenen Kultur einzubeziehen. Dennoch scheint mir Putnams Forderung nicht zwingend zu sein, daß, um einen rationalen Diskurs über die Richtigkeit fremder ethischen oder moralischen Wertansichten zu führen, man ihre dichten Begriffe entweder übernehmen müßte, bzw. sich auf eine Diskussion einlassen müßte, wie genau die Extension solcher Begriffe verstanden werden sollte, oder aber man die Begriffe und die Diskussion einfach fallen lassen müßte. Diese Alternativen sind nicht erschöpfend. Nach der vorgeschlagenen Rekonstruktion lassen sich dichte Begriffe als normale abstrakte allgemeine Wertaussagen ausdrücken und erklären. Entsprechend würde es für uns angesichts einer solchen Situation zunächst darum gehen, ob wir die in dem Begriff gemeinte Verbindung zwischen einem bestimmten Verhaltenstyp und der entsprechenden Bewertung richtig finden, und erst, wenn dies so wäre, die Diskussion weiter in solchen Termini führen. Sonst würden wir eine vorgehende Diskussion darüber führen wollen, ob und warum das durch den Begriff ausgedrückte Bewertungsmuster richtig sein soll. Was, wenn man ein kognitivistisches Verständnis ethischer Wertaussagen (moralischer sowieso) vertritt, möglich und nicht weiter problematisch sein soll.

4.5.1. Realistische und anti-realistische Verständnisse der Richtigkeit praktischer dichter Wertaussagen

Die gerade oben gemachten Präzisierungen darüber, wie der Diskurs aussehen könnte, lasse ich jetzt beiseite, um aus Putnams Perspektive einen weiteren Kritikpunkt an der habermasschen Position zu betrachten. Putnam geht mit seiner Argumentation in "Werte und Normen" weiter und fragt sich, was es im Sinne der Diskursethik heißen würde, über die Richtigkeit dichter praktischer Wertansichten zu diskutieren – d.h. wenn man die Diskussion nicht lieber fallen lassen würde, weil man dichte Wertansichten sowieso für relativ hält.

Putnam macht sich, wie gesagt, aus der Differenzierung zwischen moralischen und ethischen dichten Wertaussagen und den aus ihnen bestehenden Maximen nicht viel. Entsprechend geht es für ihn hier schon um die Frage, ob die Richtigkeit moralischer und ethischer Wertansichten im Sinne der Diskursethik verstanden werden soll, bzw. ob der Konsens unter idealen Bedingungen die Richtigkeit solcher Aussagen bestimmen können soll, oder nicht. Und seine Antwort fällt aus verschiedenen Gründen negativ aus: (i) erstens, weil die Tatsache, daß wir nach einer unendlich lang geführten Diskussion (hier nimmt er die idealen Wahrheitsbedingungen von Apel in Anspruch) über die Richtigkeit einer dichten ethischen oder moralischen Aussage, zu keinem Konsens kommen sollen, nicht impliziert, daß es auf diese Frage keine richtige Antwort geben kann. Wenn der Begriff eine bestimmte Extension haben soll, worüber wir uns auch einigen können, würde von dieser Extension abhängen, ob ein bestimmter Fall darunter fällt oder nicht, und das unabhängig davon, ob die Teilnehmer im Diskurs in der Lage wären, dieses herauszufinden oder nicht. (ii) Zweitens, weil die Entscheidung darüber, welche Bedingungen für einen solchen Diskurs ideal wären, sich basalen

ethisch/moralischen Einsichten verdanken, deren Richtigkeit nicht von dem Diskurs im Sinne der habermasschen Diskursethik abhängen können, da sie selbst angewendete Kriterien bei der Entscheidung der Idealität des Diskurses sind. (iii) Drittens, weil dies alles zeigt, daß die Bedingungen, um die Richtigkeit dichter moralischer/ethischer Aussagen zu entscheiden, eher mit Phänomenen wie Menschenkenntnis und moralischer 'Wahrnehmung' zu tun hätte als mit ideal geführten Diskursen.

Selbst unter idealen Diskursbedingungen "(man spricht aufrichtig, man versucht sein Bestes, wahre Aussagen zu machen, möglichst gerechtfertigte Aussagen zu machen, versucht andere argumentativ zu überzeugen und nicht manipulativ für sich einzunehmen, usw.)" (Putnam 2001, S. 302,) könnte man zu keiner Einigung - oder zu einer falschen - kommen, weil die Diskursteilnehmer selbst nicht "ideal" in einem anderen Sinne sind, der für eine Entscheidung über moralische Fragen viel wichtiger wäre. Ihnen fehlt es z.B. an moralischer Sensibilität oder sie mögen sadistische Tendenzen haben oder unter ähnlichen Beschränktheiten leiden. Putnam stellt die Sache folgenderweise dar:

Denn wenn die Behauptung, daß das richtige Urteil in einer ethischen Auseinandersetzung in einer idealen Sprechsituation erreicht werde, bloß heißt, es werde erreicht, *falls die Debattenteilnehmer in idealerweise moralisch sensibel, verständnisvoll, unparteiisch usw.* sind, dann ist die Behauptung rein "grammatischer" Art. Sie liefert zur Vorstellung eines "richtigen Urteils in einer ethischen Auseinandersetzung" keinerlei Gehalt, den diese Vorstellung nicht unabhängig davon besaß. (Putnam 2001 S. 305)

Die Bedingungen, unter denen eine Auseinandersetzung über die Richtigkeit eines dichten moralischen oder ethischen Urteils stattfinden soll, hängen eigentlich, so wäre die Idee, von unseren grundsätzlicheren (nicht selbst durch die Diskursethik als gültig erwiesenen) Überzeugungen darüber ab, was aus einer evaluativen Perspektive ideal wäre. Eine Entscheidung darüber, ob ein praktischer dichter Begriff auf einen bestimmten Fall zutrifft oder nicht, würde eher von unseren grundsätzlichen Fähigkeiten der moralischen 'Wahrnehmung' oder von einer feinen Sensibilität abhängen als von der Einhaltung der Bedingungen einer idealen Sprechsituation im Sinne der Diskursethik.. Ob es richtig ist, daß jemand sich grausam verhält oder nicht, hänge nicht von der Möglichkeit ab, einen Konsens zu erlangen. Ein Menschenkenner könnte besser einsehen, ob dies richtig ist, als viele "beschränkte", "unsensible", vernünftige Teilnehmer eines idealen Diskurses.

Es darf dabei nicht vergessen werden, daß es Putnam hier wiederum um die interne Anwendungsdiskussion geht. Die Frage ist nicht, ob es schlecht, und zwar moralisch schlecht, wäre oder nicht, jemandem unnötig Leid zuzufügen, - womit die meisten von uns, im übrigen, kein Problem hätten -, oder, wie bei dem Beispiel von "keusch", ob ein bestimmtes sexuelles Verhalten richtig wäre oder nicht. Putnams Frage ist, ob die interne Entscheidung darüber, ob ein konkreter Fall unter einen

dichten Begriff fällt, z.B. ob jemand in der Tat "unnötig leidet", oder ob jemand "keusch" ist, konsensuell zu erreichen ist. Es geht im Grunde genommen darum, ob die Richtigkeit dichter Aussagen in einem realistischen oder anti-realistischen Sinne verstanden werden soll. Nach Putnams Vorstellung ist es deutlich so, daß eine dichte ethische Aussage richtig sein kann, ohne daß ihr alle zustimmen würden. (Obwohl Putnam eigentlich nicht von der konditionalen Zustimmung sondern von der tatsächlichen Zustimmung aller spricht.) Der Menschenkenner wäre in der Lage, besser 'wahrzunehmen', ob dies so ist, als die besagte Gruppe von stumpfen vernünftigen Diskursteilnehmern. Ist dies so? Oder, vielleicht sollte man besser fragen:, ist dies bei dichten Begriffen spezifisch so? Und zweitens:, Ist dies ein Argument für den Realismus?

Mir scheint, daß bei allen Begriffen, die sich auf das innere Leben eines Subjekts beziehen, sich diese Frage auf ähnliche Weise stellen ließe. Alle Begriffe, die sich darauf beziehen, was jemand anderes fühlt, wünscht, denkt, auf die Motive und Interessen, die andere haben, um zu tun, was sie tun, um zu reagieren, wie sie reagieren usw. stellen ein spezielles Rechtfertigungsproblem. Entsprechend können wir uns fragen, ob eine realistische Interpretation in solchen Fällen wünschenswert wäre? Wie würde sie aussehen? Müßten wir dann im cartesischen Sinne sagen, daß im Kopfe des jeweiligen Subjektes solche Motive, Interessen, Wünsche usw. zu finden sind und sie bestimmen, ob es wahr ist oder nicht, daß es richtig wäre, der Person diese oder jene Prädikate zuzuschreiben? Müßten wir sagen, daß Menschenkenner besser wahrnehmen können als andere, ob es so ist, oder eine größere Sensibilität dafür hätten? Dies scheint mir nicht besonders überzeugend, und ich denke nicht, daß Putnam dieses will. Eine größere Rolle als die Wahrnehmung scheinen mir in solchen Fällen die Informationen zu spielen, die wir über das entsprechende Subjekt bekommen können. Wir können Freunde oder Personen, die uns nahe stehen, meistens viel besser in diesem Sinne verstehen als Fremde und zuverlässiger sagen, ob auf sie diese oder jene psychologische Beschreibung zutrifft oder nicht. Wir haben nämlich viele ihrer Reaktionen in unterschiedlichen Umständen miterlebt, wir kennen ihre Vergangenheit, Arbeit, Hobbys, Freunde, Familie, Probleme und vieles andere. Meistens können wir aus diesen Gründen bei Bekannten sogar Voraussagen treffen, zumindest viel besser als bei Fremden. Man braucht den Partner nur anzuschauen um zu *sehen*, was mit ihm los ist. Wir sagen schon, wir können es ihm ansehen. Wir *nehmen* an ihm etwas *wahr*, was andere nicht wahrnehmen können. Und sicherlich könnte eine Gruppe von neutralen Beobachtern, die unter idealen Diskursbedingungen darüber diskutieren, in ihren Urteilen darüber nicht besser liegen als wir. Wir beanspruchen, eine bessere Menschenkenntnis in diesem Fall zu haben. Dies liegt aber sicherlich nicht an einer besseren Wahrnehmungsfähigkeit unsererseits, sondern an unseren Informationen und an der entwickelten Fähigkeit, uns in den anderen und seine Denkweise hineinzusetzen. Zumindest scheint es nicht darum zu gehen, daß wir mehr als andere von einer versteckten Realität, die im Gehirn des anderen liegt, wahrnehmen können. Einen idealen Diskurs zu führen, bei dem die Diskursteilnehmer entscheiden sollen, ob ein Mensch unter bestimmte psychologische Beschreibungsbegriffe fällt oder nicht, ohne die dafür nötigen Informationen und Erfahrung zu haben,

wäre vergleichbar damit, daß Laien ohne Vorbereitung einen Diskurs führen, um zu entscheiden, ob ein bestimmter Begriff der Physik auf ein bestimmtes Atom zutrifft. Wir würden nicht behaupten, daß die Physiker empfindungsfähiger wären, oder besser wahrnehmen könnten, dennoch *sehen* sie sicherlich mehr als die Laien, wenn sie ein Atom unter bestimmten Umständen sehen. Sie mögen ganze Theorien darin *sehen*. Den Begriff der Wahrnehmung aber in einem so breiten Sinne zu gebrauchen, daß er all unser Wissen über eine bestimmte Situation miteinbezieht, scheint mir klarerweise inflationistisch. Darüber hinaus scheint es auch nicht plausibel anzunehmen, daß die ideale Diskurssituation so konzipiert sein sollte, daß jeder gleichberechtigt über alle möglichen Themen mitentscheiden können soll, solange er wahrhaftig, nicht-manipulativ usw. ist. Warum soll man erwarten, daß dies bei dichten Begriffen anders ist? Auch bei dem Gebrauch dichter ethischer Begriffe scheint es, über die uninformierte Wahrnehmung hinaus, relevant, Informationen über eine Situation zu sammeln, bevor man sich ein verlässliches Urteil über einen Fall bilden kann. Gerade weil der empiristisch konzipierte Außenseiter in McDowells Beispiel sie nicht hat, könnte er nicht sagen, was die unter einen dichten Begriff fallenden Situationen gemeinsam haben.

Mit "moralischer Wahrnehmung" meine ich nicht etwa ein geheimnisvolles Vermögen, die nicht-natürliche Eigenschaft des Gut-Seins wahrnehmen zu können, von dem ethische Intuitionisten wie G.E. Moore gesprochen haben. Ich verstehe darunter die Fähigkeit zu erkennen, daß jemand "unnötig leidet" anstatt "zu lernen, es zu verkraften". (Putnam 2001, S.304)

So erklärt Putnam in "Werte und Normen" die Idee der moralischen Wahrnehmung. Nun, zu sehen, daß jemand leidet, wenn er z.B. geschlagen wird, und entsprechend weinend und schreien reagiert, ist in dem normalen Fall für uns alle nicht schwer. Soll es sich um psychisches Leiden handeln, dann ist die Sache schon komplizierter. Vielleicht sehen wir direkt gar nichts und trotzdem leidet die Person. Um es zu *sehen*, müssten wir schon wissen, unter welchen Umständen die Person lebt, was für Beziehungen sie hat, wie sie reagiert, wenn sie bestimmte Erfahrungen mit ihren Mitmenschen macht usw. Wir würden uns erst einmal informieren wollen, obwohl sich der gute Freund nicht informieren muß, um dies *sehen zu können*. Aber lassen wir das zur Seite. Auch um zu *sehen*, daß die Person, die schreit und weint, "unnötig" leidet, anstatt "es lernen muß, es zu verkraften", mag die Überzeugung nicht irrelevant sein, daß das Leiden nicht hilft, die Ziele zu erreichen, die man damit erreichen will. Wenn wir die Erfahrung gemacht hätten, daß Personen, die als junge Kinder leiden, sich dadurch so immunisieren, daß sie ihr Leben lang nicht mehr leiden, würden wir uns fragen, ob es wirklich unnötig ist, das Kind ab und zu leiden zu lassen. Daß dies nicht der Fall ist, ist nichts das man ohne weiteres einfach *sieht*. Wir haben es gelernt. Was man jedoch sieht, ist das Leiden des Kindes. Und man weiß, soweit kann man gehen, unmittelbar ohne weitere Lernprozesse, daß Schmerzen an sich von keinem gewollt werden können. Für das Kind empfinden wir auf der reinen Basis seines Leidens ein

Mitgefühl. Aber, ob das Verkraften für sein weiteres Leben ihm helfen könnte, oder ob es unnötig ist, ist kein unmittelbares Wahrnehmen oder unmittelbares Wissen. Früher haben Menschen ihre Kinder viel mehr geschlagen. Das ist eine Tatsache. Die Frage ist, ob wir alle heutzutage moralisch besser wahrnehmen, weil wir es nun nicht mehr tun. Vielleicht ist es nicht ganz irrelevant zu wissen, ob die Leute früher davon überzeugt waren, daß Schlagen das einzige Mittel sei, Kindern zu helfen, genauso wie wir heute davon überzeugt sind, daß das Schlagen den Kindern nicht hilft, und wir es deswegen für unnötig und einfach schlecht halten. Sicher, die unmittelbare Erkenntnis, daß das Kind Schmerzen hat, und, daß das an sich schlecht ist, ist ein guter Grund, um zu versuchen, es so sehr zu vermeiden, wie man dies kann, ohne Schlimmeres zu bewirken und dem Kind vielleicht noch mehr zu schaden. Und es ist auch eine gute Motivation, sich nach anderen pädagogischen Wegen umzusehen. Aber die gesunde menschliche Tendenz, Schmerzen zu vermeiden, und das Mitgefühl mit den Schmerzen anderer, sogar dann, wenn die Schmerzen eine notwendige Basis für unsere moralischen Einsichten sind, reicht nicht ganz aus, um in einer Situation die komplexen Betrachtungen und Abwägungen von Informationen über Motivationen, unmittelbare und langfristige Konsequenzen usw., die oft notwendig sind, um ein angemessenes moralisches Urteil zu fällen, einfach *zu sehen*. Die Vorstellung, daß unsere Wahrnehmung derart Theorie-geladen sein soll, daß wir komplexe moralische Reflexionen in einer Situation einfach sehen sollen, oder daß wir in dem Schweigen unseres Partners die schwierige ökonomische Situation, in der er sich befindet, wahrnehmen sollen, oder in der Bewegung eines Atoms eine komplexe physikalische Theorie erkennen sollen, scheint mir einfach zu weit zu gehen, auch dann, wenn kein empiristischer Wahrnehmungsbegriff vertreten wird.

Nun stellt sich die Frage, ob alle gleich gut über die positiven und negativen Konsequenzen, die das Schlagen für das Kind hat, informierten Subjekte, die , zu demselben Ergebnis darüber kommen müssen, ob das Schlagen unnötig ist, oder ob es besser für das Kind wäre, es zu auszuhalten? Wäre nicht die Idee eines idealen Diskurses eher in dem Sinne zu verstehen, daß alle ein Recht darauf haben, neue Argumente und Informationen in den Diskurs einzubringen, die für die Frage relevant sein könnten, ob es irgendwelche Situationen gibt, die das Schlagen eines Kindes rechtfertigen könnten? Geht es nicht eher darum, daß keiner daran gehindert sein sollte, solche relevanten Aspekte und Argumente zu vermitteln, seine Beobachtungen über den Fall zur Disposition der Gruppe zu stellen, um unsere gemeinsame Perspektive darüber zu bereichern?

Es ist nicht zu bestreiten, daß manche Menschen mehr Erfahrung oder Übung und sogar Begabung in diesem oder jenem Gebiet haben. Aber das, was sie können und was sie wissen, können sie in einen öffentlichen Diskurs einbringen, zu dem alle anderen Menschen eingeladen wären, die auch Wissen und Erfahrungen in dem entsprechenden Gebiet gesammelt haben, damit wir alle durch den Austausch von Ergebnissen und Perspektiven zu dem bestmöglichen 'Blick' auf die Situation kommen. Der Menschenkenner ist herzlich zu einem solchen Diskurs eingeladen, an dem andere Menschenkenner ebenfalls teilnehmen, und wir können berechtigt hoffen, daß das Ergebnis eines

solchen Diskurses eine Bereicherung für alle ist und uns bei der Suche nach dem richtigen Urteil helfen wird.

Die Alternative zwischen Menschenkenner und Diskurs ist eigentlich keine echte Alternative. Damit ist aber die Frage immer noch nicht geklärt, ob die Richtigkeit eines ethischen dichten Satzes (der Zuschreibung eines dichten Begriffs zu einem konkreten Fall) von Aspekten abhängen kann, die die menschlichen Sichtweise transzendieren können. Zu dieser Frage gehört einerseits zu klären, ob ein konkretes Verhaltens-token zu einem von uns ausdifferenzierten Verhaltenstyp gehören könnte, ohne, daß wir es als solches erkennen würden. Dies soll nicht davon abhängen, ob die für eine solche Entscheidung notwendigen Informationen uns zugänglich sind oder nicht. Es geht viel grundsätzlicher darum, ob, wenn alle sprachfähigen Subjekte davon überzeugt wären, daß es sich um ein solches Verhalten handelt, und sie auch alle notwendigen Informationen hätten, die Wahrheit dennoch eine andere sein könnte. Andererseits, da wir es darüber hinaus mit dichten Begriffen zu tun haben, gehört zu dieser Entscheidung auch, (wenn man sie nicht nur pragmatisch deduktiv aus der Richtigkeit eines entsprechenden Allsatzes schließen will), daß man erklärt, ob die Richtigkeit der Verbindung jenes Verhaltens zu der Bewertung, die mit dem dichten Begriff ausgedrückt wird, in einem ähnlichen Sinne wie oben die menschliche Perspektive transzendieren könnte. Da ich mich im nächsten Kapitel mit diesen Fragen ausführlicher beschäftigen will, werde ich diesen Punkt hier offen lassen.

IV

KONDENSETHIK, MORALISCHE NORMEN UND DIE FRAGE NACH DER BEGRÜNDUNG DER MORAL

KAPITEL V. VON DER WAHRHEIT DICHTER MORALISCHER AUSSAGEN ZU DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN

5.1. HABERMAS VERSTÄNDNIS MORALISCHER RICHTIGKEIT

Wenn auch dichte moralische Aussagen nach der vorgeschlagenen Rekonstruktion keinen sonderepistemischen Status in dem Sinne genießen, daß sie uns den direkten Anschluß zu erkennbaren moralischen Aspekten von Situationen der Welt erlauben können, und wenn sie statt dessen, verdichtete moralische Allsätze ausdrücken, die eine Verbindung zwischen einem bestimmten Verhaltenstyp und einer Bewertung ausdrücken, welche besagt, daß jener Verhaltentyp *aus einer moralischen Perspektive gut* ist, dann verschiebt sich damit die Frage nach der Wahrheit dichter moralischer Aussagen auf die Frage nach den Entscheidungskriterien für das moralisch Gute. Eine Frage, auf die meines Erachtens keine befriedigende Antwort über die gegenwärtigen Debatten um den moralischen Realismus gegeben worden ist. Aus diesem Grund will ich jetzt die Vorschläge der Diskursethik zur Beantwortung dieser Frage in Anspruch nehmen, und der Idee der moralischen Richtigkeit im habermasschen Sinne nachgehen.

Habermas spricht meistens eher von moralischen Normen, als von moralischen Wertaussagen. Dies ergibt sich aus seiner allgemeinen Auffassung des praktischen Diskurses, bei dem es seiner Ansicht nach nicht darum geht, etwas zu behaupten, das wahr oder falsch sein könnte, sondern vielmehr darum, uns darüber zu einigen, wie wir uns verhalten sollen. Moralische Normen wären dann diejenigen Normen, die "von der Perspektive der Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen von allen Betroffenen akzeptiert werden könnten", oder, wie Habermas es weiter präzisiert, die Normen, "deren allgemeine Befolgung gleichermaßen im Interesse von uns alle wäre". Die Rede von "moralischen Urteilen" lehnt jedoch Habermas nicht unbedingt ab, und er bedient sich dieser sogar bei Gelegenheit selbst. Nun, woran differenzieren sich eigentlich moralische Normen, die sagen, wie wir uns (im moralischen Sinne) verhalten sollen, von moralischen

Werturteilen, die sagen, was (im moralischen Sinne) gut ist. Was sagen wir eigentlich, wenn wir behaupten, etwas sei moralisch gut? Oder, um es anschaulicher zu machen, woran unterscheidet sich die moralische Norm, die fordert: "Man soll nicht lügen" von der moralischen Aussage, die behauptet: "Lügen ist schlecht"?

5.2. ZWEI INTERPRETATIONSMODELLE DER ABHÄNGIGKEITSVERHÄLTNISSE ZWISCHEN MORALISCHEN NORMEN UND MORALISCHEN WERTAUSSAGEN

Aus der oben angegebenen Definition von moralischen Normen würde folgen, daß die Norm "Man soll nicht Lügen" im moralischen Sinne richtig wäre, wenn sie aus der Perspektive der Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonalen Beziehungen als richtig betrachtet werden könnte. Wie soll man aber in diesem Kontext die Richtigkeit einer moralischen Wertaussage wie "Lügen ist schlecht" verstehen? Oder anders ausgedrückt, was erlaubt uns zu sagen, daß die Aussage "Lügen schlecht ist" eine richtige Aussage ist?

Man muß hier im Auge behalten, daß wir sagen, Lügen sei *aus der moralischen Perspektive* schlecht. Wenn aber die moralische Perspektive, die Perspektive der Konstruktion einer idealen menschlichen Welt, welche im Interesse von uns alle wäre, ist, dann müßten wir daraus schließen, daß das, was wir sagen, wenn wir behaupten, daß Lügen schlecht sei, ist, daß Lügen *im Hinblick auf einen solchen Zweck* schlecht sei. Insofern würde die Aussage "Lügen ist schlecht", letzten Endes besagen: Lügen ist keine Handlung, deren allgemeine Durchführung aus der Perspektive der idealen Welt auszuwählen wäre, bzw. deren allgemeine Durchführung im Interesse von uns alle wäre. Dies ist insofern interessant, als es eine natürliche Tendenz und auch eine gewöhnliche Kritik an der kantischen Moralphilosophie ist, daß die moralische Norm, die Norm also, die uns auffordert nicht zu lügen, sekundär zu der Feststellung wäre, daß Lügen schlecht ist. Nach diesem Modell tendiert man dazu zu sagen, daß gerade weil Lügen schlecht ist, wir nicht lügen sollen. Aber, wenn die Richtigkeit der Norm von der Richtigkeit der Wertaussage abhängen würde, müßten wir eine unabhängige Erklärung der Richtigkeit der Wertaussage im moralischen Sinne abgeben. Das haben wir aber nicht getan. Wir haben die Vorschläge des moralischen Realismus in dieser Hinsicht abgelehnt. Also müssen wir es eher andersherum probieren und das Modell invertieren: D.h. wir müssen, die Perspektive der Auswahl von Normen als primär annehmen, und daraus ableiten, daß ein bestimmtes Verhalten im moralischen Sinne gut oder schlecht sei, wenn es aus einer solchen Perspektive auszuwählen wäre.

Könnte man dann nicht argumentieren, daß moralische Wertaussagen eher gleichursprünglich wie moralische Normen wären, anstatt sekundär zu diesen? Könnte man nicht sagen, daß Wertaussagen über das moralisch Gute direkt im Sinne von "ist im Interesse von uns allen" oder "ist für uns alle gut" sich verstehen ließen? Ich würde sagen "nein", da dieser Vorschlag, sogar wenn er auf den ersten Blick plausibel erscheinen mag, nicht ganz präzise ist. Die Idee ist nicht, daß Lügen schlecht ist, weil

Lügen etwas ist, das uns allen irgendwie schaden könnte. Es mag sein, daß es uns gerade nicht allen schadet, deswegen lügen Menschen mehr oder weniger oft. Schlecht wäre es, wenn sich alle systematisch eines solchen Verhaltens bedienen würden. Das systematische sich so Verhalten aus Überzeugung wäre so etwas nach dem man sich 'allgemein richtete', bzw. es hätte den Charakter einer 'Verhaltensregel'. Dies führt uns zurück zu der Idee der Norm.

Diese Betrachtungen rechtfertigen meines Erachtens, daß wir uns nun mit Habermas auf die Richtigkeit moralischer Normen konzentrieren. Dafür werde ich mich im wesentlichen auf Habermas Artikel "Richtigkeit versus Wahrheit" beziehen, mich aber ausschließlich auf zwei Fragen konzentrieren: 1) Welchen Stellenwert hat für Habermas die Richtigkeit moralischer Normen? und 2) Wie entscheidet man de facto, ob moralische Normen richtig sind? Den ersten Teil dieses Kapitels werde ich der Beantwortung der ersten Frage widmen, um mich dann im zweiten Teil, in Zusammenhang mit der Betrachtung des realistischen Verständnisses der Diskursethik von C.Lafont, mit der zweiten Frage auseinanderzusetzen.

5.3. WELCHEN STELLENWERT HAT FÜR HABERMAS DIE RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN

Diese Frage betrifft denjenigen Gültigkeitsbegriff, der die Idee von "Richtigkeit" darstellt und sich damit befaßt, was er besagt. Moralische Normen sind nicht wahr oder falsch, sondern sie erheben, nach Habermas, im Gegensatz zu Aussagen unseres 'theoretischen' Wissens, nur einen "wahrheitsanalogen Geltungsanspruch". Was genau mit dieser Idee der wahrheitsanalogen Geltung moralischer Normen gemeint ist, werde ich versuchen, hier zu klären, ebenso wie die Argumente, die dafür sprechen, die Gültigkeit moralischer Normen in diesem von Habermas vorgeschlagenen Sinne zu verstehen.

5.3.1. Habermas erkenntnisanaloges Verständnis moralischen Wissens

Habermas bedient sich zunächst einer genealogischen Erklärung, die zeigen soll, warum wir nach dem Untergang der Weltreligionen eine epistemische Rechtfertigung der moralischen Normen, nach denen wir leben sollen, benötigen. Nur durch eine epistemische Rechtfertigung könnten wir heute, so erklärt er, unseren moralischen Normen die *kategorische Geltung* zuschreiben, die wir für sie beanspruchen. Moralische Normen seien zwar nicht auf dieselbe Weise zu rechtfertigen, wie Aussagen über die uns umgebende Welt, es bestehe aber dennoch zwischen moralischem Wissen und Weltwissen eine Erkenntnisanalogie. Diese Analogie würde aber eher auf einen "Isomorphismus" der Formen des logischen Denkens in dem moralischen und non-moralischen Fall ³⁶ zurückzuführen sein, und beträfe weniger den Zweck jenes Wissens; dies wäre im Terminus der Entwicklungspsychologie von Piaget und Kohlberg eine zeitgenössische Entsprechung der kantischen Rede von der Einheit des praktischen

³⁶ Richtigkeit vs. Wahrheit, S.279

und des theoretischen Vernunftvermögens. Die Studien von Piaget und Kohlberg würden zeigen, daß dieselben logischen Operationen, die für die Entwicklung theoretischen Denkens über die Welt nötig sind, auch eine Bedingung für die Möglichkeit der stufenmäßigen Entwicklung moralischen Urteilens wären. Dies würde darauf hindeuten, daß moralisches Lernen nicht darin besteht, bestimmte Gehalte zu bekommen, sondern eng mit dem Erwerben bestimmter formeller Denkfähigkeiten zusammenhänge. Allerdings würde die Entwicklung unseres logischen Vermögens nicht hinreichend sein, um die entsprechende moralische Entwicklung zu erreichen³⁷. Die Auseinandersetzung mit der sozialen Welt sei genauso notwendig für die moralische Entwicklung wie es der Umgang mit der physischen Welt für die Entwicklung wissenschaftlicher Urteilsfähigkeiten ist. Was nicht in dem Sinne mißverstanden werden soll, daß die soziale Welt dieselbe Rolle für unser praktisches Wissen spielt, wie die physische Welt für unser theoretisches Wissen. Diesen Fehler würden, wie bereits im vorigen Kapitel kommentiert, in gewissem Sinne die sogenannten "post-wittgensteinianischen und neo-aristotelischen Ansätze" in der gegenwärtigen Philosophie begehen.

Auf diese Weise will Habermas die kantische Intuition eines einheitlichen Vernunftgebrauchs beim praktischen und theoretischen Denken aufrechterhalten; diese läßt sich in der Feststellung derselben Argumentationsprozeduren bei unserer Rechtfertigung von theoretischen Aussagen und praktischen Normen wiedererkennen, Argumentationsprozeduren, welche in dem einen oder anderen Fall unterschiedlichen Zwecken dienen.

Die Intuition, die mich leitet, läßt sich wie folgt charakterisieren: Einerseits stellt sich die Richtigkeit moralischer Urteile auf demselben Wege heraus wie die Wahrheit deskriptiver Aussagen -durch Argumentation. Auf Wahrheitsbedingungen haben wir ebensowenig einen direkten Zugriff wie auf die Bedingungen, unter denen moralische Normen allgemeine Anerkennung verdienen. In beiden Fällen kann sich also die Gültigkeit von Aussagen nur im diskursiven Durchgang durch das Medium verfügbarer Gründe erweisen. Auf der anderen Seite fehlt moralischen Geltungsansprüchen der für Wahrheitsansprüche charakteristische Weltbezug. "Wahrheit" ist ein rechtfertigungstranszendenter Begriff, der auch nicht mit dem Begriff ideal rechtfertigter Behauptbarkeit zur Deckung gebracht werden kann. Er verweist vielmehr auf Wahrheitsbedingungen, die gewissermaßen von der Realität selbst erfüllt werden müssen. Demgegenüber geht der Sinn von Richtigkeit in ideal gerechtfertigter Akzeptabilität auf. Zur Erfüllung der Gültigkeitsbedingungen moralischer Urteile und Normen tragen wir nämlich mit der Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen selber bei (Richtigkeit vs. Wahrheit, S. 284 -285)

³⁷ Habermas deutet daraufhin, daß Piaget im Gegensatz zu Kohlberg eher von einem Parallelismus anstatt eines Isomorphismus reden würde.

Der analoge Vernunftgebrauch, der auf der einen Seite festzustellen ist, richtet sich "auf der anderen Seite" auf unterschiedliche Zwecken hin: einerseits auf die Realität, in der sich Wahrheitsansprüche durch unser 'empirisches' Wissen überprüfen lassen sollen, andererseits auf "die Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonalen Beziehungen", wie Habermas es beschreibt.

Wir können die Frage nach dem wahrheitsanalogen Verständnis der Richtigkeit moralischer Normen in zwei Fragen teilen, nämlich: (i) warum sind moralische Geltungsansprüche nicht im Sinne von Wahrheit, sondern nur in Analogie zu ihr zu verstehen? und (ii) worin besteht die Analogie, d.h. was heißt es genau zu sagen, daß die Gültigkeit moralischer Normen in einem analogen Sinne zu der Wahrheit 'empirischer' Aussagen zu verstehen ist?

Aus dem oberen Text lassen sich zur Beantwortung der ersten Frage drei Aspekte herausheben. Moralische Geltungsansprüche lassen sich nicht im Sinne von Wahrheit verstehen, weil (a) sie sich nicht in der unabhängigen Realität überprüfen lassen, ihnen fehlt der "Weltbezug" wie Habermas sagt, (b) ihre Gültigkeit entsprechend nicht von einer transzendierenden Realität abhängen kann, die jenseits unsere Rechtfertigungen liegen könnte, sondern als epistemisch immanent verstanden werden müßte, (c) moralische Normen richtig im Hinblick auf die "Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonalen Beziehungen, zu der wir selber beitragen", sind. Demgegenüber sei Wahrheit nach Habermas gerade a) ein rechtfertigungstranszendenter Begriff, weil unsere theoretischen Aussagen den Anspruch erheben sollen, auszudrücken, wie die Sachverhalte in einer Realität liegen, die selbst als unseren epistemischen Auffassungen ihrer transzendierend verstanden werden muß, was b) seinerseits bewirkt, daß unsere Rechtfertigungen theoretischer Aussagen gegenüber jener Realität sich als falsch erweisen können sollen, und c) weil, wie es aus den vorigen Beobachtungen selbstverständlich folgt, die Welt, um die es geht, nicht von uns selbst bestimmt werden kann.

Moralisches und 'empirisches' Wissen hätten, wie Habermas es manchmal ausdrückt, "einen unterschiedlichen Geltungssinn". Das ist es, was uns erlaubt, von der Geltung der entsprechenden Aussagen als jeweils etwas anderem zu sprechen. In dem einen Fall hinge der Geltungssinn von der Welt ab, in dem anderen von der potentiellen Zustimmung aller Betroffenen hinsichtlich der Normen, deren Befolgung im Interesse von jedem Einzelnen von uns wäre. Einem ähnlichen Vorschlag zu dieser Darstellung eines unterschiedlichen Geltungssinns³⁸ für unterschiedliche Diskurstypen findet man auch in Crispin Wrights Truth and Objectivity. Wright schlägt vor, von den Diskursen abhängig eine unterschiedliche Interpretation des entsprechenden Gültigkeitsbegriffs zu geben. Dieser Vorschlag läßt sich in zwei unterschiedlichen Hinsichten interpretieren. Auf der einen Seite legt er nahe, daß, gemäß dem jeweiligen Diskurstyp, womöglich mal eine realistische und mal eine anti-realistische Interpretation des –zunächst rein formell verstandenen – Gültigkeitsbegriffs angemessen wäre. Auf der

³⁸ Die Rede von Geltung in diesem Kontext versteht sich im Sinne von dem, was wir beanspruchen zu sagen, wenn wir eine Aussage oder Norm als gültig behaupten, deswegen scheint mir dies mit der Interpretation dessen, was wir mit der Idee der Gültigkeit meinen, vergleichbar. Habermas unterscheidet aber schon zwischen z.B. der tatsächlichen Geltung von Normen in Gesellschaften einerseits und deren Gültigkeit andererseits.

anderen Seite deutet Wright das Problem auch so, daß es verschiedene Interpretationen dessen gäbe, was bei den unterschiedlichen Diskursen mit der Behauptung der Gültigkeit einer Aussage gemeint ist, dies müßte beispielsweise nicht immer in einem ontologischen Sinne gemeint sein. Diesen doppelten Sinn findet man auch bei Habermas, da er zwischen dem `theoretischen` und dem moralischen Diskurs, sowohl einen Unterschied beim Gültigkeitsbegriff findet, –in dem einen Fall will er einen realistisch verstandenen Wahrheitsbegriff vorschlagen, in dem anderen einen anti-realistischen epistemisch internen Rechtfertigungsbegriff – als auch bei dem, was mit der Gültigkeit der jeweiligen Aussagen ausgedrückt wird. Ich werde nun versuchen, die zweite Idee zu erklären, und zwar indem ich mich auf die Frage konzentriere, was mit der Gültigkeit moralischer Normen gemeint ist und worin sich diese, von der Gültigkeit `empirischer Aussagen` unterscheidet.

5.3.2. In welchen Sinne sind moralische Normen gültig und worin unterscheidet sich ihre Gültigkeit von der Gültigkeit `empirischer` Aussagen?

In generellen Termini ist mit diesem Kontrast folgendes gemeint: Während wir mit der Gültigkeit `empirischer` Aussagen meinen, daß die Sachverhalte der Welt so sind, wie es unsere Aussagen sagen, beanspruchen wir bei der Feststellung der Richtigkeit von Normen nichts über die Sachverhalte der Welt zu berichten. Was wir sagen, wenn wir moralischen Normen Gültigkeit zuschreiben, ist eher, daß sie aus der moralischen Perspektive gültig sind, und das heißt, nach Habermas, sie wären zum Zweck der Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonalen Beziehungen auszuwählen. Oder anders ausgedrückt, daß die allgemeine Befolgung moralischer Normen den Interessen aller Betroffenen gleichermaßen dient.

Sicherlich können Normen aus rein linguistischen Gründen nicht wie wahrheitsfähige Aussagen im Hinblick auf die Realität überprüft werden. Es geht uns nicht darum, ihren Gehalt an den Sachverhalten der Welt zu bestätigen. Bekanntlich drücken Normen einen Sprechakt aus, der nicht einen assertorischen, sondern einen präskriptiven Sinn hat, welcher dasjenige betrifft, was zu tun und zu lassen ist, und nicht was der Fall ist oder nicht. Es ist die Präskription, die sie ausdrücken, was als berechtigt oder nicht gefunden werden kann, und ihre Geltung, was wir dann entsprechend als richtig oder nicht akzeptieren. Wenn wir Normen für richtig halten, sagen wir generell, daß wir die Geltung der Präskription, die sie ausdrücken, gerechtfertigt finden. Was in Frage steht, ist, wie sich Präskriptionen rechtfertigen lassen, oder, anders ausgedrückt, wie sich Imperative rechtfertigen lassen. So besteht hier aus elementaren linguistischen Gründen ein Unterschied zwischen der Gültigkeit `empirischer Aussagen` und der Gültigkeit moralischer Normen, welcher zunächst nichts damit zu tun hat, daß es in dem einen Fall um Moralisches und in dem anderen um `Empirisches` geht. Aus einer kantischen und auch habermasschen Perspektive würde man aber eher sagen, daß der linguistische Unterschied auf einen Unterschied in dem, womit wir jeweils zu tun haben, zurückzuführen ist. Gerade weil wir es mit praktischen Fragen zu tun haben, welche den Raum für unsere

Handlungsfreiheit betreffen, gehe es uns darum, allgemeine Prinzipien und Normen zu finden, die unser Verhalten orientieren. Da wir zwischen unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten wählen müssen, brauchen wir Gründe, warum wir das eine statt dem anderen machen sollen. Um zwischen unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten zu wählen, müssen wir vergleichen und bewerten, warum das eine anstatt des anderen vorzuziehen wäre. So verlangen wir angesichts von Präskriptionen eine Rechtfertigung, die so beschaffen ist, daß sie uns zu erklären vermag, in welchem Sinne die Befolgung der jeweiligen Präskription für uns (oder andere) gut ist.

Nun scheint sich aber das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Normen und evaluativen Aussagen wieder so darzustellen, als ob die letzteren ursprünglicher wären, und Normen eher einen abgeleiteten Charakter hätten. Immerhin scheint dieses im Normalfall auch so zu sein. Sowohl hypothetische Imperative darüber, was gut zu tun oder zu lassen wäre, um etwas anderes zu erreichen, als auch prudentielle Regeln des Glücks, setzen voraus, daß diese oder jene Handlung im Hinblick auf einen bestimmten Zweck gut wäre, und man eben deswegen den Imperativ befolgen sollte. Ob die evaluativen Behauptungen richtig sind oder nicht, läßt sich durch Betrachtungen der Art, wie ich sie vorstehend für die objektive Rechtfertigung von ethischen Wertaussagen vorschlug, überprüfen. Allerdings behauptete ich darin auch, daß dieses Abhängigkeitsverhältnis in dem moralischen Fall anders wäre. Die Idee war, daß ansonsten keine direkte objektive Überprüfung des moralisch Guten möglich wäre, weil die Idee des Moralischen selbst gerade die gesellschaftliche Perspektive bzw. die Perspektive der allgemeinen Regelung interpersonalen Beziehungen betrifft. Dies ließe sich nicht allein darauf zurückführen, was gleichermaßen gut oder im Interesse für alle ist, wie eine natürliche Angelegenheit, eine Impfung, oder eine bestimmte Handlung gleichermaßen gut für uns alle sein mag. Es gehe vielmehr um die Bestimmung von Verhaltensweisen, deren allgemeine und systematische Befolgung gleichermaßen gut für alle wäre. Weil dies so sei, charakterisierten wir Handlungen und Verhaltensweisen als moralisch gut, in dem Sinne, daß ihre allgemeine und systematische Durchführung gleichermaßen im Interesse von uns alle sei, was uns meiner Meinung nach zurück zu der Idee des Normativen brächte. Akzeptiert man diese Sichtweise, ist dann *der Zweck*, im Hinblick darauf, die Präskriptionen, welche die moralischen Normen ausdrücken, als gut zu charakterisieren, *gerade im Sinne der Regelung oder Normierung interpersonalen Beziehungen im gleichmäßigen Interesse von uns allen zu verstehen*. In dieser Hinsicht könnte man sagen, wären moralische Normen auch in einem hypothetischen Sinne zu charakterisieren. Eine andere Frage ist, ob die Auswahl der moralischen Perspektive bzw. der Grund, warum man sich nach einem solchen Zweck richten soll, in einem kategorischen Sinne zu verstehen wäre.

So wie ich es verstehe, ließe sich Habermas Rede von der "Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonalen Beziehungen, die gleichermaßen im Interesse für uns alle wäre" der oben gegebenen Rekonstruktion entsprechend verstehen. Wenn es dann allgemein bei der Rechtfertigung von Normen darum geht, zu begründen, ob die in der Norm ausgedrückte Präskription im Hinblick auf einen bestimmten Zweck gut wäre, ginge es bei der Rechtfertigung von moralischen

Normen nach Habermas darum, ob die Präskription, welche die Norm ausdrückt, für den genannten Zweck einer derartigen Regelung interpersonalen Beziehungen gut wäre. Wie rechtfertigt sich aber so etwas? Da ich gerade diese Frage im nächsten Kapitel ausführlicher betrachten will, werde ich hierzu an dieser Stelle lediglich einige Beobachtungen wiedergeben: erstens die Tatsache, daß es beim moralischen Wissen nicht darum geht zu sagen, wie die Sachverhalte der Welt sind, heißt nicht, daß wir um Normen zu rechtfertigen, kein Wissen über jene Sachverhalte benötigen, und daß wir dieses Wissen aus anderen Quellen herausholen sollten. Andererseits muß die Tatsache, daß wir um Normen zu rechtfertigen, Wissen über die Sachverhalte in der Welt benötigen, auch nicht besagen, a) daß dieses Wissen von einer Realität abhängt, die der menschlichen Perspektive transzendiert und b) daß moralisches Wissen auf jenes Wissen über die Welt zu reduzieren wäre.

Habermas selbst ist der Ansicht, es gebe einen grundsätzlichen Unterschied auch in dieser Hinsicht zwischen der Rechtfertigung von Normen und der Rechtfertigung von 'empirischen' Aussagen. Er geht davon aus, daß insofern *wir* diejenigen sind, die Normen im Hinblick auf eine ideale Regelung der sozialen Welt auswählen, Normen, die *unseren* Interessen gleichermaßen dienen könnten, hängt es von uns und nicht von der Realität, welche diese Normen sind. Die Realität kann nicht bestimmen, welche soziale Welt wir wollen, und wie wir diese Regeln regeln sollten, noch sind menschliche Interessen etwas, das man in der Realität vorfinden kann. Entsprechend gebe es jenseits unserer Rechtfertigung nichts, das uns über unsere eigenen Entscheidungen hinaus berichtigen können soll. Diesbezüglich muß man meiner Ansicht nach wiederum unterscheiden, zwischen (i) unserer eigenen Auswahl des Ideals, bzw. der moralischen Perspektive, einerseits, und (ii) wie wir dieses Ideal erreichen andererseits.

Nun will ich diese Frage nach Unterschieden zwischen dem, was mit der Gültigkeit moralischer Normen und empirischer Aussagen jeweils gemeint ist, hier abschließen und mich mit der zweiten Frage beschäftigen, d.h. mit der Frage nach dem Gültigkeitsbegriff, der die Idee von der "Richtigkeit" von Normen darstellt, und was es heißt, daß diese in Analogie zum Wahrheitsbegriff verstanden werden soll.

5.3.3 Wie soll man den Gültigkeitsbegriff, der moralischen Normen zukommt, verstehen, bzw. wie ist die Idee der Richtigkeit moralischer Normen gemeint?

Habermas schließt aus der Tatsache, daß wir mit der Gültigkeit 'empirischer' Aussagen und moralischer Normen nicht dasselbe meinen, daß der entsprechende Gültigkeitsbegriff jeweils anders aufgefaßt werden soll. Weil wir mit der Gültigkeit moralischer Normen nicht beanspruchen zu sagen, wie die Sachverhalte der Welt liegen, soll die Welt uns auch nicht darüber berichtigen können, ob die Normen, die wir für richtig halten, wirklich richtig sind. Die Richtigkeit moralischer Normen ist für Habermas dementsprechend als ein *rechtfertigungsimmanenter* Begriff, während die Wahrheit, die wir 'empirischen' Aussagen zuschreiben, ein *rechtfertigungstranszendenter* Begriff wäre. Dennoch soll die

Idee von Richtigkeit, was ihre formellen Eigenschaften betrifft, im selben Sinne wie der Wahrheitsbegriff zu verstehen sein.

5.3.3.1 Was heißt es, daß Richtigkeit einen "wahrheitsanalogen" Gültigkeitsbegriff darstellt und welche sind die Argumente dafür?

Der Kontrast zwischen einem epistemischen Gültigkeitsbegriff im Sinne von gerechtfertigter Behauptbarkeit und dem Wahrheitsbegriff wird gewöhnlich so beschrieben, daß während Wahrheiten absolut und zeitenthoben sind, unsere Rechtfertigungen veränderlich und vergänglich wären. Erstens mögen sich gerechtfertigt behauptbare Aussagen im Lauf der Zeit als falsch erweisen, und zweitens lasse sich ihre Gültigkeit nicht in einem absoluten bivalenten Sinne verstehen, d.h. die Tatsache, daß eine Aussage nicht gerechtfertigt behauptbar ist, erlaubt uns nicht zu schließen, sie sei falsch. Dagegen, wenn wir einer Aussage Wahrheit zuschreiben, wollen wir beides: wir wollen sagen, daß sie sich nicht als falsch herausstellen wird, und daß sie für den Fall, nicht wahr zu sein, dann eben falsch ist, dazwischen gäbe es nichts. Gerade diese zwei Eigenschaften des Wahrheitsbegriffs sollen dann auch zu unserem Verständnis der Richtigkeit moralischer Normen gehören.

Habermas spricht eigentlich in diesem Zusammenhang von dem "unbedingten" und "universellen" Charakter des Richtigkeitsbegriffs in Analogie zum Wahrheitsbegriff. Die Idee der Unbedingtheit drückt den absoluten und bivalenten Charakter dieser Begriffe aus. Damit verbindet Habermas die Idee, daß für den jeweiligen Wissensbereich eine einzige richtige Antwort möglich ist. Die Idee der Universalität bezieht sich auf die Transzendenz sowohl des Wahrheits- als auch des Richtigkeitsbegriffs aller konkreten Rechtfertigungskontexte. Was wahr oder richtig ist, gilt so nicht nur in diesem oder jenen Kontext sondern universell.

Nach Habermas Auffassung werden diese Aspekte aus einer umfassenderen Perspektive dargestellt. Er geht aus der Vorstellung pluraler sprachlicher sinnkonstitutiven Auffassungen der Welt, –etwa im Sinne der heideggerianischen Welterschließungen– innerhalb deren wir zu internen gerechtfertigten Überzeugungen kommen können. Die Verbindung zwischen unseren Überzeugungen wird in einem holistischen Sinne verstanden. Da wir keinen direkten Zugang zur Realität hätten, sondern nur einen durch unsere sprachlichen Interpretationen vermittelten Zugang zu eben dieser, ließen sich unsere Überzeugungen immer nur durch schon sprachlich interpretierte Tatsachen rechtfertigen, wodurch wir lediglich jeweils interne Rechtfertigungen bekämen.

Wir können unsere Sätze nicht direkt mit einer Wirklichkeit konfrontieren, die nicht selber schon sprachlich imprägniert ist; deshalb läßt sich keine Klasse von Basisaussagen auszeichnen, die sich "von selbst" legitimieren und somit als Anfang oder Ende einer linearen Begründungskette dienen könnten. (Habermas 1999, S.287)

Unsere gerechtfertigten Überzeugungen wären dann immer nur als immanent zu solchen Sprachkontexten zu verstehen, und deren Akzeptanz hinge letzten Endes von der Akzeptanz des jeweiligen sprachlichen Interpretationsrahmens bzw. der darin geltenden sprachlichen Rechtfertigungskriterien ab. Da wir es dabei mit zeitlich veränderbaren Rechtfertigungen und Rechtfertigungskontexten zu tun haben, stellt sich als ein Rätsel heraus, wieso wir mit der Idee der Wahrheit die Idee eines absoluten, unveränderlichen und zeitenthobenen Gültigkeitsbegriffs verwinden. Den Versuch Wahrheit als einen idealisierten epistemischen Begriff zu verstehen, wie er selbst es im Sinne von Rechtfertigung unter den idealen Diskursbedingungen vertrat, hat Habermas als unzureichend aufgegeben,

Er erklärt noch nicht, was uns dazu autorisiert, eine als ideal gerechtfertigt unterstellte Aussage für wahr zu halten. (Habermas 1999, S.290)

und dazu noch,

Die Lücke zwischen Wahrheit und Rechtfertigung wird auch durch eine Idealisierung der Bedingungen für aktuelle Rechtfertigungsprozesse nicht geschlossen. Weil alle realen, in der Zeit ablaufenden Diskurse gegenüber Lernprozessen in der Zukunft provinziell bleiben, können wir nicht wissen, ob sich Aussagen, die uns heute selbst unter annähernd idealen Bedingungen als gerechtfertigt erscheinen, in Zukunft gegen Entkräftungsversuche tatsächlich behaupten können. (Habermas 1999, S. 290)

Der unbedingte und universelle, kontexttranszendierende Charakter des Wahrheitsbegriffs erkläre sich dadurch, daß obwohl wir es nur mit Rechtfertigungen zu tun haben, wir dennoch immer darauf abzielen zu sagen, wie die Sachverhalte einer von unseren jeweiligen pluralen Interpretationen unabhängigen Welt sind. Entsprechend sei mit dieser Idee des unbedingten kontexttranszendierenden Charakters des Wahrheitsbegriffs die Idee einer einzig richtigen Antwort verwunden.

Diese Eigenschaften der Unbedingtheit und Universalität und die damit verwundene Idee einer einzig richtigen Antwort sollen auch dem epistemischen Begriff von Richtigkeit zukommen. Ich werde jetzt der Frage nachgehen, was Habermas sich in dem moralischen Fall hierunter vorstellt.

5.3.3.2. Was heißt es zu sagen, daß wir uns bei der Frage nach der Richtigkeit moralischer Normen am Ziel einer einzigen richtigen Antwort orientieren.

Während die Realität in dem theoretischen Fall für die Existenz einer einzigen richtigen Antwort verantwortlich wäre, scheine es für uns in dem moralischen Fall einen Grund zu fehlen, warum wir in dem moralischen Fall zu einer einzigen Antwort kommen sollten. So stellt es sich Habermas selbst vor. Dieser Mangel sei, Habermas Ansicht nach, dadurch auszugleichen, daß wir uns am Ziel an einer einzigen für uns alle gleichen Welt wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen orientieren.

Indem wir uns auch in moralischen Kontroversen am Ziel einer "einzig richtigen Antwort" orientieren, unterstellen wir, daß sich die gültige Moral auf eine einzige, alle Ansprüche und Personen gleichmäßig einbeziehende soziale Welt erstreckt. (S.300 *Wahrheit und Rechtfertigung*)

Die Transzendenz lokaler Rechtfertigungskontexte wäre dadurch zu erreichen, daß alle Perspektiven in einen gemeinsamen universalistischen Diskurs integriert werden. Nur so ließe sich eine gemeinsame universalistische moralische Antwort bekommen. So wie unsere Wissensansprüche auf das selbe Ziel, nämlich eine gemeinsam unterstellte Welt, gerichtet sind, so würden wir auch im Hinblick auf das selbe Ziel unsere Rechtfertigungsversuche ausrichten nämlich auf die Konstruktion einer Welt wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen, in der die Interessen aller, "alle Ansprüche und Personen" miteinbezogen wären.

Diese Idee einer universalistischen Antwort läßt sich dann in einem doppelten Sinne verstehen. Ist die Antwort universal:

- (i) weil sie so ausgesucht ist, daß sie für alle gilt
- (ii) weil sie von uns allen ausgewählt worden ist?

Sind beide Bedingungen (i) und (ii) gemeint, um von der Universalität moralischer Normen zu reden, so wird auch implizit angenommen, daß nur diejenigen Antworten, die von uns allen ausgewählt sein könnten (bzw. unter idealen Bedingungen anerkannt werden könnten), für uns alle (als Betroffene) universell gültig wären. Habermas moralischer Universalismus scheint in der Tat in diesem doppelten Sinne gemeint zu sein.

a) Zeitliche Stabilität

Habermas erklärt, daß wir zwischen der faktischen Anerkennung von Normen und deren Anerkennungswürdigkeit differenzieren müssen. Die Richtigkeit moralischer Normen kann unsere de facto erreichten Rechtfertigungen transzendieren, und deswegen muß sie im Sinne von idealer gerechtfertigter Behauptbarkeit verstanden werden. Dieser "Idealismus" bezieht sich nicht auf ein antizipiertes Ende der Argumentation im Sinne von Pierce, wie es bei früheren Versionen der Diskursethik war, sondern wird nun im Sinne einer Idealisierung der Bedingungen des kommunikativen Prozesses verstanden. Eine Idee, die Habermas ausdrücklich zumindest in der Nähe von C. Wrights "Superassertibility" situiert.

Auch im theoretischen Bereich müssen wir uns, nach Habermas, mit einem diskursiven Begriff der Wahrheit, der in diesem Sinne von Rechtfertigung unter idealen Bedingungen, d.h. idealen Prozeßbedingungen, verstanden werden muß, zunächst zufrieden geben. Dennoch, die im Diskurs so

gerechtfertigten Überzeugungen werden dann in der alltäglichen Praxis unserer Lebenswelt auf die Probe gestellt. Da solche Überzeugungen sich auf eine äußere Welt beziehen, mit der wir interagieren, können sie sich auch als falsch herausstellen, sobald die Welt nicht so reagiert, wie wir es nach unserem besten "Wissen" antizipiert haben. . Diese Praxis gibt uns das äußere Maß, nach dem wir uns richten müssen und macht uns darüber hinaus bewußt, daß Wahrheit unsere Rechtfertigungen transzendieren kann.

Gerade weil wir über eine uns nicht zur Verfügung stehende, unabhängige, äußere Welt reden, die uns widersprechen kann, muß im theoretischen Bereich der Diskursbegriff der Wahrheit, d.h. der Rechtfertigung unter idealen Prozessbedingungen, durch einen pragmatischen Begriff der Wahrheit ergänzt werden. Diskurs und Praxis ergänzen sich. Im Diskurs begründen wir diejenigen unserer Überzeugungen, die in der Praxis problematisch geworden sind. In der Praxis, in der wir sie de facto für wahr in einem absoluten Sinne halten, stellen wir sie wieder auf die Probe gegenüber der Welt.

Im praktischen Bereich, postulieren wir eine Welt (die Welt, welche wir wollen), und zwar eine Welt, die sich nach Normen richtet, die unsere Beziehungen miteinander so regeln, daß deren allgemeinen Befolgung "gleichermaßen gut für uns alle ist" bzw. "gleichermaßen im Interesse von uns allen steht". Da diese Welt von uns selbst konstruiert wird, und sie uns dementsprechend vollkommen zur Verfügung steht, kann sie uns nicht widersprechen. Aus diesem Grund würde die Beurteilung allein von uns abhängen, welche Welt für uns gut ist und damit welche Normen für uns gut und in unserem Interesse sind. Damit soll aber nicht gemeint sein, daß die Ergebnisse der praktischen Diskurse infallibel sind.

b) Fallibilismus im praktischen Bereich

Unsere faktischen Rechtfertigungen stehen, nach Habermas, unter einem doppelten fallibilistischen Vorbehalt:

1) Unsere Rechtfertigungen mögen sich als falsch erweisen, weil wir feststellen, daß die faktischen Bedingungen des Diskurses nicht ideal waren. z.B. sofern manche Beiträge nicht zu Wort gebracht wurden, die Kommunikation manipuliert wurde oder der Diskurs nicht inklusiv genug war, nicht universell genug (im habermasschen doppelten Sinne).

2) Die Normen, die wir ausgewählt haben, sind auf einer Erfahrungsbasis mit typischen Fällen ausgewählt und zugeschnitten worden. Aus diesem Grund mögen sie Präzisierungen oder Veränderungen angesichts möglicher neu eintretender Fälle benötigen. Während die objektive Welt immer dieselbe ist, haben wir es in dem moralischen Fall mit von uns hervorgebrachten und historischen Umständen zu tun, die wir nicht antizipieren können. Wir tendieren dazu die neuen Fälle auch im Lichte der existierenden Normen zu betrachten und sie sozusagen in deren Einfaßleiste zu zwingen. Dies kann aber auch in der anderen Richtung passieren, wenn nämlich das bereits Bekannte nicht ausreicht um etwas zu fassen und uns zwingt die Normen zu modifizieren. Hierbei würde sich nach Habermas um eine moralischen Normen innewohnende Eigenschaft.

c) Wie läßt sich dieser Fallibilismus mit der Unbedingtheit, die Habermas auch für die Richtigkeit moralischer Normen postulieren will, zusammen denken?

Mit (1), also den nicht idealen Diskursbedingungen, besteht die Schwierigkeit darin, die Idealität der Bedingungen zu kontrollieren. Soweit man akzeptiert, daß es immer passieren kann, daß wir solche Bedingungen unbewußt verfehlen, stellt diese Möglichkeit ein Problem für Habermas These der zeitlichen Stabilität moralischer Normen und entsprechend für die postulierte Wahrheitsanalogie dar.

Dies ist insofern der Fall, als Habermas akzeptiert, daß empirische Aussagen, sich immer als falsch herausstellen können, und daß die Frage, ob alle Beiträge wirklich gehört worden sind, z.B. eine empirische Frage ist, die unter denselben Bedingungen wahr oder falsch sein kann, wie jegliche empirische Aussage.

Der mit (2) formulierte Vorbehalt (die mögliche Eintretung neue Fälle) bezieht sich auf zwei unterschiedliche Probleme:

a) Die Möglichkeit, daß z.B. neue Handlungen vollzogen werden können, bei denen wir uns fragen müssen, ob sie z.B. unter unserem bisher gängigen Begriff von "Terrorismus" verstanden werden sollen.

Dieses "Anwendungsproblem" scheint mir, im Gegensatz zu Habermas Behauptung, kein für Normen spezifisches Problem zu sein, sondern vielmehr ein Problem, das allgemein unsere 'sprachlichen Normen' betrifft und das, wie Habermas meint, in "beide Richtungen geht", wir versuchen sowohl neue Fälle unter alte Regeln einzusortieren, als auch, wenn die neuen Merkmale für uns wesentlich zu unterschiedlich von den bisherigen sind, die Norm selbst zu präzisieren.

Hierzu ist entsprechend zu sagen, daß, wenn dies ein Problem für moralische Normen sein soll, es ebenso ein Problem für alle möglichen empirischen Aussagen ist. Was geklärt werden muß ist, inwiefern dies die Frage nach der Wahrheit sowohl moralischer als auch empirischer Aussagen beeinträchtigt.

b) Die zweite Schwierigkeit, die hierdurch berührt wird, bezieht sich auf ein ganz anderes Phänomen, nämlich das, daß wir uns für die Entscheidung, welche Normen gleichermaßen für uns alle gut sind, auf die bestehenden Erfahrungen beziehen. Die Erfahrung mit der Art und Weise wie z.B. die Welt auf uns wirkt. Diese Erfahrung ist immer begrenzt, da wir es mit sich ändernden Umständen in einer historischen Welt zu tun haben. Aus diesem Grund sind die Informationen, auf die wir uns stützen, um zu entscheiden, welche die besten Normen wären, nur partiell. Wir können nicht garantieren, daß neue Informationen und Umstände uns veranlassen könnten, unsere Meinung zu ändern.

Will man Normen haben, die ein für alle mal absolut und zeitlich stabil gültig sind, so haben wir es hier mit einem Problem zu tun. Dieses Problem ließe sich nur insofern beseitigen, als man die Gültigkeit der Normen auf die bestehenden Informationen relativiert. Man müßte dann behaupten, daß die konsensuell ausgewählten Normen auch diejenigen sind, die angesichts bestehender Informationen

gleichermaßen gut für uns alle sind. Auf dieser Weise relativiert, könnte man dann meinen, daß sie absolut gültig sind.

Nun, es gibt Normen und Normen. Es gibt Informationen über die Bedürfnisse des biologischen Lebewesens "Mensch", wie es heute beschaffen ist. Diese Informationen werden sich, unabhängig davon wie sich die Geschichte entwickelt, nicht ändern, ohne daß der Mensch als solches sich so weit änderte, daß er nicht mehr als dasselbe Lebewesen zu bezeichnen wäre. Daß Menschen beispielsweise ohne Essen, Trinken, Atmen und Schlafen (fände man nicht ein Sondermittel in Form einer speziellen Energie oder etwas Vergleichbares) nicht überleben können, um es minimal darzustellen, ist eine Information, die zeitlich stabil ist. Entsprechend wäre es möglich zu behaupten, daß sofern wir zu einem Konsens kommen sollten, daß wir (alle Betroffenen wären gefragt worden) Normen haben wollen, die sichern, daß solche Bedingungen für uns alle erfüllt sind, diese Entscheidung sich dann nicht (mehr) durch neue Informationen wiederum revidieren läßt. (Ein Revidieren wäre, wenn überhaupt, dann nur noch möglich, wenn die Betroffenen die Normen, aus welchen verrückten Gründen auch immer, nicht mehrwollen. Dies könnte etwa der Fall sein, wenn sie z.B. eine subaquatische Subsorte von Menschen gründen wollten, die erforderte, daß manche von uns dafür sterben müßten, und wenn sich weiterhin alle damit einverstanden zeigten, sogar die Betroffenen, die sich selbstopfern wollen, daß sie dafür nicht schlafen oder direkt sterben müßten.)

Anders verhält es sich mit der Begründung von Normen, die besagen, wie wir uns verhalten sollen, damit wir das Ziel erreichen, solche biologischen Funktionen optimal zu erhalten. Die Auswahl solcher Normen ist eine viel komplexere Aufgabe, die sich eher durch neue Informationen über unsere Umwelt etc. ändern könnte. (Wir bewegen uns dann in einem moralisch-politischen Bereich).

Abhängig davon, auf welcher Ebene wir uns bewegen, ist das Problem der Partialität der Information in einem starken Sinne relevant oder nicht. Wenn man nur diesen Aspekt betrachtet, mag die zeitliche Stabilität auf der ersten Ebene nicht so problematisch sein, während sie auf der zweiten eher fragwürdig wäre.

d) Zusammenfassend: Fallibilismus und Wahrheitsanalogie.

Habermas Auffassung des wahrheitsanalogen Charakters von anerkennungswürdigen Normen läßt sich nur mit dem doppelten Fallibilismus, unter dem, seiner Meinung nach, unsere konsensuellen Entscheidungen unter idealen Konsensbedingungen stehen, d.h. nur unter Berücksichtigung einer bestimmten Interpretation von Anerkennungswürdigkeit, zusammen denken. Eine Interpretation, die zugesteht, daß unser faktischer Diskurs unter Bedingungen, die wir für ideal halten, gegebenenfalls nicht entscheiden können mag, ob eine Norm wirklich diese Bedingung erfüllt oder nicht. Das heißt, man muß die Anerkennungswürdigkeit von Normen wie das Resultat einer Rechnung auffassen, für die wir de facto manchmal die notwendigen Daten oder Informationen nicht haben mögen, mitunter Bedingungen bestehen (z.B. die Frage ob alle Beiträge zu Wort gekommen sind etc.) die sich manchmal unsere Kontrolle entziehen mögen.

Die Anerkennungswürdigkeit einer Norm wäre dann als das Resultat zu konzipieren, zu dem wir kommen würden, vorausgesetzt wir hätten alle solchen Daten. Aber immer noch handelte es sich dann um ein Resultat, welches nicht die menschliche Perspektive transzendieren kann, da, insofern es ein Kalkül verlangt, es in keiner Realität von sich allein gefunden sein worden kann.

KAPITEL VI. REALISTISCHE UND ANTI-REALISTISCHE AUFFASSUNGEN DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN

6.1. HABERMAS AUSEINANDERSETZUNG MIT DER REALISTISCHEN LEKTÜRE DER DISKURSETHIK VON C. LAFONT

In der obigen Paragraf habe ich Habermas Diskussion der Beschränkungen eines moralischen Kognitivismus und auch Realismus im Sinne der "neo-aristotelischen und postwittgensteinianischen Ansätze" rekonstruiert. Darüberhinaus setzt sich Habermas auch mit Lafonts Versuch die Diskursethik realistisch umzudeuten auseinander, nach der die kognitivistischen Ansprüche der Diskursethik nur in einem realistischen Sinne plausibel zu machen sind. Nach Lafont ist Kognitivismus nur im Sinne des Realismus möglich und aus diesem Grund müßte sich die Diskursethik notwendigerweise auf die Seite eines (diskursiven) moralischen Realismus schlagen, wollte sie ihren eigenen Ansprüchen gerecht werden können. Zu dieser These gehört das Postulat eines unsere epistemische Auffassungen transzendierenden ontologischen Bereiches geteilter menschlichen Interessen, und die entsprechende Empfehlung eines realistischen Verständnisses von Richtigkeit in der Moral. Ihre Argumentation entwickelt sich durch eine Analogisierung praktische und theoretische Wissens und basiert auf einer ähnlichen Kombination von Pluralismus der Interpretationen einerseits und Unterstellung einer gemeinsamen zu entdeckenden Realität, die im Sinne eines Externalismus zu verstehen wäre. Durch die Einheitlichkeit der unterstellten Realität wird erklärt, warum auch in der Moral nur eine einzig richtige Antwort möglich sein muß, wenn wir uns auch mit unterschiedlichen Interpretationen zufrieden geben müssen. Auf dieser Weise will sie auch Habermas' Unterscheidung zwischen einem ethischen und einem moralischen Bereich erklären, und Kritiker wie McCarthy erwidern, es sei doch für die Diskursethik möglich, Pluralismus und Universalismus kompatibel zu machen.

Bevor ich Habermas' Einwände gegen Lafont betrachte, will ich zuvor Lafonts eigene Argumente zur Unterstützung dieser Thesen und ihre Verteidigung eines (diskursiven) moralischen Realismus berücksichtigen.

A. MUSS DIE DISKURSETHIK "REALISTISCH GEHEN"?

In ein paar Artikeln³⁹ hat C. Lafont hat sich zuletzt für eine realistische Lesart der Diskursethik geäußert. Ihre Position verdient insofern Berücksichtigung in diesem Kontext als sie dadurch gleichzeitig eine Anforderung an die Diskursethik stellt: Sollte sie sich nicht auf die Seite eines Realismus in der Moral schlagen, gerät sie in Gefahr, ein kognitiv-leer Unterfangen bzw. bloßer konsensueller Dezisionismus zu werden.

Diese starke These stützt sich auf eine Analyse, die eine ähnliche Struktur zwischen unseren praktischen und unseren theoretischen Wissensansprüchen ausfindig macht. Es sei dadurch zu zeigen, daß in beiden Fällen das Postulat einer Realität notwendig sei, die nicht mit unseren Auffassungen und Erkenntnisse ihrer identifiziert werden soll, und insofern als diese transzendierend gedacht werden muß. Diese Einsicht verlange ein gleichfalls transzendentes Verständnis der entsprechenden Gültigkeitsformen (sowohl Wahrheit als auch Richtigkeit) unseres Wissens.

A.1. **Warum Kognitivismus Realismus verlangen soll.**

Ein kognitivistisches Verständnis eines bestimmten Diskursbereiches beziehe sich auf die Möglichkeit von Wissen in jenem Bereich. Wenn wir beanspruchen, für ein solches Diskursgebiet Wissen erlangen zu können, setzen wir notwendigerweise voraus, a) daß es eine Antwort für unsere Wissensansprüche gibt, die wir zu wissen trachten, und darüber hinaus auch, so Lafont, b) daß es bestimmte "Tatsachen" gibt, die diese Antwort bestimmen und das Gegenteil untersagen. Aus diesem Grund verbinden wir auch mit der Idee von Wissen die Idee einer einzig richtigen Antwort und die Idee der Bivalenz: entweder ist es wirklich so, wie wir sagen, oder nicht. Diese Grundstruktur soll, wie gesagt, sowohl unser praktisches wie unser theoretisches Wissen betreffen und in diesem Sinne verlangt ein kognitivistisches Verständnis der Moral den Realismus.

Eine Verteidigung des kognitivistischen Status moralischer Fragen impliziert, notwendigerweise, zu zeigen, daß moralische Fragen (wenn deutlich artikuliert), genau wie wir es allgemein über Wahrheitsfragen meinen, nur eine einzige richtige Antwort haben können. Daß bezüglich bestimmten Sachverhalten es etwas zu wissen gibt, bedeutet daß es eine Tatsache gibt, die unsere Antworten bestimmt, daß das was wir wissen können so oder so ist, und das, entsprechend, es nicht möglich ist, daß eine Antwort und ihr Gegenteil beide richtig sind. (Lafont1997, S.2.)⁴⁰

Diese realistische Forderung habe den Charakter einer transzendentalen Voraussetzung unseres Diskurses. Wir müssen unterstellen, daß es einen solchen Bereich von *Tatsachen* gibt, damit unsere

³⁹ Lafont (1997) und (2002)

⁴⁰ Übersetzung aus der spanischen Version von mir O.R.

Wissensansprüche, unsere argumentativen Diskurse überhaupt Sinn machen können. Es handele sich entsprechend um eine rein formale Voraussetzung, und dasselbe gelte für unseren darauf gestützten Anspruch, daß es nur jeweils eine richtige Antwort gibt. Es sei gerade diese formale Idee, die uns sowohl zu der Auffassung eines absoluten und bivalenten Wahrheitsbegriffs als auch zu der Auffassung eines auf dieselbe Weise absoluten Richtigkeitsanspruchs führe, die wir für unsere moralischen Normen verlangen. Diese Idee einer einzig richtigen Antwort sei allerdings von der Idee einer einzig richtigen Interpretation zu unterscheiden. Da aber unser Zugang zur Realität immer durch unsere unterschiedlichen sprachlichen Perspektiven und Interpretationen vermittelt sei, seien mehrere konzeptuelle Auffassungen und Interpretationen möglich; dennoch, insofern sie sich alle auf ein und dieselbe Realität beziehen, müssen sie sich alle am Ziel einer einzigen richtigen Antwort orientieren.

A.2. Unterschied zwischen dem praktischen und dem theoretischen Bereich. Lafonts´Kritik an Habermas anti-realistischen Verständnis von Richtigkeit

Der Unterschied zwischen dem praktischen und dem theoretischen Bereich hätte eher mit dem zu tun, was wir unter der Gültigkeit des entsprechenden Wissensbereiches verstehen. Im theoretischen Bereich, meinen wir mit der Wahrheit einer Aussage „*p*“, daß *p* der Fall ist: "*p*" ist wahr *gdw.* *p* wie es in Tarskys Konvention T lautet. Im praktischen Bereich, meinen wir mit der Richtigkeit einer Norm "N", daß N im Interesse von uns alle ist, also: "*N*" ist richtig *gdw.* *N* im Interesse von uns alle ist.

Mit dieser letzten Behauptung –könnte man meinen – ist auch Habermas einverstanden, da er selbst (neben anderen Formulierungen) die Richtigkeit einer Norm entsprechend erklärt. Nun, Lafont interpretiert Habermas´ anti-realistische Auffassung der Richtigkeit moralischer Normen so, als würde er die Richtigkeit der Norm allein als ein Resultat unseres diskursiven Konsenses verstehen. In diesem Sinne lautet einer ihrer Kritikpunkte an der habermasschen Position, daß Habermas die Prozedur mit der Bedeutung von Richtigkeit verwechselt. Man könne die Richtigkeit moralischer Normen nicht, durch das Resultat eines Konsenses erklären, da wir nach einer solchen Erklärung nicht wissen würden, was wir gegebenenfalls suchen müßten, um unsere Normen zu rechtfertigen. (cita). Diese Kritik findet in mehreren Erklärungen Unterstützung, die Habermas zur Gültigkeit von Normen in unterschiedlichen Texten selbst gibt, in denen er diese von der potentiellen Einverständnis aller Betroffenen als Diskursteilnehmer abhängig macht. Insofern kann man Lafonts Punkt nachvollziehen. Allerdings stimmt Habermas sicherlich damit überein, daß es bei der Richtigkeit der Norm darum geht zu wissen, ob sie im Interesse aller Betroffenen ist oder "gleichermaßen gut für alle ist". Es ist immerhin seine eigene Definition der Richtigkeit von Normen. Der Dissens kann also nicht so präsentiert werden – trotz Habermas´ eigener mißverständlicher Äußerungen – als ob ihm dieses letzten Endes entgehe und Richtigkeit allein als Resultat der Prozedur verstehe. Der Streit zwischen der realistischen und der anti-realistischen Auffassung von Gültigkeit liegt eigentlich wo anders. Lafonts Kritik läuft darauf hinaus zu zeigen, daß es nicht der Konsens ist, der die Gültigkeit der Norm bestimmt, sondern, daß es gerade die *wirkliche* Existenz eines Bereiches gemeinsamer menschlicher

Interessen ist, denen die Norm dient, wodurch ihre Gültigkeit bestimmt wird. Unser Konsens spiele dabei eine sekundäre Rolle; d.h. die Norm mag gültig sein, ohne daß wir es wüßten bzw. ohne daß wir dazu etwas zu sagen hätten. Und andersherum gilt selbstverständlich auch wir mögen zu einem Konsens kommen, die Norm aber dennoch nicht richtig sein, da dieses von einer Realität abhängt, die unsere jeweiligen epistemischen Auffassungen und Erkenntnisse transzendieren kann. Diese Kritik überträgt Lafont übrigens auch – ganz parallel– auf Habermas' frühere anti-realistische Auffassung von Wahrheit als rationaler Akzeptabilität unter idealen Bedingungen.

A.3. Worin der eigentliche Dissens zwischen realistischen und antirealistischen Interpretationen von Richtigkeit liegt

Der Streitpunkt liegt dann in der Frage, ob Normen von einer unabhängigen Realität richtig gemacht werden können, ohne zugleich die menschliche Erkenntnisperspektive vorauszusetzen, die –nicht nur bestimmt, was als notwendige Bedingungen ihrer Richtigkeit zu betrachten ist, sondern dazu noch – entscheiden könnte, ob solcher Bedingungen jeweils erfüllt sind bzw. ob die menschliche Perspektive nicht notwendig wäre um zu bestimmen, was überhaupt der Art von Tatsache darstellen würde, die die Norm richtig macht. Das heisst, es geht nicht darum, daß die einen (Anti-Realisten) meinen, daß der Konsens (die Prozedur) die Gültigkeit der Norm bestimmt, und die andern (Realisten), daß es eher die Tatsache, daß die Norm im Interesse von uns allen ist, das Bestimmende wäre. Das Strittige liegt schon in der Frage, ob die Tatsache, daß eine Norm im Interesse von uns alle ist, etwas ist, das die Realität allein, unabhängig von unseren Erkenntnisweisen beantworten könnte bzw. ob man überhaupt sagen kann, daß es in der Realität solche Tatsachen gibt. Und weiterhin, ob es Sinn macht, von einer Antwort auf diese Frage im nicht-epistemischen Sinne zu reden. In diesen Termini sollte meines Erachtens der eigentliche Dissens zwischen zwischen Habermas und Lafont formuliert werden. Ein Dissens, welcher den Unterschied zwischen der realistischen und der anti-realistischen Position markiert und der, entsprechend formuliert auf die theoretische Ebene bezogen werden kann.

A.4. Lafonts Strategie: Parallelisierung von praktischen und theoretischen Diskurs.

Lafont entwickelt gerade ihre Kritik an Habermas anti-realistische Auffassung von Richtigkeit in der Moral anhand einer Parallelisierung praktischer und theoretischer Diskurse. Eine epistemische Auffassung der Richtigkeit von Normen würde ihrer Ansicht nach praktisch derselben Kritik unterworfen sein wie eine epistemische Auffassung von Wahrheit auf theoretischer Ebene. Eine Kritik, unter die, wie sie in früheren Arbeiten zu zeigen versucht hat, Habermas frühere Auffassung von Wahrheit als rationaler Akzeptabilität unter idealen Bedingungen fiele.

Auf Grund solcher Kritiken und interner Schwierigkeiten, auf die Lafont und andere Autoren hinweisen, gab Habermas den Versuch auf, eine epistemische Konzeption von Wahrheit zu formulieren, die mit seiner verständigungsorientierten und konsensfähigen Auffassung von Wissen in Einklang stünde. Lafonts Argumentation läuft darauf hinaus zu zeigen, daß, wenn sich Habermas

bereit gezeigt habe, die Trifftigkeit dieser Kritik im theoretischen Fall einzusehen, er dann ebenfalls sich bereit zeigen sollte, eine epistemische Auffassung von Gültigkeit im praktischen Diskurs aufzugeben. Dabei bemüht sich Lafont zu zeigen, daß der Übergang zu einer realistischen, transzendenten Auffassung moralischer Richtigkeit nicht nur mit den gesamten argumentations- und verständnisorientierten Struktur und den Ansprüchen der Diskursethik versöhnbar sei, sondern sogar eine bessere Erklärung des Zusammenhangs zwischen den unbedingte universalistischen Ansprüchen, die wir zu unseren moralischen Einsichten erheben einerseits und dem Pluralismus ethischer Auffassungen andererseits zu liefern erlaube.

B.EINE THEORETISCHE BETRACHTUNG: WISSEN, RECHTFERTIGUNG UND WAHRHEIT

Nach Habermas' Analyse unserer kommunikativen Praktiken seien sowohl Wahrheits als auch Wissensansprüche in unseren Behauptungen impliziert, da wir nicht nur beanspruchen zu sagen, eine Aussage sei wahr, sondern daß wir es wissen und gegebenenfalls beweisen oder rechtfertigen könnten. Von hier aus unternimmt Lafont eine Analyse unseres Wissensbegriffs, um den Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung von Aussagen oder Normen im Diskurs und den universalen rechtfertigungstranszendenten Wahrheitsansprüchen bzw. den Richtigkeitsansprüchen, die wir, (nach der realistischen Lektüre von Wahrheit) dabei erheben, zu explizieren.

Dafür geht sie auf Geachs Auffassung von Wissen zurück. Zum Wissensbegriff gehört dieser Auffassung nach sowohl die Idee von Rechtfertigung als auch die Idee von Wahrheit. –Genauer genommen gehören nach Geachs eigener Definition, die Lafont zitiert, drei Elemente zu Wissen: 1) S glaubt, daß p ; 2) p ist wahr; 3) S ist gerechtfertigt, p zu glauben –. Wissen heißt also, daß wir gerechtfertigt sind zu glauben, daß p wahr ist. Wahrheit und Rechtfertigung sind entsprechend, so Lafont, zwei wesentliche Bestandteile von Wissen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen. Wahrheit ist ein epistemisch transzendenter Begriff, dessen Gültigkeitsanspruch alle möglichen Kontexte und Rechtfertigungen überschreitet und aus diesem Grund nicht auf gerechtfertigte Behauptbarkeit reduziert werden kann. Für Wissen aber reicht es auch nicht, daß eine Aussage wahr ist, wir müssen dieses rechtfertigen können.

Auf der einen Seite, die nicht Reduzierbarkeit von Wahrheit auf Rechtfertigung oder rationaler Akzeptabilität drückt die allen Kontexten transzendierende Gültigkeit dieser letzten in Kontrast mit der zweiten. (...) Auf der anderen Seite, die Irreduzierbarkeit von Rechtfertigung auf Wahrheit ist was uns dazu zwingt unsere Wahrheits oder Richtigkeitsansprüche zu beweisen, so daß sie als gerechtfertigt akzeptiert werden, und, was uns entsprechend, dazu zwingt von unseren Wissensanspruch zurückzuziehen, solange wir

nicht eines solchen Beweises haben, solange unsere Gründe oder Rechtfertigungen nicht intersubjektiv überzeugend sind. (Lafont 1997, S.44)

Da Lafonts Analyse des Zusammenhangs zwischen Wahrheit und gerechtfertigter Behauptbarkeit ihrer Ansicht nach auf analoge Weise für den Zusammenhang zwischen unserer Rechtfertigungen moralischer Normen und deren Richtigkeit gelten soll, können wir uns ihre Rekonstruktion dieses Zusammenhangs etwas ausführlicher anschauen.

B.1. Die nicht Reduzierbarkeit von Wahrheit auf gerechtfertigte Behauptbarkeit

Um die Nicht-Reduzierbarkeit von Wahrheit auf gerechtfertigte Behauptbarkeit zu erklären, weist Lafont auf die anerkannten Differenzen zwischen Wahrheit und gerechtfertigter Behauptbarkeit hin: die Absolutheit (Bivalenz) und zeitliche Stabilität, die wir Wahrheit zuschreiben, gegenüber dem graduellen und veränderbaren Charakter, die unsere Rechtfertigungen im Verlauf der Zeit aufweisen. Diese Eigenschaften erklären den Unbedingtheitsanspruch, den wir Wahrheit (und auch moralischer Richtigkeit) zuschreiben. Das heißt, während eine Aussage mehr oder weniger gerechtfertigt sein mag bzw. weder sie noch ihre Negation ein für alle mal gerechtfertigt sein müssen, verlangen wir, wenn es um Wahrheit geht, daß entweder die Aussage, oder ihre Negation wahr sein muß. Genauso gehen wir davon aus, daß, wenn eine Aussage wahr ist, sie nicht falsch werden kann, wodurch sich die Idee einer einzigen richtigen Antwort ergibt. Dagegen sehen wir ein, daß das, was in einem bestimmten Zeitpunkt gerechtfertigt war, sehr wohl später sich als falsch erweisen kann. Dasselbe gelte nach Lafont für die Richtigkeit moralischer Normen, für die wir auch einen unbedingten absoluten und zeitüberschreitenden Gültigkeitsanspruch erheben.

Habermas' Identifizierung von Wahrheit mit *idealer* rationaler Akzeptabilität sei ein Versuch gewesen, diese Transzendenz der Wahrheit gegenüber den jeweiligen zeitlich begrenzten Rechtfertigungskontexten zu erklären. Das Problem dabei sei, daß durch die Angleichung von Wahrheit an rationale Akzeptabilität unter idealen Bedingungen die Eigenschaften der ersten auf die zweite übertragen würden und somit die Unbedingtheit von Wahrheit (Absolutheit und zeitliche Stabilität) auch rationaler Akzeptabilität unter idealen Bedingungen zugeschrieben werden. Insofern die Idee von rationaler Akzeptabilität unter idealen Bedingungen als eine Antizipation des Endprozesses der Argumentation zu verstehen ist, wurde dadurch auch die Infallibilität der Interpretationen und Rechtfertigungsketten postuliert, die zu dem führen, was wir für ein solches ideales Ende halten. Es wäre nicht nur die Gültigkeit einer bestimmten Aussage, welche als infallibel betrachtet wird, sondern auch die des Rechtfertigungsprozesses selbst, die zu ihrer Rechtfertigung beigetragen hat. Hieraus folge die Idee, es gebe am Ende eine einzig richtige Interpretation der Realität. Dabei wird allerdings der Anspruch auf eine einzig richtige Antwort (die wir eher aus der

Perspektive der unterstellten Existenz einer einzigen Realität bekamen), mit der Idee einer einzigen richtigen Interpretation vermischt. So Lafont.

B.1.1. Kommentar: Lafonts zwei unterschiedlichen Kritiken an epistemischen Auffassungen

Bei dieser Analyse weist Lafont auf der einen Seite die Idee zurück, daß a) es eine solche einzige Interpretation oder ein solches einziges Wissen jemals, und sei es in einem utopischen Sinne, geben könnte. Auf der anderen Seite will sie auch b) den Anspruch darauf kritisieren, unsere Rechtfertigungen könnten als wahr oder endgültig in einem solchen absoluten Sinne verstanden werden, sollten die dafür idealen epistemischen Erkenntnisbedingungen (Licht, Entfernung, Information, funktionierende kognitive und sinnliche Fähigkeiten) –oder in Habermas' Version 'Diskursbedingungen' – gegeben sein.

Dementsprechend haben wir es hier eigentlich mit zwei unterschiedlichen Ideen zu tun: Einerseits wird die These vertreten, daß insofern die Realität anhand unserer unterschiedlichen pragmatischen Interessen und unterschiedlichen Perspektiven auf unterschiedliche Art und Weise aufgefasst und interpretiert wird, wir nicht erhoffen können, ein solches utopisches Wissensideal zu erreichen. Solche pluralen Auffassungen führen uns zu unterschiedlichen Theorien, die sich nicht in einer einzelnen allumfassenden Theorie zusammenfügen lassen. Neben anderen Gründen sei dies deshalb nicht möglich, weil, obwohl wir über dieselbe Realität reden, wir angesichts der unterschiedlichen Individuierungsweisen nicht immer über dieselben ontologischen Phänomene reden bzw. ihnen dieselben funktionellen Rollen in unseren Theorien zuweisen. Ein ganz anderes Problem haben wir, wenn es um die Frage geht, ob wir unter den gewöhnlichen epistemischen Bedingungen, die wir jeweils für notwendig und insofern ideal halten, unsere Überprüfungen der Wahrheit konkreter Aussage für endgültig halten dürfen. Das ist, ob wir nicht doch von sprachinternem infalliblem Wissen reden können. Diese zweite These lehnt Lafont auch aus einer holistisch-externalistischen Perspektive ab, nach der wir uns immer bereit halten müssen, neue Beweise zu finden, die uns dazu verpflichten können, unsere 'Gewissheiten' und gegebenenfalls ganze kategoriale Systeme zu verändern.

Mir scheint relevant, diese zwei epistemischen Positionen, genauso wie die gegen sie gerichteten kritischen Argumenten, auseinander zu halten, da z.B. die Ablehnung es könnte so etwas wie eine allumfassende Theorie der Realität geben, nicht unbedingt ein Argument gegen eine epistemische Auffassung von Wahrheit in dem anderen Sinne sein muß. Andererseits gegen Lafonts Kritik auf die zweite These zu argumentieren, muß nicht heißen, daß man dafür plädiert, daß es eine einzig richtige Interpretation der Welt geben muß.

B.1.2. Fallibilismusprinzip als Hauptargument gegen eine epistemische Auffassung

Lafonts Ablehnung jeglicher Versuche epistemische Rechtfertigung und Wahrheit zu identifizieren, stützt sich grundsätzlich auf das Fallibilismusprinzip. Unsere epistemischen Rechtfertigungen für

endgültig zu halten, würde bedeuten, sie für infallibel zu halten, was nicht nur unplausibel wäre sondern die eigentliche Fruchtbarkeit der Idee gerechtfertigter Behauptbarkeit verderben würde. Diese bestehe gerade darin, offen für Veränderungen zu sein und eine hypothetische Haltung gegenüber ihrer Gültigkeit einzunehmen. Bezüglich unserer Überzeugungen sollen wir nur den Anspruch erheben, gute Gründe zu haben, die von allen akzeptiert werden können, den Anspruch "*epistemisch verantwortlich*" zu sein, aber nicht auf Erfolg. Gerechtfertigte Behauptbarkeit betreffe die Beständigkeit des Prozedere aber nicht des absoluten oder infalliblen Charakters des Gehalts; dieser letzte kann nur von der Realität entschieden werden.

Die Konsequenz, die Lafont hieraus zieht, ist, daß der Unbedingtheitscharakter, den wir Wahrheit zuschreiben, extern zu unseren Rechtfertigungen sein muß, d.h., er kann nicht als intern zu ihnen, (weder lasse er sich, durch eine Idealisierung von ihnen erreichen), sondern nur in unabhängiger Weise erklärt werden. Laut ihrer eigenen Interpretation ist Wahrheit als eine Art regulativer Idee der Argumentation zu verstehen, die erfordert, "daß unsere Bewertung der Gründe für p nur zu einer von beiden Antworten führt: entweder p oder nicht p ". Diese Idee ergibt sich, wie gesagt, aus der Perspektive einer unterstellten Realität, die so ist, wie sie ist, und nicht anders. Insofern die Existenz einer solchen Realität nur eine Voraussetzung unseres Diskurses, d.h. eine formale Präsupposition ohne epistemischen Gehalt ist, seien die darauffolgenden Ideen von Wahrheit und die Prämisse einer einzigen richtigen Antwort, so Lafont, auch in einem rein formalen Sinne zu verstehen. Anders gesagt, insofern die Realität unsere Beschreibungen und Interpretationen transzendiert muß Wahrheit auch als ein all solche epistemischen Beschreibungen und Interpretationen transzendierender Begriff verstanden werden. Die darin implizierte Prämisse einer einzigen richtigen Antwort, die mit der Idee der Bivalenz sich ergibt, ist insofern auch mit keinen solchen epistemischen Beschreibungen zu identifizieren, da sie nur die gehaltlose Voraussetzung ausdrückt, daß, egal wie die Realität ist, sie so ist, und nicht nicht-so. Aus diesem Grund sei es ein Irrtum, die Idee einer einzigen richtigen Antwort mit der Idee einer einzig richtigen Interpretation zu vermischen. Eine Verwechslung von beiden Aspekten führe sowohl im theoretischen wie im praktischen Bereich zu relativistischen Positionen.

B.2. Die nicht Reduzierbarkeit von gerechtfertigter Behauptbarkeit auf Wahrheit

Bevor ich diese Art von Problemen betrachte, will ich dem zweiten Aspekt nachgehen, der zu Lafonts' Analyse von den Implikationen von Wissen gehört, um ihr Bild zu vervollständigen, um es dann von da aus zu kommentieren. Wie ich gerade geschildert habe, meinte sie einerseits, daß Wahrheit nicht auf gerechtfertigte Behauptbarkeit zu reduzieren ist, auf der anderen Seite sei eine Reduzierung auch nicht in der anderen Richtung sinnvoll: d.h. gerechtfertigte Behauptbarkeit ließe sich auch nicht auf Wahrheit zurückführen. Für Wissen reiche Wahrheit allein auch nicht und deswegen seien wir genötigt, unsere Wahrheitsansprüche in der Rechtfertigungspraxis zu beweisen. Auf diese Weise will Lafont die Abhängigkeit unserer Wissensansprüche von unseren Rechtfertigungspraktiken mit einer

transzendenten Auffassung von Wahrheit kompatibel machen. Wenn dies möglich wäre, ließe sich zeigen, daß es ein trügerischer Eindruck ist zu glauben, irgendeine epistemische Auffassung von Wahrheit sei notwendig, um zu erklären, warum wir uns letzten Endes auf die Argumentation verlassen, wenn es um Wahrheit geht, -sogar wenn Wahrheit nicht von unseren epistemischen Rechtfertigungen abhängt.

Es ist nicht notwendig, die kontraintuitive These zu verteidigen, daß die Wahrheit einer Behauptung von der Möglichkeit abhängt, ein Einverständnis zu erreichen, um die selbstverständliche These zu verteidigen, daß unsere Wissensansprüche von argumentativen Praktiken abhängen, in denen wir die Haltbarkeit unserer Gründe und Argumente zur öffentlichen Diskussion stellen und allen möglichen verfügbaren Einwänden öffnen. (Lafont, S.45)

B.3. Kritische Betrachtung

Nun, wie können wir unsere Wahrheitsansprüche durch epistemische Gründe und 'Beweise' testen wollen, wenn wir davon ausgehen, daß solche zeitlich veränderbaren und kontextbeschränkten epistemischen "Beweise" keine echten Beweise von Wahrheit sein können? Durch solche Versuche, die Wahrheit unserer Überzeugungen in argumentativen Praktiken zu rechtfertigen, erreichen wir weitere epistemische Gründe und 'Beweise', welche genauso epistemisch und ungewiß, fallibel sind, wie die ursprünglichen Behauptungen. Es ist anzunehmen, daß wir Wahrheit auf eine solche Weise nie erreichen, da diese sich allein an einer Realität bemißt, die nicht mit unserer epistemischen Überprüfungen von ihr gleichzusetzen ist. Entsprechend können wir nie wissen, ob unsere Beweisversuche je etwas beweisen, bzw. jeweils mit der Wahrheit übereinstimmen, weil wir sonst schon von infalliblen epistemischen Beweisen und entsprechenden Überzeugungen reden können müssten; was laut der vertretenen realistischen Wahrheitsauffassung nicht möglich ist. Entsprechend, wenn Wahrheit ein notwendiger Bestandteil unseres Wissens ist, dann ist Wissen nicht zu haben, wenn Wahrheit nicht zu haben ist. Aus diesem Grund sagt Lafont, daß die Identifizierung von gerechtfertigter Behauptbarkeit und Wissen " *um die (mehr als wahrscheinliche) Möglichkeit eines generellen Irrtums einzuräumen*" (S.45) zu vermeiden sei.

Wenn aber der Grund, warum wir in Argumentationen und Rechtfertigungspraktiken rein einsteigen, sein sollte, daß, um Wissen zu erreichen, Wahrheit nicht ausreichte sondern sie epistemisch bewiesen werden müßte, ergibt sich nun, daß wir aus solchen Praktiken genauso raus kommen, wie wir eingestiegen sind: da wir weder Wahrheit bewiesen, noch Wissen bekommen haben, sondern nur selbst fallible epistemische Gründe und Argumente, die auf anderen falliblen epistemischen Argumenten und Gründen ruhen. "*Die argumentativen Praktiken, die unsere Lernprozesse orientieren, können unsere Überzeugungen nur autorisieren aber nicht garantieren*" (S.45). Nun, wenn wir aber

nirgendwo (an keinen Endpunkt) epistemische Garantie erlangen können, warum sollten wir irgendwelchen unter einem generellen Irrtumsverdacht stehenden epistemischen Gründen oder Beweisen mehr vertrauen bzw. Autorität zutrauen als unseren ursprünglichen Überzeugungen? Wie Habermas selbst sagt, die Kohärenz allein kann das Problem nicht lösen. Diese Schwierigkeit ist tiefschürfender, als normalerweise zugestanden wird und hört nicht hier auf: Wir können die Möglichkeit, neue Beweise, die gegen unsere bisher gerechtfertigten Überzeugungen sprechen, nie ausschliessen. Wenn dies aber dafür spricht, daß wir unsere Überzeugungen nie für 'wahre Münze' nehmen dürfen, warum sollten wir dann die neuen falzifizierenden Beweise für 'wahre Münze' nehmen?

Wir haben es mit dem Problem zu tun, daß solche neuen Gegenbeweise selbst keine bessere Garantie für Infallibilität hätten als die ursprünglichen Beweise, und entsprechend wir auch nicht wissen können, ob wir wirklich falzifiziert wurden. Die Rechtfertigungskette bleibt so stets epistemisch intern und Wissen und Wahrheit außerhalb. Sie bemessen sich nicht an unseren epistemischen Überprüfungen, sondern an der Realität an sich. So scheint die Kluft zwischen Rechtfertigung einerseits, Wissen und Wahrheit andererseits trotz allen Erklärungsversuchen sich nicht schließen zu lassen.

B.3.1. Die Prozedur um Wahrheit zu beweisen und die Bedeutung von Wahrheit.

Nach Lafonts Auffassung ist – wie schon gesagt – zwischen der Prozedur, Wahrheit zu 'beweisen' und der Bedeutung von Wahrheit, das, was wir mit der Zuschreibung von Wahrheit zu einer Aussage meinen, zu differenzieren, wobei dieser letzte im Sinne des tarskyschen Schemas: "*p*" ist wahr gdw. *p* zu verstehen ist. Die Beziehung zwischen der einen (Bedeutung) und der anderen (Prozedur) scheint sie sich folgendermassen vorzustellen: Was wir meinen, wenn wir einer Aussage "p" Wahrheit zuschreiben, ist, daß *p* der Fall ist, und dies hängt von der Realität ab. Allerdings richten wir unseren Blick auf die Argumentationspraxis, um Rechtfertigungen zu finden, die uns feststellen lassen, ob es gute Gründe gibt, anzunehmen, daß dies der Fall ist. *Auf dieser Weise scheint sie die Frage, was es heißt, daß p der Fall ist, von der Frage, wie man feststellt, ob p der Fall ist, zu trennen. Als ob unumstritten wäre, daß die zweite Frage mit der ersten nichts zu tun hat. Als ob von vornherein klar wäre, was es heißt, daß p der Fall ist, und daß dies unabhängig von unserer epistemischen Auffassungen ist, d.h. von einer Realität entschieden werden kann, die nicht mit unserer Erkenntnis von ihr gleichzusetzen ist bzw. jenseits unserer epistemischen Erkenntnisse läge.* So stellt sie es so dar, als ob bei unseren epistemischen Überprüfungen und Rechtfertigungen es allein um Fragen der Prozedur ginge, des Rationalseins, aber nicht um die Entscheidung bzw. Feststellung, ob der Gehalt der Aussage erfüllt ist oder nicht. Eine solche Entscheidung läge im Grunde genommen auf der anderen Seite der Erkenntnismauer sozusagen, auf Seiten der non-epistemischen Realität. Die erste Frage – die Frage, was es heißt, daß *p* der Fall ist und ob dies ohne die menschliche Perspektive

entschieden werden kann – ist aber, wie ich oben schon sagte, zunächst die entscheidende Frage. Sie macht den Unterschied zwischen einer realistischen erkenntnistranszendierenden Auffassung von Wahrheit und einer anti-realistischen aus: Es geht darum, ob die Frage danach, *ob p der Fall ist*, etwas ist, was die Realität allein bestätigen kann und insofern unsere Überprüfungen immer als falsch erweisen kann, oder ob nicht gegebenenfalls *manche* unserer Überprüfungen für infallibel gehalten werden dürfen.

Die Diskussion zwischen McDowell und Wright am Ende des zweiten Kapitels ging gerade darum, ob die Tatsache, dass *p der Fall ist*, nicht schon im Sinne dessen, was aus einer menschlichen Perspektive als eine solche Tatsache gelten würde, verstanden werden müsste. Bei McDowells' Position müsste die Tatsache, dass *p der Fall ist*, im Sinne einer Projektion dessen, was wir durch unsere 'sprachlichen Wahrnehmung' sagen würden. Deswegen argumentiert er, können wir davon gehen, dass unabhängig von unseren Überprüfungen es eine Antwort dafür gebe, ob unsere Behauptungen, dass „p“ wahr oder falsch sind. Dies wäre bei Wright in dem Sinne anders als er davon ausgeht, dass es nicht von vornherein klar steht, welche Sachverhalten unter unseren Begriffen fallen würden. Wir finden oft Grenzfälle, Strittigefälle bei denen es weder wahr noch falsch ist, dass sie unter dem entsprechenden Begriff fallen. Unsere eigene Einschätzungsfähigkeit bei der Entscheidung, ob es so ist, oder nicht oder ob wir gegebenenfalls unsere Begriffe verändern müssen, ist notwendig. Die Realität kann von allein keine Entscheidung treffen, es ist nur aus unserer Perspektive, aus der etwas entweder ist oder nicht ein Fall von dem, was wir unter den Begriff verstehen. Aus diesem Grund argumentierte ich, dass wir davon reden müssten, wie die Sachverhalten im Sinne unserer eigenen kognitiven Fähigkeiten (d. h. im Sinne dessen, was wir selbst sagen würden, wenn wir die Situationen betrachten würden) wären. Eine Position, welche in epistemischen Sinne zu verstehen wäre, aber nicht als eine Projektion unsere sprachliche Fähigkeiten auf die Sachverhalten der Welt, im Sinne McDowells zu verstehen wäre. Dies würde erlauben zu sagen, dass sogar wenn wir keine tatsächliche Überprüfung der Sachverhalten gemacht haben, es dennoch eine Art und Weise gibt, wie sie von unserer epistemischen Perspektive wären, im Sinne dessen, wie sie nach unserer Erkenntnisweisen wären. Das heisst, *ob p der Fall ist, hänge davon ab, ob wir sagen würden, dass p der Fall ist, hätten wir es überprüft*. Damit hätten wir es nicht nötig von einer unserer Erkenntnisweisen transzendierenden Realität zu reden, sondern eine Realität, die in Rahmen unserer Erkenntnisweisen liegt.

B.3.2. Warum der Wahrheitsbegriff rein von jeglicher Kompromiß mit unseren Interpretationen bleiben muß

Lafont will, wie wir oben gesehen haben, den Wahrheitsbegriff frei von jeglichem Bezug auf unsere jeweiligen Interpretationen und Beschreibungen halten, damit auch die durch ihm implizierten Ideen der Bivalenz und der einzigen richtigen Antwort epistemisch gehaltlos bleiben. Ist dies so, dann liegt aber der Verdacht nah, daß Lafonts abstrakte und epistemisch vollkommen entleerte Auffassung dieser Ideen am Ende so etwas wie das klassische Prinzip, daß das Sein nicht nicht-sein kann, ausdrücken

müßte. Denn der rein formale Charakter, der Wahrheit, Bivalenz und dem Prinzip der einzigen richtigen Antwort zukommt, ist gerade aus der Perspektive einer unterstellten epistemisch gehaltenen Realität entstanden, d.h. aus der Perspektive des Seins selbst, jenseits der menschlichen Perspektiven und konzeptuellen Indicationsweisen. Aus diesem Blickwinkel will Lafont dann sagen: Weil die Realität so ist, wie sie ist (unabhängig von unseren Sichtweisen auf sie) und weil die Realität unsere zeitlich und kontextuell beschränkten Interpretationen, Beschreibungen und Konzeptualisierungen in dem Sinne transzendiert, daß sie mit keiner von ihnen identifiziert werden kann, eben deshalb müssen auch Wahrheit und die Idee der einzigen richtigen Antwort unsere Beschreibungen und Interpretationen transzendieren.

B.3.3. Ein doppeltes Fallibilismusproblem.

Die Möglichkeit des Fallibilismus, die Idee, daß unsere für gerechtfertigt gehaltenen Überzeugungen sich als Resultat eines ("mehr als wahrscheinlichen") generellen Irrtums herausstellen können, entsteht gerade als ein Resultat durch die Annahme der Unabhängigkeit der Realität gegenüber unseren epistemischen Auffassungen von ihr. Mit dem Hinweis auf den Fallibilismus wird bei Lafont eigentlich auf ein doppeltes Phänomen angespielt. Das ist, zum einen die Annahme, daß unsere epistemische Überprüfung, daß p der Fall ist, und deswegen "p" wahr ist sich als falsch herausstellen kann, es ist darüber hinaus auch die Annahme, daß selbst unsere Art und Weise, die Realität begrifflich zu individuierten, sich aus der externalistischen Perspektive, die Lafont vertritt, als falsch herausstellen kann. Diesem doppelten Fallibilismus entsprechend kann man in Lafonts Position auch latent ein doppeltes Verständnis von Wahrheit erahnen (und sogar ein doppeltes Verständnis von Realität). Nach dem ersten Typ von Fallibilismus können sich unsere epistemisch wohl erprobten Überzeugungen, z.B. die Überzeugung daß p der Fall ist, immer als falsch herausstellen. Diese fallibilistische Annahme wird auf der Basis einer bestimmten Sichtweise vertreten, die sich folgenderweise rekonstruieren läßt. Die Wahrheit einer Aussage "p" wird zunächst im Sinne von Tarskys Konvention T verstanden: Die Aussage "p" ist wahr gdw. p eine Tatsache ist. Nun, ob p eine Tatsache ist oder nicht, kann letzten Endes nur von der Realität unabhängig unserer Erkenntnisweisen entschieden werden. Das heißt, sogar wenn alle sprachfähigen Subjekte damit einverstanden wären bzw. zu einem Konsens kommen würden, daß p der Fall ist, – nicht ob es gute Gründe für die Annahme, daß p in der unabhängigen Realität eine Tatsache ist, sondern ob das was überhaupt die Tatsache, daß p heißt, d.h. was Menschen überhaupt als die Tatsache, daß p anerkennen würden, wir Menschen für gegeben halten – können sie dennoch falsch liegen. Diese zweite Annahme macht deutlich, warum unsere überprüften Erkenntnisse, die Überprüfung, daß p der Fall ist, die wirklich unsere Erkenntnis möglicherweise transzendierende Tatsache, daß p, verfehlen mögen. Das Bild der Realität, das wir hierdurch bekommen, ist das Bild einer Realität von Tatsachen, die nicht mit dem zu identifizieren sind, was wir als Tatsachen epistemisch anerkennen, d.h. die wirklichen Tatsachen könnten andere sein. –Wobei die Frage sinnvoll ist, ob man von "Tatsachen" in einem solchen nicht-

epistemischen Sinne überhaupt reden kann –. Die Rede von Wahrheit ist in diesem Kontext in einem sehr konkreten Sinne gemeint. Das ist, hier wird von der Wahrheit von Aussagen geredet, durch die epistemisch gehaltvolle Überzeugungen ausgedrückt werden. Es geht um die Wahrheit von Aussagen, um die es in dem tarskyschen Schema geht. Eine Aussage ist danach falsch, wenn wir auf der anderen Seite des Bikonditionals nicht p sondern Nicht- p haben bzw. wenn p keine Tatsache ist. Und so beziehen sich auch die Bivalenz und das daraus folgende Prinzip der einzigen richtigen Antwort auf jede solche epistemisch gehaltvolle Aussage. Bezüglich all solcher Aussagen " p ", " q ", " r " etc. gibt es eine einzig richtigen Antwort, daß p oder q oder r etc. der Fall sind oder nicht. Aus dieser Perspektive, wenn wir Wahrheit in dem tarskyschen Sinne verstehen und wir sie von gehaltvollen Aussagen präzisieren, kann die Idee einer einzig richtigen Antwort nicht, wie Lafont meint, als epistemisch gehaltlos verstanden werden. Die Antwort, die wir in der Realität suchen, ist gerade eine Antwort auf unsere Fragen, eine Antwort auf unsere epistemischen Behauptungen. Die Beobachtung ist berechtigt, nach der, weil die Realität auf eine einzige Art und Weise ist, sie nicht gleichzeitig unsere Aussagen bestätigen und nicht bestätigen kann. Sie leitet uns sicherlich bei dem Versuch, keine widersprüchlichen Aussagen zu akzeptieren. Dennoch gehört zu dieser abstrakten Einsicht, daß die genannte Antwort sich jeweils nur auf unsere epistemischen Behauptungen beziehen kann und daß sie die Form einer Tatsache nehmen muß, die denen 'entspricht' oder nicht. Es gibt keine Antwort an sich, die weder zu dieser Auffassung noch zu jener paßt, die so etwas wie eine formelle Entsprechung des Umfangs der Realität, wie diese an sich selbst ist, wäre. Eine Antwort kann nur auf eine vorab (in epistemischen Termini formulierte) Frage eine Antwort sein, d.h. eine Antwort darüber sein, ob die Sachverhalten so liegen, wie wir sagen, oder nicht. *

Hierzu ist mehr zu sagen und ich werde zu diesem Punkt später zurück kommen. Zunächst soll nur bemerkt sein, daß die tarskysche Repräsentation von Wahrheit, die Lafont für triftig hält, und die damit assoziierten Prinzipien der Bivalenz und der einzig richtigen Antwort, abstrakt in dem Sinne sind, daß sie sich auf alle möglichen Aussagen, egal welchen epistemischen Gehalt sie auch haben mögen, beziehen. Aber sie beziehen sich dennoch schon auf Aussagen mit einem epistemischen Gehalt, d.h. es ist jener epistemische Gehalt, welcher bestätigt oder widerlegt wird, wobei nur eine von beiden Antworten richtig sein kann – und dies gehört auch zu der abstrakten Rekonstruktion dieser Ideen. Daß das allgemeine Prinzip, daß das Sein nicht nicht-sein kann, die Grundlage unserer Intuition der Bivalenz ist, ändert nichts daran, daß Wahrheit und Bivalenz Ideen sind, die von epistemisch gehaltvollen Aussagen präzisiert werden. Daß, wenn etwas wahr sein soll, es in solchen epistemisch gehaltvollen Termini ausgedrückt werden muss. Daß, wenn es eine Antwort gibt, diese eine Bestätigung oder Verneinung eines solchen Gehalts ist.

Dieser Punkt wird vorallem später relevant, bei der Betrachtung von Lafonts Übertragung dieser Ideen auf den moralischen Fall.

B.3.4. Eigentliche Gründe, warum Wahrheit epistemisch gehaltlos bleiben soll.

Nun, diese ist nicht die ganze Geschichte, und es hat seinen Grund, daß Lafont die Idee der Wahrheit und die Idee einer einzig richtigen Antwort absolut rein von epistemischen Implikationen halten will. Sie will den abstrakten Rekonstruktion dieser Ideen als Argument benutzen, um das Wahre als etwas von unseren möglichen Auffassungen Unabhängiges, ein erkenntnisfreies Ziel, das alle solchen Auffassungen in ihren unterschiedlichen epistemischen Termini formuliert, zu treffen versuchen. Wie ich oben schon sagte, die Möglichkeit des Fallibilismus droht auch auf einer zweiten Ebenen. Auf dieser zweiten Ebene ist damit gemeint, daß selbst unsere Art und Weise, die Realität begrifflich zu individuieren, sich als falsch herausstellen kann. Diese Art von Fallibilismus ist viel radikaler, da, wenn wir davon ausgehen, daß selbst unsere begrifflichen Auffassungen von der Realität falsch sein können, wir sicherlich ein starkes Motiv haben, Wahrheit vollkommen von solchen epistemisch sich ändernden begrifflichen Systemen abzukoppeln. Wahrheit kann sich nicht mehr intern auf die Aussagen innerhalb solcher Begriffssysteme beziehen, da diese immer wieder revidiert werden können, und Wahrheit als ein absoluter und stabiler Begriff verstanden werden soll. *Aus dieser holistischen Perspektive kann Wahrheit nicht im Sinne der Wahrheit von Aussagen im tarskyschen Sinne verstanden werden.* Hier ist es nicht der Fall, daß wir bezüglich der Aussage "Es ist Wasser im Glas" falsch liegen, weil wir, obwohl vollkommen klar ist, was Wasser heißt, uns über was im Glas ist geirrt haben, sondern daß wir uns z.B. darüber geirrt haben mögen, was man unter "Wasser" verstehen soll und dies kann wiederum nur von der Realität abhängen. Wenn dies aber so ist, wenn wir uns bezüglich der Art und Weise, die Realität begrifflich aufzufassen, irren können, dann kann dies nur möglich sein, weil es eine richtige Art und Weise, die Realität begrifflich aufzufassen, gibt.

B.3.5. Putnams Zwillingserdenargumente.

Wir haben es hier mit der Art von Problemen zu tun, die bis zur Erschöpfung anhand von Putnams Zwillingserdeargumente diskutiert worden sind. Wir mögen in der nächsten `subatomischen Ära' entdecken, daß unter der, was wir grob jahrhundertlang unter "Hydrogen" verstanden hatten (und angesichts dessen *manifest* Eigenschaften identifiziert hatten) eigentlich zwei subatomisch strukturell unterschiedliche Elemente fallen, die in relevanten Formen voneinander abweichen. Entsprechend kommen wir zu dem Schluß, daß wir den Begriff "Hydrogen", um einer solchen relevanten Entdeckung gerecht zu werden, korrigieren sollten. Die Hälfte von dem, was früher in der Extension des Begriffs lag, soll nun nicht mehr als Hydrogen gelten und entsprechend manches von dem, was früher als H₂O galt, nicht mehr H₂O wäre, sondern nehmen wir an X₂O (wobei X natürlich für die nicht mehr als Hidrogen geltende Struktur steht), und das, was in meinem Glas liegt, insofern es kein H₂O ist, auch kein Wasser wäre usw. Die Geschichte läßt sich, auf unterschiedlicher Weise erzählen.

a) Die Aussage *p* "es ist Wasser im Glas", die wir angesichts der früheren Bedeutung der Termini für wahr hielten, wäre nach einer solchen Veränderung falsch. Will man –wie Lafont– den tarskyschen

Wahrheitsbegriffs "p" ist wahr gdw. p als maßgebend annehmen, würden wir uns mit einem Problem konfrontiert sehen, da wir nicht davon ausgehen können, daß "p" wahr ist, wenn die Tatsachen so sind, wie der epistemischen Gehalt von "p" besagt, sondern wenn der epistemischen Gehalt der Aussage selbst, die darin implizierten Begriffen selbst 'wahr sind', d.h. die wirkliche Struktur der Realität entsprechend. Das heißt, das tarskysche Schema könnte hier nicht die Bedeutung von Wahrheit angeben, weil die nach ihm geltenden Wahrheiten wiederum erodiert werden könnten. Eine Lösung wäre anzunehmen, daß die Bedeutung von "p", bzw. von "Wasser", von Anfang an fest steht, auch dann wenn wir uns nicht bewußt sind, worin genau Wasser-zu-sein besteht. Insofern das Wort sich auf bestimmte paradigmatische Beispiele einer Substanz bezog, die auf bestimmte Art und Weise beschaffen sind, bedeutet Wasser gerade das, was diese Substanz ist, egal, was es sein mag. Insofern steht von vorn herein fest, was mit p gesagt wird, (unabhängig davon, was wir darunter verstehen) und ebenso, ob die Tatsache, daß p , besteht oder nicht. Die Geschichte, die die Externalisten zu erzählen haben, geht in der Tat in diese Richtung, und Lafont scheint sich klarerweise auf deren Seite zu stellen

Eine andere Möglichkeit ist sicherlich, daß der gekennzeichnete Fall so zu verstehen wäre, daß die Aussage "p", Es ist Wasser im Glass", wahr war, jetzt aber wir es mit einer neuen Aussage P1 zu tun haben, die auch wahr ist. Neue Informationen hätten uns dazu gebracht, aus irgendwelchen vielleicht rein pragmatischen Gründe den Gebrauch von P1 vorzuziehen. Nach dieser Rekonstruktion hätten wir aber keinen Fall von Fallibilismus. Unsere Aussagen hätten sich nicht als fallibel gemäß eines bestehenden Kriteriums der Richtigkeit gezeigt, sondern wir hätten eine reine Veränderung unserer Begrifflichkeit, die mit der Wahrheit der früheren Aussagen in Begriffen der alten Begrifflichkeit kompatibel wären. Diese Interpretation, die ich persönlich plausibler finde, ist aber nicht was eine externalistischen Perspektive wie die von Lafont vertreten will.

B.3.6. Externalismus und die Existenz unterschiedlichen Auffassungen.

Aber sogar, wenn wir die externalistische Interpretation zugestehen würden, bleibe folgendes Problem: Lafont akzeptiert, daß es unterschiedliche mögliche Auffassungen der Realität gibt, die mit diesem Externalismus kompatibel sein sollen. Das ist, diese pluralen Auffassungen implizieren ihrerseits verschiedene mögliche nach unseren pragmatischen und Forschungsinteressen gerichtete Individuationsweisen der Realität. Dies muß mit der These vereinbar sein, daß die Realität manche unserer Individuationsweisen und Begrifflichkeit gutheißt und manche andere möglicherweise nicht. Ein Zusammenhang, der immer noch etwas erklärungsbedürftig bleibt. In einem trivialen Sinne gemeint, können keine begrifflichen Unterscheidungen gemacht werden, die nicht auf die Basis festzustellenden differenzierenden Merkmalen der Realität, die wir zu registrieren in der Lage sind, gemacht werden. Dieser *minimale Realismus* wäre aber darüberhinaus mit mehrere begrifflichen Individuationsweisen der Realität kompatibel.

Mit Putnam will Lafont sagen, daß letzten Endes die Referenz maßgebend ist. Wir mögen von unterschiedlichen Interpretationen ausgehen, und dennoch weil wir uns alle auf dasselbe beziehen, sei

es möglich, ein Einverständnis zu erzielen. Es gibt allerdings zwei verschiedene Ebenen dieser Idee, die man unterscheiden musste. Auf der einen Seite kann man von einer schon auf einer grundsätzlichen Ebene sprachlich individuierten Welt ausgehen, (was normalerweise auch der Fall ist), so daß wir uns einfach darüber einigen können, auf welche Objekte wir uns beziehen. Auf der Basis einer solchen Welt ist es einfach, die Referenz festhalten und unterschiedliche pragmatische oder funktionale Interpretationen davon zu geben: wenn diese Punkte in der Rolle von Limits verstanden werden oder wenn sie in der Rolle von Raumelementen (in dem putnamschen Beispiel) verstanden werden, dann folgt dies und das. Wobei wir verschiedene Interpretationen von demselben Referenz haben. Auf einer tieferen Ebene mag es insofern problematischer sein, als wir es mit unterschiedlichen sprachlichen Auffassungen zu tun haben, die die Realität auf unterschiedliche Art und Weise individuierten, wobei sie nicht dieselbe Ontologie teilen. Die Basisphänomene, auf die referiert wird, sind womöglich überlappend, aber nicht unbedingt dieselben. Sicherlich mögen zwei Interpreten sich auf eine und dieselbe Realität beziehen, aber insofern sie nicht unbedingt von Anfang an auf dasselbe Objekt referieren, mag das, was sie über die Realität sagen, abweichend sein. Wenn wir die Existenz unterschiedlichen Auffassungen auf dieser tieferen Ebene postulieren, das Gemeinsame worauf wir uns beziehen, muss wiederum der Umfang der Realität haben.

Das heißt aber auch nicht, wie Lafont selbst meint, daß wir nicht gegebenenfalls uns darin einigen können, was wir jeweils meinen. Wenn es sich um Theorien handelt, können die Aussagen des einen Systems in das andere Systeme übersetzt werden.. Wenn solche Übersetzungen stattfinden, ist am Ende das Prinzip, das herrscht, dasselbe wie innerhalb der Theorien selbst, nämlich daß wir keine widersprüchlichen Aussagen über dasselbe, d.h. Aussagen mit derselben Bedeutung, die einander verneinen, haben dürfen. Dies impliziert meines Erachtens, daß im Gegensatz zu dem, was Lafont meint, wir nicht unbedingt, ein epistemisch externes Kriterium haben müssen.

C. ÜBERTRAGUNG AUF DEN MORALISCHEN FALL

Dieses Modell wird von Lafont auf den moralischen Fall übertragen. Lafonts Ausgangspunkt bildet eine Kritik von Thomas McCarthy an der Diskursethik, nach der es nicht möglich sei, wie von dieser angestrebt, Pluralismus und Universalismus kompatibel zu machen. Diese Kritik beruht nach Lafont auf einem Mißverständnis. McCarthy würde gerade in dem vorhin genannten Sinne den universalistischen Anspruch nach einer einzig richtigen Antwort mit dem Anspruch nach einer einzig richtigen Interpretation verwechseln. Wäre dies so, d.h. würde der moralische Universalismus besagen, daß wir eine einzig richtige Interpretation in der Moral beanspruchen müssen, und wiese der Pluralismus darauf hin, daß, insofern wir unterschiedliche Perspektive und kulturelle Sichtweise haben, unsere Interpretationen plural sein werden, dann seien sie notwendigerweise unverträglich. Demgegenüber ist Lafonts Intuition, daß beide Positionen kompatibel sind, da der Universalismus sich nicht auf die Möglichkeit einer einzig richtigen Interpretation beziehe, sondern vielmehr mit der

Unterstellung einer einzig richtigen Antwort zu tun hat. Was im Universalismus unterstellt wird, ist, daß, insofern wir über dasselbe Phänom reden (denselben Bereich gemeinsamer Interessen), wir, trotz unserer unterschiedlichen ethischen Interpretationen, davon ausgehen können, daß es eine einzige Antwort bezüglich der Normen, die diesen dienen, geben muß. In diesem Sinne sollte der unbedingte universalistische Geltungsanspruch, den wir für unsere moralischen Normen beanspruchen, verstanden werden. Ohne diese Unterstellung einer einzig richtigen Antwort würde der Pluralismus glattwegs in einen Relativismus münden.

Die Argumentationsstruktur ist insoweit auf den theoretischen Fall aufgebaut, als dieselbe Argumentationslinie mit einer entsprechenden Abzweigung in Lafonts Artikel, sowohl für den theoretischen als auch für den praktischen Bereich gelten soll. Dies ist zunächst dadurch gerechtfertigt, daß Lafont davon ausgeht, sobald wir Wissen beanspruchen, egal in welchem Bereich auch immer, wir bestimmte Unterstellungen machen müssen, wie z.B., daß es etwas zu wissen gibt. Wir unterstellen, daß es bestimmte Tatsachen gibt, die unsere Wissensansprüche wahr bzw. richtig machen können. Dies könnten allerdings unproblematisch auch manche Anti-realisten unterschreiben. Charakteristisch ist aber, daß Lafont hieraus ein Argument für den Realismus sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich herausholen will. Das ist, wir müssen unterstellen, daß es sich um ontologisch existierende *Tatsachen* handelt, die es im voraus und in Unabhängigkeit von unseren pluralen Interpretationen und Auffassungen in der Welt schon gibt; was nun auch analog im Fall der Richtigkeit moralischer Normen gelten soll. Der Unterschied zwischen beiden Fällen liege vielmehr in dem "Gehalt" jener Realitätsunterstellung.

Der konkrete Gehalt des mit dem praktischen Diskurs assoziierten formellen Referenzsystems (oder der Existenzunterstellung) ist, aus selbstverständlichen Gründen, von dem, der in theoretischen Diskursen operiert, zu unterscheiden. Aber seine formelle Rolle ist eigentlich dieselbe. (Unterstreichung von mir. Lafont, S. 9)

Erst, weil die Diskursteilnehmer die Existenz eines solchen Bereiches gemeinsamen universalisierbaren Interessen unterstellen sollen, könnten sie beanspruchen, trotz deren unterschiedlicher ethischer Hintergründe –sich darüber und über die Normen, die diesen dienen, zu verständigen. Dieses gemeinsame Ziel, das wir im praktischen Diskurs verfolgen, soll aber, wie gesagt, *nicht* als die Hoffnung verstanden werden, je eine einzig richtige Interpretation solcher Interessen und entsprechender Normen erreichen zu können. So Lafont. Die Idee ist, daß wir, genauso wie wir auf die Vorstellung, es gäbe eine einzig richtige Interpretation der Welt, verzichten müssen, da wir auf Grund unserer unterschiedlichen Forschungsinteressen und Perspektiven mit pluralen Interpretationen rechnen müssen, nach Lafont in parallelen Termini auch die Hoffnung aufgeben sollen, eine einzig richtige Interpretation des Bereiches der Welt zu erlangen, der unser moralisches Wissen betrifft. Was uns dennoch nicht hindern soll, weiterhin eine universalistische Position zu

vertreten. Ein Universalismus, den wir aber vermutlich nie in epistemischen Termini werden auszudrücken können.

Um einen genaueren Eindruck zu bekommen, wie sich Lafont dieses vorstellt, kann man zunächst ihre Diskussion von Habermas' These betrachten, nach der es eine Bedingung für den Konsens der Diskursteilnehmer wäre, daß ihre Einigung auf der Basis *derselben* Gründe stattfinden soll.

C.1. Muß ein Konsens auf der Basis derselben Gründe stattfinden?

Bei der Erklärung, wie Diskursteilnehmer, die von unterschiedlichen kulturellen Sichtweisen und ethischen Selbstverständnissen ausgehen, sich miteinander einigen können, ist relevant, daß Lafont die Frage nach der Prozedur der Entscheidung, ob eine Norm richtig ist, von der unterstellten *Tatsache* abkoppelt, die bestimmt, daß die Norm richtig ist. Daß wir gerechtfertigt sind, d.h. gute Gründe haben, um anzunehmen, eine Norm sei richtig, ist ihrem Bild nach eine (epistemische) Sache. Dies mag bei den unterschiedlichen Diskursteilnehmern aufgrund deren jeweiligen kulturellen Auffassungen unterschiedlich aussehen. Daß die Norm *wirklich* (den existierenden *Tatsachen* gemäß) richtig ist, ist eine andere (non-epistemische) Sache, die von der Realität unabhängig von unseren Erkenntnisweisen abhängt. Diese Differenz will Lafont produktiv machen, um den diffizilen Zusammenhang zwischen ethischem Pluralismus und Universalismus zu erklären. Das Ethische fiele, um es anschaulich darzustellen, auf die epistemische Seite, das Moralische dagegen auf die 'reale' Seite.

Um dies zu zeigen, diskutiert Lafont die von Habermas gestellte Bedingung, nach der das diskursive Einverständnis der Teilnehmer über die Richtigkeit einer Norm *unter Einsicht derselben Gründe* stattfinden müsse. Sie unterscheidet dabei eine starke und eine schwache Lektüre dieser Prämisse, die jeweils wiederum einerseits der Idee einer einzig richtigen Interpretation und andererseits der Idee einer einzig richtigen Antwort entsprächen. Die starke Lektüre sähe folgenderweise aus:

Diese Bedingung (man müsse dieselben Gründe teilen) so zu verstehen, scheint zu implizieren, daß die Teilnehmer im praktischen Diskurs nur zu geteilten Schlüssen kommen können, wenn sie die evaluativen Hintergründe oder ethischen Selbstverständnisse teilen, von denen sie die Gründe ableiten, um moralische Normen zu rechtfertigen. (Lafont, S.56)

Dies sei allerdings, wie sie weiter fortfährt, ziemlich unplausibel.

In multikulturellen Gesellschaften ist es jedoch nicht wahrscheinlich, daß die Diskursteilnehmer gemeinsame evaluative Hintergründe teilen. Es folgt daraus, daß sogar, wenn die Teilnehmer einer Diskussion bezüglich der Richtigkeit einer Norm zu dem Schluß kommen sollten, daß die Norm im Interesse aller ist, sie nicht wegen derselben Gründen zu jenem Schluß kommen werden. (Lafont, S.56)

Nun, hier sind zwei Ideen zu differenzieren, die Lafont in diesen Paragraphen gleichsetzt. Auf der einen Seite steht die Frage, ob das, was wir als Beweise der Richtigkeit der Norm anerkennen würden –die epistemischen Überprüfungen, die die Teilnehmer dazu berechtigten, zu behaupten, sie wüssten, daß die Norm richtig sei–, dasselbe für alle sein muss. Auf der anderen Seite steht die von dieser abweichenden Frage, ob die Teilnehmer zu einem Einverständnis bezüglich der Richtigkeit der Norm aus denselben Gründen kommen müssen. Diese zwei Fragen können sich insofern unterscheiden, als es in dem zweiten Fall möglich wäre, daß die Teilnehmer nur *rechtfertigende* Gründe haben, die sie aber nur *zu der Annahme berechtigen*, daß die Norm richtig ist, und sich trotzdem auf dieser Basis miteinander einigen. Im ersten Fall dagegen geht es nicht um eine Einigung darüber, daß (man derselben Ansicht ist, daß) die Norm richtig ist, sondern um eine Einigung über das Bestehen dessen, *was* die Norm richtig macht. Ein Beweis der Richtigkeit der Norm ist nicht gleich mit der gerechtfertigten Ansicht, daß die Norm richtig ist. So wie bestimmte Messungen der Umwelt des Mars und einige Kalküle auf der Basis der Form einiger Steine und deren Oberfläche je nicht die gleiche Art von Überprüfung liefern, die wir als einen unmissverständlichen Beweis anerkennen würden, daß es doch Wasser auf dem Mars gibt. Im ersten Fall haben wir *gute Gründe* um anzunehmen, daß es Wasser gibt, im zweiten Fall *wissen wir*, daß es das, was wir unter Wasser verstehen, auch auf dem Mars gibt. Die Frage ist nicht, ob die Gründe, die man haben muss, um die Hypothese zu unterstützen, daß die Norm richtig ist, oder daß Wasser auf dem Mars ist, dieselben sein müssen. Wenn Lafont die Frage darüber, ob die Gründe der Diskursteilnehmer dieselben sein müssen, mit nein beantwortet, scheint sie die Frage vielmehr in diesem zweiten Sinne zu meinen, und gerade deswegen fällt ihre Antwort unproblematisch ins Negative. Der Punkt ist nicht unwesentlich, da Lafont, wie ich bei dem Kommentar ihrer Kritik an Habermas im vorigen Paragraph schon sagte, das Problem so deutet, als ob Fragen der Prozedur eher in diesem letzten Sinne zu verstehen wären. Da ihrer Ansicht nach das, was die Tatsache, die die Norm richtig macht, überhaupt darstellen würde, nicht kognitiv bestimmt werden muss, sondern letzten Endes von der Realität bzw. von den (wirklichen) *Tatsachen* abhängt, können unsere epistemischen Diskurse hierbei nicht entscheidend sein. Immerhin sollen Wahrheit und auch Richtigkeit als transzendente Begriffe konzipiert sein, und prozedurale Fragen hätten eher mit unseren gerechtfertigt behauptbaren Meinungen zu tun, mit den Gründen, auf die wir diese stützen. –Wobei diese Gründe selbst wiederum nur gerechtfertigt wären, aber an keinem Endpunkt eine sichere Basis darstellen sollen–. Diskursive Betrachtungsweisen bleiben immer sozusagen einen Schritt vorher, und so wären sie eher im Sinne von Gründen um *dafür zu beten*, daß es auch jenseits `der Schatten, die es uns nur geboten zu sehen ist', eine Realität gibt, die unseren Vermutungen entspricht. Aus dieser Perspektive ist es verständlich, zu sagen, die Diskursteilnehmer mögen unterschiedliche Gründe haben, die sie zu einer solchen Annahme berechtigen, und es sei auch nicht zu verlangen, daß sie nur zu einer Einigung kommen könnten, wenn sie dieselben Gründe teilten. Eine solche Erwartung ist darüberhinaus nach Lafont für eine kognitivistische universalistische Perspektive nicht nötig.

So wie ich es sehe, ruht eine universalistische oder kognitivistische Perspektive in der Moral nicht auf so einer starken (oder substantiellen) Interpretation jener Bedingung. Eine solche Perspektive benötigt nur:

- daß alle Teilnehmer über die Richtigkeit oder Falschheit der Norm einverstanden sind
- daß, insofern alle der Gültigkeit der Norm *aus dem Grund* zustimmen, daß die Norm richtig ist, d.h. die universalisierbaren Interessen erhält, sie gleichermaßen im Interesse von uns alle ist (was in Kontrast zu einem guten Kompromiss oder einer effizienten Regulierung z.B. steht) (Lafont, S.56-57)

Diese letzte Erläuterung, nämlich, daß alle Diskursteilnehmer die Gültigkeit der Norm *aus dem Grund* zustimmen, daß die Norm richtig ist, entspreche nach Lafont der schwachen Lektüre der habermasschen These. Allerdings ist dieser 'Zustimmungsgrund' wiederum nicht so zu verstehen, als ob sie alle eine Art epistemischen Beweis hätten, den wir als einen Beweis der Richtigkeit der Norm anerkennen würden. Es handelt sich nicht, sozusagen, um einen internen epistemischen Grund für die Richtigkeit der Norm. Vielmehr muß, nach Lafonts eigenem Text, damit gemeint sein, daß der Grund für ihre Zustimmung ihre Überzeugung bildet, daß die Norm richtig ist. Die Überzeugung selbst, daß die Norm richtig ist, ergibt sich schon als das Resultat eines epistemischen Rechtfertigungsprozesses, der, wie Lafont meint, womöglich unterschiedlich aussieht. Die Idee ist nun eigentlich, daß, wenn die Diskursteilnehmer meinen, die Norm sei richtig, *aus welchen Gründen* auch immer, sie alle *dasselbe meinen* und zwar, daß die Norm im Interesse von uns allen ist. Das sie dies so versteht, kann man in Lafont eigenem Text lesen: "Diese erste Ebene des Einverständnisses drückt nur aus, *was es bedeutet*, daß eine Norm gerecht ist" (S.57)

Die Pluralität ethischer Sichtweisen erkläre sich nach Lafont dementsprechend dadurch, daß, obwohl wir alle sozusagen immer auf die *universalistische Moral* abzielten, wir stets nur partikuläre *ethische* Begründungen erreichten, die ihren Rückhalt an den jeweiligen Perspektiven und Sichtweisen der je eigenen Kultur fänden. Das ist, wir wollen dieselbe Frage beantworten, und zwar ob die Norm oder Normen richtig sind oder nicht und wir meinen auch dasselbe, wenn wir behaupten, daß die Norm richtig ist. Die substantiellen Gründe und ethischen Sichtweisen, die uns zu dieser Überzeugung führen, mögen dennoch sehr unterschiedlich aussehen. Da wir uns jedoch dessen bewußt sind, daß wir alle über dasselbe Phänomen reden und entsprechend dieselbe Antwort suchen, sollten wir in der Lage sein, im Hinblick darauf zu einem Einverständnis zu kommen.

Nur wenn wir dieses so sehen, bestünde der Unterschied zwischen Pluralismus und Universalismus nicht darin, daß es alternative ethische Normsysteme geben könnte, sondern eher darin, daß wir unterschiedliche Begründungen abgeben können, warum bestimmte Normen die richtige sind. Die Teilnehmer am Diskurs können sicherlich aufgrund ihrer Begründungen zu unterschiedlichen Resultaten darüber kommen, ob die Norm richtig ist. Bezüglich aber jeder in

epistemischen Termini ausgedrückter Norm gäbe es eine einzig richtige Antwort. Dementsprechend bestünde das richtige System moralischer Normen aus denjenigen epistemisch gehaltvollen Normen, die richtig sind. Richtig wären –nach der hier vertretenen realistischen Position – solche Normen erst, weil es in der Tat einen Bereich verallgemeinbarer Interessen in der Realität gibt. Auf Grund der unterschiedlichen kulturellen Hintergründe hätten wir unterschiedliche in epistemischen Termini ausgedrückte Auffassungen darüber, welche diese universalisierbaren Interessen sind, aber eine einzig richtige Antwort wäre wiederum darüber möglich. Es wären aber unsere epistemischen Auffassungen diejenigen, die richtig wären, und auch die in epistemischen Termini ausgedrückten Normen, denen sie dienen. *Der Pluralismus wäre dann nur durch unsere Kurzsichtigkeit zu erklären*, aber es ist dann nicht so, daß die pluralen Auffassungen gleich richtig sein können.

Wie würde allerdings das Problem aussehen, wenn wir die erste der von mir oben differenzierten Fragen betrachteten? Also, was sollten wir auf die Frage antworten, ob die epistemischen Überprüfungen, die die Diskursteilnehmer dazu berechtigten, zu behaupten, sie wüßten, daß die Norm richtig ist, dieselben sein müssen? Es ist anzunehmen, daß die Diskursteilnehmer nicht nur berechtigende Gründe für die Annahme der Richtigkeit der Norm haben, sondern, daß, wie in dem Beispiel vom Mars, es so etwas wie einen Beweis gäbe, der dem entspricht, was für uns hieße *zu wissen*, daß die Norm richtig ist. Die Frage ist, ob die epistemisch substantiellen Gründe, die wir, um Wissen zu beanspruchen, verlangen, dieselben sein müssen.

Wie sieht es in dem theoretischen Fall aus? Ich habe schon das Beispiel vom Mars erwähnt, das den Unterschied aus epistemischen Gründen zwischen einem Beweis und einer gerechtfertigten Behauptung erkennen lässt. Nehmen wir aber ein einfacheres Beispiel wie z.B. die Aussage "In Zeitpunkt t^1 gibt es ein Buch auf dem Tisch in meinem Zimmer". Müssen sie dieselbe Art von Beweis haben? Wir würden sagen, daß uns nicht reicht, wenn die Diskursteilnehmer der Art Beweise hätten wie folgende: S^1 hat vor einer Stunde das Buch auf dem Tisch in meinem Zimmer gesehen und ist überzeugt, daß es bestimmt immer noch da ist, S^2 hat durch Fenster geschaut und sah etwas, das genau wie ein Buch aussah, S^3 hat es von mir gehört, daß ich die Absicht hatte, in t^1 ein Buch auf dem Tisch zu legen, usw. Sie alle haben unterschiedliche aber gerechtfertigte Überzeugungen, aber wir würden vielmehr einen Beweis der folgenden Art verlangen: daß man in meinem Zimmer in t^1 gewesen ist, ein kompetenter Deutschsprecher ist, bei bester kognitiver Gesundheit ist, keine Drogen genommen hat, usw, und das Buch in t^1 auf dem Tisch gesehen hat, es aufgeblättert und darin gelesen hat, es von allen Seiten sich angeschaut hat und aus diesen epistemischen Gründen zu wissen meint, daß es ein Buch auf dem Tisch gibt. Würden wir nicht bei allen anderen Diskursteilnehmern S^2 , S^3 usw. die meinen, es zu wissen, nicht sagen, daß wir ihre abweichenden Gründe nicht akzeptierten, sondern verlangen, daß um behaupten zu können, daß sie es wirklich wissen, sie es aus solchen epistemischen Gründen wissen müssten?

Jemand könnte jedoch meinen, daß es nie auszuschliessen ist, daß wir uns trotz solcher exhaustiver Überprüfung irren können. Es mag ein Magier oder ein unsichtbarer Engel da gewesen

sein, der trotz solcher Beweise in der Lage war, uns in eine illusorische Situation zu versetzen, und es deswegen trotz allem gar kein Buch auf dem Tisch gab. Nun, wenn wir damit anfangen und keinen Endpunkt akzeptieren, können wir weiter zweifeln, wenn uns danach versichert wird, daß wir nun in einer normalen Situation sind. Ein größerer Magier oder der allmächtige Gott könnte es nur so aussehen lassen, usw. Wir können nie ausschließen, daß gerade in dem Fall es nicht so ist. Wie ich bei der theoretischen Diskussion schon bemerkte, um den Fehler zu erkennen, muß man gerade dessen sicher sein, daß das, was den Fehler als Fehler beweist, richtig ist, und wenn dies auch falsch sein könnte, kommen wir wirklich in 'Demonens' Küche.

Ich habe absichtlich einen einfachen Fall benutzt, um den Unterschied deutlich zu machen, den ich zwischen dem Besitz gerechtfertigter Gründe und dem Besitz der Art von Beweis sehe, der uns zu der Behauptung führt, wir wüßten, eine Aussage sei wahr. Diese Unterscheidung, die in epistemischen Termini zwischen gerechtfertigter Behauptbarkeit und Wahrheit zu ziehen ist, entspräche dem, was C. Wright mit dem Unterschied zwischen gerechtfertigter Behauptbarkeit und Überbehauptbarkeit differenziert. Damit wollte ich nur auf eine solche Differenzierung hinweisen und den Fall offen lassen, inwiefern dieses auch bei komplexeren Fällen und bei moralischen Normen im besonderen gilt. Ich werde die Diskussion hierüber auf später verschieben und vorher ein paar andere Probleme berücksichtigen.

Wir haben zwei Resultate durch diese Diskussion bekommen: auf der einen Seite, daß der Unterschied zwischen Universalismus und Pluralismus, wenn wir Lafonts Interpretation betrachten, nicht im Sinne alternativer gleichberechtigter pluraler Auffassungen der Moral zu verstehen ist. Insofern seien Universalismus und Pluralismus in diesem Sinne nicht wirklich verträglich. Das zweite Resultat besagt, daß es doch einen Unterschied zwischen gerechtfertigten Überzeugungen und Wissen gibt, und daß, wenn es um Wissen geht, wir doch verlangen, daß die Teilnehmer dieselbe Art von Beweisen haben.

C.2. Die Frage nach einem realistischen Verständnis von Interessen

Wie ich bei der Diskussion des theoretischen Falls schon anmerkte, hat die Idee einer einzig richtigen Antwort bei Lafont eigentlich einen doppelten Sinn. Auf der einen Seite soll damit einfach die Idee der Bivalenz ausgedrückt werden. Jeder Satz ist entweder wahr oder falsch, bzw. die Tatsachen sind so, daß sie ihn wahr machen oder nicht. Demnach aber sind es die epistemischen Gehalte unserer eigenen Beschreibungen und Aussagen, die mit ja oder nein beantwortet werden. Auf der anderen Seite aber sollte die Idee einer einzig richtigen Antwort einen vollkommen von unseren partikularen Sätzen abgekoppelten Sinn bekommen, als ob sie der Realität an sich entspräche. –Womit wir die Frage bekamen, wie die Wahrheit von Sätzen in einem Tarskischen Sinne verstanden mit dieser zweiten eher holistischen Sichtweise zusammenhängt, nach der die partikulare Wahrheit von Sätzen von falliblen semantischen Kriterien abhängt–. Die Idee einer einzig richtigen Antwort heißt dann aus dieser zweiten Perspektive, daß, weil die Realität nur eine ist, sogar wenn wir unterschiedliche und

unverträgliche Auffassungen und Interpretationen haben mögen, insofern sie von denselben Sachverhalten handeln, die Möglichkeit bestehe, uns darüber zu einigen. Entsprechend, sogar wenn die Diskursteilnehmer abweichende Sprachsysteme gebrauchten, müssten sie in der Lage sein, zu einer Einigung zu kommen, da sie unter ihren pluralen Beschreibungen auf dasselbe referieren, nämlich auf das, was wir mit der Idee von Interessen bezeichnen.

C.2.1. Das Problematische an dem transzendentalen Argument für die Existenz von Interessen

Die Strategie, von der Sprache auszugehen, und zu meinen, daß, weil wir in der Lage sind, über das zu reden, was wir mit einem bestimmten Begriff meinen, und sogar mehrere Interpretationen davon zu geben, es etwas in der unabhängigen Welt geben muss, daß dem entspricht, scheint mir problematisch. Ich kann z.B. von einem "Verstopfungsaflöser" reden, um das dünne Stück Eisen zu charakterisieren, mit dem ich zu Hause die Verstopfung am Waschbecken behebe. Dies erlaubt mir aber nicht die Existenz eines von der entsprechenden Auffassung unabhängigen *Verstopfungsaflösers* in der unabhängigen Welt zu postulieren. Die Tatsache, daß ich das Stück Eisen hin und wieder benütze, um das Waschbecken frei zu machen, und die Tatsache, daß ich aus diesem Grund das Stück Eisen – wegen des vergangenen Gebrauchs, den ich von ihm gemacht habe, und dem potentiellen Gebrauch, den ich von ihm machen werde– als "Verstopfungsaflöser" charakterisiere, impliziert nicht, daß ein "Verstopfungsaflöser" zu sein eine Eigenschaft ist, die es geben muss. Man könnte von der Existenz der Handlung sprechen, in der ich ihn jetzt benütze, bzw. von der Handlung, in der ich ihn einmal benützte, um diese Aufgabe zu erfüllen, aber dies ist keine Eigenschaft des Objekts selbst, die da wäre und worauf ich mich beziehen könnte. Sonst müsste man sagen, daß alles, wofür ich das Stück Eisen gebrauchen kann, (was ich ich unter entsprechenden Adjektiven klassifizieren kann, um mich daran zu erinnern, daß ich es dafür gebrauchen könnte) bevorstehende Eigenschaften des Stücks Eisen unabhängig von mir und meinen Charakterisierungen wären. Ich habe extra ein Beispiel ausgewählt, bei dem das Objekt nicht schon von uns für einen bestimmten Gebrauch gebaut wurde, so daß man das Problem, um das es mir geht, deutlicher sieht. Aber im Grunde genommen ist es nicht viel anders bei "Aschenbecher", "Stuhl", "Zahnbürste" oder "Eierschalensollbruchstellenverursacher". Der Umstand, daß diese Dinge bestimmte Eigenschaften haben mögen, die sie für diesen und jenen Gebrauch besonders geeignet sein lassen, heisst nicht, daß der potentielle Gebrauch, den ich von ihnen machen kann, an den Dingen selbst liegt.

Die Liste von Prädikaten, die Klassifikationsformen entsprechen, die wir nicht ohne weiteres Ontologisieren sollen, wie z.B. ein Begriff wie "Kasp" oder "Hoffnung" oder "König" ist lang. Dennoch sind solche Begriffe kognitivistisch zu verstehen, und es ist schon etwas zu wissen, ob sie erfüllt sind oder nicht. Dies reicht aber nicht aus, um ihre Existenz in der von unseren Auffassungen unabhängigen Welt postulieren zu können.

Die Tatsache, daß wir verschiedene 'Interpretationen' davon geben können, hilft uns auch nicht weiter. Jemand könnte auch in diesem Sinn behaupten wollen, daß damit unsere Diskussionen darüber, ob jemand keusch ist oder nicht, überhaupt Sinn machen können, es den Bereich des "Keuschseins" in der von unseren Auffassungen unabhängigen Welt geben muß bzw. die Eigenschaft "keusch zu sein", verstanden in dem moralisch dichten (evaluativen und deskriptiven) Sinne, in dem wir es bisher verstanden haben. Wir beziehen uns alle darauf, haben aber (i) unterschiedliche Auffassungen, die kulturell und historisch voneinander abweichen, von dem, was es heißt, keusch zu sein. Die abweichenden Definitionen, die man in den Wörterbüchern unterschiedlicher Länder zu unterschiedlichen Zeiten in der Tat findet, können belegen, wie verschieden unserer Beschreibungen 'des Phänomens' sein mögen. Dennoch – würde man weiter argumentieren – in den verschiedenen historischen Momenten referieren wir auf dasselbe, auf etwas Vorgegebenes und als existierend unterstelltes Phänomen, und aus diesem Grund können wir erhoffen, uns darüber zu einigen. (ii) Wir können auch unterschiedliche Interpretationen und Begründungen dafür abgeben, welche Spielarten des Keuschseins mehr Respekt verdienen als andere oder welche zu der Extension des Terminus überhaupt gehören sollen. Auf diese Weise könnte sich ein Verteidiger des Realismus von Ausdrücken solcher Art wie "Keuschheit" desselben Argumentes wie Lafont bedienen, um die Notwendigkeit des Existenzpostulats einer (wirklichen) Tatsache, die für die Keuschheit steht, und auf die wir uns durch unterschiedliche Redeweisen beziehen, zu verteidigen. Dies ist gewiß kein Problem für diejenigen, die den Preis bereit zu zahlen sind, einen Realismus auf dieser Ebene zu vertreten. Wobei zu bemerken ist, daß es sich hiermit um keinen Realismus à la McDowell handeln würde, da wir es eher mit einer Art transzendentalen Argument zu tun haben, nach welchem es solche *Tatsachen* geben muß, damit es möglich ist, daß wir uns trotz unserer unterschiedlichen Beschreibungen auf dasselbe beziehen können. Die unterstellten *Tatsachen* wären in diesem Fall von unseren Auffassungen und Präsentationsweisen unabhängig, während wir in einem McDowellschen Realismus auf die Existenz solcher Tatsachen nicht durch einen logischen Schluß kämen, sondern sie irgendwie durch direkte Wahrnehmung erfassten.

Durch den von Lafont vorgeschlagenen Weg kommen wir aber zu dem Postulat aller möglichen Entitäten. Im Gegensatz zu dem viel allgemeineren transzendentalen Argument im theoretischen Bereich, wird hier konkret aus der Möglichkeit, bei unterschiedlichen Interpretationen uns auf dasselbe –zunächst auf denselben *propositionellen Gehalt*– zu beziehen, auf die Existenz jenes Gehalts als unabhängig existierende Tatsache geschlossen. Sollte kein weiteres Kriterium als ein solches transzendentales Argument nötig sein, würde es auch für zukünftige Sachverhalte beeinträchtigende Fälle oder sogar für religiöse oder fiktionale Fälle gelten. Nehmen wir einen Fall wie *das, was das Kind in Zukunft auswählen können wird*. Wir können diesen kognitiven Gehalt dann in einem Adjektiv wie "deskindeszukünftigeauswahlmöglichkeiten" 'verdichten' und zeigen, daß auch in diesem Fall wir uns unter unterschiedlichen Beschreibungen auf dasselbe beziehen können. Der eine könnte von (a) *die Wege, die für das Kind das Schicksal ausbreiten wird*, ausgehen, ein anderer,

aus einer traditionellen Gesellschaft stammender Typ sich auf dasselbe mit der Beschreibung beziehen (b) *die Würfelspiele, die die Götter für das Kind bereitet haben*, ein dritter mit (c) *die Vollzugsmöglichkeiten des Kindes Lebensgeschichte*, ein vierter mit (d) *die Bedingungen der Freiheitsausübung des Kindes* usw. Und so könnte man sagen, daß wir die von unseren Auffassungen unabhängige Existenz einer solchen *Tatsache* postulieren müssen, damit unsere aktuelle Rede darüber und die unterschiedlichen Interpretationen, die wir davon geben, Sinn machen bzw. damit sich die unterschiedlichen Diskursteilnehmer in einer Diskussion darüber sich darauf beziehen und verständigen können.

Dies ist nicht zu bestreiten, dass es schon *für uns* etwas geben kann, dass solche Sätze wahr machen würde, dies ist aber nicht dasselbe, als zu behaupten, dass es eine unseren Auffassungen unabhängige entsprechende *Tatsache* geben muss, die wir so oder so interpretieren. Was uns aber erlaubt sinnvollerweise darüber zu reden, und sogar verschiedenen Interpretationen von dasselbe zu geben, verlangt nicht mal deren Existenz als 'Tatsachen'.

Um dies deutlicher zu sehen, können wir nun einen fiktionalen Fall wie "Pegasus" nehmen. Wir können eine Diskussion darüber führen, wie gross die Flügel eines solchen Pferdes sein müssen, damit es ihm gelingen könnte zu fliegen. Wiederum redet der eine von a) Ein Pferd das zum Teil ein Vogel ist, der andere von b) Ein Engel, der in Form eines Pferdes fliegt, usw. Sie würden sich aber alle auf dasselbe beziehen, und damit solche Diskussionen Sinn machen, behaupten wir, daß es eine solche von unseren Auffassungen unabhängige *Tatsache* geben müsse. Das Argument ist am Ende dasselbe. Mir geht es nicht darum, zu bestreiten, daß solche Diskussionen Sinn machen, noch, daß es nichts geben kann, das die Rede von "Pegasus" wahr machen würde. Sondern nur, daß die Möglichkeit darüber zu reden und diskutieren, uns an sich kein Recht zu Existenzpostulaten gibt. Sonst hätte schon Anselm von Canterbury mit seinem ontologischen Gottesbeweis die Existenz von Gott bewiesen. Da auch er im ähnlichen Geist meinte, dass damit unsere religiösen Diskussionen über Gott und unsere gnoseologischen Bemühungen Sinn machen, es Gott geben müsste. Natürlich will ich nicht sagen, dass wir es mit demselben zu tun haben. Vorallem weil wir in einem solchen Fall einwenden könnten, dass wir es mit keinen klaren kognitiven Gehalt zu tun haben, da wir nicht genau wissen, was der Fall sein müsste, so daß entsprechende Aussagen wahr sein könnten.

Die Gründe in den hier betrachteten Fällen um den Schluß von der sinnvollen Rede zu der von unseren Auffassungen unabhängigen Existenz entsprechender *Tatsachen* sind verschieden. Für Pegasus sieht die Sache ganz gut aus. Wenn wir die Existenz eines Pferdes, das fliegen kann, feststellen könnten, wäre dies ein deutlicher Fall von etwas, worauf wir uns hinweisend beziehen könnten, während der Verstopfungsaflöser in meinem Fall nicht etwas *sein kann*, das an sich unabhängig von der entsprechenden Charakterisierung da sein könnte. Dasselbe gilt für die Idee der „Walmöglichkeiten. Wir können alle möglichen begrifflichen Konstruktionen basteln, die kognitiv gehaltvoll sind, die gegebenenfalls auch erfüllt sein können, und darüber reden, ohne daß diese Tatsache an sich ontologische Implikationen haben müssten. Alles, die Resultate unserer

Vorstellungsmöglichkeiten, Assoziierungen, Hypothesen, Prädikationen, Bewertungen, Funktionen usw, sogar, wenn wir sagen, daß es sie in einem trivialen Sinne alle als solche Möglichkeiten oder Konstruktionen im allgemeinen gibt, können zumindest nicht den Status von etwas Vorgegebenem haben, einfach aus dem Grund, daß es sinnvoll ist, darüber zu reden und wir plurale Rekonstruktionen von den entsprechenden propositionalen Gehalten abgeben können. Allerdings, daß Argumente dieser Art nicht für den Realismus von Interessen sprechen, heißt auch nicht, daß sie gleich ein Argument gegen den Realismus von Interessen darstellen. Und in diesem Zusammenhang werde ich nun auch Habermas' Argumentation gegen einen Realismus nach dem theoretischen Modell berücksichtigen.

C.2.2. Habermas Argumente gegen ein realistisches Verständnis des Bereiches gemeinsamer Interessen.

Zwischen den von Habermas formulierten Schwierigkeiten mit Lafonts These, wonach wir auch für unser praktisches Wissen die Existenz eines Bereiches gemeinsamer Interessen postulieren müssen, steht folgende:

Zunächst begreife ich nicht ganz, wie eine bestimmte Tatsache, die von Personen –also von etwas, auf das wir in der objektiven Welt Bezug nehmen können– gelten soll, ihrerseits ein Bezugssystem tragen könnte, das zwar nicht dieselbe Reichweite, aber dieselbe Funktion hat, wie die Unterstellung einer objektiven Welt, ohne die auch von einem "Bereich verallgemeinbarer Interessen" nicht die Rede sein kann. Ein solcher "Bereich" kann nicht gleichzeitig ein Analogon zur und ein Ausschnitt aus der objektiven Welt sein. Eine bestimmte Tatsache, die Existenz geteilter Interessen, kann für die Erklärung des Geltungssinnes von "Richtigkeit" nicht denselben Dienst tun, wie der Begriff der Tatsache für die ontologische Deutung des Geltungssinn von "Wahrheit" (Habermas 1999, S. 308)

Obwohl Habermas sein Unbehagen mit Lafonts ontologischer Analogisierung theoretischer und praktischer Philosophie in diesem Text nicht ausführlich ausarbeitet, weist er meines Erachtens auf zentrale Schwierigkeiten hin. In dem zitierten Text wird konkret auf zwei Schwierigkeiten hingewiesen. Bei der ersten geht Habermas schon von den von Lafont vorgeschlagenen Prämissen aus und fragt sich, wie der angebliche Bereich verallgemeinbarer Interessen die postulierte ontologische Rolle spielen könne. Genauer genommen, wie das konkrete Existenzpostulat eines Bereiches verallgemeinbarer menschlicher Interessen – das eher "ein Ausschnitt" aus der objektiven Welt wäre–, dieselbe ontologische Rolle für unser praktisches Wissen als diese letzte im theoretischen Bereich spielen könne. Bei der zweiten Schwierigkeit wird die Hauptprämisse dann in Frage gestellt, und auf einen Grund hingewiesen, warum ein solcher Bereich verallgemeinbarer Interessen gar nicht in einem ontologischen Sinne verstanden werden sollte.

Ich werde versuchen zu erklären, worin ich die Schwierigkeiten in diesen beiden Fällen sehe, wobei ich mich möglicherweise von Habermas Absichten entfernen mag. Bei dem ersten Fall formuliert Habermas die Schwierigkeit so: "ein solcher Bereich kann nicht gleichzeitig ein Analogon zur und ein Ausschnitt aus der objektiven Welt sein". Warum denn aber nicht? Worin liegt eigentlich das Problem? So wie ich es sehe, haben wir es eigentlich mit dem selben Problem zu tun, das wir schon in dem obigen Paragraph diskutiert haben. Nun werde ich aber auch intern zu Lafonts Argumentationsweise die Hindernisse betrachten, die dem Versuch eines analogen Verständnisses theoretischen und praktischen Wissens, was die Existenzunterstellung angeht, im Wege stehen. Die Situation ist folgendermaßen zu rekonstruieren: Während wir im theoretischen Fall allgemein unterstellen, es müsse eine Welt von Sachverhalten geben, über die wir reden, ohne genaueres über den Charakter der Sachverhalte im voraus zu präjudizieren, wäre die Existenzunterstellung im praktischen Bereich die von etwas, das schon *als etwas* individuiert und charakterisiert worden wäre. Zumindest kann man sagen, daß in diesem Sinne einen Unterschied besteht. In dem einen Fall gehen wir schlicht davon aus, daß wir uns auf eine Welt beziehen, bezüglich der unterschiedliche Individuationsweisen und Interpretationen möglich sind, und nicht auf eine Welt, die schon als Resultat solcher Individuationsweisen und Auffassungen gedacht worden ist. Das Existenzpostulat hätte sozusagen im theoretischen Fall nicht den Charakter einer Unterstellung von schon als *Bäume, Tische, Geld, Rathäuser* etc. aussortierten Tatsachen im Sinne eines metaphysischen Realismus, sondern ist zunächst demgegenüber neutral. Im praktischen Bereich dagegen stünden wir (wenn überhaupt) eine Stufe höher. Wir müssen unterstellen, daß das, was wir unter den Begriff "Interessen" verstehen, es schon *als solche* gibt. Wie Habermas sagt, beziehen wir uns eigentlich auf 'einen Ausschnitt' der objektiven Welt, der schon vorbestimmt ist, und in diesem Sinne kann man nicht sagen, daß wir in beiden Fällen auf derselben Ebene stehen. Die Diskursteilnehmer beziehen sich nicht auf ein Phänomen in der unabhängigen Welt, welches sie von ihrer eigenen Perspektive aus charakterisieren. Was unterstellt wird, ist, daß sie sich auf das, was wir von unserer sprachlichen Perspektive schon im Sinne von Interessen im voraus charakterisiert haben, beziehen. Das problematische daran zeigt sich, wenn man betrachtet, daß wir uns auf dasjenige Phänomen nicht unabhängig von der konkreten Beschreibung hinweisend beziehen können, davon zum Beispiel andere Interpretationen geben könnten, die nicht nur als Synonyme zu denken wären. Wie wir oben gesehen haben, ist die Strategie allgemein fragwürdig von unserer Rede darüber auszugehen, und zu meinen, daß, um zu erklären, wie wir uns auf eine solche Tatsache beziehen können, wir die Existenz einer entsprechenden *Tatsache* postulieren müssen. Dabei geben wir Anlaß zu schwerwiegenden Mißverständnissen. Man benötigt entweder ein Kriterium, welches erklärt, warum "Interessen" ja und andere Phänomene nicht in einer von unseren Auffassungen unabhängigen Welt postuliert werden sollen, oder man sollte bereit sein, für alle möglichen Substantive: Geld, Tische, Rathäuser, zukünftige Umstände, Keuschheit, Kasp usw. eine entsprechende von unseren Auffassungen unabhängige *Tatsache* zu postulieren, auf die wir uns direkt beziehen können. Nun, wenn, wie ich mit dem Begriff

Interessen meine, wir nicht eine Gruppe von unseren Auffassungen unabhängiger Entitäten meinen, wie lernen wir dann einen solchen Begriff, bzw. wie lernen wir ihn der Regel nach zu gebrauchen? Meines Erachtens haben wir es hier nicht mit einem Begriff zu tun, der durch den direkten Hinweis aus verschiedenen Mustern per Induktion entstanden ist. Wir müssen entsprechend eine plausible Erklärung finden, die den Gebrauch dieses Begriffs verständlich macht, ohne daß wir auf ein solches Modell assimilieren müssen.

2. Die zweite Schwierigkeit, auf die der zitierte Text von Habermas hinweist, stellt schon den ontologischen Charakter des postulierten Bereiches verallgemeinbarer Interessen in Frage. Der Grund, warum Interessen nicht dieselbe Rolle für unser praktisches Wissen wie die objektive Welt für unser theoretisches Wissen spielen können, ist nun, daß Interessen nicht in einem ontologischen Sinne zu verstehen sind. Dies ist eine ganz andere Art von Argumentation. Interessen seien nach Habermas nicht etwas, daß von selbst "ein Bezugssystem tragen könnte". Das Argument betrifft nun das Spezifische an dem, was wir mit dem Begriff "Interessen" bezeichnen.. Interessen sind nicht Teile von Personen, wie etwa Neuronen und sonstige Gehirnfunktionen, sondern gehören zu kognitiv gehaltvollen Prozessen von Personen. Stehen nicht auf der physikalischen, sondern auf der geistigen Ebene ihrer Gedanken, Wünsche, Zweifel, Träume usw. Charakteristisch für Interessen ist, daß sie einen propositionalen Gehalt haben. Interessen sind gar nichts ohne ein Interesse zu sein, daß p –daß dies und das passiert z.B. –Genauso wie Gedanken nichts sind, wenn sie nicht der Gedanke, daß p sind, und dasselbe gilt bei wünschen, daß p , träumen, daß p usw. In diesem Sinne hat Habermas dann Recht, daß solche gehaltvollen Wünsche, Interessen usw. nicht auf derselben Ebene sein können, wie mögliche, von unseren Sichtweisen unabhängige, Sachverhalte. Sie sind eher der Modus unseres kognitiven Gerichtetseins auf die Welt. Es geht hierbei um intentionale Zustände von Personen, um Modi ihres Gerichtetseins auf die Welt. Entsprechend geht es in der Regel um Relationen oder Funktionen, die zwei oder mehrere Termini miteinander in eine bestimmte Beziehung bringen: auf der einen Seite Personen, auf der anderen die Welt. Sie werden *dynamisch* von uns entwickelt und uns selbst, aber auch anderen, auf der Basis ihres beobachtbaren Verhaltens und entsprechender Informationen zugeschrieben. Wir `nehmen etwas wahr`, `fassen etwas auf` `produzieren Gedanken über`, und entwickeln weiterhin `Präferenzen zwischen`, `Wünsche nach`, `Interessen für etc. und dieser Dynamismus richtet sich immer auf etwas in der Welt oder bezieht sich auf mögliche Handlungen, die ihre Erfüllung in der Welt finden. Wir können aus Vereinfachungsgründen terminologisch die erste Gruppe als "gnoseologische" Relationen und die zweite als "volitive" bezeichnen. Wenn man unmittelbare non-kognitive Tendenzen, Pulsionen, Instinkte usw. beiseite läßt, bilden sich Wünsche, Träume, Präferenzen usw., so wie auch unsere Interessen, auf der Basis eigener Erfahrungen mit der Welt und überlieferten Informationen über sie und ihre Wirkung auf uns, einerseits, und andererseits auf der Basis von Selbsterfahrungen –dazu auch solche direkten Erfahrungen von Schmerzen, Mängeln, Gelüsten, Pulsionen usw.– und überlieferte Informationen über den Typ Mensch zu dem wir gehören, auf. Wir müssen erstmal wissen, warum das Gewollte gewollt sein soll,

welche für uns vorteilhafte Wirkung bestimmte Handlungen oder Ereignisse oder Dinge für uns haben können, damit wir Präferenzen zwischen ihnen und Interessen bezüglich ihnen entwickeln können. Die gesammelten Erfahrungen der Menschheit, die wir in Form von überlieferten Informationen über bekannte Funktionen, Reaktionen, Fähigkeiten und Möglichkeiten des menschlichen Subjekt in dessen unterschiedlichen Umwelten und Gesellschaftsformen kennen, sind uns auch dabei, neben unseren eigenen Erfahrungen, behilflich. Dieselbe Art von Informationen, derer wir uns bedienen, um einem Dritten Wünsche, Präferenzen, oder Interessen zuzuschreiben. All diese sind kognitive Operationen, die eine gewisse Komplexität –wenn auch jeweils von einem unterschiedlichen Grad– beeinträchtigen. Sie sind vor allem nicht etwas, das im voraus da sein könnte, sondern vielmehr *ein Resultat* bestimmter geistiger Funktionen bzw. eines informierten Kalküls hinsichtlich dessen, wie die Welt uns bei der Realisierung unserer Hauptfunktionen, und dann weiterhin bei der Entwicklung unserer Fähigkeiten und Möglichkeiten behilflich sein kann.

In dieser Hinsicht argumentiert Habermas auch gegen ein cartesianisches Verständnis von Interessen. Nicht nur können Interessen nicht in der von unseren Auffassungen unabhängigen Welt gefunden werden, sondern seien auch nicht im Sinne ihres eigenen kognitiven Status als ein in Menschen im voraus Gegebenes, worauf wir uns dann introspektiv beziehen könnten, zu verstehen.

Ein in normativer Absicht zum Thema gemachtes Interesse ist kein gegebenes, für das einzelne Personen aufgrund ihres privilegierten Zugangs epistemische Autorität beanspruchen dürften. Die Interpretation von Bedürfnissen muß in Ausdrücken einer öffentlichen Sprache vorgenommen werden, die kein Privatbesitz ist. (Habermas 1999, S. 309)

Interessant ist, daß Habermas hier die Rede von Interessen auf Bedürfnisse plötzlich umändert und sich auch in ihren Fall gegen eine cartesische Lektüre äußert. Eine Umänderung, die kein Zufall sein mag. Welche ist aber eigentlich der Unterschied zwischen Interessen und Bedürfnissen? Man würde vielleicht sagen, daß das, was wir "Bedürfnisse" nennen, eng mit der Tendenz nach der Realisierung unserer Hauptfunktionen als der Lebewesen, die wir sind, verbunden ist. Allerdings Bedürfnisse gehören nicht zu den direkt erfahrbaren Phänomenen, die uns über unsere natürlichen Vorgänge informieren. Im Grunde genommen, was wir direkt erfahren, sind einerseits Mangelzustände unseres Organismus, die in Form von Schmerzen, allgemeine oder spezifische Unwohlgefühle (Erschöpftheit, Magengrummeln, Atemlosigkeit, Verminderung von unterschiedlichen Fähigkeiten usw.), andererseits Befriedigungserfahrungen (die sich als die Erfahrung von mehr oder weniger starken Gelüsten bemerkbar machen). Wir lernen, solche der eigenen biologischen Funktionen entsprechenden Erfahrungen durch das gemeinsame beobachtbare Verhalten, das sie begleitet, begrifflich zu

identifizieren. Es ist anzunehmen, daß wir per Analogie zu dem Gebrauch der entsprechenden Begriffe, wenn es um äußerliche Körperteile geht, die einfacher zu beobachten sind, wie ein verwundetes Bein: oder eine verletzte Hand, auf nicht so direkt beobachtbaren innerlichen Reaktionen und Körperteile (Kopf, Magen, usw.) übertragen. Auf diese Weise ist es für uns möglich, Kopfschmerzen, Magenstiche usw. in einer gemeinsamen Sprache auszudrücken, sogar wenn wir deren Erfahrungen nur in der ersten Person Singular machen können. Nichtsdestotrotz müssen wir die Fähigkeit haben, eine 'grundkognitive' zumindest zeitlich (und oft auch räumlich situierbare) Anordnung und Differenzierung solcher innerlichen körperlichen Erfahrungen zu machen, damit ein entsprechend differenzierter Begriffsgebrauch auf solche Fälle möglich ist. Damit will ich im übrigen nichts wie cartesische neue Entitäten postulieren, da nichts dagegen spricht, daß das Erfahrene direkt das physische sein mag. So kann man sagen, daß das, was wir unter Begriffen wie "Schmerzen", "Müdigkeit", "Angst", "Unwohlgefühle" oder "Befriedigung", "Lust", "Freude" usw. bezeichnen die kognitive Kehrseite von jenen körperliche Vorgänge auffassen. Mit "Bedürfnisse" dagegen drücken wir ein komplexeres Phänomen aus, das eng mit solchen Vorgängen und Funktionen unseres biologischen Daseins verbunden ist, aber dennoch keine Entsprechung in diesen finden kann. Während wir von Schmerzen z.B. sagen können, daß sie physisch stattfinden, finden Bedürfnisse nicht direkt statt. Mit der Rede von "Bedürfnisse" konkretisieren wir eher, was notwendig ist, um solche Mangelzustände, oder Funktionsbehinderungen, wieder in Ordnung zu bringen. Während Mangelzustände ein negatives Phänomen ausdrücken, wird mit dem Term "Bedürfnisse" ein positives Postulat formuliert. Wir haben ein Bedürfnis danach, daß eine Handlung oder irgendwelche Sachverhalte stattfinden, damit das Äquilibrium unseres Organismus wieder kompensiert wird. Die Rede von Bedürfnisse ist allerdings zweideutig. Einerseits bezeichnen wir damit unsere eigenen intentionalen Zustände, andererseits aber klassifizieren wir unter einem solchen Begriff diejenigen Sachverhalte, Ereignisse usw., die eigentlich das Objekt solcher intentionalen Zustände sind. So sagen wir z.B., daß essen und trinken Bedürfnisse von uns sind. Wir könnten diesem Gebrauch entsprechend Bedürfnisse folgenderweise definieren:

$$\forall x \wedge \text{Subj} (\text{Bedürf}(x, \text{subj}) \leftrightarrow \text{Nicht}(x) \rightarrow \text{Nicht Hauptfunkt}(\text{subj}))$$

Wir schreiben solchen Handlungen oder Sachverhalten die zusätzliche Klassifizierung von "Bedürfnisse" eines Subjekts zu wenn wir nach bestem Wissen sagen können, daß ohne sie (z.B. die Einnahme von Nahrungsmitteln) der menschliche Organismus nicht weiter funktionstüchtig ist. Dabei stützen wir uns auf Erfahrungen erster und zweiter Hand. Was wir als Bedürfnisse betrachten, kann sich insofern in Lauf der Zeit ändern, als wir auf der Basis neuer Informationen über die Welt und neuer Informationen über unsere Reaktionen auf diese präzisere Angaben z.B. darüber machen können, dessen "ohne dem das menschliche Subjekt sein standard Gleichgewicht als solche verliert"

verliert. Ist es z. B. ein menschliches Bedürfnis, Lebensmittel zu sich zu nehmen, oder vielleicht nur eine bestimmte Menge an chemische Substanzen zu bekommen, die man ihm auf andere Art zuführen könnte: Eisen, Proteine usw. oder mögen wir in einer weiteren Zukunft erfahren, daß anstatt solcher Substanzen, die wir in Energie transformieren, wir uns direkt Energie zuführen könnten, oder was auch immer man sich in einem solchen zukünftigen Szenarium ausmalen könnte? Von diesen Betrachtungsweisen abgesehen, die auf die Möglichkeit, noch weiteres über unsere eigenen Bedürfnisse lernen zu können anspielen, ist es einfach wahr, daß wir in manchen Hinsichten wieder funktionstüchtig werden, wenn wir ernährt sind. Entsprechend nichts, was man in Zukunft lernen mag, kann dieser Information widersprechen, man kann lernen, daß es nicht direkt von den Lebensmitteln zusammenhängt, sondern an der Energie, die wir dadurch bekommen usw., aber das widerspricht nicht (der Tatsache), daß die Einnahme von Lebensmitteln den Mangelzustand behebt: ein Beweis ist immerhin unser Leben selbst. Mehr über unsere Bedürfnisse lernen zu können, weil wir mehr über die Welt, uns, und die Wirkung des einen auf den anderen lernen können, heißt nicht unbedingt, daß unser Wissen sich als falsch herausstellt, weil es fallibel war. Es heißt einfach genau, daß wir mehr wissen, und entsprechend präziser werden können.

Bedürfnisse können also auch nicht als von unseren Auffassungen unabhängige Phänomene betrachtet werden, die wir weder rein physikalisch definieren, noch durch Instrospektion finden könnten. Sie charakterisieren vielmehr das, was in einer bestimmten Art von *Relation* mit dem menschlichen Subjekt und dessen Funktionen und Mangelerscheinungen steht. Eine Relation, die das bewusste Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Subjekt (auf Grund seiner Eigenschaften) und etwas in der Welt (auch auf Grund seiner spezifischen Eigenschaften) ausdrückt. Interessen sind auch kognitiv gehaltvolle intentionale Zustände, die eine Relation zwischen uns und etwas in der Welt ausdrücken. Diese entsteht jedoch auf einer 'höheren' Komplexitätsebene unseres geistigen Lebens. Interessen können z.B. sich aufeinander beziehen, und Ketten innerhalb langzeitige Projekte bilden (mich interessiert z.B. dies und das zu erreichen, damit ich dieses und jenes weiteres erreichen kann). Um Interessen zu bilden, berücksichtigen wir nicht nur allgemeine Informationen über die Welt, die unsere Hauptfunktionen betreffen, sondern darüber hinaus auch die ganz konkreten Umstände der jeweiligen sozialen Welt oder des persönlichen Lebensprojekts. Sie betreffen nicht nur das, was notwendig für uns ist, sondern das, was unter spezifischen Umstände für uns relevant sein mag. Man könnte sagen, daß Interessen aus der Ausübung einer bestimmten kognitiven Funktion resultieren, die Ereignisse in der Welt auf der Basis von Informationen über die Konsequenzen, die sie angesichts unserer bewussten Bedürfnisse, Wünsche und weiterer Ziele für uns hätten, bewertet.

$$\Lambda xyz [(I(xy) \leftrightarrow [(Ex \wedge Sy) \wedge \forall z ((Bz \vee Wz \vee Zz) \wedge (z \varepsilon y)) \wedge (Anstreb x \rightarrow Satisfac z)]]$$

Interessen wären demnach als eine Relation zwischen zwei Termini x und y zu verstehen, wo x ein Ereignis ist, y ein Subjekt S und es ein drittes Element z gibt, das Element z entweder eine

Bedürfnis B oder einen Wunsch oder ein Ziel und z gehört dem Subjekt y, und das Anstreben nach dem Ereignis x impliziert die Erfüllung von dem Bedürfnis oder Wunsch oder Ziel z.

Eigentlich könnte man von einer Hierarchie reden, die zunächst von Bedürfnissen und grundsätzlichen, das eigene Wohl suchenden Wünschen ausgehen würde, und von da aus Ereignisse in der Welt gemäß deren Fähigkeit uns dabei behilflich zu sein, solchen Bedürfnissen und Wünschen zu dienen, als "Interesse von uns" charakterisiert. Von da aus würde man aber auch wiederum alle Ereignisse, die uns bei der Erreichung von diesen, schon als Interessen charakterisierten Ziele, dienen können, wiederum als „Interessen“ definieren usw. Dies wäre möglicherweise in der Linie von Harry Frankfurt's Analysen von hochstufigen Wünschen. Welche man auch in einer ähnlichen hierarchischen Weise entwickeln würde.

Bei dem Kalkül ob ein bestimmtes Ereignis in dem Sinne ein Interesse von uns wäre, sind, wie gesagt, mehrere Informationen über uns selbst und die Konsequenzen der jeweiligen Ereignisse oder Sachverhalte für unsere Bedürfnisse und Interessen relevant. Das Wechselspiel zwischen langzeitigen und kurzzeitigen Wirkungen die z. B. bestimmte Ereignisse für uns haben können, kann eine grosse Rolle dabei spielen, ob wir etwas zu unseren Interessen rechnen oder nicht. Entsprechend kann die Komplexität unserer Betrachtungen hier sehr groß sein. So können wir zu Überlegungen der Art kommen, ob sogar, wenn unsere Hypothesen über die positiven Konsequenzen eines bestimmten Ereignisses für manche unserer Wünsche z.B. richtig wären, nicht dabei negative Nebenwirkungen auf andere unserer Bedürfnisse oder Wünsche auftreten können und wir deswegen das erste Interesse wegen eines hochrangigeren Interesses aufgeben sollen.

Dennoch könnte man vielleicht davon ausgehen, da insofern menschliche Bedürfnisse direkt auf stabile *Hauptfunktionen von Menschen* aufgebaut werden, daß diejenigen Interessen, die deren Erfüllung ermöglichen, auch eine relative Stabilität hätten, und eine gewisse Priorität gegenüber anderen. Allgemein gilt, daß, je stabiler die Eingangsdaten sind, je stabiler auch die resultierenden Interessen; demgegenüber abweichende Kontexte z.B. mögen Unterschiede in unseren Betrachtungen implizieren, und gegebenenfalls zu abweichenden Resultaten führen.

Manchmal reden wir in einem sehr nahen Sinne von Bedürfnissen und Interessen: wir können sowohl sagen, daß wir ein Bedürfnis als auch, daß wir ein Interesse zu essen haben. Dennoch, daß Bedürfnisse primitiver sind, läßt sich deutlich darin sehen, daß Bedürfnisse sich auf entsprechende Interessen übertragen lassen, während sich Interessen, wenn überhaupt, eher auf Bedürfnisse zurückführen lassen würden. (Wir würden nicht sagen, daß wir ein Bedürfnis zu essen haben, *damit* unsere biologischen Funktionen ordnungsgemäß ablaufen, sondern eher *weil* unsere biologische Funktionen das Essen benötigen, um ordnungsgemäß abzulaufen. Bedürfnisse können nicht als ein Ziel betrachtet werden, das wir versuchen zu erreichen).

Ich kann hiermit selbstverständlich nicht beanspruchen, die Theorie über Interessen und Bedürfnisse zu entwickeln, die sicherlich nötig wäre, und muss mich darauf beschränken, eine Analyse zu skizzieren, die mir bei ihrer Differenzierung relevant erscheint.

Das Resultat dieser Analyse ist, daß weder Interessen noch Bedürfnisse die angestrebte ontologische Rolle spielen können, die Lafont ihnen zuschreibt.

Der Eindruck mag aber erweckt worden sein, daß nun Bedürfnisse, insofern ich sie sehr nah an unseren Hauptfunktionen definiert habe, die angebliche ontologische Rolle von Interessen übernehmen würden, während diese selbst nun näher zu der Rolle von Normen, die man etabliert, wenn etwas in der Welt unseren Bedürfnissen dienen könnte, zu verstehen wären. Könnte man dies so sehen? Habermas plötzliche Änderung der Rede von Interessen auf Bedürfnisse läßt sich wie folgt interpretieren: sogar wenn Bedürfnisse dem stabilen Bezugspunkt, den Lafont Interessen zuschreibt, besser entsprechen könnten, würde es sich bei ihnen auch nicht um ein solches von unseren Auffassungen unabhängiges Phänomen handeln. Nun Habermas Ausdrucksweise ist insofern mißverständlich, als er selbst von der Interpretation von Bedürfnissen redet. Was eine ambivalente Redeweise ist, da dabei gerade suggeriert wird, was Habermas bestreiten will und zwar, daß Bedürfnisse etwas sind, das einfach da als etwas Gegebenes sein könnte, und wir unterschiedliche Interpretationen in einer öffentlichen Sprache davon geben könnten. Dessen ungeachtet, richtet sich eigentlich Habermas Argument in einem wittgensteinianischen Sinne gegen die Möglichkeit, uns auf private mentale Zustände beziehen zu können, die als Referenz und privater Gehalt unserer Begriffe (oder: unseren Begriffen) dienen könnten. Ich würde sagen, daß, wenn man sich auf Bedürfnisse beziehen kann, dann in der abstrakten Form dessen, was als solche von uns charakterisiert wird, auf Grund dessen Erfüllung bestimmter Bedingungen und zwar, die Fähigkeit unseren Hauptfunktionen aufrechtzuerhalten, diese und jenen Bedingungen erfüllt?

Warum hier eine "Interpretationsarbeit", wie Habermas meint, notwendig sein kann, ist nicht, weil wir eine spezifische Art von Phänomen hätten, das unterschiedlich aufgefasst werden kann, sondern weil es nicht ein für allemal feststeht, welche Handlungen solche Bedingungen erfüllen, etwas zu sein, ohne das wir als Menschen nicht leben können. Deutlich ist dies gerade bei biologischen Hauptfunktionen, ohne die wir sterben, aber alles jenseits davon, was z.B. für die Entwicklung unserer Fähigkeiten als soziale Menschen notwendig ist, mag schwieriger abzugrenzen sein. Ist Freiheit etwas, ohne das Menschen nicht leben können? Wieviel Freiheit? Gerade um so etwas zu entscheiden, richten wir uns nach der Erfahrung von Menschen in solchen Situationen, in denen sie keine Freiheit hatten, und wie sie da reagieren. Was passiert, wenn Menschen dies und das fehlt? Die Erfahrung des Mangels ist notwendig, um zu wissen, ob etwas ein Bedürfnis ist oder nicht. Solche Informationen, die gerade die Menschen, die sie erleben, uns am besten vermitteln können, zählen dann zu dem, was als menschliche Hauptbedürfnisse gelten wird. Warum identifizieren wir dann nicht die Bedürfnisse mit den Pulsionen, die Menschen in solchen Situationen erfahren? Ich würde sagen, die Pulsionen und Reaktionen sind auf der biologischen Ebene, während Bedürfnisse schon das kognitive Verständnis dessen implizieren, welches sich in einem kognitiven Gehalt ausdrückt, was gerade dem Organismus fehlt. Ein Organismus mag aus Mangel an irgendeiner chemischen Substanz sterben, ohne eine konkrete Erfahrung dabei zu empfinden, oder einfach eine leichte Schwäche, und

dennoch nach der Entdeckung, daß er die besagte chemische Substanz w^3 zum Leben benötigt, würden wir sagen, daß der Organismus ein Bedürfnis nach w^3 hat. Ein kranker Organismus mag sogar die Pulsionen nicht empfinden, oder die Fähigkeit zu reagieren nicht haben, dennoch hat er das Bedürfnis zu essen, oder ein Kind, das seit seiner Geburt in einer Höhle gehalten worden ist, ohne menschlichen Kontakt mag nichts Konkretes empfinden, trotzdem würden wir sagen, daß es auch ein Bedürfnis nach minimalen sozialen Beziehungen, vor allem als Kind hat, um als Mensch leben zu können.

Nach meiner Rekonstruktion sind die Informationen, um zu entscheiden, ob etwas ein Bedürfnis ist oder nicht, uns allen zur Verfügung und gerade deshalb ist es möglich, anderen auch Bedürfnisse zuzuschreiben. Nun, was interessanterweise hieraus folgt, ist im Gegensatz zu dem, was Habermas sagen würde, daß wir nicht die Zustimmung aller Beteiligten bräuchten, um zu entscheiden, ob etwas zu menschlichen verallgemeinerbaren Bedürfnissen zählt oder nicht, sondern, daß eine gut informierte Gruppe es entscheiden könnte. Eine andere Frage ist, ob insofern wir es mit Informationen zu tun haben, die zum großen Teil uns allen zugänglich sein können, nicht alle Subjekte, die die selbe Information haben, zum selben Ergebnis darüber kommen sollten, was als ein menschliche Bedürfnis zählen kann. Diese Frage würde ich mit ja beantworten. Das ändert aber nichts daran, daß ein einziges Subjekt allein potentiell zu dem richtigen Ergebnis kommen könnte.

Habermas rechtfertigt die Notwendigkeit, daß alle Betroffenen bei einem Diskurs darüber, welches unsere Bedürfnisse sind, auf Grund der Betrachtung, daß wir nicht alle möglichen Kontexte, in denen Menschen sich befinden können, voraussagen können und uns die Betroffenen ihre eigenen Sichtweisen aus der eigenen beitragen können. Dies würde aber eher der Fall sein, wenn es um die Frage geht, welche Normen unsere Bedürfnisse (oder unsere Interessen) dienen können, wäre aber vielleicht nicht so entscheidend, wenn es um Bedürfnisse geht. Damit will ich nicht bestreiten, daß wir mit den eigenen Bedürfnissen auf Grund der persönliche Empfindung von Schmerzen, Pulsionen usw. ein spezielles Verhältnis haben.

Aber wenn überhaupt, was wir benötigen würden, wären die Informationen, über die Umstände, in denen die Betroffenen leben, um zu wissen, ob sie z.B. an bestimmten Mangelerscheinungen leiden. Insofern müßte man sagen, daß eine Entscheidung darüber, ob etwas zu den verallgemeinerbaren menschlichen Bedürfnissen zählt, nicht durch den Konsens aller Betroffenen zustande kommen muß, dennoch aber konsensfähig sein müßte.

Bei Interessen dagegen wäre das Problem ein anderes, da die Komplexität, die dabei im Spiel sein kann, auch viel größer ist. Im Fall von Interessen kann nicht nur die Umwelt, sondern auch die konkreten gesellschaftlichen Zustände unsere Resultate darüber, was in Interessen von Menschen sein kann, beeinträchtigen. Insofern wäre es relevanter, daß die Menschen, die Erfahrung in einer bestimmten Umgebung haben, in der Diskussion beteiligt sind, um ihre Gründe und Erfahrungen mitzuteilen.

KAPITEL VII DIE FRAGE NACH DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN UND DER ANSPRUCH AUF EINE REALISTISCHE BEGRÜNDUNG DER MORAL

Zusammenfassend kann man schließen, daß weder Interessen noch Bedürfnisse im Sinne von *Tatsachen* in einer von unseren Auffassungen unabhängigen Welt verstanden werden können. Es ist aber dennoch so, daß, um Interesse an irgendwelchen Ereignissen oder Zuständen in der Welt zu entwickeln oder konkrete Bedürfnisse bezüglich ihrer als solche zu bestimmen, wir uns auf bestimmte Aspekte der Welt beziehen bzw. auf das erworbene Wissen über jene Welt, ihre Wirkung auf uns, unsere eigenen Empfindungen und Reaktionen. Darüberhinaus ist das, was wir auf der Basis solcher Informationen bilden, ein einschätzendes Urteil darüber, ob ein bestimmtes Ereignis, eine Handlung oder ein Ding für uns notwendig ist oder unseren Bedürfnissen, Wünschen und Zielen dienlich sein kann. Dies resultiert in einer bestimmten intentionalen Haltung bezüglich ihres Stattfindens, und einer entsprechenden Klassifizierung von ihnen als "Interessen" oder "Bedürfnisse". Insofern muss man schon sagen, daß die Realität eine wesentliche Rolle bei der Bestimmung von Interessen und Bedürfnissen spielt, und entsprechend auch bei der Richtigkeit moralischer Normen. Aber weder die Realität noch ihre Disposition auf uns zu wirken, können von allein Interessen oder Bedürfnisse darstellen, diese entstehen aus der kognitiven Bewußtmachung der Rolle, die diese für uns spielen können, und der Entwicklung einer entsprechenden intentionalen Beziehung zu ihnen. So wie man nicht unsere Präferenzen im voraus als etwas, das in der Welt schon ist, postulieren kann, allein aus der Tatsache, daß diejenige Dinge, die wir präferieren mögen, bestimmte Eigenschaften und Wirkungsdispositionen haben. Unsere eigenen Einrechnungen sind gefragt, um etwas in der Kategorie unserer Präferenzen, genau wie in der unserer Interessen und Bedürfnisse, einzustellen. Wollen wir dies ignorieren, könnte man sagen, daß wir nichts von dem, was wir wählen, präferieren, brauchen, wofür wir uns interessieren usw. unsere eigene Leistung ist, sondern, daß schon alles in der von unseren Auffassungen unabhängigen Welt vorgeschrieben ist. Wenn wir die Eigenschaften der Realität, mögliche Dispositionen oder Reaktionsfähigkeiten und alle möglichen Umstände in Betracht ziehen; dazu noch unsere eigenen physikalischen Eigenschaften, Dispositionen usw. unter allen möglichen Bedingungen "all things considered" aufzählen und sie als die Gesamtmenge der Weltumstände nehmen, dann beinhaltet eine solche Welt schon potentiell (sie hätte die Zeugungskraft sozusagen) all die besagten menschliche Haltungen. Eine solche Sichtweise scheint jedoch in einer menschlichen Welt und gemäß der Begriffe, die wir nach menschlichen Maß erzeugt haben, vollkommen abstrus. Die Einsicht, daß die Realität bei der Ausbildung unserer intentionalen Zustände relevant ist, ist nicht verwunderlich, da sowieso nichts aus dem Nichts kommt, aber diese Tatsache soll

nicht zu der gegenteiligen Annahme Anlaß gegeben, daß alles irgendwie schon da ist. Die Frage ist dann, ob dies allein für die Verteidigung eines moralischen Realismus oder (diskursiven) moralischen Realismus überhaupt ausreicht.

Wenn man an die in diesem Kapitel soweit betrachtete Diskussion zurückschaut, kann man feststellen, daß es hier die ganze Zeit um die Richtigkeit von Normen und um ein angemessenes Verständnis von ihnen geht. Die Frage eines realistischen Verständnisses der Moral wird in diesem Zusammenhang gestellt: Unsere Begründungen mögen plural sein, aber die Richtigkeit moralischer Normen hänge letzten Endes von einer bestimmten *Tatsache* in einer von unseren Auffassungen unabhängigen Realität ab, nämlich, von der Existenz eines Bereiches verallgemeinbarer Interessen. So die realistische Interpretation von Lafont. (Moralische Normen sind dann richtig, weil es etwas in der Realität gibt, das sie richtig macht, und dies erkläre, warum es eine universalistische Moral geben muß. Unabhängig wie wir sie auffassen mögen, ist die Realität, bzw. sind die *Tatsachen*, die unsere moralische Normen richtig machen, immer ein und dieselbe, und erlauben eine einzige richtige Antwort.).

Nach unseren Ergebnisse können aber weder Interessen noch Bedürfnisse die angestrebte ontologische Rolle spielen. Also kann das Modell einer Tatsache in der Welt, auf die wir uns interpretieren und unterschiedlich interpretieren für den hier behandelten Fall nicht angemessen sein. Interessen gibt es in einem solchen Sinne nicht, sondern sie werden von uns als solche *ausgebildet*. Wir kommen auf einen solchen Begriff nicht per Induktion auf der Basis verschiedener einzelnen Muster solcher Tatsachen, die wir in einer bevorstehenden Realität vorfinden, sondern, wenn man so reden will, wir haben eine Art und Weise, sie mit einem jeweils anderen propositionalen Gehalt zu produzieren: manche Handlungen, Ereignisse oder Sachverhalte, was auch immer, werden auf Grund einer eigenen mentalen Prozedur zu unseren Interessen *gemacht*. Zu beachten ist, daß ich soweit nur über die 'Prozedur' geredet habe (da wir es hier auch mit einer "Prozedur" oder Funktion zu tun haben), die uns erschließen läßt, welche die menschliche Interessen sind, und noch nicht über die Prozedur, die weiterhin notwendig sein mag, um zu entscheiden, welche und wann moralische Normen richtig sind. Diese mag gegebenenfalls eine zusätzliche geistige Arbeit, ein weiteres Kalkül, verlangen, um weiterhin zu berechnen, welche Normen den jeweiligen menschlichen Interessen dienen würden. Nach dieser Rekonstruktion ist die Antwort zu der Frage nach der Richtigkeit moralischer Normen in einem kognitivistischen Sinne zu verstehen ist, allerdings nicht in dem gemeinten realistischen Sinne. Die Richtigkeit moralischer Normen kann nicht in Unabhängigkeit unserer geistigen Verarbeitung von einer Realität entschieden werden, die angeblich jene geistige Arbeit transzendieren soll. Soviel, denke ich, kann man festhalten. Eine andere Frage ist, ob auf der Basis stabiler Eingangsdata und vorgeschriebener Funktionen wir zu ein und demselben Ergebnis kommen müssten; und weiterhin, welchen Status wir z.B. der Notwendigkeit, die wir solchen Funktionen, wie auch anderen mathematischen Operationen beimessen, so wie die Resultate, die sich aus ihnen

ergeben, zuschreiben sollen. (Ob, wenn ich sage, daß x in meinem Interesse ist, ich sagen kann, daß die bestimmte Art von Beziehung, in der x zu mir steht, es irgendwie gibt./wie bei Bedürfnisse).

Allerdings der Grund, warum hier die Rede von moralischem Realismus oder diskursivem moralischem Realismus meiner Meinung nach fehl am Platz ist, hat mit der Art von Problemen nichts zu tun. Sogar, wenn es solche *Tatsachen*, wie menschliche Interessen gäbe, hat dies nichts Moralische zu entscheiden. Das eigentlich Moralische ist schon im voraus entschieden worden. Dieses bestehe gerade in dem Schritt, der uns zu der Entscheidung führt, die Interessen aller gleichermaßen zu berücksichtigen. Erst darin, in der Bestimmung dessen, was es heißt, daß Normen in einem *moralischen* Sinne richtig sind, besteht die eigentlich relevante Frage. Weil, warum sollten wir die Interessen aller gleichermaßen berücksichtigen, und nicht die der Stärkeren zum Beispiel? Daß wir das Erste wählen sollen, bzw. zu jener Einsicht kommen sollen, ist das, was eine Begründung benötigte. Wenn dies so ist, dann müsste die Frage nach einer realistischen Begründung der Moral darin bestehen, herauszufinden, ob die Realität uns eine Antwort auf *diese* Frage liefern kann. Da die Frage nach der Gültigkeit des Gehalts konkreter moralischer Aussagen oder Normen eigentlich davon abhängt, was richtig in einem moralischen Sinne zu sein heißt. Nur, wenn die erste Frage danach, ob die Realität eine Antwort darauf liefern kann, wann Normen in einem moralischen Sinne richtig sind, mit Ja beantwortet werden könnte, hätten wir wirklich einen moralischen Realismus. Aber, wenn die Entscheidung schon stattgefunden hat, und sie darin bestehe, daß wir Normen in einem moralischen Sinne richtig finden werden, wenn sie die Interessen eines jeden gleichermaßen befriedigen sollen, woran sollte sich die Feststellung, ob eine moralische Norm richtig ist oder nicht, im wesentlichen von einem gewöhnlichen Kalkül unterscheiden? Ein Kalkül, das z.B. herausfinden soll, angesichts des Überlebens und der Vervollständigungsbedingungen bestimmter Plantagen, und angesichts der feststehenden, aber voneinander abweichenden landwirtschaftlichen Plänen der unterschiedlichen Regierungsgruppen, welche Regierungsgruppe am wünschenswerten für die Plantagen wäre; oder weiterhin: wie genau sollen die landwirtschaftlichen Pläne koordiniert werden, damit alle Pflanzen gleich viel Wasser, Dünger, usw. bekommen. Wozu die Frage auch gehört: gibt es nur eine Art und Weise es zu tun, oder mögen unterschiedliche Strategien zum selben Ergebnis (womöglich jeweils mit abweichenden Vor- und Nachteilen auf unterschiedlichen Gebieten) führen? Wir können es folgendermaßen ausdrücken: Es gibt nichts Moralische, weder an der Feststellung, daß alle Menschen essen und trinken und alle Menschen, die nicht essen und trinken sterben, (was einfacher festzustellen ist) noch an der Rechnung, die herausfinden soll, wieviele Ernährungsmittel wir benötigen, um Menschen mit Essen zu versorgen, oder an der Frage, wie man am besten eine Verteilung machen sollte, damit sie alle dazu kommen usw. Das Moralische liegt hier darin, einzusehen, daß wir so einen Plan durchführen *sollen*.

7.1. DAS PROBLEM DER BEGRÜNDUNGSRICHTUNG

In diesem Zusammenhang will ich auch ein Argument von Habermas kommentieren, das er noch bei seiner Kritik an Lafont anbringt:

Unter den erwähnten posttraditionalen Bedingungen kann dieser Sinn von Anerkennungswürdigkeit nicht mehr substantiell mit einem Bestand allgemeiner Interessen begründet werden, sondern nur noch mit Hilfe eines Verfahrens unparteilicher Urteilsbildung expliziert werden. Daraus ergibt sich eine andere Reihenfolge der Erklärung. Die Explikation von Gerechtigkeit als "gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen eines jeden" steht nicht am Anfang, sondern am Ende. Der prozedurale Sinn von "Anerkennungswürdigkeit" wird zunächst durch das Diskursprinzip erläutert, wonach nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen in der Rolle von Diskursteilnehmern finden könnten. Erst wenn es um die Frage geht, wie sich dieser Gedanke operationalisieren läßt, kommt mit dem Universalisierungsgrundsatz jene Idee verallgemeinerungsfähiger Interessen ins Spiel, die C. Lafont von vornherein für die Konstituierung eines weiteren Gegenstandsbereiches in Anspruch nimmt. (Habermas 1999, S. 309)

Was heißt es hier, daß die "Explikation von Gerechtigkeit als "gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen eines jeden" nicht am Anfang, sondern am Ende steht? So wie Habermas es hier darstellt, betrifft diese Idee die "Operationalisierung" eines *grundsätzlicheren* Diskursprinzips, welches bestimmt, wann Normen als *moralisch richtig* betrachtet werden können. Moralisch richtig wären Normen nur, wenn sie die Zustimmung aller Betroffenen finden könnten. Nur wenn Normen die Zustimmung aller Betroffenen als Diskursteilnehmer finden könnten, könnten sie überhaupt *Geltung beanspruchen*. Wir haben also ein Prinzip (D), das entscheidet, *wann Normen für richtig in einem moralischen Sinne gehalten werden können*, nämlich, wenn alle Diskursteilnehmer ihnen zustimmen könnten. Erst dann kommt die Fragen: Wann könnten alle Teilnehmer der Norm zustimmen? Wenn die allgemeine Befolgung der Norm im Interesse eines Jeden wäre. Die Begründungsrichtung geht also von (D) dann auf (U) und nicht andersherum. Nur nachträglich, wenn auf der Basis von (D) (U) schon entstanden ist, wäre das, was die Diskursteilnehmer bei der Frage zustimmen müssten, ob eine konkrete Norm in moralischen Sinne richtig ist, ob die Norm das moralische Prinzip oder Universalisierungsgrundsatz "U" erfüllt.

Im Habermas (1992) findet man folgende Erklärung zu dem Unterschied zwischen (U) und (D):

Wir dürfen diesen Universalisierungsgrundsatz freilich nicht mit einem Prinzip verwechseln, in dem sich bereits die Grundvorstellung einer Diskursethik ausspricht. Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise

Betroffenen *als Teilnehmer eines praktischen Diskurses* Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden) daß diese Norm gilt. Dieser diskursethische Grundsatz (D),..., setzt bereits voraus, daß die Wahl von Normen begründet werden kann.

(Habermas 1992, S.76)

Habermas definiert demgegenüber (U) folgendermaßen:

daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden könnten. (Habermas 1992, S.75-76)

Habermas geht, wie er selbst erklärt, von der moralischen Praxis aus, bzw. von einer an Strawson anschließenden Analyse moralischer Gefühle, die offenkundig macht, inwieweit wir moralische Erwartungen voneinander haben, bei denen die Geltung bestimmter moralischer Normen unterstellt wird, die nicht nur für uns, sondern auch für den anderen, gegebenenfalls für alle, wir als verbindlich betrachten. Solche Normen mögen miteinander unverträglich sein, aber sie charakterisieren sich durch jenen Anspruch auf allgemeine Geltung. Das zu erklärende Phänomen ist für ihn dann, *woher die Legitimität solcher Normen kommt*, oder wie Habermas sagt, "worin die Sollgeltung moralischer Normen besteht". Was sich in der hiesigen Terminologie so ausdrücken läßt: *was heißt es, daß eine Norm in-moralischem-Sinne-richtig ist*.

7.2. RICHTIG IN MORALISCHEN SINNE UND DIE NORMATIVE FRAGE NACH DER RICHTIGKEIT MORALISCHER NORMEN.

Zu bemerken ist, daß bei der Rede davon, wann Normen im moralischen Sinne "richtig" sind, zwei unterschiedlichen Ideen zu differenzieren sind. Im ersten Fall könnten wir die Rede von "richtig" unproblematisch durch einen Ausdruck wie "gut" ersetzen, und einfach fragen, wann eine Norm "moralisch gut" ist:

- (i) wann ist eine Norm in moralischem Sinne *gut*

Dabei geht es um dessen, was wir damit meinen. In diesem Sinne wären wir damit auf selber Ebene, als wenn wir fragen, wann eine Norm oder Maßnahme in einem gesundheitlichen oder ökonomischen Sinne gut ist. Wir fragen eigentlich nach der Bedeutung des Ausdrucks, egal ob es um "moralisch gut", "gesundheitlich gut", oder "ökonomisch gut" geht", und das, was mit "U" abgegeben worden ist, ist eigentlich eine Definition.

Bei dem zweiten Fall ist das, was wir fragen,, wann die Behauptung, daß etwas moralisch gut ist, "richtig" im Sinne von *wahr* wäre.

(ii) wann ist es wahr, daß eine Norm das erfüllt, was wir unter "moralisch gut" verstehen.

So wie ich Habermas erstes Zitat oben verstehe, ist der Unterschied zwischen (U) und (D) nach Habermas folgendermaßen zu verstehen: durch (D) werden die Bedingungen bestimmt dessen, was es heißt, *moralisch richtig oder gut* zu sein (also (i)). Dabei wird ein zusätzliches Prinzip begründet, das bestimmt, unter welchen Bedingungen, wir das, was (D) verlangt, erreichen könnten. Dieses Prinzip ist (U): alle könnten Normen zustimmen, die im Interesse jedes Einzelnen wären. Das normative Problem (ii) fängt erst jetzt an: wann ist es wahr, daß eine bestimmte Norm im Interesse jedes Einzelnen wäre? a) Wenn es in der Welt eine von unseren Auffassungen unabhängige *Tatsache* gibt, die dieses wahr macht. b) Wenn es sich von einer menschlichen Erkenntnisweise feststellen ließe, daß das, was wir als eine entsprechende 'Tatsache' erkennen, besteht, d.h. wenn von den unterschiedlichen Perspektiven und Kontexten der Betroffenen sich ein Interesse für die Norm entwickeln lässt. Die Diskursteilnehmer würden der Norm zustimmen, wenn sie wüssten, daß sie wahr im Sinne von a) ist. Ob dies so ist, können sie aber nicht wirklich wissen, weil dies von einer Realität abhängt, die nicht in den Termini unserer epistemischen Auffassungen von ihr zu verstehen ist. Sie können sich auch nicht auf die Wahrheit der Gründe verlassen, auf die sie sich stützen, um zu der Ansicht zu kommen, daß die Norm richtig ist, da diese Gründe selbst wiederum nur von der unabhängigen Realität wahr gemacht werden können. Aus dieser Perspektive können die Bedingungen von (U) erfüllt sein, sogar wenn wir alle begründeterweise der gegenteiligen Ansicht wären. Dennoch wären die Bedingungen des Diskursprinzips (D) eigentlich erfüllt, da wir davon ausgehen können, daß alle zustimmen würden, wenn sie wüssten, daß es wahr ist, daß die Norm den Bedingungen von (U) erfüllt. Die Diskursteilnehmer würden aber auch der Norm zustimmen, wenn sie wüssten, daß die Norm im Sinne von b) wahr ist, wenn sie die notwendigen Informationen dazu hätten, um dieses festzustellen. Sie gehen davon aus, daß die Richtigkeit der Norm etwas ist, das sie wissen könnten bzw. daß die Richtigkeit der Norm sich in ihren epistemischen Termini ausdrücken lässt und daß die 'Tatsache,' die sie wahr macht, dem entspricht, was sie für eine solche 'Tatsache' halten würden. Sie können sich auf viele der konkreten Überprüfungen, die notwendig sein können, um dieses zu beweisen, verlassen.

7.2.1. Die normative Frage nach der Wahrheit der moralischen Richtigkeit von Normen

Das normative Problem, welches darin besteht, zu bestimmen, was es heißt, daß eine Norm im Sinne von (U) wahr ist, ist unabhängig von dem Problem der Begründung dessen, was es heißen würde, daß eine Norm in moralischem Sinne richtig oder wahr ist. Dies soll eigentlich auf der Basis des Diskursprinzips (D), im Sinne dessen, dem alle zustimmen würden, aber auch durch die Einführung

von (U) selbst (fehlt was, was soll?) bestimmt. (Zu bemerken ist, daß die normative Frage an sich nicht (U) betrifft, sondern das, was es heißen würde, daß eine Norm im Sinne von (U) wahr ist.

Bei der Definition von (U) erklärt Habermas folgendes

Allerdings habe ich (U) eine Fassung gegeben, die eine monologische Anwendung dieses Grundsatzes ausschließt; er regelt nur Argumentationen zwischen verschiedenen Teilnehmer und enthält sogar die Perspektive auf real durchzuführende Argumentationen, zu denen jeweils alle Betroffenen als Teilnehmer zugelassen sind. In diesem Sinne unterscheidet sich unser Universalisierungsgrundsatz von dem bekannten Vorschlag von Rawls. (Habermas 1992, S.76)

Trotz Habermas Formulierung ist es jedoch nicht klar, daß die normative Frage, die (U) betrifft, also (ii), aus internen Gründen nicht monologisch zu entscheiden sein soll. Wenn (in dem anti-realistischen Sinne von Habermas) zu verstehen, was es heißt, daß die Befolgung einer Norm gleichermaßen im Interesse jedes Einzelne wäre, darüber hinaus zu wissen impliziert, was es heißen würde, dieses zu überprüfen, dann müsste in der Tat jeder, der dieses versteht, und eine solche Überprüfung machen würde, zustimmen können. Das heißt aber, daß jeder Einzelne, der diese Überprüfung machen würde, zu dem richtigen Ergebniss kommen können müsste, ohne den anderen zu benötigen. Die Tatsache, daß es um plurale Interessen geht, verlangt nicht, daß wir die Meinung von allen brauchen. Es sind zwei verschiedene Dinge, zu sagen, daß alle zustimmen könnten, als zu sagen, daß alle zustimmen müssten, so daß die Norm im Sinne von (U) richtig wäre. Dies ist vor allem so, wenn, wie Habermas eigentlich selbst vertritt, und wie wir in der obigen Paragraphen sahen, weder Interessen noch Bedürfnisse als ein privater Besitz, zu dem nur deren Besitzer introspektiv Zugang hätte, zu verstehen sind. Es ist prinzipiell möglich, einem Dritten auf der Basis der nötigen Informationen ein Bedürfnis oder ein Interesse zuzuschreiben. Dies entspricht der Idee, sich in die Rolle des anderen hineinzusetzen.⁴¹ Dies würde implizieren, die Bedürfnisse herauszufinden, die ein Mensch hätte,

⁴¹ Hier ist allerdings ein wesentlicher Punkt zu klären, mit dem ich mich später ausführlicher beschäftigen werde. Ich meine damit, ob die Idee, daß moralisch richtige Normen "im Interessen eines jeden" sein müssen, heißen soll, daß wir von den Interessen, die allen gemeinsam wären, reden, oder ob die Idee eher ist, daß die allgemeine Befolgung der Norm, angesichts ganz unterschiedlichen ethischen Interessens, selbst ein Interesse von allen wäre.

Wenn es um Bedürfnisse und die grundsätzlichen Interessen (die solchen Bedürfnisse dienen) geht, die ein Mensch qua Mensch, in diesen und jenen Umstände hätte, ist die Vorstellung, daß man auf der Basis der jeweiligen Informationen über die unterschiedlichen Kontexte usw. monologisch einrechnen könnte, welche diese wären, einfacher nachzuvollziehen. Es ist aber relevant zu merken, daß eine monologische Anwendung von U, auch für den Fall, wo es um plurale ethische Interessen geht, die aus unterschiedlichen Gründen Menschen haben mögen, gelten würde. Der Punkt betrifft nicht die realen Überprüfungsmöglichkeiten von Menschen, sondern entspricht der Projektion einer menschlich epistemischen Perspektive, dessen was es heißen würde, eine solche epistemische Überprüfung zu machen. Die Idee ist, daß ein solches Kalkül nur aus einer menschlichen epistemischen Perspektive zu denken ist, aber daß das nicht heißen muss, daß die Beteiligung alle Betroffenen gefragt sein muss. Die Möglichkeit, daß in realen Demokratien die verschiedenen Interessen vertreten werden, ohne daß jeder aus der ganz persönlichen Perspektive direkt seine Meinung äußern müsste, heißt, daß dies grundsätzlich möglich ist. Dennoch, aus den genannten faktischen Gründen, sichert die demokratische Beteiligung und Zustimmung aller, in einer Art Arbeitsteilung, daß keine Informationen, Kontexte und Umstände ungeachtet bleiben, .

der unter diesen und jenen Umständen lebt; oder die Interessen einzukalkulieren, die er angesichts der Bedürfnisse, die er als Mensch hätte, und des Wissens seiner Lebensumstände, und Überzeugungen haben würde. Die Idee ist, daß sogar, wenn nicht alle zugestimmt hätten, die Norm trotzdem richtig wäre. Die Norm wäre richtig, wenn man von einer menschlichen epistemischen Perspektive alle nötigen Informationen überprüfen würde, die notwendig sind, um die Norm für richtig zu halten. Der Grund, warum wir aber de facto die Perspektive der Betroffenen schon brauchen, ist, daß eine solche epistemische Perspektive über die Interessen, die Menschen in allen möglichen Umstände hätten – wenn auch als eine epistemische Möglichkeit vorstellbar – kaum zu gewinnen ist. De facto benötigen wir schon, daß die Betroffenen uns gerade die nötigen Informationen liefern. Zum Beispiel können wir lernen, wie Habermas sagt, wie unterschiedliche Kontexte z.B. auf die Bedürfnisse von Menschen und auf die Interessen, die sie auf Grund solcher Bedürfnisse entwickeln, wirken. Es ist kaum zu erwarten, daß wir die Komplexität der unterschiedlichen sozialen Welten rekonstruieren sollen, in der die jeweiligen Interessen eines Menschen entstehen. Dies mag aber relevant sein, um zu entscheiden, ob die Normen solchen Interessen auch dienen würden. Dennoch ist der Grund hierfür nicht, wie Habermas selbst vertritt, daß eine Bestimmung menschlicher Bedürfnisse und Interessen nur aus der ersten Person Singular geschehen kann. Warum die Zustimmung aller Betroffenen faktisch relevant ist, ist nicht intern in dem Sinne, daß es nach (U) logisch unmöglich wäre, solche Fragen monologisch zu entscheiden, sondern verdankt sich eher der Komplexität, mit der wir es zu tun haben.

Die Möglichkeit eines diskursives Konsenses müsste man so formulieren: wenn die Norm richtig ist, weil sie die Bedingungen von (U) erfüllt, dann soll im Diskurs möglich sein, daß alle durch Austausch von Informationen und Argumente zu einem Einverständnis darüber kommen könnten. Weil, wenn die Richtigkeit von (U) etwas ist das überprüft werden kann, dann können alle prinzipiell dazu gebracht werden, es einzusehen. Das heißt nicht, daß jeder es bestätigen müsste, damit es wahr wäre, daß die Norm im Interesse von allen ist, sondern nur, daß jeder, der die notwendigen Informationen dazu *hätte, dieses* überprüfen könnte. Eine andere Sache ist es zu meinen, daß wenn dies so ist, dann alle, die im Diskurs die nötigen Argumente und Informationen bekommen würden, zu einem Konsens darüber kommen. Dies scheint mir plausibel.

Was verwirrend wirkt, ist zu glauben, daß die normative Frage, die (U) betrifft, *erst* richtig sein könnte, wenn alle zustimmen würden, zu einem Konsens darüber kommen würden, daß dies so ist. Im Sinne von (U) könnte man sagen, daß es wahr ist, daß die Norm moralisch richtig ist, wenn sie, wie Habermas sagt, “anererkennungswürdig” ist. Was sie anererkennungswürdig macht, ist aber, daß die jeweiligen Bedingungen erfüllt sind, egal wieviele Menschen dies überprüft haben. Sogar wenn nicht alle Betroffenen es bestätigen, wäre die Norm richtig, wie ich oben sagte, wenn, *würde man von einer menschlichen Perspektive alle die nötigen Informationen überprüfen, sie als richtig herauskommen würde*. Wenn dies so ist, könnte man verlangen, daß alle Menschen, die solche Informationen hätten, dieses *anerkennen* könnten. Der Gedanke aber, daß es der potentielle Konsens ist, welcher erst etabliert, daß die Norm richtig ist, und die Anerkennungswürdigkeit der Norm ist nicht dasselbe.

Meines Erachtens ist dieser letzte Punkt von Habermas, welcher bei vielen Kritikern und auch bei Lafont besonders unplausibel wirkt und dies ist so, weil Habermas selbst Anlaß dazu gibt, zu glauben, daß es sich eher so verhält, daß die normative Frage darüber, ob es wahr ist, daß eine Norm die Bedingung von (U) erfüllt, nur durch einen Konsens zu erreichen wäre. Wie ich bei dem Kommentar des theoretischen Falls schon bemerkte, selbst die normative Frage also, was es heißen würde, daß es wahr ist, daß die Norm (U) erfüllt – bzw. ob die `Tatsache`, die dieses wahr macht, besteht oder nicht – muss schon im epistemischen Termini zu verstehen sein. Dies impliziert die Konsensfähigkeit der Norm, aber nicht, daß die Norm erst durch den Konsens richtig wird.

Der Vorteil diese Sichtweise gegenüber einer realistischen Interpretation ist, daß es im Sinne unserer epistemischen Fähigkeiten (sicherlich nicht der faktischen aber der potentiellen) ist, daß die Norm richtig wäre, und dies nicht von einer uns transzendierenden Realität abhängt. Hierzu werde ich später noch was zu sagen haben.

7.2.2. Zu dem Unterschied zwischen der normativen Frage und der Frage nach der Begründung des moralisch Richtigen bzw. wahr.

In Habermas Position haben wir es mit einem doppelten Problem zu tun: auf der einen Seite mit dem Problem der Begründung des moralischen Grundprinzips (U), auf der anderen Seite mit dem normativen Problem dessen, was es heißt, daß eine konkrete moralische Norm (U) erfüllt. Die Einführung und Begründung von (U) wäre primär, und erst wenn (U) schon eingeführt worden ist, würde die normative Frage nach dem, was es heißt, sie zu erfüllen, kommen. Nur aber die erste Frage, die Frage, die die Problematik einer Begründung des moralisch-richtigen, sowohl von (D) als auch von (U), stellt eine moralische Frage dar.

In den obigen Paragraphen hatten wir es eigentlich mit der normative Frage zu tun. Wie entscheidet sich, ob es wahr ist, daß Normen im Sinne von (U), dessen Geltung vorausgesetzt worden ist, richtig ist? Ob dies dadurch zu entscheiden ist, daß es der in (U) angesprochenen Bereich von universalisierbaren Interessen gibt, oder nicht. Diese normative Diskussion ist jedoch weder relevant für die Frage, ob wir die Moral in einem realistischen Sinne verstehen sollen oder nicht, noch für die Frage, ob die Diskursethik eine realistische Interpretation benötigt.

Damit will ich auf keinen Fall sagen, daß die Frage uninteressant wäre, sondern nur, daß es nicht spezifisch Moralische an sie zu klären ist. Auch Habermas beschäftigt sich in *Wahrheit und Richtigkeit* mit dieser normativen Frage und gibt eine non-realistische Antwort dazu, aber sein Hauptanliegen ist eigentlich ein anderes.

Das Problem liegt eigentlich darin, daß man die Behauptung p ist wahr und N ist richtig auf quasi der selben Ebene gestellt hat und auf diese Weise der Unterschied zwischen der Behauptung und der metasprachlichen Bewertung der Behauptung uns entgeht.

Bei Lafont ist die Frage eigentlich auch die normative Frage. Sie setzt Habermas Definition von (U) voraus, meint aber, daß die normative Frage in einem realistischen Sinne zu verstehen ist. Aber gerade weil bei Habermas der Unterschied zwischen der objektsprachlichen (im Sinne von moralisch gut) und metasprachlichen Rolle von richtig nicht klar differenziert ist, ändert sie die von Habermas beanspruchte Ordnung der Dinge, und versteht, daß durch (D) bei Habermas die normative Frage (die Frage danach, wann es wahr ist, daß Normen die Bedingungen von (U) erfüllen) entschieden werden soll. So meint Lafont, daß bei Habermas dieses prozedurell zu entscheiden wäre, und erst durch eine realistische Perspektive es etwas gebe, daß die normative Frage wahr machen könnte.

7.2.3. Die Frage nach der Begründung des Universalisierungsgrundsatzs (U)

Wenn das relevante moralische Prinzip darin besteht, daß wir bestimmen, daß als moralisch gute Normen diejenigen gelten werden, die "U" erfüllen, weil sie diejenigen sind, denen alle zustimmen könnten, wie begründet sich ein solches moralisches Prinzip selbst? Woher sind wir dazu gekommen, wieso muß es so sein? Wir könnten es mit einer moralischen Entscheidung zu tun haben, die wir auf Grund praktischer Zwänge einfach treffen(z.b. um Stabilität in der Gesellschaft zu ermöglichen), oder es könnte sich um Einsicht in die Bedingungen der eigenen Rationalität handeln, oder, warum nicht, um Einsicht in die Realität. In Habermas Position, wie auch in Apels, handelt es sich sicherlich um Einsicht in die Bedingungen unserer eigenen Verfassung als sozial angewiesener und argumentationsfähiger Lebewesen. Was pragmatisch sich darin zeigen lassen soll, daß wir "U" nicht bestreiten können, ohne in einem performativen Selbstwiderspruch zu geraten. Während Apel hierdurch eine sprachtranszendente Letztbegründung der Moral beansprucht, wirft Habermas ihm vor, er würde mit seiner Letztbegründung zurück zu ationalistischen Ansprüchen *a la Cogito* kehren, und die diskursethische Begründung zu nah an der Idee eines `Faktums der Vernunftücken. Demgegenüber schlägt er eine schwach transzendente Begründung vor, deren Sinn wir später näher kommen können.

7.2.3.1. Zwei Begründungsstrategien

Neben dieser schwachtranszendentalen Begründung von (U) findet man bei Habermas eine Art zweite Strategie, um das Prinzip U zu begründen. Was ich unter dieser zweiten Begründung verstehe, besteht in einer soziologischen Rekonstruktion des Übergangs von gemeinschaftsbezogenen substantiellen Gerechtigkeitsmodellen zu der heutigen abstrakteren universalistischen Form der Gerechtigkeit. Welche, wie er unterstreicht, mit den diskursethischen Bedingungen der Kommunikationspraxis konvergiert. Es sei das Bewußtsein der Pluralität von Weltanschauungen plus die Notwendigkeit, uns mit anderen Kulturen mit abweichenden Wertstandards zu einigen, das einerseits zur Relativierung des partikulären Gemeinschaftsethos führte, andererseits zu einem Begründungsbedarf gemeinsamer

interkultureller Normen. Ein Prozess, der nach Habermas über das mittlere Stadium einer beanspruchten noch substantiell konzipierten umfassenden Konzeption des Guten im modernen Naturrecht zur vorschreitenden Abstraktion einer universalistischen Gerechtigkeitsauffassung führt.

Je stärker die Substanz eines vorgängigen Wertekonsenses verdampft ist, um so mehr verschmilzt die Idee der Gerechtigkeit selbst mit der Idee einer unparteilichen Begründung (und Anwendung) von Normen. Habermas 1999, 305)

Diese genealogische Rekonstruktion wird allerdings als ein Lernprozess präsentiert, bei dem wir erstens des konstruierten Charakters de eigenen gemeinschaftlichen Ethos bewußt werden, zweitens uns (angesichts existierender Alternativen, und unter der Notwendigkeit, sich nach gemeinsamen Normen zu richten) die Frage nach der Begründung der Konstruktion stellen, und, drittens, wir die Legitimität der Normbegründung durch die Förderung nach Unparteilichkeit sichern, womit die Teilnahme aller potentiell Betroffenen gemeint ist, die sicherstellen soll, daß die Interessen aller gleichermaßen berücksichtigt werden.

Dieser Lernprozess impliziert eine Entwicklung, die aus einem besseren Verständnis des kulturellen Charakters und menschlichen Ursprungs sittlicher Normsysteme, die Möglichkeit eines kontrollierten Eingriffs erlaubt. Die Entwicklung zu einer universalistischen Auffassung hat aber auch eine gewisse Notwendigkeit, da wir uns gezwungen fühlen, geeignetere allumfassendere moralische Normsysteme auszubilden, die besser mit komplexeren Situationen und pluralen Gemeinschaften umgehen können. Die Einbeziehung aller Betroffenen selbst wird quasi von einer solchen pluralistischen Situation verlangt, in der damit die Normen und Einverständnisse zwischen den Parteien anerkannt werden, alle ihre Zustimmung dazu geben müssen, was sie auch tun würden, wenn sie davon ausgehen können, daß die Folgen und Nebenwirkungen aus deren Befolgung im Sinne der verallgemeinerbaren Interessen aller Betroffenen wären. Damit hätten wir in Habermas' soziologischer Rekonstruktion nicht nur eine genealogische Erklärung, sondern auch eine rein pragmatische Begründung des Universalisierungsgrundsatzes, und gleichzeitig auch des Diskursprinzips.

7.2.3.2. Zwei unterschiedlichen Lesarten von (U)

Durch diese genealogischen Erläuterungen wird Habermas Verständnis von (U) auch deutlicher. In dieser Hinsicht besteht ein sehr interessanter Unterschied zwischen der Lesart von (U), die Lafont macht, und der von Habermas selbst. Im Gegensatz zur Lafonts Interpretation, geht es bei Habermas eigentlich darum, Normen zu finden, die die Interessen, die uns allen gemeinsam wären (unabhängig davon, ob diese als existierend oder als Resultat eines Kalküls verstanden werden) befriedigen würden. Habermas dagegen geht von der Existenz multikultureller Gesellschaften aus, deren Mitglieder auf Grund der unterschiedlichen sozialen Kontexte, in denen sie sich befinden, und ihre

partikulären Lebensprojekte unterschiedliche Interessen haben. Dies ist nicht so, weil sie unterschiedliche Interpretationen der gemeinsamen Interessen machen, sondern weil es um ethische Interessen geht, –um das, was in den partikulären Umständen, in denen wir uns befinden, gut für uns wäre – Habermas Idee ist dann, daß egal wie unterschiedlich solche Interessen sind, wir Normen finden können, die ungeachtet solcher Unterschiedefür uns alle gut wären.

Dennoch scheinen interessanterweise weder Habermas noch Lafont ihre jeweiligen Lesarten nicht als zwei abweichenden Interpretationen zu verstehen. Sondern vielmehr zentrieren sie sich auf die Frage, ob (U) zu erfüllen in einem realistischen Sinne zu verstehen wäre oder in einem anti-realistischen, ob die Interessen wirklich da stehen, oder nicht. Vielleicht weil Habermas selbst zwischen der einen und der anderen Interpretation oszilliert, zwischen der Rede von Normen, die im Interesse von uns allen stehen würden, im Sinne der Interessen die für uns alle gemeinsam wären, oder die angesichts der pluralen Interessen die wir haben mögen, im Interesse von uns allen wären. Wir können jedoch versuchen, diesen Unterschied zwischen Lafonts und Habermas Interpretation folgendermaßen zu formulieren:

A. LAFONTS INTERPRETATION

$$\Lambda N (N \text{ ist moralisch richtig} \leftrightarrow \Lambda x \forall I ((S x \wedge (I \in x) \wedge (N \rightarrow \text{Satisf } I)))$$

B. HABERMAS INTERPRETATION

$$\Lambda N (N \text{ ist moralisch-richtig} \leftrightarrow \Lambda (x^1, x^2 \dots x^n) \wedge (I^1, I^2 \dots I^n) ((S (x^1, x^2 \dots x^n) \wedge ((I^1 \in x^1), (I^2 \in x^2), \dots (I^n \in x^n))) \wedge (N \rightarrow \text{Satisf } (x^1, x^2 \dots x^n)))$$

wo N für Normen steht, $I^1, I^2 \dots I^n$ für verschiedene Interessen, S für Subjekt, wobei $(x^1, x^2 \dots x^n)$ dann unterschiedliche Individuen wären. In Habermas Fall ist der Grund, warum wir zu gemeinsamen Normen kommen können nicht, daß wir gemeinsame Interessen hätten, sondern trotz der Unterschied unserer Interessen. Die Rede von Normen, die gleichmäßig im Interesse von uns allen wären, ist nicht gleich mit der Rede von Interessen, die uns allen gemeinsam sind. Die Existenz der Norm selbst wäre jedoch ein Interesse von uns allen, angesichts unserer ganz partikulären und abweichenden Interessen. Meines Erachtens steckt in Lafonts Interpretation von (U) eine richtige Einsicht. Diese besteht nicht in der richtige Interpretation, die er von Interessen gibt und der entsprechenden Idee, die pluralen ethischen Interessen wären im Sinne von unterschiedlichen Auffassungen jene unterstellten Interessen. Vielmehr ist die Veränderung die dabei die Idee daß die Norm im gleichmässigen Interessen eines jedens” in der Interessen die allen gleich wären, erfährt. Da, warum soll die Norm im Interesse von uns alle sein? Oder anders ausgedrückt, warum soll die Norm gleich gut für uns alle sein, trotz der Unterschied in unseren Interessen. Mir scheint, daß dies gerade dadurch zu erklären ist, daß die Norm

ziemlich stabilen Interessen und Bedürfnissen bzw. Interessen, die unseren Bedürfnissen, darunter auch unseren Bedürfnissen als soziale Wesen betreffend, dient.

Eine Möglichkeit hier wäre, daß wir beide Modelle folgendermaßen zusammenfügen:

C. ERWEITERUNG DER INTERPRETATION B. DURCH DIE INTERPRETATION A

$$\Lambda N (N \text{ ist moralisch-richtig} \leftrightarrow \Lambda (x^1, x^2 \dots x^n) \wedge (I^1, I^2 \dots I^n) ((S (x^1, x^2 \dots x^n) \wedge ((I^1 \varepsilon x^1), (I^2 \varepsilon x^2), \dots (I^n \varepsilon x^n)) \wedge (N \rightarrow \text{Satisf} (x^1, x^2 \dots x^n)) \leftrightarrow \forall I^5 ((I^5 \varepsilon (x^1, x^2 \dots x^n)) \wedge (N \rightarrow \text{Satisf} I^5)))]$$

Die Idee ist, daß der Grund, warum die Norm N die Subjekte $(x^1, x^2 \dots x^n)$ befriedigt, ist, daß es ein Interesse I^5 gibt, welches die Norm befriedigen würde. Wobei man spezifizieren sollte, daß die Norm nicht direkt das Interesse I^5 befriedigen würde, sondern dessen allgemeinen Befolgung. Diese (wichtige) Spezifizierung betrifft allerdings auch die Interpretation von Lafont. Es ist die allgemeine Befolgung der Norm, die im Interesse jedes Einzelne sein müsste.

Die Stabilität desjenigen Interesses I^5 das uns allen gemeinsam wäre, ist nicht eine Frage von dessen unabhängiger Existenz, sondern der Informationen, die wir dabei betrachten, wie Informationen über unsere hauptbiologischen Funktionen und die Art und Weise wie die Welt auf uns wirkt; worüber man immer weiter lernen könnte, ohne daß die Tatsache, daß wir nicht alle Informationen haben, implizieren müsste, daß diese in einem transzendenten Sinne zu verstehen sind.

Wenn wir Habermas Interpretation B. betrachten, stellt sich die Frage, ob die Normen, die aus jenem Modell folgen würden, in der Tat universalistische moralische Normen sein könnten. Die abweichenden Interessen unterschiedlicher Individuen, die man dabei berücksichtigt, können aus unterschiedlichen Gründe entstanden sein, sie können z.B. einen religiösen Ursprung haben, oder auf Grund einer ganz partikulären geschichtlichen Entwicklung entstanden sein. Wenn dann die betroffenen Subjekte bei der Auswahl der Normen, der Norm aus dem Grund zustimmen, daß sie die Interessen eines jeden in der aktuellen globalen Welt z.B. befriedigt, könnte dies richtig sein, d.h. die Norm wäre nach dem Prinzip (U) ausgewählt und alle könnten zustimmen, daß deren Befolgung richtig in dem genannten Sinne wäre. Dies wäre aber keine Garantie, daß die Norm richtig in einem moralisch *universalen zeitenthobenen* Sinne wäre. Würden sich die Interessen der Menschen in der Zukunft ändern, würden wir vielleicht andere Normen brauchen. Das Prinzip selbst, nach dem die Normen ausgewählt worden sind, ist *gerecht*, aber daraus folgen keine Normen, die moralisch richtig in einem universalistischen zeitlosen Sinne sein könnten.

So ist zu bedenken, ob nicht Habermas Prinzip, wie Tugendhat meint, die Auswahl von eher politischen Normen entspricht, die eine Einigung auf gemeinsame Normen in multikulturellen Gesellschaften ermöglicht. Habermas lehnt diese Idee ab mit dem Argument, daß die Einigung nicht im Sinne eines Kontrakts zu verstehen ist, sondern aus Einsicht in dessen Richtigkeit erfolgt.

Ich habe schon in meinem Aufsatz „Sprache und Ethik“ darauf hingewiesen, daß Habermas zwei Sphären ineinanderschiebt, die unterschieden gehören: die moralische und die politische. Wenn er von einem „unter Staatsbürgern geführten Diskurs spricht“, handelt es sich offenbar um einen demokratischen Diskurs, wie wir ihn, und dies freilich auf der Grundlage moralischer Überzeugungen überall dort fordern, wo mehrere Menschen sich auf Regeln einigen müssen, die ihr gemeinsames Handeln betreffen. (Tugendhat 1993, S.172)

Das es sich um die Einsicht der Betroffenen handelt, daß die Befolgung der Norm den betrachteten pluralen Interessen wirklich dient, ändert aber das Problem nicht. Es macht die Norm zu keiner universal gültigen moralisch richtigen Norm. In diesem Zusammenhang würde vielleicht das Modell C eine Verbindung herstellen, die zumindest garantieren würde, daß die Betroffenen nicht der Norm zustimmen, weil sie den zufälligen Interessen, die es zu einem bestimmten Zeitpunkt geben mag, entspricht. Nach dem Modell C hätten wir es mit Normen, die in einem moralischen Sinne richtig sind, wenn sie Bedürfnisse und Interessen (die dieser letzten direkt dienen) befriedigen, die –sogar wenn sie von uns auf Grund stabiler Eingangsdaten entwickelt werden —, ziemlich stabil wären.

Nun, ich frage mich, ob wir nicht dann direkt sagen könnten, daß moralisch richtige Normen diejenigen sind, deren allgemeinen Befolgung solche stabilen Interessen des Menschen befriedigen würden, d.h. Lafonts Interpretation A, da die Existenz pluraler *ethischen* Interessen, bzw. die Einrechnung dessen, welche die Interessen von Menschen qua Menschen, (unabhängig der Umstände in denen sie sich befinden) wären, und welche die Normen, die diesen dienen würden, beeinträchtigen muss. Die kombinierte Interpretation C würde vielleicht eher der Auswahl von politischen Normen, die einen moralischen Charakter hätten. Dies wäre so, weil wir sie von der Perspektive der stabilen Bedürfnisse und Interessen von Menschen und in Anbetracht der konkreten zusätzlichen ethischen Interessen, die sie aus welchen Gründen auch immer haben, der Ansicht sind, daß deren Befolgung am Ende auf jene Bedürfnisse und Interessen eines jeden sich positiv auswirken würde. Ich will dies hier offen lassen.

7.2.3.3. Wie passen Habermas' entwicklungsgeschichtliche und sprachtranszendente Begründung zusammen?

Habermas' *entwicklungsgeschichtliche* Begründung lässt sich, als eine Art Aufklärungsprozess verstehen, der uns (durch einen Übergang von substantialistischen zu universalistischen Auffassungen von Gerechtigkeit) zu der zweiten Begründungsquelle (d.h., zu der unhintergehbaren Struktur unserer eigenen Verfassung als kommunikativ aufeinander angewiesene Lebewesen) führen würde. Diese Vorstellung hat einen gewissen hegelianischen Klang, und Habermas selbst scheint sie bei seiner Darstellung der Entwicklung moralischer Gedankenstrukturen bei Kohlbergin diesem Sinne zu interpretieren. Dies ließe sich mit der Habermaschen pragmatisch-schwachtranszendentalen Begründung versöhnen, wenn wir diesen historischen Prozess so verstehen, dass er uns durch die

wachsende Komplexität der sozialen Welt eine immer deutlichere Rekonstruktion des Kerns bzw. der minimalen Struktur (dessen, was situationsunabhängig immer notwendig zu sein scheint) unserer eigenen Fähigkeiten als Kommunikationsangewiesener Lebewesen ermöglicht. In dieser Weise ließen sich die beiden Begründungsformen, die man bei Habermas findet, versöhnen.

Bei der transzendentalen Begründung von (U) geht Habermas von den idealen Bedingungen der Argumentation aus. Der argumentative Diskurs setzt nach Habermas logische (insbesondere widerspruchsfreie) prozedurale (Verhältnisse reziproker Anerkennung, Wahrhaftigkeit usw. betreffend) und bestimmte Prozeßbedingungen voraus. Unter diesen sind die Prozessbedingungen für Habermas besonders relevant, da Habermas aus ihnen plus der Idee der Rechtfertigung von Normen (U) ableiten will. Aus diesem Grund werde ich dasjenige aufzählen, was Habermas als Prozessbedingungen angibt.

(3.1.) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen

(3.2.) Jeder darf jede Behauptung problematisieren

b. Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen

c. Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.

(3.3.) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (3.1.) und (3.2.) festgelegten Rechte wahrzunehmen.

(Habermas 1992, S. 99)

Die argumentative Rede weist sich nach Habermas als eine ideale Form von Kommunikation aus, welche ihrer eigenen Struktur nach "in besonderer Weise gegen Repression und Ungleichheit immunisiert ist". So werden dabei Bedingungen der Symmetrie, der gleichberechtigten und freien Teilnahme aller argumentationsfähigen Subjekte an kommunikativen Diskursen und der gemeinsamen Orientierung an der kooperativen Wahrheitssuche unterstellt. (3.3.) drückt das bekannte Prinzip aus, nach dem im Diskurs kein anderer Zwang, als der des besseren Arguments zulässig ist.

Wenn sich zeigen läßt, daß der Universalisierungsgrundsatz sich auf solche Argumentationsbedingungen zurückführen läßt, hätte man die Bestimmung des moralischen Grundprinzips in unserer 'soziokognitiven' Beschaffenheit begründet, nämlich als sprachfähige und schon insofern aufeinander bezogene Lebewesen auf Kommunikation und Verständigung angewiesen zu sein. Hätten wir somit sozusagen den 'Boden der Realität' auch auf der Begründungsebene angetroffen? Wenn es ein für alle mal feststünde, dass wir, ohne die Bedingungen der für uns spezifischen Form der Existenz selbst zu negieren, nicht anders können, als ein solches universalistisches Moralprinzip wie (U) anzuerkennen, dann wäre die Rede von einer Letzbegründung, wie man sie bei Apel findet, durchaus angebracht. (Nur daß wir, insofern wir schon in unserer sprachlichen Kompetenz das Kollektive entdecken – etwa in unseren eigenen Schmerzen die fremde Schmerzen– und generell die Welt in sprachlichen Kategorien und Begriffen auffassen, nicht mehr

von den kognitiven Strukturen des Verstandes eines isolierten transzendentalen Subjekts im klassischen Kantischen Sinne reden. Es handelt sich vielmehr um pragmatische-sprachtranszendente Bedingungen der Kommunikation, welche in der argumentativen Rede idealerweise die gleichberechtigte Anerkennung der anderen Sprachteilnehmer als einen konstitutiven Aspekt verlangt.)

Ein realistisches Verständnis solcher pragmatisch-sprachtranszendentalen Bedingungen würde implizieren, dass man sie quasi im Sinne eines hypostasierten inneren Phänomens, wie etwa Descartes' Cogito, versteht. Statt dessen geht es darum, dass wir in einem Akt der Reflexion das rekonstruieren, was notwendig ist, damit, was wir tatsächlich tun, möglich sein kann. Es handelt sich auch nicht um beschreibbare Eigenschaften unseres Gehirns bzw. überhaupt nicht um eine Erkenntnis eines Phänomens, sondern um ein Postulat, das wir machen müssen, um unsereigenes Vorgehen im Sinne unserer Logik und unserer sprachlichen Mittel für uns selbst verständlich zu machen. Wenn ich recht sehe, ist es in diesem letzten Sinne, in dem Habermas' Begriff von 'schwacher Transzendentalität' zu verstehen ist, der sich gegen die Idee des Transzendentalen als eine Art Faktum der Vernunft wendet. Dabei läßt er es als möglich zu, daß wir eine solche (sprachpragmatische) transzendente Rekonstruktion im Lauf der Zeit verbessern und präzisieren könnten. Die Geschichte der Verbesserungen, Präzisierungen und Reformulierungen der Logik würde ein gutes Beispiel für eine solche 'progressive' Rekonstruktion liefern. In diesem Sinne könnte aber nicht von einer realistischen Begründung die Rede sein.

Wie soll man nun den Zusammenhang zwischen den Begründungstypen a) und b) verstehen? Bisher habe ich nur betrachtet, was es heißen würde, (U) auf der Basis der sprachpragmatischen Bedingungen der Kommunikation zu begründen. Ich möchte jetzt untersuchen, inwiefern eine solche Begründung plausibel ist.

7.2.3.4. Läßt sich (U) aus den allgemeinen Voraussetzungen rationaler Diskurse folgern?

Bei der Untersuchung, ob sich (U) wirklich aus den allgemeinen Voraussetzungen rationaler Diskurse folgern läßt, ist die Kritik von Tugendhat von Interesse. Nach Tugendhat ist Habermas' Versuch, (U) aus den allgemeinen Kommunikationsbedingungen zu folgern, tautologisch. Habermas würde durch die Hinzufügung einer zusätzlichen Prämisse bei der Begründung von (U) gerade das voraussetzen, was er eigentlich begründen müßte. Dabei bezieht sich Tugendhat auf die oben angeführten Prozessbedingungen von Habermas. Die problematische Prämisse wäre die, die im folgenden Zitat kursiv geschrieben ist.

Wenn jeder, der in Argumentationen eintritt, u.a. Voraussetzungen machen muß, deren Gehalt sich in Form von Diskursregeln (3.1) bis (3.3.) darstellen läßt; *und wenn wir ferner mit gerechtfertigten Normen den Sinn verbinden, daß diese gesellschaftliche Materien im gemeinsamen Interesse der möglicherweise Betroffenen regeln*, dann läßt sich jeder, der den

ernsthaften Versuch unternimmt, normative Geltungsansprüche diskursiv einzulösen, auf Verfahrensbedingungen ein, die einer impliziten Anerkennung von (U) gleichkommen. (Habermas 1992, S. 103)

Das Problem ist für Tugendhat, dass durch diese Prämisse (U) bei der Aufgabe, (U) zu begründen, bereits vorausgesetzt wird:

Dieser Satz ist aber einfach eine Reformulierung von (U) selbst. Die Folgerung, die Habermas vornimmt, hat also die logische Form: Aus erstens 1.3. bis 3.3. und zweitens (U) folgt (U). Streicht man den in Kursiv gesetzten Satz, folgt nichts. Läßt man ihn stehen, dann ergibt sich eine Tautologie der Form "wenn q und p, dann p", und dabei spielen die angeblich unausweichlichen pragmatischen Präsuppositionen nicht einmal mehr eine Rolle. (Tugendhat 1993, S.171)

Gerade das Kursive in dem von Tugendhat angesprochenen Satz ist spätestens in der fünften Auflage von Habermas' Buch wie folgt geändert worden: "und wenn wir ferner wissen, was es heißt hypothetisch zu erörtern, ob Handlungsnormen in Kraft gesetzt werden sollen" (Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln, 5. Auflage). Durch diese Veränderung versucht Habermas zu zeigen, dass die notwendige Grundlage für (U) schon in der Idee „eine Norm in Kraft zu setzen“ steckt. Diese Idee zu verstehen, heißt zu wissen, dass die Norm ab jenem Moment (ihrer in Kraft Setzung) verbindlich für alle sein wird, die in ihrer Reichweite stehen, bzw. die von ihr betroffen sein können, oder für die sich Konsequenzen aus ihrer Befolgung oder Nicht-Befolgung ergeben können. Nach Habermas' neuer Formulierung müßte es dann darum gehen, daß wir zumindest die Suche nach einer Rechtfertigung für diejenige Normen, die uns auf solche Weise betreffen, für nötig halten. Man hätte also kein klares Kriterium, aber man würde sich um die Frage nach einem solchen Kriterium in dem Wissen darum bemühen, was dieses leisten muss. Dies wäre möglich aus der Perspektive der Rolle, die die Norm für das Leben der Betroffenen spielen wird. Wenn dies so ist, wäre in Habermas' neuer Formulierung noch nicht die in (U) ausgedrückte Idee präjudiziert, daß die Norm gleichermaßen gut für alle ist oder im gleichmäßigen Interesse eines jeden liegt, . Wir würden sozusagen einen Schritt davor stehen. Reicht es aber dennoch, um den Universalisierungsgrundsatz zu begründen?

Zum einen ist zu fragen, warum es überhaupt nötig ist, diese zusätzliche Prämisse einzuführen? Und zweitens, was fügt sie den Bedingungen 3.1. bis 3.3. hinzu, was nicht schon in diesen enthalten wäre? Nach Tugendhat ist der Grund für die Einführung dieser Prämisse ja gerade, daß sich aus den von Habermas erwähnten Bedingungen der Argumentation allein (U) nicht ableiten läßt. Aus Bedingungen der unparteiischen und gleichberechtigten Teilnahme aller argumentationsfähigen Subjekten und der Ausschaltung aller 'Machtverhältnisse' außer dem des besseren Argumentes, würde nicht folgen, daß wir bei der Begründung von Handlungsnormen "die Interessen eines jeden

gleichermaßen berücksichtigen müssen". Um dies zu zeigen, bringt Tugendhat ein Beispiel, bei dem alle der genannten Bedingungen erfüllt sind, am Ende aber die Machtverhältnisse entscheiden, unabhängig davon, was die Wünsche und Interessen der Adressaten sind. So lässt in Tugendhats Beispiel ein Potentat seine Sklaven Wünsche und Einsichten ohne Zwänge äussern, entscheidet aber selbst, welche Normen gelten werden, ohne diese zu berücksichtigen

Aber selbst Tugendhat räumt ein, dass diese Kritik nicht ganz überzeugend sein mag, und sie ist es in der Tat nicht. Es ging nämlich eigentlich darum, dass nach solchen Argumentationsbedingungen nicht nur alle ein Recht darauf haben, ihre Wünsche usw. zu äußern, sondern auch ein Recht darauf, in dem argumentativen Prozess mit Gründen teilzunehmen, bzw. diese zu beurteilen und zu verlangen, daß sie überzeugend sind. Wenn man an einer Argumentation darüber teilnimmt, ob eine Norm in Kraft gesetzt werden soll, geht es darum, Gründe dafür anzuführen, warum die eine oder andere Entscheidung getroffen werden soll. Der Potentat könnte dem entsprechend zwar irgendwie entscheiden, aber er könnte dafür dann keine Begründung gegenüber den Adressaten angeben, die von diesen beurteilt und akzeptiert werden könnte.

Gerade hierdurch wird die wichtige Rolle der zusätzlichen Prämisse deutlich. Sie kommt dann zum tragen, wenn die Argumentationsteilnehmer sich die konkrete Frage stellen, wie sie über Handlungsnormen entscheiden sollen, die einen verbindlichen Charakter haben sollen und deshalb Folgen für sie haben werden, und sie sich erstmal eine Vorstellung davon machen müssen, welche Aspekte sie dabei zu beachten haben. Erst wenn sie wissen, daß die Norm von ihnen dieses oder jenes verlangen wird, können sie auch versuchen, die Gründe dafür oder dagegen abzuwägen. Sie werden keiner Norm zustimmen, die sie selbst grundsätzlich benachteiligt bzw. sie, im Ungewissen darüber, wie das Schicksal sich drehen mag und die Machtverhältnisse verteilt sein werden, möglicherweise benachteiligen könnte.

Eigentlich antizipiert Tugendhat selbst diese Antwort auf seine Kritik. So bringt er selbst nur ein paar Seiten später ein Argument vor, mit dem er einen sehr ähnlichen Punkt macht. Das Argument würde seiner Ansicht nach gelten, wenn man von der Begründung von Handlungen gegenüber den Adressaten spricht. Ich sehe allerdings nicht warum wir bei der Begründung von Handlungen ein anderes Problem haben sollen, als bei der Begründung von Normen auf die sich solche Handlungen stützen. Tugendhat sagt:

Die Entrechteten, und seien sie auch nur benachteiligt (man denke an irgendwelche Minderheiten) werden diesen Zustand gegenfalls hinnehmen müssen, einfach auf Grund der Machterhältnisse, aber sie werden ihm nicht zustimmen, und dieser Umstand, dass sie ihm nicht zustimmen, heisst eben, dass er ihnen gegenüber nicht begründet werden kann und dass er insofern illegitim und, wenn man Vernunft fettgeschrieben so definieren will, eben unvernünftig, irrational ist. (Tugendhat 1993, S. 174)

Das Argument, das Tugendhat dann vorbringt, um diese mögliche Antwortlinie zu entkräften, lautet, dass der Grund, warum die Betroffenen der Norm oder der Handlung in seinem Beispiel nicht zustimmen, darin besteht, *dass sie ungerecht ist*. Also verfügten die Betroffenen schon im Voraus über einen Maßstab, um zu beurteilen, wann eine Norm im moralischen Sinne richtig ist, und sie würden den Normen zustimmen, *weil* sie dem Maßstab nach richtig sind. Ihre Zustimmung kann ja nicht das Kriterium dafür sein, daß eine Norm richtig ist. Diese Kritik kann ich besser nachvollziehen.

Nach Habermas' neuer Formulierung der zusätzlichen Prämisse ist es aber nicht so, dass die Betroffenen (U) voraussetzen, sondern dieses Universalisierungsprinzip würde sich strukturell allein aus dem Wissen ergeben, dass Normen eine Wirkung auf ihre Adressaten haben, und diese *deswegen* zu der Einsicht kommen, dass die besten Normen diejenige wären, die die Interessen eines jeden gleichermaßen berücksichtigten, weil alle einer solchen Norm zustimmen könnten. Erst dann wäre das Prinzip (U) ins Spiel gebracht.

Es ist nicht, dass die Betroffenen es nicht zustimmen, weil es ungerecht ist, und sie zu dieser Einsicht durch die unabhängige Voraussetzung eines Gerechtigkeitsprinzips, welcher im Sinne von (U) zu verstehen wäre. Vielmehr wäre es so, dass erst die Bewusstseins, dass die Einführung einer Norm Konsequenzen für alle betroffenen "Menschen" haben wird, uns nicht nur davon bewusst macht, dass die Norm für uns selbst als Muster eines solchen 'Menschen-Typs' haben wird, sondern auch auf alle anderen, die wir unter Berufung einer gemeinsamen Sprache auch als weitere Muster eines solchen 'Menschen-Typs' ansehen. Das heißt, der kollektive Charakter der Sprache selbst führt uns dazu uns in den anderen als Elementen derselben Klasse (in dessen, was einer zu einem Mitglied ihrer hauptsächlich macht), zu identifizieren. Das impliziert einerseits, sich selbst das gesammelte *grundsätzliche* Wissen über unsere wichtigsten psychophysischen Funktionen und unsere soziale Angewiesenheit, so wie über die Art und Weise, wie die Welt auf uns wirkt usw. zuzuschreiben; andererseits aber auch den anderen, insofern sie zum selben Typ *wie ich selbst* gehören, dasselbe wie einem selbst zuzuschreiben – und dazu zählt auch die unmittelbare Erfahrung dessen was es heißt Schmerzen, Lust usw. *zu erleben*, was wir auch durch gemeinsame Begriffe charakterisieren, die uns unsere und ihre Empfindungen als die gleichen verstehen lassen

Diese Identifikationsfähigkeit erlaubt es, dass wir ihnen auch, als Betroffene, nicht nur dieselben psychophysischen Hauptfunktionen und die gleiche Affizierbarkeit durch die Welt zuschreiben, sondern auf dieser Basis auch Bedürfnisse und (in Zusammenhang mit der jeweiligen Umwelt) Interesse, die wir durch dieselbe geistigen Operationen, durch die wir sie selbst entwickeln, für sie einrechnen. Von dieser Basis ausgehend können wir dann auch anderen Menschen das Interesse zuschreiben, nicht von einer Norm bzw. den Konsequenzen ihrer Befolgung benachteiligt zu werden,, was uns den universalisierenden Schritt erlaubt, zu verlangen, dass die Norm im Interesse aller sein muß. Diese wäre auch eine mögliche Art und Weise der Idee einer 'idealen' Rollenübernahme, die Habermas in diesem Zusammenhang für besonders relevant hält, gerecht zu werden.

Die Begründungsstruktur wäre dann folgenderweise zu rekonstruieren:

- 1) Das moralische Problem besteht in der Suche nach Normen für die Regelung interpersonaler Beziehungen
 - 2.) Die faktische Existenz von Interessenkonflikten in multikulturellen Gesellschaften einerseits und die Tatsache, dass wir uns als wesentlich kommunikative Wesen immer schon mit anderen einigen müssen und auf Kooperation angewiesen sind (was die Unterstellung bestimmter Kommunikationsbedingungen voraussetzt) andererseits, würde uns zu der Einsicht in die Notwendigkeit führen, Normen zu finden, denen alle zustimmen könnten.
 - 3) Die sprachtranszendentalen Bedingungen der Kommunikation, zu denen der kollektive Charakter der Sprache gehört, durch den wir auch in der Lage sind, uns in die Rolle des Anderen hineinzusetzen plus die zusätzlichen Prämissen, die in dem Wissen bestehen, was es für die Adressaten heißt, eine Norm in Kraft zu setzen, führt uns zu der Erkenntnis, dass diejenige Normen, denen alle zustimmen würde, die sind, die im Interesse aller wären.
- Durch diesen letzten Schritt soll sich das Universalisierungsprinzip (U) begründen.

Der Grund, warum Normen im Interesse aller sein sollen, wird also im Sinne einer *Einsicht* dass die Normen, denen alle zustimmen würden, diejenige sind, die im Interesse eines jeden wären. Dennoch stellt sich die Frage, ob wir nicht dem Kontraktualisten ein gewisses Zugeständnis machen müssen, da es letzten Endes darum geht, einzusehen, dass alle von solchen Normen profitieren können und insofern ein starkes Motiv haben werden, ihnen zuzustimmen. Dies ist letzten Endes entscheidend, um erklären zu können, warum man überhaupt zu jener Einsicht gelangen kann. Durch die Fähigkeit, sich in die Rolle des anderen hineinzusetzen, versteht man, wie gesagt, dass sie demselben 'Typ' entsprechen, wie man selbst, und deshalb können wir auch verstehen, warum auch sie nicht benachteiligt werden wollen. Man wird dann auch anderen die Motivation zubilligen, das eigene Wohl zu fördern, die man selbst hat. Man würde, anders ausgedrückt, zu der Ansicht kommen, dass auch die anderen *mit dem gleichen Recht* 'Egoisten' sind, wie wir selbst, weshalb wir Normen suchen müssen, die uns alle zufrieden stellen können. Auch Tugendhat findet die Idee des Wohlergehens bzw. des privaten Glücks für die Auswahl der Prinzipien relevant, mit denen man sich selbst unter moralische Gesetze stellt. Insofern stehen die hier angestellten Überlegungen nicht unbedingt im Widerspruch zu seiner Position. Allerdings wäre seine Kritik an Habermas, nach der Habermas (U) bei der Begründung von (U) eigentlich schon unterstellen muss, unzutreffend.

7.3. ERGEBNISSE

Als Ergebniss der Diskussion kann man Folgendes schliessen:

1. Die Analogisierung der metasprachlichen Richtigkeit moralischer Normen, die 'in einem moralischen Sinne gut oder richtig' sind mit der Wahrheit non-moralische Aussagen, hat insofern Sinn als in beiden Fällen wir es mit Fragen zu tun haben, die nicht spezifisch Moralische an sich haben. Allerdings während wir es in dem einen Fall mit einer deskriptiven Aussage zu tun haben, die besagt, wie die Dinge liegen und die überprüft werden kann, haben wir es in dem anderen mit einer normativen Aussage zu tun hätten, die unsere Handlungen orientiert und die ausgewählt oder nicht werden kann.
2. Es ist die Auswahl einer bestimmten Norm, was gerechtfertigt werden muss, es muss gerechtfertigt sein, daß N von allen ausgewählt werden könnte, weil die Konsequenzen aus ihrer allgemeinen Befolgung im Interesse eines jeden steht. Um die normative Frage danach, ob eine Norm diesen Kriterien erfüllt bzw. in diesem Sinne gerechtfertigt ist, muss man Aspekte einer nicht moralischen Realität berücksichtigen, deren Betrachtung uns eine Entscheidung darüber erlauben soll. Wir bedienen uns solcher Informationen ersten um einzurechnen, ob eine Norm in dem von uns selbst bestimmten 'moralischen' Zwecken gut wäre. Die Wahrheit darüber ob die Norm dieses tut, ist nicht viel anders zu entscheiden, als non-moralischen Frage die man auch im theoretischen Fall findet, wie das Beispiel zwischen der Menge von Wasser die für die Bewässerung mancher Pflanzen notwendig wäre. Nur mit der zusätzlichen Komplexität, dass wir davor eine ähnlich entscheidbare Frage, bezüglich dem, was angesichts unserer eigenen Konstitution usw. im Interesse von uns wäre, einkalkulieren müssen. Interessen stehen nicht ein für alle mal da. Deren Gehalt kann sich gemäss solcher Einrechnungen ändern. Zu behaupten, dass weil die Informationen deren wir uns bedienen, um solche Einrechnungen zu machen, aus der unabhängigen Realität kommen, ist nicht dasselbe als zu behaupten, dass es im voraus in der Realität schon vorgeschrieben steht, angesichts ihrer Eigenschaften, welche unsere Präferenzen, Wünsche, Interessen usw. wären.
3. Die Frage ob man Realist bezüglich der normativen Frage, ob eine Norm die von uns bestimmten Zwecken erfüllt oder nicht, sein muss, ist hier auf selber Art und Weise zu klären, wie im theoretischen Bereich. Es hängt eher davon ab, ob man die Summe von Tatsachen, die unsere Behauptungen darüber ob eine Norm im Hinblick auf jene Zwecke gut oder richtig ist, in einem von unseren Auffassungen unabhängigen Sinne versteht oder nicht.
4. Das Zugeständnis, dass wir, um zu entscheiden, ob eine Norm solcher Zwecken dient,

5. uns an Informationen über die Realität halten, impliziert keine wesentliche Änderung eine diskursethische Position. Wenn man einen epistemischen Auffassung bezüglich der Wahrheit unserer Informationen vertritt, dann heisst das, dass die Ergebnisse unserer Überprüfungen sobald die dafür notwendigen Informationen und Kalküle ausgetauscht werden, von allen zugestimmt werden könnten, das impliziert jedoch nicht, dass um richtig zu sein solche Ergebnisse von allen zugestimmt werden müssten.
6. Was bei allen zugestimmt werden muss, betrifft m.E. nicht die normative Frage nach der Wahrheit darüber ob eine Norm im Sinne von (U) richtig wäre. Diese Frage liesse sich schon monologisch entscheiden. Sondern dass wir gerade Normen im Sinne von (U) wollen, weil wir zur aller erst Normen wollen, die alle zustimmen können. Das wir solche Normen, die alle zustimmen können wollen, ist eine Vorentscheidung, die wir treffen und wodurch wir bestimmen was für uns moralisch richtig oder gut wäre.
7. ZU DER FRAGE NACH EINER REALISTISCHER BEGRÜNDUNG DER MORAL

Am Anfang diese Arbeit sagte ich, dass die Frage des Realisten darin bestand, herauszufinden, wo der Gehalt unserer moralischen Aussagen her kommt. In der Debatte, um den moralischen Realismus macht sich dieses besonders an der Feststellung, dass es beschreibbare Wertvolle Aspekte der Realität gibt. Dies verdankt sich einen undifferenzierten Verständnis der unterschiedlichen Rolle die verschiedenen Sorten von Prädikaten in unserer Sprache spielen können. Ich glaube, gezeigt zu haben, dass letzten Endes dichte Begriffe allgemeine evaluativen Aussagen sind, die im Sinne von gut und schlecht zu verstehen wären, die jedoch in einem kognitivistischen Sinne zu verstehen sind. Diese Aussagen lassen sich in unterschiedlichen Hinsichten als gut charakterisieren. Unter den praktischen dichten Wertaussagen lassen sich vor allem ethische und moralische unterscheiden. Da unsere Interesse besonders an moralischen Aussagen liesst, habe ich mich auf sie konzentriert. Das spezifische an moralisch dichten Aussagen ist, dass sie ein Verhalten, Situation oder Person als gut in einem moralischen Sinne charakterisieren. Dementsprechend ist es notwendig zu wissen, was in einem moralischen Sinne heisst. Dies betrifft die allgemeine Regelung unserer Beziehungen miteinander. Dann müssen wir, um zu entscheiden ob etwas in moralischen Sinne gut ist, herausfinden, ob es von der Perspektive dessen, was für die allgemeine Regelung unserer interpersonalen Beziehungen gut wäre. Auf dieser Weise erweist sich die Frage nach dem moralisch Guten, als die Frage nach der Normen, die für eine solche Regelung gut wären.

Erst auf dieser Ebene stellt sich die Frage nach einer Begründung des moralisch guten: wann sind Normen in einem solchen Sinne gut? Aus diesem Grund bin ich zu der Frage nach der Begründung von Normen im Sinne von Habermas gegangen und die Vorschläge der Diskursethik analysiert.

Die Frage nach dem, was in moralischen Sinne gut wäre, ist nicht mit der normativen Frage nach der Wahrheit darüber, wenn eine bestimmte Norm im Interessen eines jedens wäre. Diese Frage setzt schon voraus, dass wir bestimmt haben, wann etwas in moralischen Sinne gut wäre.

Die Frage nach der Begründung betrifft vielmehr die Begründung des Universalisierungsprinzip (U). In diesem Zusammenhang bin ich zu dem Ergebniss gekommen, dass sowohl die die Tatsache, dass wir uns miteinander verständigen müssen, zusammen mit unsere Fähigkeit durch die Abstraktion die die Sprache impliziert, an anderen eines gleichen zu erkennen, als auch unser Erkenntnis der Motivationen, die wir alle haben unser eigenen Wohl zu verfolgen, eine Rolle bei der Erkenntnis spielt, warum wir Normen suchen müssen, die im Interessen eines jeden stehen würden.

Insofern will ich um zu schliessen zurück an die Frage der Einleitung zurückgehen, wie sich die unterschiedlichen „Quellen der Normativität“ zueinander verhalten. Nun stellt sich heraus, dass wir auf dem Weg einer Untersuchung der realistischen Frage nach dem Gehalt moralischer Aussagen, zu einer Perspektive gekommen sind, die sowohl die kantische als die naturalistische Perspektive integriert

5. BIBLIOGRAPHIE

- Anscombe, G.E.M. 'On Brute Facts' in *Analysis* 18, (69-72)
- Apel, K. O. 1973 *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main
- Ayer, A.J. 1936. *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, New York
- Blackburn, S. 1981. 'Reply: Rule-following and Moral Realism', in Steven Holtzman and Christopher Leich, *Wittgenstein: To Follow a Rule*. London: Routledge and Kegan Paul, (163-89)
- Blackburn, S. 1984. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford UP.
- Blackburn, S "Attitudes and Contents" in *Ethics* 98, 19 April, 1988 (501-517)
- Brink, D. 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Dummett. M. 1978 *Truth and Other Enigmas*. G. Duckworth.London
- Dummett, M 1973 *Frege Philosophie of Language* London: G. Duckworth
- Foot, P. 1958-59. 'Moral Arguments in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59 (502-13) and 'Moral Beliefs' Ebd. (83-104) Auch in *Virtues and Vices*. .
- Geach, P. 1960: 'Ascriptivism'. *The Philosophical Review*, 69, 221-225
- Quine, W.van O. 1953 'Two Dogmas of Empiricism' in *From a Logical Point of View* Harvard UP: Cambridge
- Habermas 1972 'Wahrheitstheorien' in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* 1983, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas - 1998 'Richtigkeit vs. Wahrheit' in *Deutsche Zeitschrift für philosophie*, Bd. 46.(S. 179-208) auch in *Wahrheit und Rechtfertigung*,(1999), Suhrkamp, Frankfurt M.
- Hale, B. 1993a. 'Can there be a logic of attitudes'. In J. Haldane and C. Wright (eds) *Reality, Representation, and Projection*. Oxford: Oxford University Press, (337-363)
- Hale, B. 1993b: 'Postscript' In Haldane and Wright op. cit., (385-388)
- Hare, R. 1991: *Universal prescriptivism* in Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* Oxford, (451-463)
- Hintikka, J. 1969 'Deontic Logic and its Philosophical Morals' in *Models for Modalities*. Selected Essays, Reidel Publishers, (184-214)
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* , 1785/86 Hrsg. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe Band VII, 12. Aufl., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/Main 1993.
- Kalinowski, J. 1972. *La logique des normes*. Presses Universitaires de France: Paris.
- Korsgaard, C. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP
- Laffont, C. 1994 *Sprache und Welterschliessung* Suhrkamp, Frankfurt.a.M.

- Laffont, C. 'Universalismo y pluralismo en la ética del discurso' in *Isegoria* 17 Nov. 1997 (S.37-58)
- Laffont, C. 'Realismo y Constructivismo en la Teoría Moral Kantiana: El Ejemplo de la Ética del Discurso' *Isegoria* N° 27, diciembre 2002
- Mackie, J. 1973: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- McDowell, J. 1981 'Non-Cognitivism and Rule Following' in in Steven Holtzman and Christopher Leich, eds. *Wittgenstein: To Follow a Rule*. London: Routledge and Kegan Paul (141-165)
- McDowell, J. 1998: *Mind, Value, and Reality* Harvard UP, Cambridge Mass
- McDowell, J. 1998b. *Meaning, Knowledge and Reality* Harvard UP, Cambridge Mass.
- McDowell, J. 1994 *Mind and Word*, Harvard UP. Cambridge Mass
- Moore, G.E. 1903 *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, rev. Edition 1993
- Murdochs, I. 1970 *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul, London
- Nagel, T. *Mortal Questions* 1979 New York: Cambridge University Press
- Putnam, H. 198 *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press..
- Putnam, H. - 1987 *The Many Faces of Realism*, Open court Press. LaSalle, III.
- Putnam, H. - 1990 *Realism with a Human Face*, ed. James Conant. Cambridge, Mass: Harvard University Press
- Putnam, H. - 1994 THE DEWEY LECTURES: 'Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind' in *The Journal of Philosophy*, Volume XCI, N° 9,
- Quine, W. van O. 1969 *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia Univ. Press. Paperbacks
- Quine, W. van O. 1953 'Two Dogmas of Empiricism' in *From a Logical Point of View* Harper Torchbooks, New York, 1963
- Rawls, J. 1972. *A Theory of Justice*, Oxford Univ. Press
- Sedwick S. 1997 'McDowell's Hegelianism' in *European Journal of Philosophy*, V.5,1
- Tugendhat, E. *Vorlesungen über Ethik*, 1993 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Strawson, P. 1974 'Freedom and resentment' in *Freedom and Resentment and other Essays*, London: Methuen and Co Ltd.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell. Oxford. Reedit, 1960, *Philosophische Untersuchungen* Frankfurt.
- Wright, C. 1985: 'Review of Simon Blackburn: Spreading the Word', *Mind* 94, 1985, (310-319)
- Wright, C. 1988a: 'Moral values, projection, and secondary qualities'. *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary Volume, (1-26.)
- Wright, C. 1988b: 'Realism, antirealism, irrealism, quasi-realism'. *Midwest Studies in Philosophy* 12, 25-49.

Wright, C. 1992: *Truth and Objectivity*. Cambridge: Harvard University Press.

Wright, C. 1996: 'Truth in ethics' in B. Hooker (ed), *Truth in Ethics* Oxford,. UK/Cambridge, MA: Blackwell Publishing, (1-18).

Wright, C. 1998: 'Comrades against quietism' in *Mind* 107, (183-203)