

Erscheint (in einer leicht überarbeiteten Fassung) in: Die Philosophie John McDowells, hg. v. Ch. Barth u. D. Lauer, Paderborn: Mentis 2014

Welt der Werte – Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur.

Titus Stahl

I.

Die Bedeutung des philosophischen Programms John McDowells, das schon in der theoretischen Philosophie eine revolutionäre Neuausrichtung vornimmt, kann erst voll erkannt werden, wenn man auch seine Konsequenzen für die praktische Philosophie in den Blick nimmt. Zwar geht *Geist und Welt* primär von Dilemmata der Erkenntnistheorie aus. Aus McDowells Vorschlag, die Gleichsetzung der äußeren Natur mit dem bedeutungsfreien Raum der Naturgesetze zugunsten einer Konzeption von Gründen in der Welt aufzugeben, ergibt sich aber die Möglichkeit einer so neuartigen Perspektive auf die Natur moralischer Urteile, dass es fast so scheint, als sei McDowells theoretisches Programm auf diesen Gewinn für die praktische Philosophie hin angelegt worden (vgl. aber RRM 301).

McDowell kann mit diesem Vorschlag nämlich ein Argument dafür vortragen, dass eine der Grundfragen der Metaethik falsch gestellt ist: Im 20. Jahrhundert hat sich diese Teildisziplin mit den unterschiedlichsten Strategien darum bemüht, den Einwand von John Mackie zu entkräften, dass jede Rede von »moralischen Tatsachen« illegitim sei, weil erstens die solchen Tatsachen zugeschriebene Eigenschaft, in einem normativen und motivational wirksamen Verhältnis zu menschlichem Handeln zu stehen, eine »metaphysische Seltsamkeit« höchsten Grades sei und weil zweitens systematisch unklar bleiben müsse, mit welchen Erkenntnisfähigkeiten Menschen solche Tatsachen wahrnehmen

könnten.¹

Die Antworten auf diesen Einwand lassen sich bekanntermaßen einteilen in (a) die verschiedenen Spielarten des Realismus, der metaphysische Reduktionsversuche oder Plausibilisierungen der Rede von irreduzibel moralischen Tatsachen umfasst, (b) Spielarten des moralischen Konstruktivismus, der unter Verzicht auf die Rede von Tatsachen alleine die Natur zwingender Gründe für die Moral betont, und schließlich in (c) die neueren Arten des Nonkognitivismus, die Mackie weitgehend Recht geben, gleichzeitig aber moralische Tatsachenurteile durch ein revisionäres Verständnis ihrer Semantik retten wollen.²

McDowell kann – auch wenn er als moralischer Realist bezeichnet wird –³ all diese Alternativen zurückweisen. Die in *Geist und Welt* entwickelte Idee, dass unser Denken direkt Tatsachen erfassen kann, die zugleich Gründe für entsprechende Urteile sind, ist dazu geeignet, moralische Urteile nicht mehr als Spezialfall, sondern als gewöhnlichen Fall erscheinen zu lassen: Moralische Urteile sind Urteile über moralische Sachverhalte in der Welt, deren Relation zu ihren Gründen und Objekten nicht fundamental verschieden von derjenigen anderer Urteile ist.

Aus dieser Idee folgt eine Konzeption moralischen Handelns, die es als Ausübung einer Fähigkeit der angemessenen Reaktion auf moralische Sachverhalte versteht und die McDowell unter Aufnahme der aristotelischen Theorie zu einer kognitivistischen Tugendethik ausbaut.

Dabei kann die Ebene der metaethischen Behauptung, dass moralische Urteile wahrheitsfähige Urteile über die Realität sind, von der Ebene der substanzielleren Behauptungen darüber, wie im moralischen Urteilen die zweite Natur des Menschen zum Tragen kommt, unterschieden werden. Im Folgenden wird zunächst McDowells allgemeine Strategie dargestellt

¹ John L. Mackie: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Stuttgart: Reclam 1981.

² Simon Blackburn: *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press 1984; Allan Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*. Cambridge (MA): Harvard University Press 1990.

³ Tim Thornton: *John McDowell*. Montreal: McGill-Queen's University Press 2004, 63; vgl. aber auch RRN 112.

(II) und im Hinblick auf seine Sicht auf moralisches Urteilen (III) und seine Auffassung moralischer Tatsachen konkretisiert (IV), um sie anschließend mit Einwänden seiner nonkognitivistischen Kritiker zu konfrontieren (V). In der zweiten Hälfte des Beitrags werden McDowells Aussagen über das Verhältnis von zweiter Natur, Bildung und Reflexivität im Mittelpunkt stehen (VI), die wiederum Gegenstand kritischer Bemerkungen geworden sind (VII).

II.

McDowell führt die These der »zweiten Natur«, die das Kernstück seiner Theorie über die Rolle von Werturteilen bildet, in *Geist und Welt* im Kontext von Überlegungen ein, die die Rolle begrifflicher Fähigkeiten im Prozess der Wahrnehmung betreffen.⁴ Er sieht klassische Auffassungen der Erkenntnistheorie in folgendem Dilemma gefangen: Sie verstehen die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit als natürliche Fähigkeit des Menschen, nehmen aber zugleich an, dass Wahrnehmungen als Gründe für Urteile nur durch ihre Einbettung in ein Netz von Begriffen und Begründungen – und damit eben nicht von naturgesetzlichen Regelmäßigkeiten – in ihrem Gehalt verständlich gemacht werden können. Dadurch entsteht eine Lücke zwischen (natürlicher) Wahrnehmung und (rationalen) Urteilen. Nach dem traditionellen Bild kann unter diesen Bedingungen entweder die Auffassung vertreten werden, dass natürliche Wahrnehmungen uns ohne begrifflichen Gehalt als bloß Gegebenes Gründe liefern, oder, dass sie in uns begrifflich gehaltvolle Festlegungen kausal verursachen, selbst jedoch keine Gründe sind. Die erste Option, der »Mythos des Gegebenen«, ist nach Wilfrid Sellars' Kritik unhaltbar, die zweite, »kohärentistische«, Option kann unsere Urteile nicht mehr so verstehen, dass sie an die Welt gebunden sind. Beide Optionen sind unbefriedigend.

McDowell will nachweisen, dass dieses Dilemma nur dann entsteht, wenn man die Natur, zu der unsere Wahrnehmungsfähigkeiten gehören sollen,

⁴ Vgl. Kapitel 2 in diesem Band, »Offenheit zur Welt – Die Auflösung des Dualismus von Schema und Gehalt«.

in einem spezifisch neuzeitlichen Sinne als »entzaubert«, d. h. als nur durch Naturgesetze bestimmt, versteht. Nur dann folgt tatsächlich, dass die menschliche Wahrnehmung als natürliches Phänomen dem Raum der Gründe fremd sein muss. Sobald wir aber die (richtige) moderne Trennung zwischen dem Raum der Gründe und dem Raum der Naturgesetze nicht länger mit der Trennung zwischen Natur und Nicht-Natur gleichsetzen, sondern erlauben, dass einerseits natürliche Tatsachen begrifflich strukturiert und begriffliche Fähigkeiten andererseits in einem bestimmten Sinne natürlich sein können, können wir Wahrnehmungsfähigkeiten *zugleich* als natürlich und als Fähigkeiten im Raum der Gründe verstehen, deren Operationen Personen theoretische und praktische Gründe zugänglich machen.⁵ Dies ist die Idee der »zweiten Natur« (GW 109 / MW 84).

Als paradigmatisches Vorbild für diese Überlegung führt McDowell Aristoteles' Auffassung praktischer Gründe an:⁶ Aristoteles, so McDowell, begreift ethische Überlegungen als Aktualisierungen der menschlichen Natur, jedoch nicht im fundamentalistischen Sinne einer Begründung durch etwas, das außerhalb aller Gründe liegt, sondern vielmehr als Aktualisierung einer bestimmten menschlichen Fähigkeit der Erkenntnis von ethischen Tatsachen, die Menschen durch eine »anständige Erziehung«⁷ oder Bildung (GW 110 / MW 84) erwerben können. Diese Fähigkeiten führen dazu, dass uns »die Augen geöffnet« werden, dass wir also einen Bereich von ethischen Tatsachen erkennen können, die unabhängig davon vorhanden sind, ob wir sie erkennen können oder

⁵ »Wenn sich eine Person ihre praktische Situation durch Begriffe klarmacht, die ihr durch eine spezifische ethische Auffassung bereitgestellt werden, dann wird ihr das einleuchtende Gründe zum Handeln bieten.« (GW 105 / MW 80).

⁶ Zur Problematik der Verwendung des moralischen Falls als Paradigma für die Erkenntnistheorie vgl. Michael Williams: »Exorcism and Enchantment«, in: *The Philosophical Quarterly* 46 (1996), 99-109.

⁷ Die deutsche Übersetzung (»Wenn uns eine gediegene Erziehung auf den rechten Weg des Denkens bringt, dann sind unsere Augen offen für die Existenz dieses Gebiets im Raum der Gründe«) tut hier dem englischen Original kaum Genüge: »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« (GW 107 / MW 82).

nicht.⁸

So schreibt McDowell:

»The practical intellect's coming to be as it ought to be is the acquisition of a second nature, involving the moulding of motivational and evaluative propensities: a process that takes place in nature.« (TSN 185)

An dieser Stelle lassen sich zwei Behauptungen unterscheiden: Dabei handelt es sich erstens um die These, dass die Idee, nach der unsere Wahrnehmungen zugleich im vollen Sinne natürliche Phänomene sind *und* eine Aktualisierung unserer begrifflichen Fähigkeiten involvieren, uns auch ein neues Verständnis moralischer Wahrnehmung ermöglicht. Zweitens vertritt McDowell aber auch noch die weitergehende These, dass diese Art moralischer Wahrnehmung uns einen reaktionsunabhängig existierenden Bereich moralischer Tatsachen zugänglich macht. Diese beiden Festlegungen ergänzt er schließlich durch die dritte These, dass dieser Bereich moralischer Tatsachen nur von einer Perspektive *innerhalb* des moralischen Standpunkts, nicht jedoch ›von außen‹, also mittels nicht-moralischen Vokabulars, beschrieben werden kann (GW 105f. / MW 80f.), und dass schon deshalb der moralische Standpunkt im kantischen Sinne gegenüber nicht-moralischen Überlegungen autonom ist (vgl. TSN 184). In diesem Sinne unterscheidet sich sein Naturalismus etwa von Überlegungen der evolutionären Ethik oder anderen Naturalisierungen, die im Anschluss an Aristoteles entwickelt wurden.

III.

Wenn wir annehmen, dass uns die zweite Natur unserer Sinnlichkeit Situationen und Gegenstände in begrifflicher Form zugänglich macht, dann können wir den Gedanken zulassen, dass uns Situationswahrnehmungen und damit Beschreibungen der Welt zugleich auch *Handlungsgründe* zugänglich machen. Eine Person, die eine ausreichend ausgebildete moralische Rezeptivität besitzt, erkennt in moralisch relevanten Fällen schon in der Wahrnehmung einer Situation

⁸ »Das Ethische ist der Bereich rationaler Forderungen, die es sowieso gibt, egal ob wir für sie empfänglich sind oder nicht.« (GW 107 / MW 82)

Handlungsgründe und ist damit zugleich in einer bestimmten Weise motiviert, ohne dass für diese Motivation neben der Erkenntnis der Situation eine zusätzliche Präsenz von Wünschen erforderlich wäre (vgl. MR 79ff.). Mit dieser Idee kann McDowell das bekannte Trilemma auflösen, das sich aus der These des kognitivistischen Charakters moralischer Urteile, der These ihrer internen Verbindung zur Motivation rationaler Personen und der Hume'schen Theorie der Motivation ergibt,⁹ indem er letztere zurückweist: Der Unterschied zwischen einer Person, für die sich im Rahmen der Wahrnehmung einer Situation ein Handlungsgrund zeigt und einer anderen Person, für die die Wahrnehmung der gleichen Situation keinen Grund präsentiert, muss nicht in unterschiedlichen Motivationen (etwa der Motivation, einer moralischen Regel zu folgen) bestehen, sondern kann vielmehr darin liegen, dass die ›tugendhafte Person‹ die Situation fundamental anders wahrnimmt: »Conveying what a circumstance means, in this loaded sense, is getting someone to see it in the special way in which a virtuous person would see it.« (MR 85, vgl. NR 212ff.)

Aus dieser Beschreibung der Struktur tugendhaften Handelns – die im Übrigen parallel ebenso die Struktur nicht-moralischen, klugen Handelns ist – ergeben sich zwei Konsequenzen: Erstens ist die Wahrnehmung einer Situation als gründegebend nicht auf die vorgängige Akzeptanz einer Regel oder Maxime angewiesen. Moral ist also nicht primär eine Sphäre der Prinzipien, sondern eine Sphäre der Kultivierung von Wahrnehmungsfähigkeiten. Zweitens besteht auch der Prozess der »Bildung«, durch den einer Person solche Situationsaspekte zugänglich gemacht werden, nicht in der Vermittlung allgemeiner Prinzipien (MR 85).¹⁰

IV.

Diese kurze Darstellung reicht aus, um deutlich zu machen, wie

⁹Michael Smith: *The Moral Problem*. Malden: Blackwell 1994.

¹⁰Zu den partikularistischen Aspekten von McDowells Metaethik, vgl. auch Thornton 2004, 92ff.

McDowell den Vorwurf Mackies entkräften will, jede Form des moralischen Realismus laufe darauf hinaus, ›seltsame‹ metaphysische Entitäten postulieren zu müssen. Dieser Vorwurf trifft nur dann zu, wenn moralische Tatsachen als Bestandteil einer Realität verstanden werden, die unabhängig von dem Reich der Gründe, also unabhängig von den Aktualisierungen begrifflicher Fähigkeiten des Menschen, sind.

Wie können jedoch moralische Tatsachen als Tatsachen, die in einem anspruchsvollen Sinne ›wirklich‹ sind, verständlich gemacht werden? Anders als einfache Formen des moralischen Realismus nimmt McDowell nicht an, dass dies eine unkontroverse Vorstellung ist – er stimmt vielmehr seinem projektivistischen Gegner Simon Blackburn darin zu, dass sich jede Moraltheorie das Recht auf die zunächst seltsame Rede von moralischen Tatsachen erst »verdienen« muss (PTE 155). Die Weise, in der McDowells Ansatz sich dieses Recht verdienen will, unterscheidet sich jedoch fundamental von der des Blackburn'schen Quasi-Realismus.

Die Realität moralischer Tatsachen ergibt sich aus dem spezifischen Verhältnis zwischen Tatsachen und Urteilen im Bereich der Moral. Wir können nämlich, so McDowell, weder die Rede von moralischen Tatsachen ohne Bezug auf moralische Urteile und Fähigkeiten plausibel machen, noch können wir umgekehrt die Rede von moralischen Fähigkeiten ohne Bezug auf moralische Tatsachen erklären. McDowell möchte vielmehr zeigen, dass die Abhängigkeit der Tatsachen von ihrer Wahrnehmung, von der etwa Mackie annimmt, dass sie die Subjektivität dieser Tatsachen zeige, keineswegs einen objektiven Status ausschließt; die Abhängigkeit der Fähigkeiten von den Tatsachen zeigt umgekehrt, dass sie nicht nur objektiv sein *können*, sondern in einem hinreichenden Sinne objektiv *sind*.

McDowell stützt sich zur Erläuterung der Realität moralischer Tatsachen auf eine Analogie zu sekundären Qualitäten. Sekundäre Qualitäten (etwa Farben) sind dadurch moralischen Tatsachen ähnlich, dass sie nicht ohne Bezug auf die Fähigkeiten derjenigen, die sie potenziell erkennen, beschrieben werden können (vgl. VSQ 146) – diese Analogie gilt alleine schon deshalb, weil moralische Tatsachen dadurch ausgezeichnet sind,

dass sie (gute) Handlungsgründe bereitstellen und dass ihre Erkenntnis daher im Idealfall direkt in eine entsprechende Handlungsmotivation mündet.

Diese Abhängigkeit zeigt aber nicht, dass sie nicht objektiv wären, keine ›wirklichen‹ Tatsachen darstellten. Die von Mackie aufgegriffene Unterscheidung Lockes zwischen Ideen, denen ›wirkliche‹, intrinsische Tatsachen entsprechen und Ideen, denen keine intrinsischen Tatsachen entsprechen, die also ›nur‹ subjektiv sind, führt vielmehr in die Irre, da die rätselhafte Beziehung der »Entsprechung«, die Locke annimmt, schon im Fall intrinsischer Tatsachen, also primärer Qualitäten, unerklärbar bleiben muss (vgl. VSQ 135f.).

Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten rechtfertigt, wie sich also herausstellt, keine ontologisch starke Unterscheidung in dem Sinne, dass nur primäre Qualitäten in einem emphatischen Sinne ›wirklich‹ sind. McDowell führt zur Klärung dieser Behauptung eine Unterscheidung zwischen Wahrnehmungen von Eigenschaften ein, die in Termini beschrieben werden können, die von der Disposition dieser Eigenschaften, bestimmte Wahrnehmungen hervorzurufen, unabhängig sind, und Wahrnehmungen von Eigenschaften, die nur im Hinblick auf solch eine Disposition beschrieben werden können. Auch Eigenschaften des zweiten Typs, die nicht ohne Bezug auf eine bestimmte Wahrnehmungsfähigkeit oder auf bestimmte Reaktionen, die sie begründen, beschrieben werden können, müssen im vollen Sinne als wirklich bezeichnet werden, wenn sie eine nicht-eliminierbare Rolle in der Analyse unserer Wahrnehmungen spielen (vgl. VSQ 142ff.).

Dies ist insbesondere der Fall, wenn wir es mit der Wahrnehmung von Handlungsgründen zu tun haben: Denn diese zeichnen sich im Gegensatz zu sekundären Qualitäten nicht dadurch aus, dass sie *de facto* bestimmte Reaktionen in Subjekten hervorrufen, sondern dadurch, dass sie bestimmte Handlungen *rechtfertigen*. Am Beispiel der Furcht verdeutlicht McDowell, dass die Eigenschaft der »Gefährlichkeit« (also eine objektiv Furcht rechtfertigende Eigenschaft) zwar nicht ohne Bezug

auf eine Reaktion (das Fürchten) beschrieben werden kann, aber Furcht wiederum nicht ohne Referenz darauf verstanden werden kann, was gute Gründe für Furcht sind – was also gefährlich *ist* (vgl. VSQ 143f.). Die Eigenschaft der Gefährlichkeit ist also aus einer vollständigen Beschreibung der Reaktion nicht zu entfernen. Das gleiche Argument wird am Beispiel des Humors deutlich (vgl. PTE 157f.): Es ist nicht möglich, die Reaktion des Belustigtseins voll zu verstehen, wenn wir nicht unter anderem berücksichtigen, dass sie eine Reaktion auf einen bestimmten Objektbereich, nämlich auf Lustiges darstellt.¹¹ Auch wenn wir möglicherweise die Vorgänge beim Belustigtsein rein psychologisch erklären können, so können wir doch den *Gehalt* dieser Reaktion nicht ohne Referenz auf ihre Objekte verstehen, so wie es der Projektivismus annehmen muss, der behauptet, dass die Konstitution des Objektbereichs alleine durch die Projektion einer schon vorab verständlichen evaluativen Haltung verständlich gemacht werden könne.

Es folgt jedoch weder im Falle des Gefährlichen noch im Falle des Lustigen die umgekehrt extreme Position aus diesen Überlegungen, dass der Objektbereich dieser Bezeichnungen von den entsprechenden Reaktionen völlig unabhängig verständlich wäre. Vielmehr, so McDowell, können wir eine dritte Option wahrnehmen, nämlich annehmen, dass *sowohl* der Objektbereich *als auch* die Reaktion nicht ohne Bezug auf das jeweils andere Element verständlich sind, dass sie also in gewisser Weise »Geschwister« darstellen, von denen keines den Anspruch auf einen

¹¹Wie Miller (Alexander Miller: *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity 2003, 85) richtig andeutet, ist jedoch nicht klar, ob die These, dass dies nicht möglich sei, so apriorisch belegbar ist, wie dies McDowell anzunehmen scheint. Fraglich ist, ob dies nicht vielmehr eine nicht rein philosophisch bearbeitbare Frage kennzeichnet, ob also die Frage, ob belustigte oder moralische Reaktionen nicht auch von einem externen Standpunkt aus identifiziert werden könnten, eine stärkere Auseinandersetzung mit der empirischen (Humor- bzw. Moral-)Psychologie voraussetzen würde, die bei McDowell, trotz seiner Insistenz auf der Natürlichkeit von moralischen Urteilen bezeichnenderweise keine Rolle spielt. Insbesondere wäre die (extrem interessante) Frage für die Plausibilität von McDowells Theorie entscheidend, ob in Überlegungen der Moralphysikologie immer schon moralische Urteile einfließen müssen, um ihren Gegenstandsbereich überhaupt abgrenzen zu können.

Primat erheben kann (PTE 159).

Diese Überlegungen liegen schließlich McDowells Argument gegen solche Theorien zugrunde, die moralische Eigenschaften als bloße Projektionen unserer Haltungen auf eine wertfreie Welt beschreiben wollen: Um eine solche Projektion zu verstehen, müsste man die Tätigkeit des Projizierens verstehen können, ohne die angeblich projizierte Eigenschaft der Gegenstände vorauszusetzen. Dies ist im Fall moralischer Eigenschaften jedoch unmöglich: Moralisches Urteilen zeichnet sich nämlich dadurch aus, dass es moralische Prädikate konsistent auf bestimmte Situationen anwendet. Diese Idee der Konsistenz können wir jedoch nicht ohne Bezug auf die moralischen Prädikate selbst beschreiben (vgl. NR 202). Damit wird klar, dass der Versuch, die Verknüpfungen zwischen moralischer Haltung und nicht-moralischem Objektbereich aus einer externen Perspektive verständlich zu machen, in einen Widerspruch führen muss. Dieser lässt sich nur auflösen, wenn wir annehmen, dass wir den Gegenstandsbereich der Moral nur »von innen« – d.h. nur durch moralisches Nachdenken – bestimmen können. Wir haben also nur aus der Perspektive und als Teilnehmer der moralischen Praxis selbst die Möglichkeit zu verstehen, inwieweit moralische Urteile immer in der ›gleichen‹ Weise auf die Welt Bezug nehmen (vgl. NR).¹² Dann aber können, so McDowell, die Bestimmung des Bereichs des zu Bewertenden und die Bewertung selbst nicht getrennt werden: Erst im Bewerten erschließt sich uns dieser Bereich. Wir kommen also nicht umhin, die Bestimmung des Moralischen zugleich als Bewertung und als Erkennen zu charakterisieren – also als Erkenntnis von Werten.

V.

Die Argumente McDowells gegen die szientistische Unterstellung, dass nur Qualitäten wirklich sind, die wir als primäre Qualitäten, also von

¹² Blackburn bestreitet jedoch, dass dies ein schlagendes Argument gegen den Projektivismus ist. Vgl. Simon Blackburn: »Reply: Rule-Following and Moral Realism, in: Stephen H. Holtzman, Christopher M. Leich (Hg.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London: Routledge 1981, 163-187.

einem »absoluten« Standpunkt aus, beschreiben können (vgl. AV 125f.), und dass folglich moralische Eigenschaften, für die dies nicht gilt, nur Projektionen darstellen, sind weitgehend erfolgreich.

Diese Argumente richten sich vor allem gegen Formen des (moralischen) Antirealismus, die nachweisen möchten, dass moralische Urteile keinen Bezug auf einen objektiv bestehenden Bereich von Qualitäten ausdrücken, sondern vielmehr nur ein Ausdruck von Haltungen der Sprecherinnen und Sprecher sind. Das Argument der Gleichberechtigung von Wahrnehmungsfähigkeiten und Tatsachen wird von McDowell daher erfolgreich gegen Simon Blackburn, den einflussreichsten Verteidiger eines solchen Nonkognitivismus, in mehreren Artikeln (vgl. PTE, NR) ins Feld geführt.

Zunächst scheint es dabei aber so, als ob McDowell bei dieser Argumentation einen Gegensatz zu nicht-kognitivistischen Positionen voraussetzt, den es gar nicht gibt: Blackburn ist (wie die meisten derzeitigen Vertreter dieser Position) keineswegs der Ansicht, dass uns eine expressivistische Analyse moralischer Urteile ihren *semantischen Gehalt* auf eine Weise zugänglich macht, die uns erlaubt, ihre Verwendung auch ohne moralisches Vokabular zu verstehen. Vielmehr betont Blackburn explizit, dass wir die *Referenz* wahrer moralischer Urteile und damit ihren Gehalt nur durch moralische Überlegungen bestimmen können.¹³ Die Behauptung des Projektivismus ist eine andere: Die beste *Erklärung* der Existenz moralischen Diskurses besteht nicht darin, dass sich dieser Diskurs als Reaktion auf eine Welt bestehender Werte herausgebildet hat. Wir können die *Entstehung* dieses Diskurses vielmehr am besten so verstehen, dass sich in ihm historisch Normen etabliert haben, die uns dazu zwingen, unsere praktischen Reaktionen auf nicht-moralische Sachverhalte zu vereinheitlichen. Dieses *explanatorische* Projekt des Projektivismus (die Beantwortung der Frage, wie unsere Aktivität moralischen Urteilens in ein naturalistisch informiertes Weltbild »passt«) ist keineswegs inkompatibel mit der McDowell'schen Position, die die Frage betrifft, ob wir eine

¹³ Vgl. Blackburn 1981, 168f.; Blackburn 1984, 184; Simon Blackburn: *Ruling Passions*. Oxford: Oxford University Press 1998.

moralunabhängige *Interpretation* der Normen geben können, die diese Aktivität regeln.

Eine nonkognitivistische Theorie scheint zudem die Erkenntnisse, die McDowell betont, aufnehmen zu können, ohne so stark wie er die Metaphysik des naturwissenschaftlichen Weltbilds als nur provinzielle Perspektive relativieren zu müssen. Ob dies ein Vorteil ist, kann natürlich umstritten bleiben, genauso wie sicher umstritten bleiben muss, ob die doch sehr undeutlichen Formulierungen, dass Einstellungen und Haltungen in metaphysischer Hinsicht als »Geschwister« zu verstehen sind, substantielle Erkenntnisse zugänglich machen. Für die Moralphilosophie muss vielmehr die Frage entscheidend sein, welche der beiden Positionen uns die Spezifika moralischer Erkenntnis besser zu verstehen erlaubt.

Auch hier stehen den offensichtlichen Vorteilen der McDowell'schen Position, die etwa in seiner eleganten Verteidigung einer internalistischen Theorie moralischer Motivation zum Tragen kommen, Nachteile entgegen. Um davon nur einen zu nennen: McDowell scheint anzunehmen, dass die Tatsache, dass uns eine szientistische Beschreibung der Welt nicht die Ressourcen zugänglich macht, mit denen wir unsere theoretische und praktische Urteilsfähigkeit verstehen können, die Frage als sinnlos erscheinen lässt, wie moralische Eigenschaften in eine von den Naturwissenschaften beschriebene Welt »passen«. Damit läuft er aber Gefahr, die Chancen zu verspielen, die sich aus der Reflexion auf die Unterschiede zwischen den Weisen der Bezugnahme auf die Welt ergeben, die kognitiv-sinnlicher und moralischer Erkenntnis zugrunde liegen. Selbst wenn beide Formen der Erkenntnis nicht in rein szientistischem Vokabular erfasst werden können, kann beispielsweise eine Reflexion auf die unterschiedlichen Formen der Lernprozesse, die den damit verbundenen Fähigkeiten zugrunde liegen, durchaus für unser Selbstverständnis entscheidend sein. So verbirgt etwa die Rede davon, dass uns Erziehung für moralische Tatsachen »die Augen öffnet«,¹⁴ entscheidende Unterschiede zwischen

¹⁴ Diese Metapher ist deshalb problematisch, weil sie eine Vorstellung von Sinnlichkeit (visuelle Rezeptivität) hervorruft, die eng mit Prozessen der »ersten Natur« verknüpft

verschiedenen Typen von Fähigkeiten. Wir können die Ausbildung mancher Fähigkeiten (etwa des Sehens) als die Entwicklung stabiler Dispositionen zu diskriminativen Reaktionen auf unabhängig beschreibbare Differenzen erläutern. Die relativ geringere Stabilität oder Differenziertheit einer solchen Disposition im Vergleich zu den Dispositionen anderer Personen kann in einem epistemischen Vokabular als »Defekt«, »Blindheit« usw. beschrieben werden. Dem gegenüber steht die Entwicklung eines anderen Typs von Dispositionen, wie etwa der Disposition zu moralischen Urteilen, deren Beurteilung keine Sache ›rein‹ epistemischer Kritik ist, sondern bei der Urteile der *gleichen, nämlich moralischen* Art noch einmal zum Tragen kommen. Im nicht-moralischen Fall ist Personen, deren Wahrnehmungsfähigkeiten bezüglich zwar nicht semantisch, aber doch explanativ als wahrnehmungsunabhängig charakterisierbarer Qualitäten instabil oder undifferenziert sind, schlichtweg ein bestimmter Zugang zu einem Bereich von Tatsachen verschlossen. Hingegen sind Personen, deren moralische Urteile von unserem eigenen Standpunkt aus gesehen instabil oder undifferenziert sind, stets Vertreter einer anderen, wenn auch möglicherweise *moralisch* schlechteren moralischen Wahrnehmung, bei der aber nie völlig ausgeschlossen werden kann, dass sie uns durch argumentative Mittel neue Differenzierungen (oder Äquivalenzen) zugänglich machen kann.

Dieser Punkt wird von McDowell zwar zugestanden, so dass ihm der Vorwurf, diesen Unterschied nicht zu sehen, nicht gemacht werden kann:

»Indeed, awareness that values are contentious tells against an unreflective contentment with the current state of one's critical outlook, and in favour of a readiness to suppose that there may be something to be learned from people with whom one's first inclination is to disagree.«
(VSQ 145)

Die Frage ist allerdings, ob seine eigene Theorie dazu geeignet ist, uns

ist und die Analogie mit dem Fall der zweiten Natur nicht voll ausbuchstabiert. Dies droht nicht nur die Spezifika moralischer Wahrnehmung zu unterschlagen, sondern macht die spezifische Differenz zu Prozessen erster Natur nicht deutlich genug. Vgl. aus einer naturalistischen Perspektive Jerry Fodor: »Encounters with Trees«, in: *London Review of Books* 17 (1995), 10-11.

auch die Gründe für diese Offenheit verstehen zu lassen. Auch wenn die Frage, welche Haltungen man haben sollte, aus der projektivistischen Perspektive ebenfalls nur auf der Basis der bereits vorhandenen Haltungen entschieden werden kann, kann diese Perspektive doch die Differenz moralischer Urteile klar als Differenz von Haltungen zugänglich machen und muss sie nicht als ›mehr‹ oder ›weniger‹ eines Zugriffs auf eine immer schon für beide Personen ›vorhandene‹ Realität begreifen.

Dieses Argument zeigt seine Kraft vor allem dann, wenn es um die Erklärung von Differenzen und Entwicklungen geht: Eine Position wie diejenige McDowells kann im Prinzip eine Differenz in moralischen Urteilen nur als Versagen einer oder beider Parteien in der Erkenntnis des Richtigen begreifen, nicht aber als Ausdruck eines Unterschieds zwar selbst moralisch beurteilbarer, aber nicht unmittelbar anhand eines gemeinsamen, internen Maßstabs zu messender Dispositionen. Und während McDowells Position zwar progressive Entwicklungen als Erweiterungen der eigenen Erkenntnisfähigkeiten begreifen kann, so hat sie doch keinen systematischen Platz für moralische Regressionen, die sich aus der internen Dynamik bestimmter Perspektiven ergeben könnten.

Hier zeigt sich, dass eine Vergewisserung der Differenz zwischen der Wahrnehmung natürlicher und moralischer Qualitäten im moralischen Diskurs selbst eine Rolle zu spielen vermag, die McDowells Theorie tendenziell unterschlägt.

VI.

Die bisher diskutierten Aspekte der metaethischen Position McDowells haben sich auf die Erläuterung seines komplexen Verhältnisses zum Streit zwischen Antirealisten und Realisten konzentriert. Seine Idee, dass es sich bei moralischen Sachverhalten um Tatsachen handelt, die uns aufgrund unserer »zweiten Natur« zugänglich sind, drückt jedoch mehr aus als nur eine gewisse Nähe zu einem richtig verstandenen moralischen Realismus. McDowell behauptet nicht nur, dass Sachverhalten *objektiv*

moralische Qualitäten zukommen, sondern darüber hinaus auch noch, dass es sich dabei um *natürliche* Qualitäten im erweiterten Sinne der Erfassbarkeit durch Fähigkeiten der »zweiten Natur« handelt.

McDowell will mit diesem Ausdruck nicht nur betonen, dass es sich bei moralischer Wahrnehmung und bei moralischen Urteilen um eine Aktualisierung von Fähigkeiten handelt, die auf den natürlichen Potentialen menschlicher Wesen basieren – dies wäre ein so weiter Naturbegriff, dass alle Formen der Kultur als »natürlich« in diesem Sinne gelten müssten.¹⁵ McDowell will damit vielmehr die Kontinuität zu der These betonen, die er der theoretischen Philosophie Kant abgewinnt: dass bereits das, was uns durch unsere Sinnlichkeit als bloß »gegeben« erscheint, begrifflich strukturiert und damit Produkt einer passiven Aktualisierung unserer begrifflichen Fähigkeiten ist (LFI 31),¹⁶ dass also die durch und durch natürlichen Wahrnehmungsprozesse dem Begrifflichen nicht fremd sind und dass dies auch die moralischen Wahrnehmungen als Teil unserer sinnlichen Wahrnehmung denkbar macht. Zudem zieht er diese These mit der Idee zusammen, die diesen Gedanken so erweitert, dass uns praktische Gründe als Bestandteile der Welt selbst zugänglich werden können:

»Für einen Wahrnehmenden, der über das Vermögen der Spontaneität

¹⁵ Vgl. Axel Honneth: »Between Hermeneutics and Hegelianism. McDowell and the Challenge of Moral Realism«, in: Nicholas H. Smith (Hg.), *Reading McDowell: On »Mind and World«*. London, New York: Routledge 2002, 246-265, hier 251. Die stärkere Position einer Verbindung zur ersten Natur, die McDowell in *Geist und Welt* als Verbindung zu »unserer Animalität [...], die uns ein sicheres Standbein in der Natur verleiht« (GW 110f. / MW 85) beschreibt, wird von ihm in RRN 99 effektiv widerrufen, so dass die bei Honneth nur hypothetisch angedeutete Kritik nun wirklich zutrifft. Auch die Suggestion, dass es sich bei der »zweiten Natur« um die Einbindung unserer Urteilspraxis in eine »Tradition« (GW 125 / MW 98f.) ist, scheint das Konzept stärker in die Richtung einer hermeneutischen Theorie zu rücken, als es der Begriff der Natur zulassen sollte.

¹⁶ Zur Kritik, dass diese Vorstellung, die die normative Bindung an die Welt in der Sinnlichkeit des Individuums lokalisiert, die Möglichkeit kollektiver Normbindungen in individualistischer Weise vernachlässigt und daher nicht die einzige Weise ist, die Objektivität von Fakten zu verstehen, vgl. Robert Brandom: »Perception and Rational Constraint«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998), 369-374, hier 373.

verfügt, ist die Umwelt mehr als nur eine Abfolge von Problemen und Gelegenheiten; sie ist der Teil der objektiven Realität, der in seiner wahrnehmbaren und praktischen Reichweite liegt. Sie ist dies für ihn, da die Art und Weise, wie er sie begreift, mit ihrer Beschaffenheit identisch ist.« (GW 143 / MW 116)

Die Anwendung dieser Idee der Wahrnehmung praktischer Gründe auf die Moral scheint im gleichen Moment, in dem sie unsere Sorgen über den metaphysischen Status moralischer Tatsachen zu zerstreuen versucht, eine weitere Sorge hervorzurufen, die die Rolle menschlicher Reflexivität betrifft: Spätestens mit Kant steht uns für die Beschreibung moralischer Erkenntnis nicht nur das Bild einer *Wahrnehmung von Gründen*, sondern auch das Bild einer *autonomen Selbstgesetzgebung* zur Verfügung. Die Idee, dass moralische Tugend in der Wahrnehmung von Gründen besteht, die ebenso wie die Gründe für Überzeugungen auch ohne unser Zutun da sind, scheint der kantischen Einsicht zu widersprechen, dass moralische Überlegungen für uns nur deshalb zu Handlungsgründen werden, weil sie Prinzipien ausdrücken, die wir uns selbst *aufgelegt* haben;¹⁷ wir handeln nicht, so könnte man unter dieser Beschreibung sagen, primär deshalb moralisch, weil es ein von uns autonomes Sollen in der Welt gibt, sondern weil wir als die spezifischen Personen, die wir sind, unsere eigene Identität nur dann bewahren können, wenn wir die Prinzipien, die konstitutiv für diese Identität sind, auch praktisch wirksam werden lassen können.¹⁸

Die Attraktivität dieser Beschreibung, die McDowell systematisch nicht zulassen kann, wird dadurch deutlich, dass der von McDowell beschriebene Prozess der Erziehung immer nur als sozialer Prozess der

¹⁷ Zu dem potenziellen Konflikt zwischen dem Bild der Autonomie und dem Bild des Sehens vgl. Robert B. Pippin: »Leaving Nature Behind: Or Two Cheers for ›Subjectivism‹«, in: Nicholas H. Smith (Hg.), *Reading McDowell: On ›Mind and World‹*, London, New York: Routledge 2002, 58-75, hier 65.

¹⁸ McDowell wendet zwar berechtigterweise ein, dass die Idee der Selbstgesetzgebung unverständlich wird, wenn wir sie als völlig losgelöst von dem, was Gründe sind, verstehen (vgl. RRM 276); dies schließt aber nicht die hegelianische Perspektive aus, die den Prozess der Selbstgesetzgebung als schrittweise Reflexivwerdung und Veränderung von kollektiver Selbstbestimmung auf der Basis der schon in der Praxis impliziten

Initiation in eine kollektiv geteilte Welt von Prinzipien denkbar ist: Moralische Erziehung, so könnte man sagen, besteht in dem Erlernen eines kollektiven Spektrums möglicher Selbstverständnisse und möglicher Weisen, sich als moralisches Subjekt zu verstehen, die dann den Einzelnen jeweils die Welt im Lichte dieser Prinzipien als praktisch relevant verständlich machen können. Das eigentlich Erlernete hat dabei weniger etwas mit dem Aufmerksamwerden auf ohnehin schon Vorhandenes, sondern vielmehr etwas mit dem Erlernen kollektiv geteilter Gesichtspunkte zu tun, die zwar nicht unnatürlich, aber eben auch nicht im McDowell'schen Sinne natürlich sind.¹⁹

Zugleich besteht moralische Erziehung aber auch immer in paradoxer Weise in dem Erwerb der Fähigkeit, eine normative Haltung zu diesem traditionellen Bestand von Prinzipien und ihren Interpretationen einzunehmen, zwischen besseren und schlechteren Prinzipien zu unterscheiden und unter Umständen sogar reflexiv einen Teil des erlernten Schatzes an Selbstverständnissen zurückzuweisen. Gerade dieser zweite Aspekt der moralischen Autonomie der einzelnen Gesellschaftsmitglieder, der in einer reflexiven Haltung zur eigenen moralischen Sozialisation besteht, scheint unter McDowells Beschreibung nur schwer verständlich werden zu können.

McDowell ignoriert diesen Einwand keineswegs, sondern versucht ihn dadurch zu integrieren, indem er das spezifisch rationale Wesen der menschlichen »zweiten Natur« und des Prozesses der Bildung hervorhebt. Rationalität besteht auch nach seiner Ansicht in der Fähigkeit, sich von natürlich-teleologischen Bestimmungen der eigenen Natur reflexiv zu distanzieren und sie auf ihre normative Kraft hin zu befragen (vgl. TSN 172). Diese Fähigkeit dürfen wir uns jedoch nicht als Fähigkeit vorstellen, alle praktischen Festlegungen, die wir in einem Bildungsprozess erworben haben, einzuklammern und von außen zu

Gründe begreift.

¹⁹ Vgl. Pippin 2002, 67. Vgl. auch Pippins Unterscheidung zwischen »answerability to each other« und »answerability to the world« in Robert B. Pippin: »Postscript«, in: Ders., *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 206-220, hier 216.

beurteilen. Vielmehr können wir den Prozess ihrer Hinterfragung nur vom Standpunkt dieser Festlegungen selbst bewerten: McDowell verwendet hier an mehreren Stellen das Bild von »Neuraths Schiff«, das auf hoher See umgebaut wird (vgl. TSN 189, GW 106 / MW 81).

Wenn eine solche Fähigkeit zur Reflexion vorhanden ist, kann ein moralischer Standpunkt mit seinen eigenen Mitteln beurteilt werden, und auch die Weise, in der er erworben wurde, zum Gegenstand evaluativer Beurteilung werden; die »erste Natur« bildet dabei nur eine Beschränkung möglicher Standpunkte sowie den Gegenstand einzelner Argumente. Der zutreffende Einwand, dass sich moralische Überlegungen und Urteile nicht noch einmal »von außen« bewerten lassen, und die aus dieser Einsicht folgende Ablehnung externer Kritikformen, löst nicht schon alleine den Verdacht auf, dass McDowells Beschreibung moralischer Reflexivität strukturell konservativ ist: Auch wenn die Abwesenheit eines externen Standpunktes²⁰ nicht mit der Unmöglichkeit radikaler Kritik gleichgesetzt werden darf, ist deutlich, dass McDowell sowohl den Versuch, einen moralischen Standpunkt als Ganzen zu kritisieren, als auch den modernen Verdacht, dass der Prozess der moralischen Formation selbst bereits eine problematische Form der Herrschaft von Konventionen über individuelle Widerständigkeit darstellen könnte,²¹ als letztlich inkonsistente Kritik zurückweisen muss. Hier bleibt die Frage offen, ob die Sphäre des Moralischen nicht stärker als in sich konflikthaft begriffen werden sollte, so dass nicht mehr die unproblematische Wahrnehmung, sondern der intersubjektive Prozess der Rechtfertigung des immer Bestreitbaren den paradigmatischen Fall moralischer Praxis bildet.²²

VII.

²⁰ Für eine derartige Interpretation der aristotelischen Philosophie vgl. ER und Kapitel 8 in diesem Band, »McDowells Aristoteles«.

²¹ Vgl. dazu Sabina Lovibond: *Ethical Formation*. Cambridge (MA): Harvard University Press 2002.

²² McDowell gesteht zwar zu, dass Fragen der Begründung moralische Wahrnehmungen

Der Begriff der »zweiten Natur« besitzt im Hinblick auf die klassischen Probleme der Erkenntnistheorie eine hohe Attraktivität. Er vermag anzudeuten, wie wir die unbestreitbar natürlichen Wahrnehmungsfähigkeiten des Menschen als Teil seiner begrifflichen Natur verstehen können. Aber es ist unklar, wie weit dieser Begriff im Bereich der Moral Klarheit schafft. Die Disanalogie zwischen beiden Bereichen besteht schon darin, dass die von McDowell im Bereich der theoretischen Wahrnehmungsurteile berechtigterweise konstatierte Gefahr, eine unerklärbare ›Lücke‹ zwischen natürlichen Fähigkeiten und begrifflichem Denken offen zu lassen, aufgrund der weitgehenden Unabhängigkeit moralischer Wahrnehmung von kausal erklärbaren Wahrnehmungsvorgängen schlichtweg nicht besonders groß ist. Mit »zweiter Natur« im Bereich des Moralischen meint McDowell daher weniger die begriffliche Aufladung körperlich-sinnlicher Erkenntnis, sondern vielmehr die Fähigkeit, im Rahmen der Erkenntnis von Situationen direkt moralische Urteile zu fällen, die nicht erst durch die Subsumtion der Situation unter zusätzliche Prinzipien zustande kommen. Dass diese Fähigkeit in ihrer Gründe erschließenden Kraft nur innerhalb eines bereits vorhandenen moralischen Standpunkts verständlich werden kann, den wir uns nur als ein Produkt unserer Sozialisation in eine mit anderen Personen geteilte Urteilspraxis erklären können, ist überzeugend. Es bleibt jedoch nicht nur offen, wie weit der Begriff der »zweiten Natur« bei der Erläuterung dieser Prozesse eine klärende (statt eine bloß dekorative) Funktion ausübt,²³ sondern es besteht die Gefahr, dass die Konnotationen des Naturbegriffs auch Behauptungen legitim erscheinen lassen, die eine nüchterne Betrachtung des Wesens moralischer Urteile nicht trägt.

Während wir im theoretischen Fall relativ klar die uns vorgegebene *Basis* unserer Erkenntnisse in den durch natürliche Fähigkeiten gegebenen

ihrer rationalen Kraft berauben können, aber dieser Prozess ist für ihn nur als Vereinheitlichung moralischer Wahrnehmungen verständlich. Vgl. dazu DMD 56.

²³ Vgl. Kapitel 7 in diesem Band, »Welt der Kultur – Die Auflösung des Dualismus von Kultur und Natur«, sowie Pippin 2002, 69 und, noch kritischer, Miller 2003, 257ff.

Wahrnehmungen, so begrifflich sie auch imprägniert sein mögen, von der *Verknüpfung* solcher Wahrnehmungen in Urteilen und Theorien unterscheiden können, in denen begriffliche Fähigkeiten eine aktive und reflektierende Rolle spielen, ist uns eine solch klare Unterscheidung in der moralischen Erkenntnis nicht möglich. Im moralischen Fall ist die aktive Reflexion sogar dazu geeignet, die Kraft von Wahrnehmungen zu untergraben, die uns bestimmte Gesichtspunkte zugänglich gemacht haben: Die nietzscheanische Kritik der Genealogie der Mitleidsethik mag als ein Beispiel dafür dienen, wie uns moralische Einsichten und beispielhaft entworfene Situationen an dem Status unserer moralischen Wahrnehmungsfähigkeit zweifeln lassen können. Hier scheint die natürliche Basis unserer Urteile so weit zugunsten reflexiver Prozesse zurückzutreten, wie dies im analogen Fall nicht-moralischer visueller Wahrnehmung nicht vorstellbar ist. Wenn aber die zweite Natur menschlicher evaluativer Einsicht einen Grad an Autonomie gewinnen kann, der ihre Fortschritte weitgehend unabhängig davon verständlich werden lässt, dass sie eine natürliche Fähigkeit der »ersten Natur« ist, und wenn diese »erste Natur« in diesen Fällen nur noch als Schranke, nicht jedoch als aktiver Bestandteil wahrgenommen werden kann, dann ist unklar, wie groß die Einsicht noch ist, die sich durch eine Einordnung der Moral in die »Natur« gewinnen lässt.²⁴

Das Problem, das die weitgehende innere Autonomie der moralischen Erkenntnis für McDowell darstellt, lässt sich anhand dreier Situationen illustrieren, die eine reflexive Veränderung unserer moralischen Wahrnehmung nötig machen:²⁵ Erstens können moralische Situationen auftauchen, zu denen unsere moralischen Erkenntnisfähigkeiten keine bereits eingespielten Dispositionen moralischer Motivation zugänglich machen - unsere Zeit bietet hier durch die stete Entstehung neuer Entscheidungssituationen etwa medizinischer Natur ausreichend Beispiele. Diese Situation alleine stellt noch kein Problem für McDowells

²⁴ Vgl. Pippin 2002, 69. McDowell gibt diesen Einwand auch weitgehend zu: »What does the transcendental work is the conception of experience, not the appeal to nature.« (OPP 396)

²⁵ Vgl. hierzu Honneth 2002, Teil III.

Theorie dar, können wir uns doch vorstellen, dass eine moralische »zweite Natur« ausreichende reflexive Ressourcen besitzt, um hier neue kollektive Bildungsprozesse zu erlauben (vgl. DMD 56). Zweitens können zwischen Personen intersubjektiv unüberbrückbare Differenzen moralischer Standpunkte auftreten. Wenn wir, wie McDowell, zulassen wollen, dass Personen in einer solchen Situation den jeweils anderen Standpunkt nicht nur als Fehler, sondern auch als Gelegenheit zur Erweiterung ihrer eigenen Perspektive wahrnehmen, wird deutlich, dass McDowells Perspektive der inkrementellen Öffnung unseres Zugangs zu moralischer Realität das Ergebnis einer solchen Erweiterung nur dann als einen Lernprozess verstehen kann, wenn die beiden konfligierenden Perspektiven nicht nur bereits vorab ausreichend Gemeinsamkeiten besitzen, sondern die *richtigen* Gemeinsamkeiten besitzen, von denen aus die relativen Verdienste ihrer unterschiedlichen Festlegungen beurteilt werden können.²⁶ Dass die Schaffung eines solchen Standpunkts nicht als Konstruktionsprozess *a priori* verstanden werden kann, wie es ein radikaler Konstruktivismus vorsehen müsste, sei McDowell zugestanden – dies ist jedoch noch keine Antwort auf die Frage, ob er selbst die Existenz eines solchen Standpunkts auch unter Bedingungen radikaler Divergenz erläutern kann. McDowell scheint auf die Position zurückgeworfen zu werden, dass im Fall von Konflikten eben immer entweder der eigene Standpunkt, oder aber ein ausreichend überlappender Grundstock moralischer Überzeugungen zur Bewertung herangezogen werden muss (RRN 110). Die Option, auch die autonome Produktivität moralischer Einbildungskraft und den »zwanglosen Zwang« allgemeiner moralischer Argumentationskraft in solchen Situationen als Quelle einer Lösung zu begreifen, kann von ihm entweder gar nicht oder nur äußerst abstrakt wahrgenommen werden. An dieser Stelle könnten schwächer naturalistische Ansätze, die die moralischen Fähigkeiten des Menschen als *sui generis*-Fähigkeiten zu diskursiver Rechtfertigung und zu einer weitgehend autonomen Operation in einem kommunikativ hergestellten

²⁶ Vgl. Honneth 2002, 259ff. Zu den Zirkularitäten, die dieses intern-revisionistische Modell impliziert, vgl. Jan Bransen: »On the Incompleteness of McDowell's Moral Realism«, in: *Topoi* 21 (2002), 187-198.

Reich der Gründe verstehen, weiter führen.

Den dritten Fall kann McDowell schließlich gar nicht in den Blick bekommen, weil er moralischen Prinzipien und allgemeinen Urteilen einen geringen Stellenwert einräumt: Auch wenn wir McDowells Kritik an der Trennung zwischen Wahrnehmung und Reaktion ernst nehmen, können wir doch die unbestreitbar wichtige Rolle moralischer Prinzipien in unserer Praxis nicht anders verstehen, als dass moralische Subjekte ihre Reaktionen mit solchen Prinzipien begrifflich systematisieren und dadurch Kohärenzanforderungen unterwerfen. Sobald auch solche Prinzipien (und nicht nur die ›direkte‹ Anwendung moralischer Prädikate) als wesentlicher Teil der Moral begriffen werden, muss die Möglichkeit zugestanden werden, dass eine Person in einem bestimmten Fall eine Situation aufgrund ihrer Prinzipien in einer bestimmten Weise moralisch beurteilen muss, ihre direkten moralischen Wahrnehmungsdispositionen jedoch eine entgegengesetzte Reaktion als legitim erscheinen lassen:²⁷ Wie die berühmten Gedankenexperimente der Ethik zeigen, lässt sich für fast jedes moralische Prinzip eine kontrafaktische Situation entwerfen, in der unsere moralische Wahrnehmung diesem Prinzip widerspricht. In einem solchen Fall konkurrieren die moralischen *Prinzipien* einer Person mit ihren direkten moralischen *Wahrnehmungen*. Die Anforderung an eine gelingende moralische Entwicklung, diese beiden Elemente in ein Überlegungsgleichgewicht zu bringen, also moralische Reaktionen und moralische Prinzipien jeweils aneinander zu messen, erfordert Fähigkeiten der *moralischen Urteilskraft*, die nicht vom Standpunkt der direkten moralischen Wahrnehmung – die in diesem Fall gerade in Frage steht – erläutert werden können. Auch hier scheinen die Annahme autonomer Quellen moralischer Entwicklung sowie der Verweis auf die tief und unnatürlichen Konsistenzanforderungen begrifflicher, intersubjektiver moralischer Diskurse unverzichtbar für die adäquate Charakterisierung unserer moralischen Fähigkeiten zu sein.

²⁷ Vgl. ein paralleles Argument Brandoms hinsichtlich empirischer Begriffe in Robert Brandom: »Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel. Comparing Empirical and Logical Concepts«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 3 (2005), 131-161.

VIII.

McDowells Wittgenstein'sche Auffassung von Philosophie als Therapie, die Fragen nicht beantwortet, sondern auflöst, scheint im Fall der Moral zugleich angemessen und unangemessen zu sein.²⁸ Angemessen deshalb, weil wir in der Bestimmung einer guten moralischen Theorie auf unser moralisches Selbstverständnis zurückgreifen müssen und daher nie inhaltliche Intuitionen von formalen Überlegungen trennen können. Unangemessen deshalb, weil gerade im Bereich des Moralischen die Gefahr des Skeptizismus und der Verdacht der Leere eines Diskurses nicht erst durch die Argumentationsfiguren der Philosophie erzeugt werden, sondern bereits Bestandteil unserer moralischen Lebenswelt sind. Das Projekt des moralischen Realismus, wie es sich aus McDowells Überlegungen ergibt, darf daher nicht nur als philosophische Analyse falscher Fragen verstanden werden, es muss – auch gegen seinen Autor – als gehaltvolles Argument für die Rechtfertigung moralischer Urteile gelesen werden. Hier kann McDowell zeigen, dass es nur moralische, jedoch nicht außermoralische, metaphysische oder logische Gründe sind, die uns an der Realität moralischer Eigenschaften zweifeln lassen sollten; die Referenz auf die Natürlichkeit des Moralischen darf dabei aber nur die Rolle spielen, einerseits einem szientistisch argumentierenden Skeptizismus mit einem erweiterten Begriff der Natur zu begegnen, andererseits die Rolle nicht-prinzipiengeleiteter, nicht-inferentieller und damit potenziell unartikulierter moralischer Erfahrungen im Prozess des moralischen Fortschritts verständlich zu machen – die vollständige Rolle solcher Erfahrungen kann jedoch nur im Rahmen der Rekonstruktion moralischer Lernprozesse deutlich werden, zu deren Beschreibung die Kategorie des Natürlichen unter Umständen nichts mehr beizutragen vermag.

²⁸ Vgl. Kapitel 1 in diesem Band, »Philosophie als Therapie – Die Auflösung philosophischer Dualismen«.