

Moralische Beobachtung

und andere Arten ethischer Erkenntnis

Plädoyer für Respekt vor der Moral

von Olaf L. Müller

Erscheint als Buch 2008 in Paderborn bei Mentis

Typographisch und sprachlich abweichende Netzfassung des Buchs

Warnung:

Diese Netzfassung bietet nicht den endgültigen Text des Buchs; *sie darf nicht zitiert werden.*

Moralische Beobachtung

und andere Arten ethischer Erkenntnis

Plädoyer für Respekt vor der Moral

von Olaf L. Müller

für Sylwia Trzaska

Inhalt

Vorwort	5
Hinweise zum Gebrauch	11
Erster Teil	
Respektvolle Annäherungen: Wo Ethik und Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch übereinkommen	
12	
I. Einleitung	12
II. Variationen eines Verdachts.....	32
III. Apriorischer Auftakt.....	49
IV. Apriori gegen rigide Gebote.....	69
V. Holismus in Naturwissenschaft und Ethik	96
VI. Die Theorie von Morton White und Revisionen im Innern des Überzeugungssystems	119
VII. Gefühle als Kontrollinstanzen ethischer Theorien?	131
VIII. Quine und die Möglichkeit moralischer Beobachtungssätze	152
IX. Moralische Beobachtungssätze bei uns	168
X. Konsensstiftende Autoritäten <i>oder</i> Was passiert beim Sprechenlernen?.....	184
Zweiter Teil	
Abstand ohne Respektverlust: Warum die Unterschiede zwischen Ethik und Naturwissenschaften nicht schaden müssen.....	
200	
XI. Lebenslang Lernen	200
XII. Die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze	213
XIII. Ein transzendentes Argument gegen weitreichenden moralischen Dissens innerhalb einer Gemeinschaft	240
XIV. Zur radikalen Übersetzung der Moralsprache	250
XV. Unbestimmtheit der moralsprachlichen Übersetzung?.....	260
XVI. Die redundante Rede von Wahrheit und sichtbarem Unrecht: Ein überraschender Vergleich.....	272
XVII. Mehr zur radikalen Übersetzung der Moralsprache	288
XVIII. Transkultureller Dissens.....	310
XIX. Von anderen Kulturen lernen	329
XX. Rückblick und Ausblick	341
Der Gang der Argumentation im Überblick.....	355
Literatur.....	369
Register [liegt noch nicht vor].....	381

Vorwort

Die ganze Zeit reden wir hier über das Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung und fragen: Was müsste eine Ethnologin tun, um auf der berühmten einsamen Insel von Null an herauszufinden, was ihre Gewährsleute über die Welt sagen und denken? Welchen Überzeugungen oder Theorien hängen die eingeborenen Naturwissenschaftler an, und wie ist deren deskriptive Sprache zu übersetzen? Interessante Fragen, aber trivial. Man müsste die radikale Übersetzung weitertreiben. Wie kann man die Moral der Eingeborenen entschlüsseln, ohne ihre Sprache vorher schon zu kennen?

Es ist dreizehn Jahre her, dass der Philosoph und Mathematiker Oliver Wachsmuth, in Sektlaune, auf einer Göttinger Philosophenparty diese Bemerkung hinwarf. Ich war sofort nüchtern. Noch in derselben Nacht entwarf ich in Gedanken ein Forschungsprojekt, das ich ein paar Wochen später auch tatsächlich auf den Weg brachte.

Es war ein Projekt mit offenem Ausgang. Ich hatte nicht die leiseste Vorstellung davon, was herauskommen würde, wenn man die radikale Übersetzung moralischer Sätze untersucht, statt (wie bislang immer) die der deskriptiven Sätze. Man wird dabei, so ahnte ich, vielleicht neue Unterschiede zwischen Moral und Naturwissenschaft kennenlernen – aber welche? Oder stehen die beiden Bereiche (im Lichte des Gedankenexperiments der radikalen Übersetzung) völlig gleichberechtigt da? Ich wusste es nicht und wollte es herausfinden.

Die Anlage dieses Projekts war ebenso gewagt wie verspielt, und das lag an dem Ort, wo ich das Projekt in Gang setzen

wollte. Ich hatte im selben Sommer einige Krakauer Intellektuelle kennengelernt und suchte nach einer plausiblen akademischen Gelegenheit für einen Forschungsaufenthalt an der Jagiellonischen Universität.

Damals konnte ich *überhaupt* kein Wort Polnisch. Die Idee meines Projektes bestand darin, diese Schwäche in eine Stärke zu verwandeln. Immerhin handelt das Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung von einem Reisenden, der sich plötzlich in einer Gemeinschaft wiederfindet, deren Sprache, Überzeugungen und Theorien er nicht kennt. Die Aufgabe des Reisenden besteht darin, durch Beobachtung seiner Gewährsleute so weit wie möglich zum Verständnis ihrer Sprache vorzudringen – ohne Konsultation von Wörterbüchern, Grammatiken oder Dolmetschern.

Im Fall der Moralsprache wird der angestrebte Übersetzungserfolg dadurch erschwert, dass die – vorab nicht bekannten – moralischen Überzeugungen irgendeiner fremden Kultur weit stärker von unseren eigenen moralischen Überzeugungen abweichen könnten als im Fall alltäglicher Beobachtungsüberzeugungen. (Oder?)

Und so verfiel ich plötzlich der Idee, dass es keine bessere Möglichkeit gäbe, über die radikale Übersetzung der Moralsprache nachzudenken, als ohne Polnischkenntnisse für ein Jahr nach Krakau zu fahren und der Sache vor Ort im Selbstversuch auf den Grund zu gehen. – Zumindest war dies meine karge Antwort auf die Aufforderung der forschungsfördernden Beamten: "Begründen Sie, warum Sie Ihr Forschungsprojekt am besten an der einladenden Gastinstitution durchführen können."

Der DAAD hat mit seiner Reaktion auf meinen Projektantrag lange gezögert. Zu meiner Überraschung kam kurz vor der geplanten Abreise doch noch grünes Licht aus Bonn. Dann überstürzten sich die Ereignisse, und unversehens fand ich

mich – an einem klirrenden Wintermorgen und wirklich ohne Polnischkenntnisse – auf dem Krakauer Hauptbahnhof. Selbst die polnische Aussprache erwies sich als Gefahr: Der Taxifahrer verstand nicht einmal die Adresse meiner zukünftigen Wohnung, zum Glück hatte ich die Adresse schriftlich.

Abgesehen von solchen Anlaufschwierigkeiten wurde das Projekt ein Erfolg. Von den praktischen Folgen meines Selbstversuchs, im Alltag, will ich nicht gross berichten. Hier lernte ich wenig Neues über Metaethik, aber viel Neues über Moral erster Stufe. Und ich lernte fast zu spät, dass das Wort "kawaler" keine Mitglieder der Reiterei bezeichnet, sondern heiratsfähige Junggesellen – doch polnische Standesbeamte sind nicht immer sehr streng. Kurzum, Krakau ist der beste Ort, um eine Familie zu gründen, und so widme ich dieses Buch in Liebe der Frau, die mich da hineingezogen hat, hurra.

Die theoretischen Folgen meines Krakaujahrs aber stecken im vorliegenden Buch. Das Projekt hat mehr Ergebnisse zutage gebracht, als ich erwartet hatte. Am wichtigsten ist das Ergebnis, das diesem Buch seinen Titel gibt: Nicht nur in der Naturwissenschaft, auch in der Moral gibt es Wissen durch Beobachtung – manches Unrecht kann man genauso sehen wie manches Tier. Doch das ist nur die Spitze eines gigantischen metaethischen Eisbergs; es ist nämlich herausgekommen, dass die Ähnlichkeiten zwischen Naturwissenschaften und Moral weit grösser sind, als man gemeinhin denkt. Im nachhinein bin ich erstaunt, dass sich bislang fast niemand für die radikale Übersetzung der Moral interessiert hat. Immerhin ist in den letzten zweieinhalb Jahrtausenden viel philosophische Energie aufgewendet worden, um damit zurechtzukommen, dass anderswo ganz andere Sitten herrschen als zuhause. Legt das nicht nahe zu

fragen, welche Bedingungen vorliegen müssen, damit man die anderen überhaupt versteht?

Jetzt will ich denen danken, die mir geholfen haben, mit der Frage weiterzukommen. Der erste Dank geht nach Polen: An die Geldgeber aus dem polnischen Erziehungsministerium und an die philosophischen Gastgeber Jerzy Perzanowski und Tomasz Kowalski. Perzanowskis Einladung nach Krakau und Kowalskis handfeste Hilfe vor Ort bildeten den organisatorischen Rahmen für alles weitere; und sie gaben mir wichtige Denkanstöße. Ich hatte in meinem Projektantrag wohlweislich die Lüge vermieden, dass meine Krakauer Kooperationspartner ausgewiesene Experten auf dem Gebiet der Metaethik wären. Was ich für das Projekt brauchte, war keine scholastische Expertise, die ich im Überfluss aus dem angloamerikanischen Raum hätte beziehen können. Ich brauchte scharfsinnige Gesprächspartner mit philosophischem Fingerspitzengefühl und mit Offenheit für neuartige Gedanken – davon gab es an der Jagiellonischen Universität mehr als genug. Sie haben mich mit soviel raffinierter Dauerkritik konfrontiert, dass ich noch nach elf Jahren von ihren Anregungen profitieren konnte. Dafür möchte ich besonders den beiden Studenten Andrzej Walkowski und Maciej Witek aus meinem Seminar "Radical translation and moral discourse" danken. Herzlichen Dank auch an den DAAD für seinen Anteil an der Finanzierung des Auslandsjahrs.

Nach Abschluss des Krakauer Abenteuers hat sich meine Arbeit am vorliegenden Buch immer nur in den kurzen Pausen zwischen anderen Projekten und akademischer Hektik vorwärtsbewegt. Dabei profitierte mein Gedankengang in erster Linie von der Einheit aus Forschung und Lehre (die es an deutschen Universitäten in der Philosophie immer noch gibt und die von unseren Politikern gerade abgeschafft wird). Daher danke ich den Teilnehmern und Teilnehmerinnen eines

Proseminars über moralische Objektivität (an der Freien Universität Berlin), den rege diskutierenden Hörern und Hörerinnen meiner Vorlesungen an der Georg-August-Universität Göttingen, an der Ludwig-Maximilians-Universität München und an der Humboldt-Universität zu Berlin – und den freundlichen, ausdauernden und widerspenstigen Mitgliedern meines wissenschaftsphilosophischen Kolloquiums.

Weitere wichtige Anregungen für dieses Buch erhielt ich auf einer kleinen Gefühls-Tagung in München (2001), einer mittelgroßen Putnam-Tagung in Karlsbad (1998) und auf einer grossen AGPD-Tagung in Bonn (2002) sowie bei Diskussionen zu Vorträgen in München, Leipzig, Göttingen, Frankfurt am Main, Düsseldorf und Berlin; aus metaethischen Gesprächen mit Hilary Putnam, Sven Rosenkranz, Thomas Schmidt und Tatjana Tarkian; und schliesslich aus Briefen von Wolfgang Carl, Peter Baumann und Dennis Badenhop. Für die unermüdliche Jagd nach Sprach- und sonstigen Fehlern danke ich meinem Doktoranden und Helfer Jürgen Müller; und meinem Vater, Johannes Müller. Ein besonderes Dankeschön an Sabine Hassel fürs flinke Abschreiben diverser Bänder.

Eigens erwähnen muss ich einen zwölfseitigen Brief, den mir Harald Köhl zusammen mit dem randvoll und mehrfarbig kommentierten Manuskript hat zukommen lassen. Hundertfach hat er mich vor stilistischen Ungereimtheiten bewahrt, dutzendfach vor philosophischen und exegetischen Dummheiten, dazu kamen eine Handvoll kategorischer Imperative für vertieftes Literaturstudium und die Empfehlung, die Schritte des majestätischen Schnabeltiers rückgängig zu machen (was *wir* in 253 Fällen beherzigt haben). Ohne alles das wäre dieses Buch drei Jahre früher herausgekommen, und es wäre ein noch viel schlechteres Buch geworden. Da man seine philosophischen Gegner lieb

haben soll, wünsche ich jedem von ihnen einen Korrekturleser vom Schlage eines Harald Köhl.

Zum Abschluss dieses Vorworts ein Dankesspruch an Oliver Wachsmuth, ohne dessen leichtsinnige Bemerkung es nie zu diesem Buch gekommen wäre. Er allein trägt die Schuld an den folgenden Seiten.

O.M., Berlin im August 2007

Hinweise zum Gebrauch

Am Ende des Buchs habe ich meinen Gedankengang in einer Übersicht zusammengefasst, siehe *Der Gang der Argumentation im Überblick* ab S. 355. Dies analytische Inhaltsverzeichnis soll in erster Linie dabei helfen, sich nach der Lektüre zu orientieren.

Ich setze diejenigen Passagen meines Textes (wie z.B. den nächsten Absatz) in kleingedruckter Schrift, die den Hauptgedankengang vertiefen, ohne für sein Verständnis nötig zu sein. So finden sich im Kleingedruckten Angaben zur Literatur, weiterführende Überlegungen, offene Probleme, Anregungen zum Weiterdenken und Richtigstellungen von Details, die im Haupttext um der Kürze willen vereinfacht dargestellt werden mussten.

Hinweis. Längere kleingedruckte Passagen (wie z.B. der Exkurs über Kant in Kapitel IV §18 bis §21) stehen immer am Ende eines Kapitels; ich setze sie vom grossgedruckten Haupttext ab, indem ich ihnen folgendes Zeichen vorausschicke:

* * *

Dieses Zeichen soll andeuten, dass der Hauptgedanke im nächsten Kapitel weitergeht, dass also ungeduldige Leserinnen und Leser ihre Lektüre am besten gleich beim folgenden Kapitel fortsetzen können, ohne etwas Wesentliches zu verpassen. (Dasselbe Zeichen zwischen zwei kleingedruckten Passagen weist darauf hin, dass es sich um getrennte Detail-Überlegungen handelt, die nichts miteinander zu tun haben).

Erster Teil

Respektvolle Annäherungen

Wo Ethik und Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch übereinkommen

I. Einleitung

Respekt vor der Moral

§1. Wir können ethische Erkenntnis erreichen. So lautet die zentrale These dieses Buchs. Wen die These überzeugt, der gewinnt Respekt vor der Moral, wie im Untertitel versprochen; vielleicht sogar *neuen* Respekt. Neuen Respekt hat die alte Sache der Moral bitter nötig. Vor kurzem ist ein Jahrhundert vergangen, in dessen Verlauf sich der fatale Eindruck ausgebreitet hat, die Fragen der Moral seien keiner seriösen Argumentation zugänglich und müssten genauso beantwortet werden wie Geschmacksfragen: durch willkürliche Entscheidung des einzelnen. Diese Sicht der Dinge ist gefährlich. Sie führt nicht einfach nur zu misslichen Meinungen innerhalb des Elfenbeinturms. Wenn die Respektabilität der Moral untergraben wird, dann könnte dies aufs Handeln durchschlagen. Verhaltensweisen könnten um sich greifen, die unser Leben immer ungemütlicher machen müssten.

Doch der Versuch, sich gegen so einen Trend durch Lamento über den Verfall der Sitten zu wehren, taugt nicht viel. Wer der Moral den Respekt verweigert, wird sich vom Verfall der Sitten nicht schockieren lassen; er wird allenfalls über die letzten Änderungen des Geschmacks staunen. Und dagegen hilft keine Moralpredigt. Warum nicht?

Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer. Diese Antwort, die von Schopenhauer stammt, weist uns auf die intellektuelle Anstrengung hin, die wir in ein Plädoyer für Respekt vor der Moral investieren müssen.¹ Wir haben zu zeigen, dass sich die Sätze der Moral *begründen* lassen – so gut wie die Sätze aus anderen intellektuell respektablen Unternehmungen, etwa wie die Sätze aus der Naturwissenschaft.

Naturwissenschaften

§2. Mit der Erwähnung der Naturwissenschaft habe ich eben ein Thema angeschlagen, das heutzutage in keinem ernstzunehmenden Plädoyer für Respekt vor der Moral unbeachtet bleiben darf. Denn der ungeheure theoretische und technische Erfolg der Naturwissenschaften bildet die wichtigste Ursache für den sinkenden Respekt gegenüber der Moral. Kein Wunder – die Gebäude unserer Wissenschaften sind in den Himmel gewachsen; armselig wirken in ihrem Schatten die Hütten der Moral, die in den vergangenen paar Jahrhunderten nicht einmal notdürftig repariert worden sind: baufällige Überbleibsel, wenn überhaupt noch.

Das Bild, das ich eben skizziert habe, hängt schief. Es stimmt nicht, dass sich die argumentativen Ressourcen der Moral im Vergleich zu denen der Naturwissenschaften verstecken müssten. Die argumentativen Ressourcen der

¹ Schopenhauers Sentenz ist das Motto seiner ungekrönten *Preisschrift über die Grundlage der Moral* ([PüGM]:573).

Naturwissenschaften werden gemeinhin überschätzt, die der Moral unterschätzt. Bei realistischer Betrachtung ergibt sich ein ausgewogeneres Bild: In der Moral können wir ähnliche Erkenntnisquellen anzapfen wie in der Naturwissenschaft. Zwar bestehen wichtige Unterschiede zwischen den beiden Bereichen, die man nicht aus dem Blick verlieren sollte. Aber diese Unterschiede wiegen nicht schwer genug, um den gleichgewichtigen intellektuellen Respekt zu unterminieren, den beide Bereiche verdienen. Es ist das Ziel dieses Buchs, das zu begründen.

Empirie und Apriorität

§3. Mein Buchtitel redet im Plural von Arten ethischer Erkenntnis. In der Tat, ich werde für eine pluralistische Erkenntnistheorie der Moral plädieren. Genau wie in den Naturwissenschaften entspringen Begründung, Rechtfertigung und Erkenntnis auch in unseren moralischen Bemühungen aus mehreren Quellen. Bei grobkörniger Betrachtung lassen sich zwei solcher Quellen ausmachen: Sinneserfahrung und reines Nachdenken; oder, in etwas hochgestocheneren Worten: Empirie und Apriorität. (Und wenn sich die Wasser dieser beiden Quellen mischen, entstehen noch mehr Arten ethischer Erkenntnis, genau wie in der Wissenschaft. Dazu später, siehe Kapitel XX §6 bis §7).

Die Empirie nimmt in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis den grössten Raum ein. Sie nimmt soviel Raum ein, dass viele ernstzunehmende Wissenschaftsphilosophen zu dem Ergebnis gekommen sind, dass dort apriori überhaupt keine Erkenntnisse zu gewinnen sind. Obwohl ich dies empiristische Ergebnis für überzogen halte, werde ich ihm in diesem Buch nichts entgegenzusetzen. Zugunsten der apriorischen Erkenntnis werde ich ausschliesslich moralische Fälle aufbieten. Für meine Zwecke wäre dieser apriorische

Erkenntniserfolg ein erster wichtiger Schritt innerhalb meines Plädoyers für Respekt vor der Moral.

Mehr noch, es stünde nach diesem ersten Schritt um die Moral besser als um die Naturwissenschaften – falls die empiristische Wissenschaftsphilosophie recht behalten sollte, dass wir jedenfalls in den Naturwissenschaften nicht auf apriorisches Wissen hoffen dürfen. Für diesen Etappensieg brauche ich, wie gesagt, keinen Streit über Apriorität in den Naturwissenschaften anzuzetteln. Und falls die empiristischen Wissenschaftsphilosophen ihre Ablehnung der Apriorität bis in die Moral ausdehnen wollen, so können sie in dieser Sache allenfalls ein Unentschieden erreichen – nämlich dann, wenn es ihnen gelingt, die von mir vorgeschlagene apriorische Moralerkenntnis auszuschalten.

Dieser kleinen Darstellung der dialektischen Lage lässt sich entnehmen, dass die empiristischen Gegner der Respektabilität der Moral ihre These nicht auf dem apriorischen Kriegsschauplatz durchsetzen können. Wer die Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch über die Moral stellen möchte, wird die Entscheidung auf empirischem Terrain herbeizuführen suchen. Wenn wir unserem Gegner nicht ausweichen wollen, tun wir gut daran, ihm dorthin zu folgen. So wird mein Plädoyer zugunsten apriorischer moralischer Erkenntnis weit weniger Raum einnehmen als sein soviel wichtigeres Gegenstück zugunsten moralischer Erkenntnis aufgrund von Empirie und Beobachtung.

Moralische
Beobachtung

§4. Im Zentrum des ersten Teils dieses Buchs werden die folgenden beiden Behauptungen stehen: Einerseits spielen Empirie und Beobachtung in den Naturwissenschaften eine geringere Rolle, als manche denken; viele wichtige wissenschaftliche Erkenntnisse ergeben sich nicht zwingend

allein aufgrund von Beobachtung. Und andererseits kann die Beobachtung eine ähnliche (geringe, aber nicht verschwindende) Rolle auch in der Moral spielen; *es gibt* moralische Beobachtung (aus der sich gleichfalls nicht alle wichtigen moralischen Erkenntnisse zwingend ableiten lassen).

Es gibt moralische Beobachtung, habe ich soeben behauptet. Die Behauptung kann vieles bedeuten, je nachdem, was man sich unter Beobachtung vorstellen möchte. Ich habe nicht vor, in diesem Buch auf gelehrte Weise alle oder auch nur die wichtigsten Beobachtungsbegriffe durchzugehen. Stattdessen werde ich meiner Behauptung einen besonders scharfen Beobachtungsbegriff zugrundelegen: den Beobachtungsbegriff, den der empiristische Philosoph W. V. O. Quine vorgeschlagen und immer weiter verfeinert hat.

Sollte meine Behauptung zutreffen, dass es moralische Beobachtung im Sinne Quines gibt, so wäre für die Sache der Moral besonders viel gewonnen. Denn Quine ist eine der philosophischen Schlüsselfiguren des vergangenen Jahrhunderts, die der Moral den erkenntnistheoretischen Respekt verweigern wollten. Quines Hauptgrund für diese Respektverweigerung beruht auf der – wie ich zeigen möchte: falschen – Ansicht, dass für Beobachtung in der Moral kein Platz sei. Wenn ich dem entgegenreten kann, ohne Quines Beobachtungsbegriff aufzuweichen, dann wiegt dieser metaethische Triumph doppelt. Denn dann müssten sich selbst szientistische Betonköpfe vom Schlage Quines umstimmen lassen – was einer kleinen Sensation gleichkäme.

Zwei Reaktionen

§5. Wie Quine selber auf meinen Existenznachweis moralischer Beobachtung à la Quine reagiert hätte, können wir nicht mehr feststellen. Vielleicht hätte er die Affäre als

reductio ad absurdum seines Beobachtungsbegriffs gewertet und sich zu diesem Thema neue Feinheiten ausgedacht. In diesem Falle hätte er in seinem szientistischen Widerspruch gegen die Moral verharren können. Selbst dann wäre bei der Übung etwas Überraschendes herausgekommen. Es wäre herausgekommen, dass ein ausgefeiltes Stück Wissenschaftsphilosophie im Lichte *metaethischer Betrachtungen* noch weiter verfeinert werden muss. Auch das wäre ein Erfolg für die Moralphilosophie.

Interessanter kommt mir dennoch eine andere Reaktion auf den Existenznachweis moralischer Beobachtung vor: Wer den Existenznachweis anerkennt, kann sich immer noch fragen, worin denn der Unterschied zwischen wertfreier und moralischer Beobachtung liegt. Völlig gleichen werden sich die beiden Fälle von Beobachtung ganz sicher nicht. Dem Thema bin ich im zweiten Teil dieses Buches nachgegangen. Es hat sich herausgestellt, dass sich im Fall moralischer Beobachtung grösserer Raum für Dissens auftut als im wertfreien deskriptiven Fall – insbesondere beim Zusammenprall verschiedener Kulturen. Wie wir sehen werden, ergeben sich daraus keine katastrophalen metaethischen Konsequenzen. Es gibt einen vernünftigen Mittelweg zwischen ethischem Provinzialismus (der den Dissens aus anderen Kulturen gar nicht erst wahrhaben oder ernst nehmen will) und ethischem Relativismus (der sich vom fraglichen Dissens überwältigen lässt). Wenn das richtig ist, lässt sich an folgender Einsicht nicht rütteln: Ethisches Wissen ist und bleibt innerhalb unserer Reichweite.

Abweichende Kulturen
verstehen

§6. Ich habe eben die Frage berührt, welche metaethische Bedeutung wir der Tatsache zuschreiben müssen, dass verschiedene Kulturen in ihren moralischen Überzeugungen

weit auseinanderliegen können. Diese Frage hat viele Philosophen beschäftigt. Statt nun die weitverzweigte Diskussion über transkulturellen moralischen Dissens nachzuzeichnen, möchte ich vorschlagen, dies Thema aus einem Blickwinkel zu betrachten, der noch nicht oft eingenommen worden ist. Ich möchte vorschlagen zu fragen, welche Evidenzen ein *externer Beobachter* (z.B. eine Ethnographin) sammeln müsste, um den Mitgliedern der fremden Kultur überhaupt moralische Überzeugungen zuschreiben zu können, die von den eigenen moralischen Überzeugungen stark abweichen.

Damit sind wir bei einem Gedankenexperiment, das aus der Sprachphilosophie bekannt ist: beim Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung. Autoren wie Quine, Davidson und Lewis haben das Gedankenexperiment in erster Linie zur Analyse deskriptiver und theoretischer Überzeugungssysteme herangezogen. Meiner Ansicht nach lohnt es sich zu durchdenken, was sich bei Übertragung des Gedankenexperiments auf den moralischen Fall ergibt. Ein solcher Übertragungsversuch ist meines Wissens nirgends mit der wünschenswerten Akkuratessse unternommen worden.

So habe ich mich entschlossen, den gesamten bevorstehenden Gedankengang an der Frage nach der radikalen Übersetzung des moralischen Diskurses und mithin an Quines Sprachphilosophie zu orientieren.

Radikale Übersetzung als Methode

§7. Dieser Entschluss hat mindestens zwei Vorteile. Erstens sind in seinem Lichte die Methoden klar, die wir zu befolgen haben: Da die sprachphilosophischen Schachzüge, die Quine und seine Gefolgsleute auf dem Spielfeld der deskriptiv-wissenschaftlichen Rede unternommen haben, eindeutigen und gut ausgearbeiteten Regeln folgen, ergeben sich nach

ihrer Übertragung ebenso eindeutige sprachphilosophische Spielregeln für das Feld der Moral. Dadurch werden dem freien Spiel der metaethischen Phantasie klare Grenzen gezogen, und das Ergebnis des Spiels wird nicht der Willkür unterworfen sein. Die radikale Übersetzung bildet also nicht das *Thema* meiner Untersuchung, sondern deren *Methode*. Implizit werde ich dieser Methode fast überall folgen; aber das heisst natürlich nicht, dass ich immer nur über Reiz und Reaktion reden werde. Ich werde es mir erlauben, Quines Überlegungen an die Zwecke meiner Untersuchung anzupassen.

Wir können noch auf einen zweiten Vorteil zählen, wenn wir uns an Quines Sprachphilosophie halten; er ist vorhin bereits angeklungen. Mit seinem empiristischen und szientistischen Weltbild steht Quine der Möglichkeit moralischer Erkenntnis äusserst skeptisch gegenüber. Umso überraschender und wertvoller für die Moral werden alle Ergebnisse sein, die in diesem Rahmen auf die erkenntnistheoretische Angleichung von Moral und Wissenschaft hinauslaufen.

Nicht jeder mag
Wüsten

§8. Solche metaethisch hoffnungsvollen Ergebnisse sollten auch für Philosophen von Interesse sein, die sich normalerweise nicht gern im puristischen Rahmen der Philosophie Quines bewegen und die dessen Vorliebe für Wüstenlandschaften nicht teilen. Wenn die Blumen der Moral im Wüstensand blühen können, dann braucht man sich um sie auf reicheren Böden keine Sorgen zu machen. Diese gute Nachricht sollte jeden erkenntnistheoretischen Freund der Moral mit Genugtuung erfüllen.

Obwohl ich mich im vorliegenden Buch ganz und gar auf Quines sprachphilosophische Vorgaben einlassen werde, verbinde ich mit dieser Entscheidung keinen Anspruch auf

Ausschliesslichkeit. Ich behaupte nicht, dass Quines Sprachphilosophie der einzige Rahmen ist, in dem sich sinnvoll und gewinnbringend über die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral nachdenken lässt. Was ich behaupte, ist bescheidener: In diesem Rahmen ergeben sich ein paar neue, überraschende, interessante Einsichten in die Metaethik, die gut zu optimistischen metaethischen Einsichten aus anderen philosophischen Zusammenhängen passen.

Feine Schattierungen

§9. Abgesehen davon glaube ich, dass man nicht alle wichtigen moralphilosophischen Fragen in Quines Rahmen metaethisch analysieren kann. Das bedeutet: Ich werde im folgenden einige Fragen ausblenden müssen, die sich der Behandlung unter meinen Vorgaben sperren und trotzdem von grosser Bedeutung sind. Ich denke an diejenigen Stränge unseres moralischen Lebens, die in die Tiefen unserer Kultur führen und denen nur derjenige nachspüren kann, der sich mit fließender Gewandtheit in unserer religiösen, philosophischen, literarischen, künstlerischen und ideengeschichtlichen Tradition zu bewegen weiss. Beispiele für diese tieferen Stränge unseres moralischen Lebens wären Immanuel Kants Formel von der selbstverschuldeten Unmündigkeit und Hannah Arendts Diagnose von der Banalität des Bösen.² Die feinen Schattierungen, auf die es hier und in ähnlichen Fällen ankommt, wird man nur aus der kulturellen Innenperspektive unterscheiden können; sie lassen sich nicht getreu in den Traditionszusammenhang anderer Kulturen (etwa der ostasiatischen oder der afrikanischen Kulturen) übertragen und entziehen sich dem neutralen Blick von aussen. Sie entziehen sich dem Zugriff der radikalen Übersetzung.

Und wenn ich sie also im folgenden ausblenden muss, so soll dies nicht so verstanden werden, als fände ich sie unbedeutend genug, um ihre Vernachlässigung zu rechtfertigen. Im Gegenteil, ich finde diese feinen Schattierungen des moralischen Lebens eminent wichtig. Dass mein Ansatz ihnen nicht gerecht werden kann, spräche nur dann gegen diesen Ansatz, wenn er einen Alleinvertretungsanspruch in metaethischen Angelegenheiten erhöhe. Aber, um es zu wiederholen, einen solchen Anspruch werde ich im folgenden sorgfältig vermeiden.

Einfaches zuerst

§10. Um zu erklären, warum jene feineren Schattierungen unseres moralischen Lebens ohne Schaden im bevorstehenden Gedankengang keine Rolle spielen werden, möchte ich mich auf die altbewährte Regel berufen, der zufolge man die einfachen vor den schwierigen Fragen angehen sollte. Woran ermisst sich, welche Fragen am einfachsten sind und daher mit gutem Recht zuerst angegangen werden sollten? Es würde den Rahmen dieser Einleitung sprengen, wenn ich dies Problem in aller Allgemeinheit behandeln wollte. So will ich meine Lösung nur anhand des Beispiels illustrieren, das schon zur Sprache gekommen ist: anhand Hannah Arendts Diagnose von der Banalität des Bösen (die auf Adolf Eichmann gemünzt war, den Organisator der Deportationen in die NS-Vernichtungslager). Wer diese Diagnose in seiner vollen Schärfe erfassen, explizieren und dann erkenntnistheoretisch überprüfen will, der muss eine Menge Vorarbeit leisten. Der Begriff von der Banalität hat keine scharfumrissenen Grenzen, die sich durch schnelle Definition dingfest machen liessen; er hat viele Dimensionen und ebenso viele Kontrastbegriffe; seine Anwendung erfordert Feingefühl,

² Siehe Kant [BF]:20 (=AA VIII, p. 35) und Arendt [EiJ].

Abstraktionsvermögen, historisches Hintergrundwissen und narrative Intelligenz. Neben all diesen Fähigkeiten setzt die Anwendung des Begriffs (im uns interessierenden Zusammenhang der Rede von der Banalität des Bösen) obendrein das Verständnis davon voraus, dass die Nazigreuel in den Lagern sichtbares, ja: himmelschreiendes Unrecht gewesen sind. Aber die Umkehrung gilt nicht. Es trifft nicht zu, dass man die Nazigreuel im KZ nur dann als sichtbares Unrecht einordnen kann, wenn man beim Schreibtischtäter von der Banalität des Bösen zu reden weiss.

Insofern ist die Rede vom sichtbaren Unrecht leichter in moralische Begriffe zu fassen als die Rede von der Banalität des Bösen. Wer das zweite versteht, muss auch das erste verstehen, aber nicht umgekehrt. Damit will ich nicht gesagt haben, dass die Taten der Wächter, Folterer und Mörder im Konzentrationslager einfacher zu erklären wären als die Schreibtischtaten eines Eichmann. Ebenso wenig habe ich irgendeine Vorentscheidung darüber getroffen, wessen Untaten schwerer wiegen. Ich habe nur gesagt, dass man weniger voraussetzen muss, wenn man von sichtbarem Unrecht reden will, als bei der feiner differenzierenden Rede von der Banalität des Bösen. Mithin sollte man die Rede von der Banalität des Bösen später zu klären versuchen als die vom sichtbaren Unrecht.

Mehr noch: Wie wir sehen werden, lässt sich die Rede vom sichtbaren Unrecht quersprachein identifizieren, sogar unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung. Das spricht dafür, dass sichtbares Unrecht für die Moral grundlegend ist. Wenn das richtig ist, dann haben Erkenntnistheoretiker der Moral allen Anlass, beim sichtbaren Unrecht *anzufangen*. Daher bildet es das Hauptthema dieses Buchs.

Zwar können wir längst nicht alle moralischen Themen auf die Dimension sichtbaren Unrechts verengen; aber die Rede vom sichtbaren Unrecht spannt einen Rahmen für viele andere Redeweisen der Moral auf und ist Voraussetzung für deren Verständlichkeit.

Beobachtung ohne
Phänomenalismus

§11. Dass wir im Wortsinne von *sichtbarem* Unrecht reden können, ist eine These, an die man sich erst gewöhnen muss. Um sie in halbwegs plausibles Licht zu rücken, will ich zum Abschluss dieser Einleitung die Grundidee nennen, die hinter meiner These steckt.

Diese Grundidee hängt mit einem bedeutsamen philosophiegeschichtlichen Wendepunkt im Denken über wissenschaftliche Beobachtung zusammen: mit der Abkehr von phänomenalistischen Übertreibungen, wie sie für die frühen positivistischen Wissenschaftsphilosophen (des logischen Empirismus) kennzeichnend gewesen sind. Statt unser Beobachtungswissen auf Sätze über Rot-Wahrnehmungen oder gar Ähnlichkeits-Erinnerungen stützen zu wollen, wagten einige geläuterte logische Empiristen wie Neurath oder Carnap genauso wie deren Gegenspieler Quine den Sprung zu einer physikalistischen oder lebensweltlichen Sicht der Dinge. An die Stelle von privatistischen Sätzen wie:

(1) *Ich habe* jetzt eine Rot-Wahrnehmung,

oder gar:

(2) *Ich habe* jetzt hundeartige Erlebnisse,

setzten diese Philosophen Sätze über öffentlich zugängliche Sachverhalte, wie z.B.:

(3) *Da ist* jetzt ein Hund.

Die Priorität eines solchen Satzes zeigt sich schon beim Sprechenlernen (so die sympathische Idee der Überwinder des Phänomenalismus). Obwohl das Kind kein extra Sinnesorgan zur Wahrnehmung von Hunden hat (keinen eigenen Hundedetektor), etabliert es beim Sprechenlernen eine direkte Verbindung zwischen dem Satz (3) und einer ziemlich komplizierten Zusammenstellung visueller, haptischer und akustischer Erlebnisse, wie sie normalerweise von Hunden verursacht werden. Und da alle diese Erlebnisse normalerweise Hand in Hand gehen, werden sie mit einem einfachen Satz wie (3) verknüpft – nicht mit verwirrenden Sätzen wie (2), wo erstens das Zentrum der Aufmerksamkeit erwähnt wird (der Hund im Ausdruck "*hundeeartig*"), zweitens der Träger der Aufmerksamkeit ("ich") und drittens das, was mit diesem Träger gerade geschieht ("habe [...] Erlebnisse").

Evolution und Erziehung

§12. Wieso lernt das Kind schon im frühen Alter eine so komplizierte Verbindung wie die zwischen Hunden und dem Satz (3)? Die meiner Ansicht nach richtige Antwort auf diese Frage stützt sich auf biologische Faktoren (aus unserer Evolutionsgeschichte) und auf soziale Faktoren (auf sanften Druck durch die Erzieher, brutaler gesagt: auf Drill – Zuckerbrot und Peitsche). Die beiden Faktoren hängen zusammen. Welcher der beiden Faktoren überwiegt, darüber streiten die Experten. Doch einerlei, wie dieser Streit ausgeht, und einerlei, ob der Streit sinnvoller ist als die Frage, ob beim Kuchenbacken Rezept oder Zutaten wichtiger sind³ – eines liegt auf der Hand: Externe Sätze über komplette Tiere waren im Überlebenskampf der ersten sprechenden Menschensippen wichtiger als interne Sätze über Rot-Wahrnehmungen oder

³ Der Vergleich stammt von Bateson und Martin [DfL], siehe Laland et al [SN]:18.

hundartige Erlebnisse. Daher dürften in unseren Genen angeborene Ähnlichkeitsinstinkte stecken, die dazu führen, dass wir Berichte von Tieren und ähnlichem früher lernen können als subjektive Wahrnehmungsberichte. Und natürlich werden die Erzieher den Sprachunterricht dort beginnen lassen, wo er am schnellsten funktioniert.

Was ich eben (in kausaler Redeweise) zum Erwerb und zur Priorität der ersten deskriptiven Beobachtungssätze zusammengetragen habe, lässt sich ebensogut in eine logisch-begriffliche Redeweise überführen, in der es um Gründe geht (statt um Ursachen): Die Rede von den Sachen selber ist nicht allein evolutionsbiologisch bzw. entwicklungspsychologisch früher entstanden als die Rede davon, wie uns die Sachen erscheinen oder wie wir sie erleben; sie hat auch begriffliche und erkenntnistheoretische Priorität.⁴

Dasselbe in der Moral

§13. Wenn alles das bei deskriptiven Beobachtungssätzen richtig ist, dann drängt sich für den moralischen Fall eine ganz ähnliche Geschichte auf. Die beobachtungsnahe Rede über sichtbares Unrecht beruht auf der Zusammenstellung einer komplizierten Ansammlung verschiedener Erlebnisse – nicht anders als bei der beobachtungsnahen Rede über sichtbare Hunde. Weder hier noch dort brauchen wir ein extra Sinnesorgan zu postulieren oder eine einzelne Erlebnisqualität (Hundewahrnehmungen, Unrechtsgefühle). Hier wie da stützen wir uns auf einen biologisch bedingten Ähnlichkeitsinstinkt, der es uns leicht macht, zusammengehörende Fälle mit dem jeweils passenden Beobachtungssatz zu verknüpfen. Der angeborene

⁴ Starke Argumente zugunsten jener begrifflichen und erkenntnistheoretischen Priorität gibt Sellars [EPoM]:35-44 (§12 bis §18).

Ähnlichkeitsinstinkt beruht in beiden Fällen auf seinem evolutionären Nutzen. In *beiden* Fällen, also auch im moralischen Fall: Natürlich werden Menschensippen besser überleben, deren Mitglieder sich so ineinander hineinversetzen können, dass sie Unrecht zu erkennen, zu benennen und zu unterbinden vermögen, das einem von ihnen zustösst.

An diesem angeborenen Ähnlichkeitsinstinkt knüpft der Sprachunterricht in beiden Fällen an, beim sichtbaren Hund wie beim sichtbaren Unrecht. Und da wir keine Automaten sind, kann der Sprachunterricht in beiden Fällen über jene Instinkte hinausgehen. In *beiden* Fällen, also auch im deskriptiven Fall: Wir überwinden den Ähnlichkeitsinstinkt z.B. in dem Moment, wo wir die Wale, die bekanntlich keine Eier legen und die mit Lungen atmen statt mit Kiemen, nicht länger als Fische durchgehen lassen.

Und wieder lassen sich die evolutionsbiologischen bzw. entwicklungspsychologischen Betrachtungen, die ich eben angestellt habe, in ihr begriffliches Gegenstück übertragen – dann wäre wieder von Gründen statt von Ursachen die Rede. (Mehr dazu in §17).

Unterschiede

§14. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen sichtbaren Hunden und sichtbarem Unrecht. Viele davon werden (wie angekündigt) im zweiten Teil dieses Buchs zur Sprache kommen. Zwei solcher Unterschiede möchte ich schon jetzt ansprechen.

Erstens ist die Rede vom sichtbaren Unrecht schwieriger als als die vom sichtbaren Hund. Sie beruht auf komplizierteren Zusammenstellungen von Erlebnissen. (Aber wenn wir uns klarmachen, wie kompliziert die Angelegenheit schon beim Hund wirklich ist, werden wir uns schneller damit

anfreunden können, das Schwierigkeitsgefälle als graduellen Unterschied anzusehen und nicht *allzu* ernst zu nehmen).

Den zweiten Unterschied habe ich vorhin schon flüchtig gestreift: Man lernt beim Erwerb der Rede vom sichtbaren Unrecht mehr als die Disposition, im rechten Moment das Richtige zu *sagen*. Anders als bei der Rede von sichtbaren Hunden lernt man im Fall der Moral zugleich allerlei Dispositionen, das benannte Unrecht zu verhindern und zu unterbrechen. Auch dieser Lernprozess beruht auf biologischen Tendenzen und sozialen Faktoren. Dass er keinen Anlass zur metaethischen Verzweiflung bietet, werden wir im zweiten Teil dieses Buches sehen.

linguistic turn

§15. Im Lauf dieser Einleitung dürfte deutlich geworden sein, warum ich mein Buch *Moralische Beobachtung* genannt habe. Dass es moralische Beobachtung gibt, ist die wichtigste Neuigkeit, die ich meinen Leserinnen und Lesern anzubieten habe. Wenn man diese Neuigkeit von der mentalen auf die sprachliche Ebene hebt, so lautet sie: Es gibt moralische Beobachtungssätze. Schon vorhin bin ich auf die sprachliche Ebene übergewechselt, ohne den Wechsel eigens herauszustreichen. Dass dieser Wechsel viele Vorteile mit sich bringt, werden wir immer wieder sehen. Beobachtungssätze sind leichter auszumachen als Beobachtungen. Und die Rede von moralischen bzw. deskriptiven Beobachtungssätzen lässt sich besser verstehen als die von moralischer oder gar deskriptiver Beobachtung. Was soll moralische Beobachtung sein? Die beste Antwort auf diese Frage, die ich kenne, sagt: Moralische Beobachtung ist diejenige Form von Beobachtung, deren Ergebnisse unter Rückgriff auf moralische Ausdrücke zu formulieren sind (wie z.B. "Unrecht", "moralisch geboten", "verwerflich"). Deskriptive Beobachtung wäre dann die Form von

Beobachtung, deren Ergebnisse sich ohne Rückgriff auf moralische Ausdrücke formulieren lassen; ich werde solche Beobachtungen *wertfreie Beobachtungen* nennen.⁵ Das ist immer noch klarer als die verwirrende Rede von deskriptiver Beobachtung. Umständlicher – aber allemal am klarsten – ist natürlich die Rede von deskriptiven Beobachtungssätzen.

Viele philosophische Probleme lassen sich besser durchschauen, wenn man sie auf die sprachliche Ebene hebt; das hat die analytische Philosophie des letzten Jahrhunderts gezeigt. Das Problem der moralischen bzw. wertfreien Erkenntnis ist nur ein weiteres Beispiel für die Vorzüge der Hinwendung zur Sprache.

Naturalisierte
Erkenntnistheorie

§16. Abgesehen davon gewinnt meine These zugunsten moralischer Beobachtungssätze zusätzlichen Biss dadurch, dass sie in ein philosophisches Projekt gehört, in dem besonders rigoros über Erkenntnis nachgedacht wird. Dies Projekt heisst *Naturalisierte Erkenntnistheorie*, und ihr Erfinder war wiederum Quine.⁶ Naturalistische Erkenntnistheoretiker verzichten auf den normativen Anspruch, die Methoden der Naturwissenschaften *ex nihilo* gegen den Skeptizismus zu verteidigen. Stattdessen beschreiben und untersuchen sie von aussen die Ursachen, die wirken, wenn ein Sprecher zu Beginn seiner Karriere gewisse Beobachtungssätze lernt, wenn er diese Sätze dann in

⁵ Und da ich mich hier nicht für ästhetische oder ökonomische Werte interessiere, will ich das Wort "Wert" um der Kürze willen immer ohne den Zusatz "moralisch" verwenden. Genauso für Ausdrücke wie "Gebot", "Verbot" usw. Auch ohne eigene Kennzeichnung sollen diese Ausdrücke hier stets für moralische Gebote, moralische Verbote usw. stehen, nicht für juristische oder religiöse oder hypothetisch-instrumentelle im Sinne der Zweck/Mittel-Rationalität.

⁶ Siehe Quine [EN].

neuen Situationen selber einsetzt und wenn er von ihnen zu Theorien übergeht, die es ihm ermöglichen, zukünftige Beobachtungen vorherzusagen; und den Gebrauch von Beobachtungssätzen analysieren die naturalistischen Erkenntnistheoretiker als verbale Reaktion auf gewisse Sinnesreizungen an den Körperoberflächen des Sprechers. Kurzum, naturalistische Erkenntnistheoretiker *beschreiben* die Verfahren der Naturwissenschaftler, sie *rechtfertigen* diese Verfahren nicht. Ursachen, nicht Gründe sind die Münzen, mit denen die naturalistischen Erkenntnistheoretiker ihre Rechnungen begleichen.

Dieses naturalistische Verfahren werde ich auf die Erkenntnistheorie der Moral übertragen. Wenn es mir gelingt zu zeigen, dass die moralischen Beobachtungssätze *de facto* auf dieselbe Weise gelernt und eingesetzt werden wie die naturwissenschaftlichen Beobachtungssätze, dann gibt es aus naturalistischer Perspektive keinen prinzipiellen Unterschied zwischen ethischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnis.

Denaturalisieren!

§17. Natürlich wollen wir in der Erkenntnistheorie mehr erreichen, als uns die naturalistischen Erkenntnistheoretiker anbieten. Am Ende verlangt es uns danach zu erfahren, wie es um Rechtfertigung und Gründe bestellt ist: normativ verstanden. Dies Verlangen lässt sich leicht stillen. Man muss die erkenntnistheoretische Untersuchung (*à la Quine*) einfach nur entnaturalisieren. Dabei wird aus der Dritten Person die Erste Person, Ursachen verwandeln sich in Gründe, und aus Stimulationen der Sinnesorgane werden Sinneserfahrungen. Anders gesagt: Aus dem von aussen kausal betrachteten Sprecher (dem Gegenstand der naturalistischen

Untersuchung) wird ein Subjekt – jemand, der sich aus der Innenperspektive mit Gründen versorgt.⁷

Bei allen diesen Verwandlungen bleibt eine Sache gleich: die *Sätze*, mit denen der Sprecher – gleichgültig, ob er oder ich – umgeht. Vor der Entnaturalisierung lauten die Beobachtungssätze Wort für Wort genauso wie danach. Sprache ist also der Ort, an dem sich beide Projekte treffen: das deskriptive Projekt der naturalisierten Erkenntnistheorie und ihr normatives Gegenstück. Recht verstanden, ergänzen sich die beiden Projekte – wir müssen sie nicht gegeneinander ausspielen. Stattdessen sollte man zwischen den beiden Projekten hin- und herwechseln. So lohnt es sich, mit der naturalistischen Erkenntnistheorie anzufangen, um die dort gewonnenen Ergebnisse in das normative Zwillingprojekt zu übertragen und auf normative Weise zu vertiefen. Und bei dieser Vertiefung der normativen Erkenntnistheorie lohnt sich ab und zu ein Seitenblick auf den naturalisierten Zwilling. Das lohnt sich schon deshalb, weil dabei irgendwann der Punkt sichtbar werden dürfte, bis zu dem das naturalisierte Projekt (wegen der Grobheit seiner Werkzeuge) nicht vordringen kann. Für die Erkenntnistheorie der Moral habe ich die Rede von der Banalität des Bösen als einen solchen Punkt gekennzeichnet (siehe oben §9). Für die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft und des Alltagswissens dürften die Fragen des radikalen Skeptizismus eine ähnliche Rolle spielen.⁸ Aber die naturalisierte Erkenntnistheorie verliert nicht an Wert, nur weil sie zu gewissen Problemen nichts beizusteuern weiss.

⁷ Mehr zum Wechsel der beiden Perspektiven in Kapitel VII §7 bis §12, §15; siehe auch das Kleingedruckte in Kapitel VIII §1 und in Kapitel XII §21.

⁸ Ich habe diese Vermutung anderswo begründet, siehe Olaf Müller [HPAv]:§7.5-§7.7.

Wenn das alles stimmt, dann wird verständlich, warum sich normative Erkenntnistheoretiker für Quines Ergebnisse bei den Naturwissenschaften interessieren. Und genauso sollten sich die normativen Erkenntnistheoretiker für meine Ergebnisse bei der Moral interessieren. Hier wie da bieten Beobachtungssätze einen kausalen Ausgangspunkt fürs Sprechenlernen und für den späteren Aufbau weitgespannter Überzeugungssysteme; hier wie da bieten sie gute Gründe. Es lohnt sich, die Beobachtungssätze beider Bereiche zu kennen, zu verstehen und ihre Grenzen im Blick zu behalten. Und natürlich lohnt es sich zu erfahren, dass es auch im Bereich der Moral Beobachtungssätze *gibt*: Das zu begründen, ist das wichtigste Ziel, das ich mir vorgenommen habe.

II. Variationen eines Verdachts

Verdacht unbedacht

§1. Allzu leicht ging Philosophen und Nicht-Philosophen des 20. Jahrhunderts der Verdacht über die Lippen, Ethik und Moral⁹ verdienten weit weniger intellektuellen Respekt als die Naturwissenschaften. Dieser Verdacht kann vielerlei Gestalt annehmen. In einer besonders unreflektierten Form lautet der Verdacht wie folgt:

- (1) Wertfreie Wissenschaft ist ein intellektuell *respektables* Unterfangen – Bewertungen wie die in der Moral sind Geschmacksache, und es ist eine *schlechte* Gewohnheit, über Geschmack zu streiten.

Bei genauer Betrachtung der hierin kursiv gesetzten Wörter fällt auf, dass die Formulierung selber auf wertendes Vokabular zurückgreift und sich dadurch in gefährliche Nähe zum Selbstwiderspruch begibt. Denn die Formulierung des Verdachts ähnelt folgenden Sätzen, die man um der kommunikativen Konsistenz willen besser vermeiden sollte:

- (2) Alle Allsätze sind falsch.
- (3) Man sollte keine Normen aufstellen.
- (4) Es ist verboten, Verbote aufzustellen.
- (5) Alle Wertaussagen sind wertlos.
- (6) Sei spontan.

⁹ Ich werde ohne jeden Bedeutungsunterschied von "Ethik" und "Moral" sprechen. Warum ich das tue, erkläre ich im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitel, siehe §14.

Paradoxes

§2. Alle diese Sätze heben sich selber aus den Angeln. Satz (2) ist ein Allsatz und behauptet die Falschheit *aller* Allsätze, also auch die eigene Falschheit. Er kann mithin nicht stimmen. (Der Satz bildet keine Antinomie im engeren Sinne, da die Annahme seiner Falschheit keine Widersprüche nach sich zieht).

Längst nicht so schlimm steht es mit dem vorletzten dieser Sätze (5), der eine Wertaussage darstellt. Er könnte zwar zutreffen. Aber in diesem Fall wäre er selber wertlos. Und es wirkt verrückt, wenn jemand seine eigene Wertaussage auf diese Weise entwertet. Das ist ein bizarrer Spielzug, der seine eigene kommunikative Absicht zu durchkreuzen scheint – bizarr, aber nicht unbedingt paradox. Gleichfalls bizarr und obendrein unfair ist der Satz (6), den Paul Watzlawick berühmt gemacht hat.¹⁰ Der Satz verlangt vom Hörer eine bestimmte – nämlich eine spontane – Verhaltensweise, doch sobald der Hörer diesem Verlangen folgt, dokumentiert er eine Folgsamkeit, die das glatte Gegenteil des Verlangten ist. Wer tut, was ihm ein anderer sagt, ist alles andere als spontan. Kurzum, die Aufforderung des Satzes (6) lässt sich nicht befolgen, sie versetzt den Hörer in eine ungemütliche Lage. Und obwohl sie von Watzlawick als waschechtes Paradoxon bezeichnet¹¹ und kritisiert wird, verwickelt sie nicht den Sprecher in Paradoxien, sondern unfairerweise den Hörer. (Der Sprecher drückt mit dem Satz sogar seine Macht aus, vom Zuhörer Unmögliches zu verlangen!)

Die beiden Sätze (3) und (4) gleichen eher dem selbstwidersprüchlichen Satz (2) als seinen bizarren Cousins (5) und (6). Betrachten wir nur Satz (4). (Unsere Überlegungen werden sich nahtlos auf Satz (3) übertragen

¹⁰ Siehe Watzlawick [SIHB]:87-94.

¹¹ Watzlawick [SIHB]:87/8.

lassen, wie man sich leicht klarmacht). Der Satz (4) spricht ein Verbot gegenüber Verboten aus, also verbietet der Satz sich selbst. Anders gesagt: Wer den Satz äussert, durchbricht eben dadurch das Verbot, das er allererst zu etablieren sucht. Wie ernst werden die Zuhörer jemanden nehmen, der so doppelbödig vorgeht? Nur wer sich ganz blind der Autorität hinter dem Satz (4) unterwirft, sei es aus Angst, sei es aus Dummheit, wird dem Verbot folgen und von der Aufstellung eigener Verbote absehen. Jeder andere wird sich berechtigt oder sogar provoziert fühlen, dem schlechten Beispiel des Sprechers zu folgen und sich Ausnahmen vom fraglichen Verbot zu erlauben.

Kritik statt Logelei

§3. Man könnte länger über die kommunikative Merkwürdigkeit der vorgeführten Sätze nachdenken und dabei eine Menge über Minimalbedingungen von Kommunikation lernen. Aber in unserem Zusammenhang lohnt es sich nicht, dieses Thema zu vertiefen. Selbst wenn der eingangs erwähnte Verdacht gegenüber der Moral in gefährliche Nähe zu Aussagen mit paradoxem Beigeschmack zu geraten scheint, ergibt sich daraus keine zwingende Kritik an jenem Verdacht. Man kann wichtigen philosophischen Positionen nicht mit logischen Zangengriffen beikommen, da die Logik nur bei feststehenden, präzisen Formulierungen zu greifen vermag und da sich wichtige philosophische Positionen gegen diesen Griff wehren können durch flexible Reformulierung.

Wir müssen mehr Mühe für die Behandlung des Verdachts gegenüber der Moral aufbieten. Als erstes werden wir versuchen müssen, dem Anhänger des Verdachts bei dessen unparadoxe Formulierung zu helfen, um dann in einem zweiten Schritt mit der eigentlichen philosophischen Kritik anzufangen, ohne Zuflucht zu den Werkzeugen der

kommunikativen Logik. Die erste dieser zwei Aufgaben ist Gegenstand des vorliegenden Kapitels, die zweite steht im Zentrum aller späteren Kapitel.

Der Verdacht gegenüber der Respektabilität der Moral lässt sich vom Anschein der kommunikativen Paradoxie befreien, indem man ihn entweder ontologisch oder semantisch oder erkenntnistheoretisch fasst. Gehen wir diese drei Möglichkeiten der Reihe nach durch!

Drei
Verdachtsmomente

§4. In seiner *ontologischen* Variante gerät der Gegenstand moralischen Raisonnements ins Visier: Während die Naturwissenschaften von Dingen, Eigenschaften und Beziehungen handeln, die wirklich in der Welt vorkommen und unabhängig von ihren Betrachtern fortbestehen, wäre es bizarr, wenn unser Universum zusätzlich mit ethischen Werten, Pflichten und anderen Gegenständen des moralischen Diskurses möbliert wäre – so der Verdacht auf dem Feld der Ontologie.¹² In seiner *semantischen* Variante bestreitet der Verdacht dagegen, dass ethische Sätze wahr oder falsch sein können: Der Sinn solcher Sätze sei nicht so sehr kognitiver Natur, allenfalls komme es z.B. auf deren emotionale Qualität an. *Erkenntnistheoretische* Gestalt schliesslich kann der Verdacht gegen die ethischen Sätze selbst dann annehmen, wenn man ihre Wahrheitswertfähigkeit nicht bestreitet: Während sich die Erkenntnisse der Naturwissenschaften bestens durch systematisches Beobachten rechtfertigen liessen, komme die empirische Methode fürs Rechtfertigen ethischer Sätze nicht infrage; ebensowenig könnten sie apriori gerechtfertigt werden, denn hierfür müssten wir ein eigenes ethisches

¹² Belege aus der Literatur im nächsten Paragraphen.

Erkenntnisvermögen postulieren, irgendeine geheimnisvolle intuitive Einsicht ins Reich der Normen und Werte. Das wäre nach modernen Standards wenig plausibel. Und damit scheinen wir auf ein unüberwindliches Argument für erkenntnistheoretischen Pessimismus hinsichtlich ethischer Sätze gestossen zu sein: Wenn man sich von ihrer Wahrheit weder empirisch noch apriori überzeugen könne, dann gebe es leider kein Wissen in der Ethik.

Ich habe soeben drei Varianten des Verdachts gegen Ethik und Moral getrennt skizziert; dass der Verdacht stets *entweder* in ontologischer *oder* in semantischer *oder* in erkenntnistheoretischer Reinform erhoben werden müsse, wollte ich natürlich nicht behaupten. Im Gegenteil: Innerhalb und ausserhalb der Philosophie tauchen alle nur erdenklichen Kreuzungen aus seinen drei Varianten auf. Nun kann ich in diesem Buch der bunten Vielfalt aller tatsächlich vorkommenden Verdachtsmomente gegen Ethik und Moral keine Gerechtigkeit widerfahren lassen. Um der Kürze willen werde ich meine Überlegungen auf die vorrangigen erkenntnistheoretischen Zweifel an der Respektabilität der Ethik konzentrieren und fragen: Lassen sich Moralsysteme oder einzelne Sätze der Moral rechtfertigen – und wenn ja: wie?

Literaturbelege:
Zeugen der Anklage

§5. Die ontologische Variante des Verdachts gegenüber der Moral findet sich z.B. bei Mackie:

If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort ([E]:38).

Die semantische Fassung des Verdachts war typisch für die logischen Positivisten des Wiener Kreises. Carnap resümiert sie so:

[...] absolute value statements that speak [...] about what ought to be done are devoid of cognitive meaning [...]. They certainly possess non-cognitive meaning components, especially emotive

or motivating ones [...] But, since they are not cognitive, they cannot be interpreted as assertions ([IA]:81).

Die Etymologie der Überschrift "Non-Kognitivismus", unter der diese semantische Position normalerweise geführt wird, löst zwar erkenntnistheoretische Assoziationen aus; doch hat es sich in der Metaethik verwirrenderweise eingebürgert, unter dieser Überschrift solche Positionen zu versammeln, die den ethischen Sätzen die Wahrheitswertfähigkeit absprechen. Eines der provokantesten und schwungvollsten Plädoyers für ethischen Non-Kognitivismus hat Ayer vorgelegt ([LTL]:102-113).

Das semantische Verdachtsmoment verbündet sich zwanglos mit dem erkenntnistheoretischen: Wer wie die logischen Positivisten Verständlichkeit und Wahrheitswertfähigkeit von Sätzen anhand eines erkenntnistheoretischen Sinnkriteriums dingfest machen möchte, den führt der erkenntnistheoretische Verdacht automatisch zum semantischen Verdacht gegen die Ethik. (Dadurch erklärt sich die verwirrende Etikettierung "Non-Kognitivismus" für eine semantische These).

Die erkenntnistheoretische Variante des Verdachts findet sich aber auch bei nichtpositivistischen Denkern wie Mackie, der die oben zitierte Passage wie folgt fortsetzt:

Correspondingly, if we were aware of them [i.e., of objective values – O.M.], it would have to be by some special faculty of moral perception or moral intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else ([E]:38).

Streit der Ontologen

§6. Bevor ich mich in den nächsten Kapiteln der erkenntnistheoretischen Frage nach der Rechtfertigung moralischer Sätze zuwende, werde ich zum Abschluss des vorliegenden Kapitels wenigstens kurz andeuten, warum ich die ontologischen und semantischen Fassungen des Verdachts gegenüber der Moral nicht weiterverfolgen möchte. Zuerst zur ontologischen Fassung, die man folgendermassen resümieren könnte:

- (7) Die Gegenstände der Naturwissenschaft *existieren* wirklich; die naturwissenschaftlich zugängliche *Wirklichkeit* steht unabhängig von uns fest. Den Gegenständen der Moral (Pflichten, Werten, Normen)

geht diese Form von Eigenständigkeit ab; sie gehören nicht zum Mobiliar des Universums.

Ich möchte den Gegnern der Respektabilität der Moral davon abraten, den Wissenschaften (aber nicht der Moral) in ontologischen Kleidern Respekt zu zollen. Erstens laufen sie Gefahr, sich in eine endlose Debatte über den ontologischen Status wissenschaftlicher Entitäten zu verlieren. Denn der ontologische Status vieler wissenschaftlicher Entitäten ist bis heute umstritten. Dieser Streit dreht sich um die sogenannten theoretischen Entitäten. Instrumentalisten und wissenschaftliche Realisten streiten seit Jahrzehnten über Fragen wie die folgende: Gibt es Elektronen oder Magnetfelder wirklich – oder gibt es nur die sichtbaren Effekte, die man auf ihr geheimnisvolles Wirken zurückführt?¹³

Vom Ergebnis eines solchen schwierigen Streites sollte es besser nicht abhängen, ob man der Ethik Respekt zollt oder nicht. Abgesehen davon ist der philosophische Dauerstreit zwischen Instrumentalismus und wissenschaftlichem Realismus ein Symptom für die mangelnde Respektabilität ontologischer Kategorien.

Dubiose Diskurse

§7. Das bringt mich zu meinem zweiten Grund dagegen, den Verdacht gegenüber der Ethik ausgerechnet ontologisch durchzubuchstabieren. Es ist schwieriger, sich über Ontologie zu verständigen als über Pflichten, Werte und Normen. Der ontologische Status ontologischer Kategorien ist höchst dubios. Und um ihren erkenntnistheoretischen oder semantischen Status steht es auch nicht besser. Ausdrücke

¹³ Vergl. auf der instrumentalistischen Seite van Fraassen [SI], Fine [UA] und auf der realistischen Seite Boyd [RUCT], Friedman [TE] und Horwich [oNNo]. Eine pessimistische Einschätzung des Stands der Dinge in diesem Disput gibt Kukla [SRSP].

wie "Existenz", "*wirklich* existieren", "Realität" und "Mobiliar des Universums" sind alles andere als mustergültige Beispiele für Begriffe aus einem respektablen Diskurs. Im Vergleich dazu wirkt der moralische Diskurs geradezu harmlos. Betrachten wir ein einziges Indiz hierfür. Viele Menschen benutzen mit traumwandlerischer Sicherheit Ausdrücke wie "gut", "böse", "Pflicht", "verboten" – dagegen kommen die vorher angeführten ontologischen Ausdrücke weit seltener vor, und ihr Gebrauch schwankt beträchtlich.

Damit habe ich natürlich kein durchschlagendes Argument gegen die ontologische Fassung des Verdachts gebracht. Aber das hatte ich auch nicht vor. Ich habe nur *andeuten* wollen, warum ich den ontologischen Verdacht gegenüber der Moral nicht weiterverfolgen werde. Zum Glück haben sich viele Philosophen mit diesem Thema eingehender befasst, als mir hier möglich ist.

Literatur. Beispielsweise erreicht Tatjana Tarkian in ihrer umfassenden Untersuchung zu semantischen und ontologischen Themen der Metaethik am Ende ein Ergebnis, das mir willkommen ist. Ihr zufolge ist die Frage der Rechtfertigung moralischer Sätze wichtiger als die Frage ihres ontologischen Status:

Eine metaphysische Interpretation von [moralischen – O.M.] Gründen zum Handeln [...] – eine Verankerung von normativen Gründen in der Natur der Dinge – trägt nichts zur Explikation ihrer normativen Kraft bei [...] Der eigentliche "Ursprung" der Normativität moralischer Urteile liegt in der Praxis ihrer Rechtfertigung: im Ergebnis der Methoden vernünftiger intersubjektiver Verständigung und Kritik (Tarkian [GE]:214).

Viele wichtige Texte zum moralischen Realismus finden sich in dem von Sayre-McCord herausgegebenen Sammelband [EoMR]. Eine sehr aufschlussreiche Position nimmt Barry Stroud ein; mit Argumenten, die denen aus dem vorliegenden Buch ähneln (obwohl sie in einer völlig anderen dialektischen Lage placiert sind), versucht er zu zeigen, dass subjektivistische Positionen in der Metaethik nicht stabil aufrechterhalten werden können; siehe Stroud [SoHN], inbes. pp. 214-237; ferner Stroud [QfR]:210-218. Im Untertitel des zuletzt genannten Buchs spricht Stroud von Subjektivismus und *Metaphysik*; dennoch lassen sich seine Überlegungen in ein Zwischengebiet zwischen Metaphysik und

Erkenntnistheorie einordnen. Das ist kein Zufall: In der philosophischen Wirklichkeit kann man nicht immer sauber zwischen Ontologie (Metaphysik), Erkenntnistheorie und Semantik unterscheiden – anders als es die vereinfachenden Überlegungen nahelegen, die ich vorgeführt habe.

Was ist Wahrheit?

§8. Gehen wir in aller gebotenen Kürze zu der semantischen Fassung des Verdachts wider die Moral über, die ich in den späteren Kapiteln meiner Untersuchung gleichfalls nicht weiterverfolgen werde. Man kann sie so auf den Punkt bringen:

- (8) Anders als in der Wissenschaft taugen die moralischen Wörter nicht zur *Beschreibung* der Welt – wer in der Moral nach *Wahrheit* sucht, jagt einer Schimäre nach. Moralische "Sätze" sind nicht *wahrheitswertfähig*.

Ich werde mich in meiner knappen Kritik auf die Wahrheitsfrage beschränken. (Wer sich in semantischen Sachen auskennt, wird leicht sehen, wie die Kritik auf das Thema des Bezeichnens oder Beschreibens zu übertragen wäre; einige Andeutungen dazu finden sich im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels, siehe §14). Die Behauptung, dass die moralischen Sätze nicht wahrheitswertfähig seien, hat einen erheblichen Nachteil. Sie wirkt verschieden überzeugend, je nachdem, welches Verständnis des Wahrheitsbegriffes ihr zugrundeliegt. Je mehr Tiefsinn jemand im Wahrheitsbegriff vermutet, je extremer also die Anforderungen an Wahrheit gesteigert werden, desto plausibler klingt zwar der Verdacht gegen die Wahrheitswertfähigkeit moralischer Sätze. Aber es ist nicht klar, ob wir uns den hierfür nötigen anspruchsvollen Wahrheitsbegriff leisten können. Seine Explikation bereitet notorische Schwierigkeiten.

So gibt es meiner Ansicht nach keinen überzeugenden Vorschlag dafür, wie die metaphorische Rede von

Übereinstimmung zwischen Satz und Wirklichkeit expliziert werden soll, die der Korrespondenztheoretiker der Wahrheit für sich in Anspruch nimmt (und die sich scheinbar besonders schnell gegen die Respektabilität der Moral wenden lässt). An welchen Schwächen Metaphern wie Korrespondenz oder *Übereinstimmung* kranken, will ich im nächsten Paragraphen kurz vorführen.

Kranke Metaphern

§9. Sätze sind Teile der Wirklichkeit; sie kommen in Form von Tintenkonfigurationen auf Papier vor oder in Form von Schallwellenmustern in der Luft. Das ist jedenfalls die naturalistische Sicht dessen, was sprachliche Ausdrücke sind.¹⁴ Selbst wenn diese Tintenkonfigurationen oder Schallwellenmuster wahr sind, stimmen sie im allgemeinen nicht mit dem Teil der Wirklichkeit überein, von dem sie wahrerwise handeln. Sie stimmen immer nur mit sich selbst überein! (Und nur falls ein Satz auf trickreiche Weise von sich selber handelt, beruht seine Wahrheit auf *Übereinstimmung* mit der Wirklichkeit: mit dem Teil der Wirklichkeit, der vom fraglichen Satz gebildet wird; das ist eine seltene Ausnahme).

Soviel gegen die korrespondenztheoretische Konzeption einer *Übereinstimmung* zwischen *Satz* und Wirklichkeit; ähnliche Überlegungen sprechen gegen *Übereinstimmung* zwischen *Überzeugung* und Wirklichkeit.¹⁵

Es hilft nichts, die korrespondenztheoretische Konzeption einer *Übereinstimmung* abzuschwächen und stattdessen nur zu verlangen, wahre Sätze (bzw. Überzeugungen) müssten

¹⁴ Zu den Details siehe Olaf Müller [ZZ], Abschnitt 3.

¹⁵ So schon Schlick [AE]:56. Dort findet sich auch der Hauptgedanke des nächsten Absatzes.

einem passenden Teil der Wirklichkeit *ähneln*. Denn ein wahrer Satz über Tigergebrüll kann leise geflüstert werden oder stumm auf Papier stehen. Und ein schwarzer Satz könnte von Gold handeln und zutreffen.

Soll man die korrespondenztheoretische Konzeption vielleicht noch weiter abschwächen und anstelle von handgreiflichen Ähnlichkeiten nur noch *strukturelle* Ähnlichkeiten verlangen? Auch das funktioniert nicht ohne weiteres: Erstens nicht bei einfachen Sätzen, die von komplizierten Strukturen handeln (wie "Da ist ein Kristall"); zweitens könnten ein und derselben sprachlichen Struktur sehr unterschiedliche Verhältnisse in der Wirklichkeit entsprechen (die allesamt dieselbe Struktur haben, aber sozusagen aus verschiedenem Material bestehen). Also müsste sich die strukturelle Korrespondenzidee zusätzlich auf irgendeine eindeutige Relation zwischen Wörtern und weltlichen Gegenständen stützen. Und bis heute ist es niemandem gelungen, diese Relation zu erläutern, ohne sich in Metaphern zu flüchten. Im Rahmen des Naturalismus spricht viel dafür, dass diese Relation nicht einmal erläutert werden *kann*.¹⁶

Tarski

§10. Wie gesagt, die hochfliegenden Metaphern von Korrespondenz zur Welt und Übereinstimmung mit der Welt bieten keine mustergültig klaren Vorschläge dafür, was Wahrheit ist. Heisst das, dass die Welt keine Rolle dafür spielt, was wahr ist und was falsch? Heisst es, dass wir zur entgegengesetzten Extremposition überlaufen und Anhänger des Idealismus werden müssen? Dann könnte man vielleicht die semantische Respektabilität der Moral besonders

¹⁶ Siehe Quine [OR]. Ich verteidige und erweitere Quines Argumente in Olaf Müller [EOA].

schwungvoll verteidigen: Ohne Welt als Gegenstand wissenschaftlicher Wahrheiten gäbe es keine Schwierigkeiten bei der Frage, was denn der Gegenstand moralischer Wahrheiten sein soll; Wahrheit hinge in beiden Bereichen nur von uns ab.

Lassen wir das. Nur wenn uns nichts anderes übrigbliebe, wäre es ratsam, den Weltbezug unserer Naturwissenschaften im idealistischen Strudel versinken zu lassen.

Aber zum Glück gibt es weit zurückhaltendere Vorschläge zum welthaltigen Wahrheitsbegriff, die sich präzise fassen lassen; allen voran der Vorschlag von Alfred Tarski. Und solange solche Vorschläge nicht vom Tisch sind, werden sich die Freunde der Moral auf sie berufen, um die semantische Respektabilität der Moral zu verteidigen.

Tarski und seine Anhänger lassen sich auf keine tiefen Probleme ein, wenn sie gefragt werden: Was heisst es, einen deskriptiven Satz wie "Usama bin Laden lebt" als wahr zu bezeichnen? Sie finden, dass die Behauptung der Wahrheit dieses Satzes nur auf die Behauptung der Lebendigkeit des bin Laden hinausläuft:

(9) Der Satz "Usama bin Laden lebt" ist genau dann wahr, wenn Usama bin Laden lebt.

Und genauso geht es laut Tarski und seinen Anhängern bei der Wahrheit beliebiger anderer deskriptiver Sätze; mehr Tiefsinn verlangt die Wahrheitsfrage in ihren Augen nicht.¹⁷ Diese gelassene Haltung funktioniert offenbar auch bei der Frage, was es heissen soll, dem Tötungsverbot Wahrheit zuzuschreiben:

¹⁷ Belege im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels, siehe §13.

- (10) Der Satz "Töten ist moralisch verwerflich" ist genau dann wahr, wenn Töten moralisch verwerflich ist.¹⁸

Ich will nicht sagen, dass diese Antwort auf das Problem der Wahrheit moralischer Sätze keine Schwierigkeiten aufwirft; im Gegenteil, hier lauert hinter jeder Ecke eine neue Schwierigkeit. Ich will nur sagen, dass man sich eine langwierige sprachphilosophische Debatte über alle diese Schwierigkeiten einhandelt, wenn man den Verdacht gegenüber der Moral in semantische Gewänder kleiden möchte. Auch in dieses Unterfangen haben manche Philosophen viel Mühe investiert.¹⁹ Ich brauche das hier nicht nachzuzeichnen. Ich glaube, dass die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status der Moral wichtiger ist als die Frage nach ihrer semantischen Respektabilität, und ich hoffe, dass die weiteren Überlegungen in diesem Buch das bestätigen.

Rechtfertigung ins
Zentrum

§11. Erkenntnis oder Wissen ist nach landläufiger Ansicht mindestens soviel wie wahre, gerechtfertigte Überzeugung. Wenn ich also – wie eben dargetan – kein besonderes Gewicht auf die Frage der Wahrheitswertfähigkeit lege, so muss der Begriff der Rechtfertigung im Zentrum der vor uns liegenden Überlegungen stehen.²⁰ Falls sich (wie ich hoffe) herausstellt, dass sich zumindest manche moralischen Sätze rechtfertigen lassen, dann braucht uns die Frage ihrer

¹⁸ Diese Idee geht auf Smart zurück, siehe [MoEM]:346. Das erste Beispiel dieser Art gibt Quine, siehe [oAM]:90 (in irritierender Spannung zu Quine [oNoM]:63).

¹⁹ Siehe Tarkian [GE], Kapitel 2 und 3. Dort weitere Angaben zur Literatur.

²⁰ Oft werde ich statt stattdessen von *Begründung* sprechen, oder von *Rechtfertigung und Begründung*. Für meine Zwecke brauche ich zwischen den beiden Begriffen nicht zu unterscheiden.

Wahrheit nicht länger zu beunruhigen. Sollten wir einen moralischen Satz rechtfertigen können, verwandelt sich die Frage, ob der Satz wahr oder auch nur wahrheitswertfähig sei, in einen langweiligen Streit um Worte. Wer meinen Argumenten für die Möglichkeit der Rechtfertigung moralischer Sätze zustimmt und dennoch darauf beharren will, dass diese Sätze keine wahrheitswertfähigen Aussagen sind, der mag die gerechtfertigten Gebilde irgendwie anders nennen, etwa "gerechtfertigte Imperative" oder gar "gerechtfertigte Nicht-Aussagen". Ich habe nichts Substantielles gegen derartige Redeweisen einzuwenden. Wichtiger als das ist allemal die Rechtfertigung selbst. Ihr werden wir uns in den nächsten Kapiteln widmen.

* * *

Streit bei den Epistemologen

§12. Mit der im Grossgedruckten zuletzt angestellten Überlegung wäre gezeigt, dass die Frage nach der Rechtfertigung höhere Brisanz für unser moralisches Leben hat als die Frage der Wahrheitswertfähigkeit und daher auf der metaethischen Tagesordnung früher abgehandelt werden sollte. Eine parallele Überlegung spricht dagegen, sich voreilig in einen Streit über die ontologische Respektabilität der Moral verwickeln zu lassen; auch dies sollte auf der metaethischen Tagesordnung besser später abgehandelt werden als der Streit um die Rechtfertigung.

Nun habe ich vorhin den Gegnern der Respektabilität der Moral davon abgeraten, ihren Verdacht in ontologische Kleider zu stecken, weil schon in der Wissenschaftsphilosophie ein ewiger Streit um den ontologischen Status der theoretischen Entitäten tobt. Daran könnte jemand erinnern, um jetzt einzuwenden, dass sich dieses Argument genausogut dagegen in Anschlag bringen liesse, den Verdacht gegenüber der Moral in erkenntnistheoretische Kleider zu stecken: Tobt nicht auch in der Erkenntnistheorie ein ewiger Streit um den Skeptizismus? Meine Antwort lautet, dass die beiden Fälle nicht ganz parallel verlaufen. In der Wissenschaftsphilosophie gibt es zahlreiche echte Anhänger der (instrumentalistischen) These, dass die theoretischen Entitäten nicht wirklich existieren. Dagegen gibt es in der Erkenntnistheorie fast keine

echten Anhänger des Skeptizismus; fast niemand leugnet, dass wir Wissen über die äussere Welt erlangen können; eine der wenigen Ausnahmen von dieser Regel bietet Unger [DoS]. Der erkenntnistheoretische Streit betrifft nicht die Richtigkeit oder Falschheit des Skeptizismus, sondern er betrifft die Frage, *wie* man dem Skeptizismus am besten *entgeht*. Ich habe anderswo einen Überblick über diese Debatte gegeben, siehe Olaf Müller [HPAv]:49-72; meine eigene Antwort auf die skeptische Herausforderung knüpft an Putnams berühmten Beweis gegen die Hypothese vom Gehirn im Tank an (siehe Putnam [RTH]:1-21; Wright [oPPT]) und besteht darin, Putnams geniale Beweisidee ganz ausdrücklich transzendental durchzuführen, siehe Olaf Müller [HPAv]:73-183, inbes. pp. 167-183; ferner Olaf Müller [ABuG], [DPAB] sowie [iVSg].

* * *

Exkurs über Tarski

§13. Tarskis Vorschlag findet sich (mit vielen technisch-logischen Details) in seiner Dissertation *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen* ([WiFS]); siehe auch die weniger technische Präsentation in Tarski [SCoT]. Sprachphilosophen haben Tarskis Vorschlag mithilfe der unterschiedlichsten Einwände zurückgewiesen; ich diskutiere und entkräufte einige dieser Einwände im dritten Kapitel meines Buchs *Synonymie und Analytizität* ([SA], dort auch weitere Literatur). Dennoch finde ich Tarskis Vorschlag am Ende nicht überzeugend, ohne dass dies meinen Zielen im vorliegenden Buch zuwiderlaufen müsste.

Meiner Ansicht nach scheitert Tarskis Vorschlag in dem Moment, wo wir uns klarmachen, dass es beliebig viele verschiedene Sprachen geben könnte; diese potentiell unendliche Vielfalt menschlicher Sprachen kann man nie mit einer aufzählenden Wahrheitsdefinition à la Tarski einfangen (siehe [SA]:§3.11). Trotzdem bietet uns Tarskis Vorschlag die halbe Miete für eine befriedigende Wahrheitsdefinition; sie erklärt Wahrheit in unserer eigenen Sprache und kann mithilfe des *Übersetzungsbegriffs* auf beliebige fremde Sprachen ausgedehnt werden. ("Ein Satz einer beliebigen Sprache ist genau dann wahr, wenn dessen Übersetzung ins Deutsche gemäss Tarski wahr ist").

Wenn diese Sicht auf Wahrheit plausibel ist, ergibt sich ein wichtiges Resultat für die Metaethik: Nur diejenigen moralischen Behauptungssätze sind wahrheitswertfähig, deren fremdsprachige Gegenstücke sich eindeutig ins Deutsche *übersetzen* lassen. Um also die semantische

Respektabilität der Moral zu überprüfen, muss man die Übersetzbarkeit ihrer Sätze untersuchen. Ich werde diese Untersuchung später unter besonders strengen Vorgaben in Angriff nehmen – unter den Vorgaben der radikalen Übersetzung, wie sie Quine ins Spiel gebracht hat. (Siehe Kapitel XIV und XVII). Auf diese Weise lässt sich zwar nicht die semantische Respektabilität der gesamten Moral verteidigen, wohl aber die Respektabilität des beobachtungsnahen Teils der Moral, um den es mir in diesem Buch in erster Linie zu tun ist. (Ich werde auf dies Thema im Kapitel XVIII §14 zurückkommen).

Andere semantische Begriffe

§14. Die kostengünstige Sicht Tarskis zur Wahrheitsfrage lässt sich leicht auf andere semantische Fragen der Metaethik übertragen, z.B. auf die Fragen:

Was bezeichnet der Ausdruck "moralisch verbotene Handlung"?

Wovon handeln Moral und Ethik?

Zur ersten Frage: Der Ausdruck "moralisch verbotene Handlung" bezeichnet die moralisch verbotenen Handlungen; wer den Ausdruck richtig einsetzen kann, weiss *implizit* alles, was es zu dieser Frage zu sagen gibt. Und wer das Gegenstück des Ausdrucks sogar in beliebig fremden Sprachen entdecken kann, der weiss *explizit*, welche Fähigkeiten man beherrschen muss, um den Ausdruck einzusetzen; daher ist die radikale Übersetzung der Moral für unsere Zwecke so wichtig. (Was dabei herauskommt, präsentiere ich in den Kapiteln XIV bis XVII).

Was nun wird bei der radikalen "Übersetzung der Moral" genau übersetzt? Die moralischen Sätze und Äusserungen irgendwelcher Sprecher. Für meine Zwecke wird es nicht darauf ankommen, streng zwischen Sätzen und ihren Vorkommnissen – den Äusserungen – zu unterscheiden. Noch in einer anderen Hinsicht werde ich den Begriff des Satzes weit fassen: Er soll nicht nur Behauptungssätze, sondern auch Forderungen, Normen, Befehlssätze usw. umfassen (kurz – alles, was propositionalen Gehalt hat, abgesehen von Satzfragen). Und es wird auch nicht darauf ankommen, ob die fraglichen Sätze aus einer Theorie stammen oder ob sie unreflektiert dem Alltag entspringen.

Im Lichte dieser entspannten Antwort sehe ich keinen Grund dafür, irgendeinen tiefen Unterschied zwischen Moral und Ethik festzuklopfen, etwa "Die Ethik ist eine ausgefeilte Theorie und handelt von der Moral der Leute". (Diese Festlegung zwänge uns dazu, zwischen dem Satz

"Folter ist moralisch verboten" und dem Satz "Folter ist ethisch verboten" zu unterscheiden; ich weiss nicht, worin dieser Unterschied bestehen soll – abgesehen von stilistischen Unterschieden. Der erste Satz klingt altbacken, der zweite irgendwie energischer. Oder?)

Damit kann ich die zweite Frage beantworten, die ich oben eingerückt habe (und die mir Harald Köhl gestellt hat): Moral und Ethik handeln von derselben Sache. Sie umfassen eine Vielzahl einzelner Sätze mit wertenden Ausdrücken: Sie handeln von guten Menschen und von schlechten Menschen; von gerechten und ungerechten Entscheidungsverfahren und Güterverteilungen; von moralisch gebotenen, moralisch verbotenen und moralisch erlaubten Handlungen usw.

III. Apriorischer Auftakt

Vorschau

§1. Wie in der Einleitung angekündigt, werden wir als erstes die apriorische Rechtfertigung moralischer Sätze in den Blick nehmen; das ist der Gegenstand des vorliegenden und des nächsten Kapitels. In späteren Kapiteln werden wir die aposteriorische Rechtfertigung moralischer Sätze betrachten; das wird den grössten Teil der Untersuchung beanspruchen.

Ich behaupte: Gewisse moralische Sätze können apriori gerechtfertigt werden. Diese Hauptthese des vorliegenden Kapitels zielt nicht auf den vergleichsweise uninteressanten Fall begrifflich wahrer (d.h. analytisch wahrer) moralischer Sätze wie etwa: "Es ist verboten, das Verbotene zu tun" oder: "Gebotenes ist nicht verboten".

Solche Sätze dürften sich rechtfertigen lassen durch Analyse der Ausdrücke, die sie enthalten (so ähnlich wie beim Satz "Alle Junggesellen sind unverheiratet"). Derartige Sätze sind für meine Zwecke nicht weiter interessant, weil sie uns inhaltlich nichts Neues mitteilen. Sie spiegeln nur unseren Gebrauch der Wörter wider und sagen uns nichts über die Sache der Moral selbst.

Mit der Hauptthese dieses Kapitels ziele ich auf eine spannendere Technik der apriorischen Rechtfertigung – auf eine Technik, die man transzendentes Argumentieren nennen könnte und die *synthetische* Sätze apriori liefert.

Bemerkung zur dialektischen Lage. Der Empirist Quine leugnet sowohl die Möglichkeit analytischer als auch die Möglichkeit synthetisch-apriorischer Sätze. Daher könnte man meinen, ich hätte schon jetzt das eingangs gegebene Versprechen missachtet, dass ich mich in meiner

Untersuchung eng an Quines Vorgaben orientieren wolle. Dieser Eindruck ist berechtigt, aber nur an der Oberfläche. Erstens werde ich im folgenden kein Kapital aus der Existenz analytischer Sätze ziehen (obwohl ich anderswo nachgewiesen habe, dass man Quines Kritik an den analytischen Sätzen unter seinen eigenen Vorgaben zurückweisen kann; siehe [SA], Kapitel 9 bis 12). Zweitens bietet Quines Sprachphilosophie mit dem Prinzip des Wohlwollens ("Principle of Charity") eine Quelle für transzendente Argumentation, die zwar von Quine selber nicht angezapft worden ist, wohl aber von Quines Gefolgsmann Davidson (ohne dass dadurch je ein prinzipieller Widerspruch zwischen Quine und Davidson ans Tageslicht getreten wäre). Grob gesagt, verbietet das Prinzip des Wohlwollens, einen Sprecher so zu verstehen, als äussere er eine Verrücktheit nach der anderen. Das Prinzip liefert Bedingungen der Verständlichkeit eines Sprechers: Möglichkeitsbedingungen des Verstehens – und das sind (wie wir gleich sehen werden) geeignete Grundbausteine für die transzendente Argumentation. Alle meine bevorstehenden apriorischen Überlegungen bewegen sich in diesem transzendentalen Rahmen. Er wurde bereits implizit von Quine vorbereitet, aber erst von Davidson explizit ausgefüllt. (Literatur zum Prinzip des Wohlwollens unten im Kleingedruckten in §16).

Was heisst
"transzendental"?

§2. Was transzendente Argumente sein sollen, ist unter den Philosophen genauso umstritten wie die Frage, ob solche Argumente tatsächlich synthetische Sätze liefern können, die apriori gerechtfertigt sind. Argumente, die nicht zum synthetischen Apriori führen, verdienen meiner Ansicht nach auch keinen transzendentalen Ehrentitel. Mit dieser Minimalforderung habe ich freilich nur etwas über den Anspruch transzendentaler Argumentation gesagt, nichts über deren Methode. In meinen Augen lohnt es sich nicht, solche Methodenfragen abstrakt abzuhandeln – besser ist es, die transzendente Argumentation konkret am Beispiel zu durchdenken; das wird in diesem und im nächsten Kapitel geschehen.

Dennoch möchte ich vorab ungefähr sagen, woran sich transzendente Argumente erkennen lassen: Sie alle

gebrauchen die kantische Formel von den Bedingungen der Möglichkeit.²¹ Diese Formel verlangt mehr als die wohlvertrauten notwendigen Bedingungen, die wir aus analytischer Philosophie und Logik kennen. Es geht nicht nur um die notwendigen Bedingungen von X, sondern um die notwendigen Bedingungen dafür, dass X *möglich* ist. Zum Beispiel geht es nicht nur um notwendige Bedingungen dafür, dass irgendeine Behauptung artikuliert oder verstanden wird; sondern um die notwendigen Bedingungen dafür, dass sie artikuliert bzw. verstanden werden *kann*: um die notwendigen Bedingungen der Artikulierbarkeit bzw. Verständlichkeit.

Zur Terminologie. In den Ausdrücken "Artikulierbarkeit" und "Verständlichkeit" zeigen die von mir hervorgehobenen Silben, dass Möglichkeiten im Spiel sind. Wenn man diese einsilbigen Anzeichen für Möglichkeit aus den fraglichen Ausdrücken herauslöst und stattdessen mit den "[notwendigen] Bedingungen" verheiratet, so entsteht aus dieser Umordnung der Ausdrücke eine Redeweise, die ich im folgenden oft benutzen werde:

[notwendige] Bedingungen der Möglichkeit von Verständnis
bzw. Artikulation der und der Behauptung,

oder kürzer:

[notwendige] Möglichkeitsbedingungen für Verständnis bzw.
Artikulation der und der Behauptung.

Das aus Logik und analytischer Philosophie geläufige [und jetzt zweimal eingeklammerte] Epitheton "notwendig" lasse ich im folgenden weg; es steckt implizit im Begriff der Bedingung. (Dass keine hinreichenden Bedingungen gemeint sind, versteht sich von selbst).

Übrigens spielt es für meine metaethischen Ziele keine Rolle, ob ich diejenigen Argumente "transzendental" nenne, die auch von anderen so genannt werden. Harald Köhl hat mir daher brieflich geraten, das geheimnisvolle Adjektiv wegzulassen. Ich folge diesem Ratschlag nicht, weil das Adjektiv eine handliche Formulierung für argumentative Strukturen bietet, die allesamt ein und denselben Geschmack haben: einen

²¹ Siehe z.B. Kant [KRV]:A158/B197.

Geschmack, den ich im folgenden anhand ausgewählter Beispiele vorführen werde. Mehr zum eingebürgerten Gebrauch des Adjektivs "transzendental" in Strawson [I]:40, [BoS]:18 *et passim*; Stroud [TA]; Bubner et al (eds) [zZT]; Grundmann [AT].

Transzendente
Tropfen auf den
heissen Stein

§3. In der theoretischen Philosophie ist das transzendente Argumentieren umstritten. Anhand von Sätzen wie "Nicht alles ist Zufall" habe ich anderswo für die Gültigkeit transzendentaler Argumente plädiert, möchte diesen Streit hier aber nicht wieder aufrollen.²² Stattdessen will ich die transzendente Technik auf moralische Beispiele anwenden. Genau wie im theoretischen Fall entstehen dabei gerechtfertigte Sätze, die nicht viel Positives bringen, da sie nur einige sehr extreme Möglichkeiten ausschalten. Das ist wenig, aber besser als nichts. Wir können die negativen apriorischen Sätze, die wir erreichen werden, zur Zurückweisung allzu unplausibler moralischer Gebote einsetzen.

Wir werden jedoch sehen, dass sich mit all unseren apriorischen Ergebnissen die folgende perverse Moral nicht ausschalten lässt:

(1) Es ist jederzeit erlaubt, Menschen zu quälen.

Um unmoralischen Exzessen wie (1) zu begegnen, werde ich mich in späteren Kapiteln auf empirisches Terrain vorarbeiten müssen; dort erst werde ich das Erlaubte einschränken, indem ich für Respekt vor der wichtigen Grenze zwischen *Verbotenem* und Erlaubtem plädiere. Im augenblicklichen apriorischen Auftakt geht es dagegen zuallererst um die Grenze zwischen Gebotenem und

²² Siehe Olaf Müller [KAaM]. Zwei weitere meiner Beispiele fürs theoretische Apriori werden wir in Kapitel IV §14 streifen.

Erlaubtem: um eine vergleichsweise unwichtige Grenze, wie sich herausstellen wird.

Die Insel der Lüge

§4. Eine ethnographische Sensation: Auf einer bislang unentdeckten Südseeinsel hat sich ein Stamm von Wilden gehalten, der die Jahrtausende hindurch ohne jeden Kontakt zur zivilisierten Welt überlebt hat. Abgeschnitten von den Hochreligionen und von den moralphilosophischen Bemühungen der übrigen Menschheit, pflegen die Eingeborenen seit Urzeiten eine ganz eigene Art von Moralität. Eines der zentralen Gebote aus dem Sittenkodex dieses Stammes lautet: *Du sollst immer lügen!* Ein anderes: *Nie sollst Du Deine Versprechen halten!*

Wie glaubhaft erschiene uns ein Forschungsbericht, der mit dieser Sensation auftrumpft? Schieben wir alle halbherzigen Zweifel an der Existenz unberührter Inseln beiseite; die Geschichte verdient radikaleren Zweifel: Sie klingt nicht unwahrscheinlich, sondern *unmöglich*. Wir brauchen nicht in die Südsee zu fahren, um den Bericht der Ethnologin zu entlarven; ihr Bericht kann vom philosophischen Lehnstuhl aus zurückgewiesen werden. Denn fragen wir uns nur, welche Evidenz die Ethnologin aufbieten könnte, um ihre Geschichte zu stützen? Sie könnte z.B. behaupten, dass Lügner auf jener Insel belohnt und gelobt, die Freunde der Wahrheit dagegen mit Verachtung und Ausgrenzung bestraft werden, so dass die Eingeborenen wirklich fast immer die Unwahrheit sagen, wenn sie Informationen austauschen. Dies wäre nicht etwa deshalb unplausibel, weil es den Informationsaustausch auf der Insel so sehr behindern müsste, dass der fragliche Stamm im Kampf ums Dasein keine Chance gehabt hätte und daher längst ausgestorben wäre. Im Gegenteil: Da die Eingeborenen darauf bauen können, dass ihre Gesprächspartner zuverlässig lügen, eignet

sich ihr Gelüge ausgezeichnet zum Austausch lebenswichtiger Informationen. Wenn einer ruft:

(2) Da im Gebüsch ist kein Tiger,

dann werden die anderen *Lüge!* denken und in entgegengesetzter Richtung flüchten. Für den Kampf ums Dasein ist unser Inselvolk also genauso gut gerüstet wie die wahrheitsliebenderen Völker. Diese Überlegung weckt jedoch den philosophischen Verdacht, der die Geschichte der Ethnographin entlarven wird. Denn wenn die Eingeborenen angeblich immer dann:

(3) Da ist kein Tiger,

rufen, wenn, im Gegenteil, ein Tiger naht, dann spricht das dafür, dass die Eingeborenen gar nicht die Abwesenheit von Tigern behaupten, wenn sie den Satz äussern. Es spricht vielmehr dafür, dass in ihrer Sprache der Satz (3) die *Anwesenheit* von Tigern bedeutet. Denn sie gebrauchen den Satz ganz genau so, wie *wir* den Satz:

(4) Da ist ein Tiger,

gebrauchen. Und was, wenn nicht der Gebrauch des Satzes, soll seine Bedeutung bestimmen?²³

Umfassend
uminterpretiert

§5. Die Überlegung lässt sich verallgemeinern. Wenn die Eingeborenen nicht nur den Tigersatz (3) so gebrauchen wie wir seine Negation (4), sondern wenn sie *jeden* deskriptiven Satz unter den Umständen verwenden, in denen wir seine Negation benutzen würden, dann folgt daraus nicht, dass die Eingeborenen immer lügen. Es folgt vielmehr, dass die Inselsätze nicht wortwörtlich zu verstehen sind; sie müssen

²³ Wittgensteins Einsicht ([PU]:§43); allerdings mit Bezug auf Wörter anstelle von Sätzen.

ins Deutsche *übersetzt* werden, und zwar stets durch Ergänzung eines Negationszeichens.

Ohnehin wäre es nicht zu erwarten gewesen, dass die Eingeborenen Sätze verwenden, die wie gutes Deutsch klingen. Und das Argument gegen die Möglichkeit eines ganzen Volks notorischer Lügner gewinnt sogar noch an Überzeugungskraft, wenn wir es auf fremdartig klingende Sprachen anwenden. Nehmen wir an, die Eingeborenen äusserten immer genau unter tigerhaltigen Umständen

(5) Mu tygrysku,

und immer genau unter kaninchenhaltigen Umständen

(6) Mu gavagai.

Dann wäre es nicht fair, die Sprecher dadurch der permanenten Lüge zu zeihen, dass man "tygrysku" als Wort für Tiger, "gavagai" als Wort für Kaninchen und "Mu" als Negationszeichen deutet. Näher liegt eine Interpretation, der zufolge das Wort "Mu" als positives Zeichen der Bekräftigung oder auch der Behauptung zu verstehen ist (als eine Art Urteilsstrich also). Und unter dieser Interpretation lügen die Eingeborenen nicht öfter oder seltener als wir.

Prinzip des
Wohlwollens

§6. Derartige Überlegungen zur Interpretation fremder Sprachgemeinschaften sind nicht neu. Sie beruhen auf einem interpretationstheoretischen Prinzip, das von Frege gezeugt, von Wittgenstein in die Welt gesetzt, von Wilson "Principle of Charity" (Prinzip des Wohlwollens) getauft wurde, das unter Quines Obhut die ersten systematischen Gehversuche in echt sprachphilosophischem Gelände unternommen und

schliesslich bei Davidson seine volle erkenntnistheoretische Kraft entfaltet hat.²⁴

Ungewöhnlich ist allenfalls der *ethische* Aspekt, den die Anwendung des Prinzips in meiner Überlegung bekommen hat. Denn während Quine mithilfe des Prinzips zuallererst die Möglichkeit *prälogischer* Eingeborenenstämme hat ausschalten wollen (bei denen etwa der Grundsatz des ausgeschlossenen Widerspruchs nicht gilt), und während sich Davidson auf das Prinzip berufen hat, um sicherzustellen, dass sich keine Sprachgemeinschaft in der *Beschreibung* ihrer Umwelt permanent irrt, habe ich das Prinzip nicht gegen die Möglichkeit hartnäckiger logischer oder deskriptiver Fehler aufgefahren, sondern gegen die Möglichkeit der ubiquitären Lüge: eines ethischen Fehlers.

Wie weit reichen die moralphilosophischen Konsequenzen, auf die wir hoffen dürfen, wenn wir das Prinzip des Wohlwollens auf den ethischen Diskurs übertragen? So lautet die Leitfrage dieses und des nächsten Kapitels. Meine Antwort wird im grossen und ganzen bescheiden ausfallen. Abgesehen von ein paar eher formalen Schranken (durch die sich gewisse überzogene Gebote aus der Moral fernhalten lassen), gibt das interpretationstheoretische Prinzip des Wohlwollens für die Moralphilosophie inhaltlich nicht viel her.

Zuweilen erlaubt

§7. Ich habe vorhin festgestellt, dass auch in der Abgeschlossenheit einer Südseeinsel Lug und Trug nicht an der Tagesordnung sein können. Für sich allein hat diese Feststellung keinen *normativen* Gehalt. Gleichwohl bietet sie den Ausgangspunkt für einen kleinen Ausflug mit

²⁴ Literaturverweise im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels, siehe §16.

normativem Ziel. Denn wenn wir uns an das plausible Schlagwort *Sollen impliziert Können!* halten, dann ergibt sich aus der Unmöglichkeit der permanenten Lüge folgende normative Konsequenz:

- (7) Das Gebot "Ihr sollt alle immerzu lügen" ist unhaltbar.

Denn das zitierte Gebot gebietet, was meiner interpretationstheoretischen Überlegung zufolge unmöglich der Fall sein kann. Zwar schränkt sich dadurch der Kreis der zulässigen normativen Theorien ein. Doch bleibt die normative Ausbeute aus (7) verschwindend gering. Anders als man vielleicht in kantischer Begeisterung hoffen mag, ergibt sich aus (7) kein ausnahmsloses Verbot der Lüge.²⁵ Denn wenn ein Gebot nicht gilt, folgt daraus noch lange nicht das Gebot des Gegenteils. Aus (7) folgt nur:

- (8) Es ist nicht jedem geboten, immer zu lügen,

also:

- (9) Es ist irgendwem zuweilen erlaubt, die Wahrheit zu sagen.

Das ist besser als nichts; aber es ist ein äusserst schwaches Resultat. Denn erstens sagt es nicht, wann man die Wahrheit sagen darf. Und zweitens garantiert es nicht einmal dem einzelnen Sprecher das Recht auf Wahrhaftigkeit: Interpretationstheoretisch unhaltbar ist einzig und allein die permanente Lüge *aller*. Von einer Begründung des Achten Gebots sind wir weit entfernt.

²⁵ Siehe Kant [üVRa], wo sich Kant gegen das Recht ausspricht, aus Menschenliebe zu lügen (um jemanden vor seinen Mördern zu retten). Dieser Aufsatz und weitere lügenbezogene Passagen aus Kants Werk sind abgedruckt in Geisman et al [KRL]:26-45. Mehr zu Kant unten in Kapitel IV §18 bis §21.

Versprechensbruch

§8. Hinsichtlich der zweiten Regel aus dem Moralsystem der Inselgesellschaft steht es nicht anders. Einerseits lässt sich die Regel:

(10) Nie sollt Ihr Eure Versprechen halten,

nicht aufrechterhalten. Denn wenn die Eingeborenen angeblich von Kindesbeinen an mit Zuckerbrot und Peitsche darauf gedrillt werden, stets das Gegenteil dessen zu tun, was sie versprochen haben, dann spricht dies abermals für eine Uminterpretation ihrer Sprache. Was die Ethnographin als

(11) Ich verspreche, dass ich X tun werde,

deuten möchte, muss fairerweise durch

(12) Ich verspreche, dass ich nicht X tun werde,

umgedeutet werden – das verlangt das Prinzip der wohlwollenden Interpretation. Andererseits ergibt sich hieraus kein allgemeines Verbot des Versprechensbruchs. Es ergibt sich nur:

(13) Es ist nicht geboten, dass alle immerzu ihre Versprechen brechen,

also:

(14) Es ist irgendwem zuweilen erlaubt, seine Versprechen zu halten.

Kopf oder Zahl?

§9. Auch dies Ergebnis bietet keine grosse Überraschung. Aber wir können hoffen, apriori mehr auszurichten, als die Erlaubnisse aus (9) und (14) bieten. Immerhin hätten wir unser Prinzip des Wohlwollens am Beispiel des Versprechens auch anders einsetzen können. Es ist nämlich interpretationstheoretisch nicht nur ausgeschlossen, dass in einer Gesellschaft alle immerzu das *Gegenteil* dessen tun, was sie versprochen haben. Ebenso wenig ist es möglich, dass

alle immerzu *auslosen*, ob sie dem Versprechen folgen oder nicht. Denn stellen wir uns versuchsweise eine Nachbarinsel vor, in der dies aleatorische Verhalten gang und gäbe ist. Dann sagt uns das Prinzip des Wohlwollens, dass die Ethnographin falsch lag, als sie den inselsprachlichen Sprechakt des Abgebens eines Versprechens identifiziert zu haben glaubte. Der von ihr falsch interpretierte Sprechakt muss vielmehr wie folgt übersetzt werden:

(15) Ich werde auslosen, ob ich X tun werde.

Aus dieser Anwendung des Prinzips wohlwollender Interpretation ergibt sich zwar wiederum keine sonderlich weitreichende normative Konsequenz. (Es ergibt sich, dass es nicht jedem geboten sein kann, seine Beachtung abgegebener Versprechen immer vom Los abhängig zu machen). Doch hat sich nun gezeigt, dass das Prinzip des Wohlwollens nicht immer nur zum Ergänzen oder Weglassen von Negationszeichen führt. Diesmal ist etwas Interessanteres passiert. Die Institution des Versprechens hat sich nicht einfach nur ins Gegenteil verwandelt, sondern sie hat sich in Luft aufgelöst und ist einer bizarren Lotterie gewichen.

Diese Redeweise sollte nicht als Beschreibung eines zeitlichen Prozesses missverstanden werden. Ich behaupte nicht, es hätte auf der betrachteten Nachbarinsel ursprünglich eine Institution des Versprechens gegeben, die sich dann infolge des allgemeinen Verfalls der Sitten in eine verlotterte Institution der Loserei verwandelt hätte. Ich rede nur von der Auflösung jener Institution durch synchrone Umdeutung.

Utilitarismus

§10. Gehen wir noch einen Schritt in derselben Richtung weiter und versuchen wir, uns eine durch und durch utilitaristische Gesellschaft auszumalen, in der folgendes Gebot gilt:

- (16) Wer ein Versprechen gegeben hat, soll dann und nur dann tun, was er versprach, wenn dies den Erwartungswert des allgemeinen Glücks maximiert.²⁶

Kein Zweifel, auf den ersten Blick wirkt eine Gesellschaft mit solch einem Gebot moralischer als eine Gesellschaft, deren Mitglieder stets das Gegenteil des Versprochenen tun – oder als eine Gesellschaft, deren Mitglieder immerzu auslösen, ob sie dem Versprechen folgen. Doch falls meine Überlegungen richtig gewesen sind und es die beiden letztgenannten Gesellschaften aus interpretationstheoretischen Gründen nicht geben kann, dann überträgt sich dies Resultat auf die neu ins Auge gefasste utilitaristische Gesellschaft. Wenn deren Mitglieder angeblich ein Versprechen abgeben:

- (11) Ich verspreche, dass ich X tun werde,

dann müssen sie ungefähr wie folgt uminterpretiert werden:

- (17) Ich werde X genau dann tun, wenn dies den Erwartungswert des allgemeinen Glücks maximiert.²⁷

Und damit löst sich die Institution des Versprechens erneut auf.

Versprechen
wegrationalisiert

§11. Was folgt aus alledem für die Debatte um den Utilitarismus? Wir haben zwar noch kein komplettes interpretationstheoretisches Argument gegen den radikalen Utilitarismus beisammen, denn mit der zulässigen

²⁶ Es gibt viele verschiedene Formen von Utilitarismus. Um der Kürze willen werde ich feine Unterschiede ignorieren und mich an der vorbildlich klaren Extremposition orientieren, die Smart eingenommen hat, siehe Smart [ERU], [OoSo]. Zum Versprechensbruch siehe Smart [ERU]:178.

²⁷ Anderswo habe ich präzisere Interpretationen vorgeschlagen, siehe Olaf Müller [CTSW]:248-251 und [GfU]:111/2.

Formulierung (17) äussert sich der radikale Utilitarist so unverhohlen wie nur möglich. Doch steht dem radikalen Utilitaristen kein Weg offen, speziell zu regeln, wie in einer durch und durch utilitaristischen Gesellschaft mit der Institution des Versprechens umgegangen werden soll. Diese Institution kann es in einer durch und durch utilitaristischen Gesellschaft nicht geben – und das nicht etwa bloss aus kontingenten (z.B. psychologischen) Gründen, sondern aus interpretationstheoretischer Notwendigkeit.

Wer also das Leben einer ganzen Gesellschaft vollständig utilitaristisch regeln möchte, darf um der Konsistenz willen nicht so tun, als fordere er lediglich einen anderen – rationaleren – Umgang mit der Institution des Versprechens (wie in (16) versucht). Er muss vielmehr zugeben, dass es diese Institution in der von ihm anvisierten Gesellschaft gar nicht geben kann. Wie gesagt, er könnte seine Position konsistent reformulieren (wie in (17) vorgeführt). Aber wenn wir den interpretationstheoretischen Grund für diese Umformulierung im Auge behalten, dann wird klar, dass der Utilitarismus bei diesem Manöver an Überzeugungskraft verliert. Denn selbst wer sich einen rationaleren Umgang mit der Institution des Versprechens wünscht, als im strengen Stile Kants zulässig wäre, könnte immer noch davor zurückschrecken, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Es ist eine Sache, die Institution aufzuweichen, wo es not tut – eine andere Sache ist es, sie im wahrsten Sinne wegzurationalisieren.

Dass sogar der radikale Utilitarist vor dermassen krassen Schritten zurückschrecken sollte, werden wir uns als nächstes klarmachen.

Überzeugungen
wegrationalisiert

§12. Bistlang sieht die Affäre für den Utilitaristen noch einigermaßen harmlos aus. Aber es kommt schlimmer. Immerhin will der Utilitarist nicht nur unseren Umgang mit der Institution des Versprechens am Ziel der Glücksmaximierung messen (und muss diese Institution konsequenterweise abschaffen, wie wir gesehen haben). Er will auch unseren Umgang mit der aufrichtigen Äusserung von Überzeugungen am Ziel der Glücksmaximierung messen. Er will uns immer dann zum Lügen anhalten, wenn dies das Glück aller Betroffenen maximiert.

Eine Gesellschaft, die sich konsequent an dieser Regel orientiert, kann es nicht geben. Denn den Sprechern einer solchen Gesellschaft sollte man von aussen keine Institution zuschreiben, die der Artikulation von Überzeugungen dienen soll, aber höchst unzuverlässig funktioniert. Plausibler ist eine Interpretation, der zufolge die utilitaristischen Sprecher höchst zuverlässig ein anderes Spiel spielen: das Spiel der Glücksmaximierung durch Austausch von Schallwellen.

Wenn das richtig ist, dann kommt in utilitaristischen Sprachgemeinschaften die assertorische – behauptende – Verwendung von Sprache nicht vor. Und dies Ergebnis kann der Utilitarist nicht so gelassen hinnehmen wie vorhin bei der Auflösung der Institution des Versprechens. Denn wenn sich die Institution des Behauptens auflöst, dann löst sich der Boden auf, auf dem der Utilitarist selber steht. Immerhin will er die Gültigkeit seiner eigenen ethischen Theorie *behaupten*.

(Und selbst wenn er zu non-kognitivistischen Interpretationen der Moralsprache überwechselt und die Verkündung seiner moralischen Theorie nicht als wahrheitswertfähige *Behauptung* ansieht, muss er dieser Theorie zufolge zumindest bei der Rechtfertigung seiner eigenen Handlungen Behauptungen vorbringen; er muss z.B. behaupten, dass die

von ihm vollzogene Handlung ein höheres Übergewicht an Glück über Schmerz nach sich zieht als die denkbaren Alternativhandlungen. Ohne derartige Behauptungen kann man sich kaum als praktizierender Utilitarist ausgeben).

Kurz, das utilitaristische Glücksmaximierungsgebot zerstört (bei konsequenter Anwendung auf sämtliche Sprachhandlungen) die Grundlagen seiner eigenen Verständlichkeit. Es zerstört die Bedingungen der Möglichkeit seiner Artikulation.

Fazit

§13. Damit haben wir ein transzendentes Argument gegen den Utilitarismus erreicht (oder sind einem solchen Argument zumindest nahe gekommen). Natürlich trifft das Argument nicht alle Versionen der utilitaristischen Theorie. Es trifft nur besonders radikale Versionen des Handlungsutilitarismus, nämlich diejenigen Versionen, die sich wirklich streng auf jede sprachliche Handlung beziehen. Abgemilderte Versionen des Handlungsutilitarismus lassen sich mit dem transzendentalen Argument nicht aushebeln; genausowenig wie der Regelutilitarismus in all seinen Spielarten.

Zudem habe ich die Form des antiutilitaristischen Arguments allenfalls angedeutet und bin auf Einwände nicht eingegangen. Eine ausführlichere Diskussion würde unseren Rahmen sprengen.²⁸ Mir kommt es in unserem Zusammenhang nur darauf an, plausibel gemacht zu haben, dass sich unsere apriorischen, aber etwas abseitigen Ergebnisse gegen das allgemeine Lügengebot, gegen das Gebot der allgemeinen Versprechensbrecherei und gegen das

²⁸ Ich habe das Thema anderswo weiterverfolgt, siehe [CTSW], [GfU], [TAgU]. Verwandte Überlegungen aus der Literatur nenne ich unten im Kleingedruckten in §15.

Lotterieberbot ausdehnen lassen dürften in Gebiete von weit grösserer moralphilosophischer Relevanz. Niemand hat jemals allen Ernstes für die eben aufgezählten und zuvor widerlegten Verrücktheiten plädiert; ein allgemeines Glücksmaximierungsgebot taucht dagegen in der Geschichte der Moralphilosophie immer wieder auf.

Schwache Ergebnisse

§14. Wenn mein angedeutetes antiutilitaristisches Argument funktioniert, lässt sich apriori einsehen, dass es nicht geboten ist, immer das allgemeine Glück zu maximieren. Daraus ergibt sich:

- (18) Es kann manchmal moralisch erlaubt sein, dass jemand eine Handlung vollzieht, die im Vergleich zu ihren Alternativen in Sachen Glückserzeugung suboptimal ist.

Auch das ist ein schwaches Ergebnis, da es ja nichts darüber aussagt, unter welchen genauen Umständen man sich dem Gebot der Glücksmaximierung nicht zu unterwerfen braucht. Das Ergebnis hilft uns im echten moralischen Leben nicht viel weiter.

Daher werde ich im nächsten Kapitel fragen: Lässt sich die apriorische Moralerkenntnis verstärken, die ich im augenblicklichen Kapitel vorgeführt habe? Die Antwort auf diese Frage ist positiv, wie wir sehen werden. Dennoch wird sich herausstellen, dass die apriori erreichbaren Erkenntnisse in der Moral nicht ausreichen; sie liefern eher *formale* Einsichten in die Moral. Um *materialies* (inhaltlich aufschlussreiches) moralisches Wissen zu erreichen, werden wir sie in den späteren Kapiteln durch aposteriorische Moralerkenntnis entscheidend verstärken müssen.

Vorläufer des
Arguments

§15. Obwohl mein antiutilitaristisches Argument neu ist, lassen sich in der Literatur verwandte Vorläufer ausmachen, und zwar rationalitätstheoretische, moralpsychologische und interpretationstheoretische Vorläufer.

Hodgson konfrontiert uns mit einer verzwickten *rationalitätstheoretischen* Überlegung, der zufolge sich der Utilitarismus selbst widerlege ([CoU]:3, 60) und daher unplausibel sei:

[...] a promised act could have greater (comparative) utility (than it would have had if it had not been promised) only if the promisee has a greater expectation that it would be done (than he would have had if it had not been promised); but there would be a good reason for such greater expectation only if (in the promisor's belief) the act would have such greater utility. Being highly rational, the promisor would know that the greater expectation was a condition precedent for the greater utility; and so would not believe that the act would have greater utility unless he believed that the promisee had greater expectation. Also being highly rational, the promisee would know this, and so would not have greater expectation unless he believed that the promisor believed that he had greater expectation. And this, of course, the promisor would know (Hodgson [CoU]:41).

Eine ausführliche Kritik hieran bieten Singer [IAUS] und Lewis [UT].

Moralpsychologische Gründe scheint z.B. Julian Nida-Rümelin anzuführen, wenn er die Behauptung begründet, dass Utilitaristen keine Institutionen wie die des Versprechens aufrechterhalten könnten:

Nur wenn die Folgen der konkreten konformen Einzelhandlung [...] optimal sind, wird sich der rationale Konsequentialist konform verhalten. *Damit diese Institutionen jedoch ihre segensreiche Wirkung entfalten können, ist ein sehr hohes Maß an Konformität erforderlich, das bei dieser Motivlage nicht zu erreichen wäre* ([IEaK]:103, mein Kursivdruck).

Diese Behauptung betrifft die motivationalen Voraussetzungen für das Bestehen der Institution; meine Behauptung betrifft seine semantischen Voraussetzungen. Am Beispiel des Spracherwerbs lässt sich eine Verbindungslinie zwischen meinen Überlegungen und Nida-Rümelins Utilitarismus-Kritik dingfest machen: Wer sein Sprechen konsequent am Utilitarismus ausrichtet, muss auch beim Sprachunterricht das allgemeine Glück maximieren; jede einzelne Äusserung während des Unterrichts muss – punktuell – optimal sein. Es ist denkbar, dass die Serie punktuell optimaler Unterrichtshandlungen zu einem suboptimalen Sprachcurriculum führt. Sie könnte z.B. dazu führen, dass das Kind überhaupt nicht sprechen lernt. Wie stark solche Überlegungen gegen den Utilitarismus sprechen, ist nicht leicht einzuschätzen: Denn man darf

nicht vergessen, dass der Utilitarist laut Annahme das Glück maximiert; vielleicht sind diejenigen angeblich punktuell optimalen Unterrichtshandlungen, die den Lernerfolg insgesamt unmöglich machen, in Wirklichkeit nicht optimal? – Mein Argument gegen den Utilitarismus hängt glücklicherweise von solchen diachronen Spekulationen nicht ab; das Argument funktioniert bereits punktuell: Es funktioniert auch für Sprecher mit angeborener Sprachfähigkeit, die zu einem festgehaltenen Zeitpunkt sprechen und handeln.

Dass wir die Sprache einer durch und durch utilitaristischen Gemeinschaft nicht ohne weiteres in unsere eigene Sprache übertragen können, zeigt Putnam mittels *interpretationstheoretischer* Überlegungen in [RTH]. Er stellt sich eine Gesellschaft von australischen Super-Benthamianern vor und wirft folgende metaethische Frage auf ([RTH]:140): Erstreckt sich die Meinungsverschiedenheit zwischen uns und den Super-Benthamianern allein auf Wertfragen – oder schliesst sie notwendig den Streit um Tatsachenfragen ein? Putnam plädiert für die zweite Antwort ([RTH]:141) und begründet die Verklammerung von Wert- und Tatsachenfragen dadurch, dass er die australischen Wörter "honest", "considerate", "good citizen" usw. zur Uminterpretation freigibt ([RTH]:140). Putnam benutzt diese Uminterpretation nicht zur Widerlegung des Utilitarismus.

* * *

Woher stammt das
Prinzip des
Wohlwollens?

§16. Verschiedene Autoren setzen das Prinzip des Wohlwollens auf unterschiedliche Weise ein. Ob Frege wirklich der Vater des Prinzips ist, kann man nicht sicher sagen. Ihm geht es (in seinem Feldzug gegen den Psychologismus) um Sprecher mit abweichender Logik, wenn er schreibt:

Wie aber, wenn sogar Wesen gefunden würden, deren Denkgesetze den unsern geradezu widersprüchen und also auch in der Anwendung vielfach zu entgegengesetzten Ergebnissen führten? Der psychologische Logiker könnte das nur einfach anerkennen und sagen: Bei denen gelten jene Gesetze, bei uns diese. Ich würde sagen: Da haben wir eine bisher unbekannte Art der Verrücktheit (Frege [GA]/I:XVI).²⁹

Hätte Frege noch hinzugefügt, dass man diese Verrückten nicht verstehen kann, dann wäre er auf jeden Fall der Vater des Prinzips des

²⁹ Ich danke Sven Rosenkranz für den Hinweis auf diese Stelle.

Wohllollens. Kurz später schreibt er (immer noch gegen die Psychologisten):

Und wenn der Eine sagte "einmal Eins ist Eins" und der Andere "einmal Eins ist Zwei", so könnte man nur die Verschiedenheit feststellen und sagen: deine Eins hat jene Eigenschaft, meine diese. *Von einem Streite, wer Recht hätte, oder von einem Belehrungsversuche könnte nicht die Rede sein; denn dazu fehlte die Gemeinsamkeit des Gegenstandes* (Frege [GA]/I:XVIII; mein Kursivdruck).

Der letzte Satz aus diesem Zitat klingt zwar wie spätere Fassungen des Prinzips des Wohllollens, aber aus dem Kontext des Zitats ergibt sich, dass Frege eher gegen subjektive Sichtweisen der Arithmetik plädieren wollte und dagegen, "jedem Menschen seine eigne Eins zuzuweisen" (Frege [GA]/I:XVIII). Kurzum, die Frage der Vaterschaft muss offenbleiben. Bei der Geburt des Prinzips durch Wittgenstein ist die Sache dagegen klar:

Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf. – Eines ist, die Meßmethode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir "messen" nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt (Wittgenstein [PU]:242; mein Kursivdruck).

Bei Wilson (der sich weder auf Frege noch auf Wittgenstein beruft) dient das Prinzip der Interpretation menschlicher oder arithmetischer Eigennamen und maximiert die Anzahl der zugeschriebenen *wahren* Sätze (siehe [SwS]:532, 526). Bei Quine (der sich nur auf Wilson beruft) minimiert das Prinzip die Anzahl der zugeschriebenen *erschreckend falschen* Überzeugungen (siehe [WO]:59); aus dem Kontext dieser Textstelle kann man entnehmen, dass Quine besonders schreckhaft auf die Verletzung logischer Grundsätze reagiert und damit Freges Gedankengang wieder aufnimmt. Bei Davidson (der sich auf Wilson und Quine beruft) führt das Prinzip dazu, *allgemeine Übereinstimmung* zwischen Interpretin und Interpretiertem sicherzustellen (siehe [IiTI]:xvii, [oVIo]:196/7, [CToT]:316/7, [BBoM]:153). Grandy widerspricht Quines Version des Prinzips und plädiert für ein anderes Prinzip, das er "Principle of Humanity" nennt und dem zufolge man beim Interpretieren dafür sorgen soll, dass die Überzeugungen, Wünsche usw. des Sprechers möglichst weitgehend auf dieselbe Weise miteinander und mit der Welt verknüpft sind wie bei uns (siehe Grandy [RMB]:443). Auch Williamson widerspricht Quines Fassung des Prinzips und schlägt vor, nicht die Zahl

der *wahren* Überzeugungen des Sprechers zu maximieren, sondern die Zahl seiner *gewussten* Überzeugungen (siehe [PISa]:137-147).

Ich habe das Prinzip wohlwollender Interpretation im §5 auf ähnliche Weise eingesetzt wie David Lewis. Lewis stellt der englischen Standardinterpretation ewiger englischer Lügner das Anti-Englische entgegen, eine Sprache mit derselben Syntax wie Englisch aber genau entgegengesetzten Wahrheitsbedingungen. Lewis behauptet allerdings nicht, dass ewige englische Lügner als Anti-Engländer interpretiert werden *müssen* (siehe Lewis [UT]:342).

IV. Apriori gegen rigide Gebote

Rückblick

§1. Im letzten Kapitel habe ich mit interpretationstheoretischen Mitteln einige sehr extreme Gebote widerlegt:

- (1) Ihr sollt immer das Gegenteil dessen sagen, was Ihr glaubt.
- (2) Ihr sollt immer Eure Versprechen brechen.
- (3) Ihr sollt immer auslösen, ob Ihr Eure Versprechen brecht.
- (4) Ihr sollt immer (auch beim Sprechen) das allgemeine Glück maximieren. D.h. Ihr sollt nur dann die Wahrheit sagen, wenn dies das allgemeine Glück maximiert. Und Ihr sollt Eure Versprechen nur dann einhalten, wenn dies das allgemeine Glück maximiert.

Aus der Widerlegung dieser Gebote ergeben sich u.a. die folgenden Erlaubnisse:

- (5) Manchmal darf jemand sagen, was er für wahr hält.
- (6) Wenn jemand ein Versprechen abgegeben hat, so darf er es zuweilen auch einhalten [sogar ohne vorher auszulösen].
- (7) Manchmal darf irgendwer Handlungen vollziehen, die im Vergleich mit den Alternativen in Sachen Glücksmaximierung suboptimal sind.

Alle diese Ergebnisse teilen uns nicht sonderlich viel über das angemessene moralische Leben mit. Wir sollten überlegen, ob – und wenn ja: wie – sie sich verstärken lassen. Ich sehe dafür drei Richtungen, die voneinander unabhängig sind und die man daher zum Zwecke der maximalen apriorischen Ausbeute gleichzeitig einschlagen sollte (auf einer Raumdiagonale schräg nach oben, gleichsam).

Erstens kann man die Grösse der betrachteten Sprechergruppen optimieren, zweitens kann man die Zahl der betrachteten Sprechakte erhöhen, drittens kann man die Form der apriori auszuschaltenden Gebote variieren. Um der Übersichtlichkeit willen werde ich die drei Richtungen getrennt betrachten.

Ein Sprecher allein

§2. Die erste Richtung der Verschärfung meiner interpretationstheoretischen Überlegungen liegt in der Betrachtung immer *kleinerer* Sprechergruppen. Diese Verschärfung drängt sich auf, denn die bisher bewiesenen Erlaubnisse beziehen sich bei genauer Betrachtung immer nur auf *ein* einziges Mitglied der betrachteten Sprachgemeinschaft:

- (5*) Es ist *mindestens einem* Sprecher der Sprachgemeinschaft erlaubt, zuweilen die Wahrheit zu sagen.
- (6*) Es ist *mindestens einem* Sprecher der Sprachgemeinschaft manchmal erlaubt, ein abgegebenes Versprechen einzuhalten, ohne darüber das Los entscheiden zu lassen.
- (7*) Es ist *mindestens einem* Sprecher der Sprachgemeinschaft erlaubt, ab und an nicht das allgemeine Glück zu maximieren.

Um den Anwendungsbereich solcher Erlaubnisse auszudehnen, können wir – im Extremfall – jeden einzelnen Sprecher als Sprachgemeinschaft betrachten. Wenn das sprachphilosophisch plausibel ist, ergeben sich Erlaubnisse, die jeder Sprecher geniessen kann – denn jeder Sprecher ist dann das einzige Mitglied der fraglichen Sprachgemeinschaft:

- (5**) Es ist *jedem* einzelnen Sprecher erlaubt, zuweilen die Wahrheit zu sagen.

- (6**) Es ist *jedem* einzelnen Sprecher manchmal erlaubt, ein abgegebenes Versprechen einzuhalten, ohne darüber das Los entscheiden zu lassen.
- (7**) Es ist *jedem* einzelnen Sprecher erlaubt, ab und an nicht das allgemeine Glück zu maximieren.

Auch diese Erlaubnisse sind recht schwach, aber sie besagen mehr als ihre Vorläuferinnen (5*) bis (7*), denn sie betreffen jedermann.

Ich will hier nicht erörtern, ob es sprachphilosophisch plausibel ist, bei Fragen der Interpretation *einzelne* Sprecher in den Blick zu nehmen (wie die Anhänger eines individualistischen Sprachbegriffs meinen) oder ob man stattdessen die Interaktionen innerhalb einer sprechenden *Gruppe* betrachten muss (wie z.B. die Anhänger des sozialen Externalismus meinen). Halten wir nur fest: Je nach sprachphilosophischen Vorgaben ergeben sich aus meinen interpretationstheoretischen Überlegungen verschieden weit reichende Erlaubnisse.

Vertiefung. "Language is a social art" (Quine [WO]:ix), dieser berühmte Auftakt in Quines *Word and Object* scheint von Quine selber nicht sonderlich ernst genommen worden zu sein, wie der weitere Verlauf jenes Buchs zeigt. Weit radikaler antiindividualistisch scheint der späte Wittgenstein gewesen zu sein. Zumindest berufen sich auf Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* ([PU]) viele antiindividualistische Sprachphilosophen, die meinen, dass man sich bei der Interpretation sprachlicher Ausdrücke nicht auf ein einzelnes sprechendes Individuum beziehen kann, sondern immer dessen Sprachgemeinschaft in den Blick nehmen muss, etwa um die in der Gemeinschaft geltenden sprachlichen Normen anhand sozialer Sanktionen, Korrekturen usw. dingfest zu machen. Siehe z.B. Kripke [WoRP]:55-113; inbes. pp. 107ff. Andere antiindividualistische Sprachauffassungen gehen auf Putnams bahnbrechende Entdeckung der sprachlichen Arbeitsteilung in *The Meaning of 'Meaning'* zurück (siehe Putnam [MoM]:225-29, vergl. aber p. 266). Tyler Burge hat diese Entdeckung aufgegriffen und radikalisiert, siehe Burge [IM].

Andere Sprechakte

§3. Soviel zur ersten Richtung, die man zur Verschärfung meiner apriorischen Ergebnisse einschlagen könnte. Wer die zweite Richtung einschlagen möchte, wird mehr Arten von Sprechakten betrachten. Wir hatten einerseits Versprechen im Blick und andererseits Behauptungen (ausgesprochene Überzeugungen). Es liegt auf der Hand, dass sich meine interpretationstheoretischen Überlegungen auf jede Art der Sprachverwendung übertragen lassen sollten, die klaren, konventionell vorgegebenen Regeln folgt. Taufen, Befehle, Beileidsbekundungen, Warnungen, Kriegserklärungen und Parlamentsöffnungen sind Beispiele für Arten der Sprachverwendung, bei denen ähnliche Ergebnisse herauskommen dürften wie im Fall des Versprechens und der Behauptung. Wer meinen Gedankengang in dieser Richtung weiterverfolgen möchte, müsste als erstes versuchen, das interpretationstheoretische Prinzip des Wohlwollens zu verallgemeinern. In den bislang bekannten Fassungen betrifft das Prinzip nur Behauptungen und Überzeugungen und besagt ungefähr folgendes:

(PW) Entscheide Dich bei der Wahl zwischen konkurrierenden Interpretationen für diejenige Interpretation, die es Dir erlaubt, dem betrachteten Sprecher (bzw. der betrachteten Sprachgemeinschaft) die geringste Zahl absurder Irrtümer zuzuschreiben. Maximiere die Übereinstimmung zwischen Deinen Überzeugungen und den Überzeugungen des Interpretierten.

Prinzip des Wohlwollens neu

§4. In dieser Fassung hilft das Prinzip des Wohlwollens nicht einmal bei der Interpretation von Versprechen. Denn es hat in unserem Zusammenhang keinen Sinn, von Übereinstimmung zwischen den Versprechen verschiedener Personen zu reden und dann irgendwelche Optimierungspläne zu verfolgen. Optimiert werden muss im Fall des Versprechens keine Vergleichsgröße zwischen Interpretiertem und

Interpretierendem, sondern eine Grösse, in der wir die tatsächlichen mit den geforderten Sprachhandlungen des Interpretierten vergleichen.

Gefordert – von wem? Von denjenigen Normen der Sprachverwendung, die wir den Interpretierten zuschreiben wollen. Diese abstrakten Andeutungen legen in erster Annäherung folgende verallgemeinerte Fassung des Prinzips wohlwollender Interpretation nahe:

(PW*) Schreibe einem Sprecher (bzw. einer Sprachgemeinschaft) keine unnötig hohe Unzuverlässigkeit im Gebrauch derjenigen Typen der Sprachverwendung zu, deren Einsatz auf konventionell festgelegten Regeln beruht.

In dieser Formulierung passt das Prinzip sowohl auf meine Überlegungen zur Institution des Versprechens als auch auf die zum assertorischen – behauptenden – Sprachgebrauch. Wie gut die Formulierung auf Taufen und Kriegserklärungen passt, kann ich hier nicht erörtern. Es wäre eine lohnende Aufgabe für Sprachphilosophen, das altbekannte Prinzip des Wohlwollens in die verschiedenen nichtassertorischen Gefilde auszudehnen, sie dort zu präzisieren und durch diverse Beispiele abzusichern. Da das Thema unseren Rahmen sprengen müsste, werde ich es hier nicht weiterverfolgen. Für unsere metaethischen Zwecke genügt einstweilen die assertorische Fassung des Prinzips wohlwollender Interpretation; sie reicht hin, um meinen sichersten *Existenznachweis* für apriorisches Wissen in der Moral abzustützen. (In der assertorischen Fassung liefert das Prinzip den Existenznachweis doppelt, siehe Sätze (5) und (7) in §1. Später werde ich das Prinzip des Wohlwollens auf eine weitere Art der Sprachverwendung ausdehnen: auf die Äusserung moralischer Verbote. Siehe Kapitel XII §2 bis §9).

Bedingungen der
Möglichkeit – wovon?

§5. Für transzendente Zwecke besteht eine entscheidende Asymmetrie zwischen der Anwendung des Prinzips wohlwollender Interpretation auf Behauptungssätze und seiner Anwendung auf andere Sprechakttypen. Da keine Moral ohne Formulierung von Behauptungssätzen auskommen kann, zieht sich jedwede Moral den Boden unter den *eigenen* Füßen fort, die so stark in die Tätigkeit des Behauptens eingreift wie in unseren Beispielen:

- (1') Es ist geboten, immer das Gegenteil dessen zu sagen, was man glaubt.
- (4') Es ist geboten, nur dann die Wahrheit sagen, wenn dies das allgemeine Glück maximiert.

Diese Regeln erzwingen die Uminterpretation derjenigen sprachlichen Ressourcen, die anzeigen, dass der Sprecher eine Behauptung zu machen wünscht; und damit zerstören sie die Bedingungen ihrer eigenen Artikulation. Diese Tatsache ist dafür verantwortlich, dass man gegen (1') und (4') ein besonders scharfes transzendentes Argument lancieren kann, das auf den Vorwurf der (pragmatischen) *Selbstzerstörung* hinausläuft. (Dass die transzendente Sachlage anders aussieht, wenn sich der Anhänger von Regeln wie (1') oder (4') als Non-Kognitivist zu erkennen gibt und diese Regeln nicht als Behauptungen verstanden wissen will, werde ich im nächsten Paragraphen erörtern).

Im Gegensatz zu Regeln wie (1') und (4') stehen moralische Regeln, die keine assertorischen Sprechakte betreffen:

- (2') Man soll seine *Versprechen* immer brechen.
- (3*) Nachdem man eine *Kriegserklärung* abgegeben hat, soll man immer auslösen, ob man den Krieg wirklich anfängt oder die Flinte ins Korn wirft.

Da Regel (2') kein Versprechen ausspricht und da Regel (3*) keine Kriegserklärung darstellt, betrifft die von diesen Regeln erzwungene Uminterpretation angeblicher Versprechen bzw. angeblicher Kriegserklärungen nicht direkt die Artikulation der Regeln (2') bzw. (3*) selbst. Vielmehr betrifft sie die von mir kursiv hervorgehobenen Sprechakte, *über* die in jenen Regeln nur geredet wird, die dort aber selber nicht zum Einsatz kommen. (Diese Sprechakte werden in (2') und (3*) nur moralisch reglementiert, nicht verwendet). Wer (2') oder (3*) äussert, macht sich keines pragmatischen Selbstwiderspruchs schuldig. Dennoch wird er zum Opfer eines transzendentalen Arguments (das allerdings nicht ganz so scharf schneidet wie sein Vorläufer gegen (1')

und (4')). Denn obwohl Regeln wie (2') und (3*) nicht die Bedingungen ihrer eigenen *Artikulation* zerstören, zerstören sie die Bedingungen ihrer eigenen *Anwendbarkeit*. Sobald die Sprecher nämlich der jeweiligen Regel konsequent folgen, hört der von dieser Regel angeblich reglementierte Sprechakttyp zu existieren auf. Das macht zwar Regeln wie (2') und (3*) hinfällig, aber es zerstört sie nicht; denn sie können wie folgt aufrechterhalten werden:

- (2'') Man soll – *falls es einem jemals gelingt, ein Versprechen abzugeben* – alle seine Versprechen brechen.
- (3'') Nachdem man eine Kriegserklärung abgegeben hat, soll man (*falls einem das gelungen ist*) immer auslösen, ob man den Krieg wirklich anfängt oder die Flinte ins Korn wirft.

Und die beiden hier kursiv hervorgehobenen Bedingungen werden natürlich niemals zutreffen, weshalb die zwei Regeln sozusagen nur auf triviale Weise befolgt werden können: nur in Gemeinschaften, in denen es die fraglichen Sprechakte nicht gibt.

Variante für Non-Kognitivisten

§6. Wie vorhin in Klammern angedeutet, gibt es noch eine andere Spielart transzendentaler Argumentation, nämlich gegenüber non-kognitivistischen Anhängern von Regeln wie (1') und (4'). Non-Kognitivisten (wie Hare³⁰) werden die Regeln z.B. lieber als Imperative formulieren:

- (1) Sagt immer das Gegenteil dessen, was Ihr glaubt!
- (4) Sagt nur dann die Wahrheit, wenn dies das allgemeine Glück maximiert!

Diese Imperative drücken keine Behauptungen aus und sind daher nicht selber von der (durch sie erzwungenen) wohlwollenden Uminterpretation assertorisch klingender Sprechakte betroffen. Die oben vorgeführte transzendente Argumentation kann hier also nicht in aller Schärfe zugreifen. Aber auch für diesen Fall steht uns eine Form transzendentaler Argumentation offen. Um sie in den Blick zu bekommen, brauchen wir uns nur klarzumachen, dass man auch bei der Anwendung irgendwelcher Imperative nicht ohne die Hilfe von Behauptungen auskommt. Die Imperative verlangen von ihrem Adressaten, unter ganz bestimmten Bedingungen so und so zu handeln. Und wenn der Adressat als jemand

³⁰ Siehe Hare [LoM]:187-97 *et passim*.

gelten will, der solche Imperative befolgt, so muss er sich als erstes davon *überzeugen*, dass die fraglichen Bedingungen vorliegen; das aber kann er nicht, wenn ihm der Sprechakt der Äusserung von Behauptungen nicht zur Verfügung steht. Somit zerstört auch ein non-kognitivistischer Anhänger von Regeln wie (1) und (4) deren Möglichkeitsbedingungen; er zerstört die Bedingungen der Möglichkeit ihrer absichtlichen Befolgung.

Wie sich diese Überlegung auf andere Spielarten des Non-Kognitivismus (die nicht den Begriff des Imperativs ins Zentrum rücken) übertragen lässt, kann ich aus Platzgründen nicht erörtern. Auch nicht erörtern kann ich eine Voraussetzung, die besonders fürs zuletzt vorgeführte transzendente Argument erforderlich ist: die Voraussetzung, dass man keine Überzeugungen *haben* kann, wenn man keine Überzeugungen *aussprechen* kann. Die Voraussetzung hängt mit Wittgensteins Privatsprachen-Argument zusammen. Siehe [PU]:§243 + x.

Hilary Putnam hat mir unabhängig vom Streit um den Non-Kognitivismus empfohlen, den Verweis auf Wittgensteins Privatsprachen-Argument zu vermeiden. Er schlug im Gespräch vor, die Wirkungen des Utilitarismus aufs Denken (statt aufs Sprechen) zu untersuchen und dann das gesamte transzendente Argument ohne Rückgriff auf Sprache zu wiederholen. Wie gut dieser kühne Schachzug funktioniert, hängt allerdings davon ab, ob Utilitaristen Denken als Handeln auffassen. Ist es utilitaristisch geboten, jeden Denkakt am grössten Glück der grössten Zahl zu orientieren? Im Vergleich hierzu ist die Sache beim Sprechen klar: Ganz sicher ist Sprechen eine Form des Handelns, die utilitaristisch ins Kalkül gezogen werden muss.

Zwischenfazit

§7. Abgesehen von der Betrachtung (i) immer kleinerer Sprachgemeinschaften und (ii) immer neuer Arten der Sprachverwendung gibt es noch eine dritte Richtung, in der man die erreichten apriorischen Ergebnisse verschärfen könnte: durch Betrachtung weiterer moralischer Gebote, die sich so aushebeln lassen wie die Gebote, die ich bereits zurückgewiesen habe. Bisläng habe ich – mit Blick auf die assertorische Sprachverwendung – gegen ein allgemeines Lügengebot und gegen den permanenten glücksmaximierenden Umgang mit Behauptungen plädiert. Und mit Blick auf die Institution des Versprechens habe ich

mich gegen drei Gebote gewendet: zuerst dagegen, immer alle Versprechen zu brechen; zuletzt gegen den glücksmaximierenden Umgang mit Versprechen; und zwischendurch gegen die Lotterie bei der Befolgung von Versprechen.

Natürlich lässt sich das Lotteriegebot auch im assertorischen Fall ausschalten. Es kann nicht geboten sein, immerzu auszulosen, ob man das behauptet, was man für richtig hält. Mit interpretationstheoretischer Notwendigkeit gibt es keine Sprachgemeinschaft, in der so ein Gebot gelten würde. Das gilt sogar für Gemeinschaften unsterblicher Sprecher, hat also nichts mit den Überlebens-Chancen einer solchen Gemeinschaft zu tun, wie manche langweiligerweise meinen.³¹

Mithin können wir inzwischen für zwei Typen der Sprachverwendung (Behauptungen und Versprechen) apriori insgesamt drei Arten von moralischen Geboten ausschalten:

Immer das Gegenteil tun.

Immer auslosen.

Immer Glück maximieren.

Rigorese Regeln

§8. Es liegt nahe zu vermuten, dass es weitere Gebote zum Umgang mit Behauptungen (oder mit Versprechen, Taufen etc.) gibt, die sich auf ähnliche Weise ausschalten lassen. Welche Gebote wären das? Um dies herauszufinden, müssen wir überlegen, worin die drei betrachteten Arten angeblicher moralischer Gebote einander ähneln. Folgende Gemeinsamkeit springt ins Auge: Die Gebote sind rigoros. Sie diktieren ihren Adressaten sehr genau, was sie sagen

³¹ Die langweilige Behauptung findet sich z.B. bei Rachels [CoCR]:61.

sollen. Insbesondere lassen sie ihren Adressaten keine Wahl darin, wie zuverlässig sie (z.B.) mit der Sprachhandlung des Behauptens umgehen wollen. Der Adressat darf sich – dem jeweiligen Gebot zufolge – nicht am Ziel der Wahrheit orientieren (dessen absichtsvolle Befolgung die Sprachhandlung des Behauptens geradezu konstituieren würde). Stattdessen soll er sich beim angeblichen Behaupten stets an behauptungsfremden Zielen orientieren; an Zielen, die keinen Freiraum lassen für gleichzeitige Orientierung am Ziel der Wahrheit.

Man mag fragen: Kommt es nicht oft vor, dass die Befolgung jener rigorosen Gebote zufällig doch dazu führt, dass jemand die Wahrheit sagt? Das kommt zwar in der Tat vor; es ist aber in unserem Zusammenhang nicht von Belang. Wer – dem Lügengebot folgend – nur die Wahrheit sagt, wenn und weil er zufällig das Falsche für richtig hält, der folgt nicht dem Ziel der Wahrheit. (Er genügt diesem Ziel bloss zufällig und gegen die eigene Absicht). Wer – dem Lotteriegeltebot folgend – nur die Wahrheit sagt, wenn und weil das Los es so will, folgt dem *Ziel* der Wahrheit nicht etwa in fünfzig Prozent der Fälle, sondern überhaupt nicht. Und wer – als Utilitarist – nur die Wahrheit sagt, wenn und weil er meint, dass das diesmal der Glücksmaximierung dient, der orientiert sich nicht an der Wahrheit, sondern am Ziel der Glücksmaximierung.

Im Fall aller drei Gebote werden dem Sprecher Ziele aufgetragen, die das Ziel der Wahrheit im Konflikt ausstechen sollen. Man kann den Geboten nicht folgen, ohne das Ziel der Wahrheit preiszugeben.

Das Achte Gebot

§9. Nehmen wir an, es stimme, dass diese Gemeinsamkeit der drei betrachteten – und widerlegten – Gebote für deren

Widerlegbarkeit verantwortlich ist. Dann fragt sich: Welche moralischen Gebote regeln den Umgang mit Behauptungssätzen, ohne jener gefährlichen Gemeinsamkeit zu unterliegen?

Ein Beispiel für ein solches ungefährdetes Gebot steht in der Bibel:

(8) Du sollt kein falsch zeugnis reden wider deinen nehesten.³²

Oder in etwas moderneren Worten:

(8*) Du sollst nur das behaupten, was Du für richtig hältst.

Das Achte Gebot ist zwar genauso rigoros wie seine durch mein Argument gefährdeten Vorgänger, aber anders als diese sticht es das Ziel der Wahrheit im Konfliktfall nicht aus – im Gegenteil, es konstituiert dieses Ziel.

Gibt es noch andere rigorose Gebote im Umgang mit Behauptungssätzen, die der gefährlichen Gemeinsamkeit unter den bereits widerlegten Geboten entrinnen? Offenbar nicht. Denn solche Gebote müssten das Achte Gebot an irgendeiner Stelle durchbrechen, sie müssten Ausnahmen vom Achten Gebot gebieten. Und sobald sie in den von ihnen beschriebenen Ausnahmefällen wiederum rigoros sind (also dem Adressaten keinen Entscheidungsspielraum lassen), gebieten sie ein Ziel, das sich mit dem Ziel der Wahrheit nicht verträgt. Solche Gebote haben die allgemeine Form:

(9) *Du sollst das behaupten, was Du für wahr hältst, es sei denn XYZ – in diesem Fall sollst Du das Gegenteil dessen behaupten, was Du für wahr hältst.*

³² 5. Moses, 5. Zitiert nach Luther [FBM]:CXIII.

Ausnahmen

§10. Wer bei flüchtigem Hinsehen denken möchte, dass der kursiv gesetzte erste Teil in diesem Schema genug Nähe zum Achten Gebot dokumentiert, um von meinem apriorischen Argument nicht bedroht zu sein, den belehrt genaueres Hinsehen eines besseren. Denn die vorhin bereits widerlegten Gebote folgen gleichfalls dem Schema (9). So lässt sich das Lotteriegelbete ohne Verluste in folgende Form bringen:

- (10) *Du sollst das behaupten, was Du für wahr hältst, es sei denn, dass die Münze, die Du immer vorm Behaupten werfen sollst, "Zahl" zeigt – in diesem Falle sollst Du das Gegenteil dessen behaupten, was Du für wahr hältst.*

Auch der utilitaristische Umgang mit Behauptungen passt in dieses Schema:

- (11) *Du sollst das behaupten, was Du für wahr hältst, es sei denn, dass dies kein maximales Übergewicht von Glück über Schmerz für alle nach sich zieht – in diesem Fall sollst Du das Gegenteil dessen behaupten, was Du für wahr hältst.*

Sogar das Lügengelbete lässt sich mit leichter logischer Gewalt in dasselbe Schema pressen:

- (12) *Du sollst das behaupten, was Du für wahr hältst, es sei denn, zwei plus zwei ist vier – in diesem Fall sollst Du das Gegenteil dessen behaupten, was Du für wahr hältst.*

In der Tat, wir können eine Sprachgemeinschaft, deren Sprecher sich beim angeblichen Behaupten stets strikt an einem Gebote der Form:

- (9) *Du sollst das behaupten, was Du für wahr hältst, es sei denn XYZ – in diesem Fall sollst Du das Gegenteil dessen behaupten, was Du für wahr hältst,*

orientieren, statt am Achten Gebote, nicht als Sprachgemeinschaft verstehen, in der die Institution des Behauptens vorkommt. Vielleicht gibt es dort Institutionen, die sich nicht stark von der Institution des Behauptens

unterscheiden. Aber es bleibt dabei, dass die angeblichen Behauptungssätze dieser Sprecher nach einer anderen Interpretation verlangen – zumindest dann, wenn man an dem sprachphilosophischen Grundsatz festhalten will, dass sich die Bedeutungen sprachlicher Zeichen ihrem regelgeleiteten Gebrauch entnehmen lassen. Dieser Grundsatz gilt natürlich nicht nur für Namen und Prädikatskonstanten, sondern auch für jene sprachlichen Zeichen, die anzeigen sollen, dass der Sprecher eine Behauptung zu machen wünscht, also etwa für die deutschen Formeln "Ich behaupte, dass ..."; oder "Folgendes ist der Fall: ..."; und für deren elliptische Verwandtschaft (z.B. für die unqualifizierte Verwendung des deutschen Indikativs). Der Grundsatz gilt auch für Freges Urteilsstrich.

Wenn Sprecher sich bei Verwendung derartiger Zeichen strikt an einem Gebot der Form:

- (9) *Du sollst das behaupten, was Du für wahr hältst, es sei denn XYZ – in diesem Fall sollst Du das Gegenteil dessen behaupten, was Du für wahr hältst,*

orientieren, dann erzwingt dieser abweichende regelgeleitete Gebrauch eine Uminterpretation. (Im Lichte dieser Uminterpretation tauschen die Sprecher keine Behauptungen aus, sondern Sprechakte anderer Art).

Zuviel bewiesen?

§11. Bis zu dieser Stelle verlief mein Gedankengang in Bahnen, die Kant vorgezeichnet hat; jetzt werden wir einen Verdacht kennenlernen, der dafür spricht, eine unkantische Abzweigung zu wählen.³³ Der Verdacht beruht auf folgenden beiden Fragen: Beweist das vorgeführte schematische Argument nicht mehr, als uns lieb sein kann? Führt es sich

³³ Details zu Kants Position im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels, siehe §18 bis §21.

durch seine umfassende Anwendbarkeit nicht selber *ad absurdum*? Diese Fragen wecken den Verdacht, dass mein schematisches Argument ein strenges, rigoroses Lügenverbot beweisen könnte: ein Lügenverbot, das überhaupt keine Ausnahmen zuliesse. Ein Argument mit so scharfer Konklusion wäre gewiss unplausibel – jedenfalls nach Meinung und geübter Praxis der überwältigenden Mehrheit moderner Sprecher. Der durchschnittliche Deutsche lügt zehnmal pro Woche.

Es wäre in der Tat eine kaum glaubliche Überraschung, wenn mein schematisches Argument etwas gegen diese laxen Praxis ausrichten könnte. Aber natürlich kann das Argument gegen diese Praxis nichts ausrichten. Da es auf der Annahme beruht, dass der tatsächliche Gebrauch fraglicher Zeichen über deren Bedeutung entscheidet, kann es überhaupt nichts gegen tatsächliche Praktiken ausrichten. Es kann allenfalls etwas gegen Versuche ausrichten, diese Praktiken durch rigorose Gebote reglementieren zu wollen: und zwar durch Gebote, deren Ziele die tatsächlich verfolgten Ziele jener Praktiken durchkreuzen würden.

Das bedeutet: Zwar gibt es nur ein einziges rigoroses Gebot, das von meinem schematischen Argument nicht bedroht ist – das Achte Gebot. Aber auch wenn alle alternativen rigorosen Gebote (über den Umgang mit Behauptungssätzen) meinem schematischen Argument zum Opfer fallen, ergibt sich daraus kein Beweis fürs Achte Gebot. Ein derartiges negatives Ausschlussverfahren funktioniert in der Moral deshalb nicht, weil nicht feststeht, dass unser Umgang mit Behauptungssätzen überhaupt mittels rigoroser moralischer *Gebote* geregelt werden muss. Hier liegt die Abzweigung vom Pfad Kants, von der ich vorhin gesprochen habe.

Erlaubnisse

§12. Man kann unseren Umgang mit Behauptungssätzen auf viel laxere Weise regeln als durch rigorose Gebote. Immerhin ist das Aussprechen von Geboten nicht das einzige moralische Manöver, das uns offensteht. Wir können moralische Erlaubnisse und Verbote aussprechen. Und wenn wir uns nicht auf die Grenze zwischen Gebotenem und Nicht-Gebotenem konzentrieren, sondern auf die Grenze zwischen Erlaubtem und Nicht-Erlaubtem (Verbotenem), dann werden uns schneller moralische Manöver einfallen, die das Verhalten von Sprechern nicht allzu strikt regeln und daher nicht von meinem schematischen Argument gestoppt werden können. Um das zu demonstrieren, betrachten wir zunächst einen unplausiblen Extremfall an moralischer Laxheit – nämlich die *allumfassende Erlaubnis*:

(13) Alles ist moralisch erlaubt.

In einer Gesellschaft, in der diese allumfassende Erlaubnis gilt, regiert die Moral keinerlei Verhalten, also auch nicht das verbale Verhalten, also auch nicht den Umgang mit Behauptungssätzen. Es steht den Sprechern einer solchen Gemeinschaft *moralisch* frei, sich nach denjenigen sprachlichen Regeln zu richten, die für ihre jeweiligen Sprechakte einschlägig sind. Eine Uminterpretation wird von der allumfassenden Erlaubnis offenbar nicht erzwungen.

Nun stellt die allumfassende Erlaubnis das krasseste Beispiel für ein Moralsystem dar, das den Umgang mit Behauptungssätzen auf laxer Weise regelt. Weniger krasse (und weniger unplausible) Beispiele werden von Moralsystemen bereitgestellt, die Ausnahmen von der strikten Wahrhaftigkeit *zulassen*, statt sie zu *gebieten*. Solche Moralsysteme enthalten Normen folgender Form:

(14) Du sollst das behaupten, was Du für wahr hältst, es sei denn XYZ – in diesem Falle *darfst* Du das Gegenteil dessen behaupten, was Du für wahr hältst.

Wo derartige moralische Normen gelten, eröffnet sich den Sprechern hinreichender *moralischer* Freiraum für die Befolgung *sprachlicher* Normen, die ihren Umgang mit Behauptungen regulieren. Genau wie die allumfassende Erlaubnis (13) erzwingen auch moralische Normen gemäss Schema (14) keine Uminterpretation derer, die sie befolgen. Mein schematisches Argument widerlegt derartige Normen nicht.³⁴ Und es hilft uns nicht bei der Entscheidung darüber, welche Ausnahmen vom Gebot der Wahrhaftigkeit wir zulassen wollen.

Bloss Formales

§13. Wenn diese Diagnose richtig ist, dann können wir jetzt klarer die Grenzen und Möglichkeiten der Art von apriorischer Argumentation erkennen, die ich vorgeführt habe. Diese apriorische Argumentation schaltet einige extreme Gebote aus, und zwar genau diejenigen extremen Gebote, die es mit der Rigorosität bei der moralischen Regelung des Umgangs mit Sprache so weit treiben, dass den Sprechern kein Freiraum für die Befolgung der sprachkonstituierenden Normen bleibt. Durch apriorische Ausschaltung solcher überzogener Gebote haben wir höchstens etwas über die *Form* zulässiger Moralsysteme gelernt. (Wir haben gelernt, dass sie nicht allzu rigide ins Sprachverhalten eingreifen dürfen). Dies Ergebnis ist besser als nichts; aber es besagt nichts über den *materialen Gehalt* der zulässigen Moralsysteme. Denn wie man sich leicht klarmacht, kann keines meiner apriorischen Argumente ein Moralsystem ausschalten, in dem Folter erlaubt ist.

Natürlich kann man bestreiten, dass solch ein perverses Moralsystem als "Moralsystem" bezeichnet werden sollte.

³⁴ Ob sich (13) doch noch apriori widerlegen lässt, werde ich im Kleingedruckten des übernächsten Paragraphen überlegen, siehe §14.

Aber wenn man das bestreitet, ist erst recht nichts gewonnen. Dann müsste man unsere apriorischen Ergebnisse nämlich noch schwächer beschreiben; man müsste sagen, dass sich apriori noch nicht einmal herausgestellt hat, ob wir uns überhaupt in den Einflussbereich eines Moralsystems stellen müssen.

Deskriptiv Apriorisches

§14. Ob man dieses Schlupfloch für Folterknechte doch noch mit apriorischen Mitteln stopfen kann und ob man apriori irgend etwas über den Inhalt zulässiger Moralsysteme lernen kann, weiss ich nicht. Ich glaube nicht, dass damit zu rechnen ist. Statt das streng zu begründen, will ich es lieber durch Blick auf die Lage in den Naturwissenschaften plausibel zu machen versuchen. *Wenn* dort transzendente apriorische Argumentation überhaupt greift, dann wird sie uns ganz sicher keine weitreichenden inhaltlichen Kenntnisse über die Welt liefern, allenfalls Kenntnisse über die Form zulässiger Naturwissenschaft. Sie wird Sätze liefern, die man als Voraussetzung der Möglichkeit jedweder empirischer Naturerkenntnis ansehen muss, die also inhaltlich äusserst schwach sein werden. Ich habe anderswo auf transzendente Weise für die folgenden apriorischen Erkenntnisse plädiert:

- (15) Nicht alle Ereignisse beruhen auf Zufall.³⁵
- (16) Nicht unser gesamter Eindruck der äusseren Welt kann auf Computersimulation beruhen.³⁶
- (17) Wenn es materielle Dinge oder Ereignisse gibt, dann lassen sie sich in räumliche Beziehungen einordnen, dann gibt es einen physikalischen Raum [dessen

³⁵ Siehe Olaf Müller [KAaM]:120/1.

³⁶ Putnams Ergebnis, siehe [RTH]:1-21. Ich rekonstruiere, verteidige und verstärke Putnams Argument in Olaf Müller [HPAv].

Dimensionszahl und genaue geometrische Struktur freilich offenbleiben muss].³⁷

Diese Ergebnisse sind ähnlich schwach wie unsere Ergebnisse im moralischen Fall:

- (5) Manchmal darf jemand sagen, was er für wahr hält.
- (6) Wenn jemand ein Versprechen abgegeben hat, so darf er es zuweilen auch einhalten [sogar ohne vorher auszulösen].
- (7) Manchmal darf irgendwer Handlungen vollziehen, die im Vergleich mit den Alternativen in Sachen Glücksmaximierung suboptimal sind.

Und so, wie wir im moralischen Fall auf apriorische Weise nicht für die Gültigkeit von Moral überhaupt plädieren können, können wir im wissenschaftlichen Fall nichts Apriorisches zugunsten der Erreichbarkeit empirischer Erkenntnis sagen. (Allenfalls können wir wie z.B. in (16) gewisse extreme Hypothesen ausschalten, die bestimmte explizite Hindernisse für empirische Erkenntnis aufzubauen versuchen).

Vertiefung. Vielleicht bin ich an dieser Stelle etwas pessimistischer, als die Sache verlangt. Immerhin lässt sich z.B. nicht mithilfe eines empirischen Experimentes nachweisen, dass empirische Erkenntnis unmöglich ist. Gibt es für dies optimistische Ergebnis (dessen Wert ich aus Platzgründen nicht erörtern kann) eine Parallele im moralischen Fall? Zwar können wir nicht apriori für die Gültigkeit der Moral plädieren. Aber vielleicht können wir apriori gegen die Amoralistin plädieren? Wenn sie zum Beispiel *sagt* "Alles ist erlaubt" und diese Erlaubnis beim Sprechen immer ausnutzt, dann zerstört auch dies die Voraussetzungen der eigenen Verständlichkeit. (Auf diese gewagte, aber schöne Möglichkeit, wie sich meine Argumentation ausdehnen lässt, hat mich Dennis Badenhop elegraphisch hingewiesen. Vor Empfang seines Elogramms habe ich es für ausgeschlossen gehalten, den Satz *Alles ist erlaubt* transzendental zu widerlegen; jetzt hoffe ich, dass es geht; gleich mehr dazu).

³⁷ Siehe Olaf Müller [EGMS]:571.

Ein anderes transzendentes Argument gegen Amoralismus werde ich in Kapitel XII skizzieren: Das Argument soll zeigen, dass es keine Gemeinschaft geben kann, deren Mitglieder keinerlei Anstalten treffen, für die Beachtung ihrer moralischen Verbote zu sorgen (siehe Kapitel XII §2 bis §4). Wenn das richtig ist, lässt sich daraus vielleicht noch ein stärkeres transzendentes Argument gegen den Satz "Alles ist erlaubt" schmieden: Wo alles erlaubt ist, kann kein sprachlich koordiniertes Vorgehen gegen sichtbares Unrecht vorkommen. Aber ebendies koordinierte Vorgehen gegen sichtbares Unrecht bietet (wie wir sehen werden) die Grundlage dafür, den dortigen Sprechern überhaupt eine Moralsprache zuzuschreiben.³⁸ Wo alles erlaubt ist, zeigen die Sprecher keinerlei Verhalten, das von aussen so zu interpretieren ist, als kämen in der fraglichen Gemeinschaft die Ausdrucksmittel der Moralsprache vor. Also können dort überhaupt keine moralischen Erlaubnisse artikuliert werden, auch nicht die allumfassende Erlaubnis: "Alles ist erlaubt".

Keines dieser Argumente hilft gegen Amoralisten, die schweigend zur bösen Tat schreiten; die Argumente helfen (wenn überhaupt) nur gegen Theorien, mit deren Hilfe die Amoralistin ihre Haltung ausspricht.

Beobachtung tut not

§15. Wie eingangs angekündigt, will ich hier nicht den Streit über apriorische Erkenntnis in den Naturwissenschaften aufrollen. Die von mir angeführten Ergebnisse entstammen einer sehr umstrittenen, optimistischen Sicht dessen, was apriorische Erkenntnis leisten kann. Empiristische Philosophen werden jedes einzelne der genannten Ergebnisse attackieren. Ich habe die nach optimistischer Ansicht apriori erreichbaren Ergebnisse für die Naturwissenschaften nur deshalb angeführt, weil ich zeigen wollte, dass sie den Naturwissenschaftlern nicht mehr Inhalt bieten als meine schwachen apriorischen Ergebnisse den Moralphilosophen. In beiden Bereichen bietet die transzendente Argumentation bestenfalls formale Beschränkungen der gesuchten Theorie.

³⁸ Siehe Kapitel XII sowie Kapitel XIII §6 bis §9.

Und so, wie wir mehr über den Inhalt der gesuchten naturwissenschaftlichen Theorie durch Beobachtung erfahren können, also aposteriori, nicht apriori, so sollten wir auch danach trachten, durch Beobachtung mehr über den Inhalt der gesuchten moralischen Theorie zu erfahren. Das ist jedenfalls der Vorschlag, den ich im verbleibenden Teil dieses Buchs ausprobieren möchte.

Parallelen und Unterschiede

§16. Ich werde dafür plädieren, dass es so etwas wie moralische Beobachtung gibt, die der wissenschaftlichen Beobachtung der Welt in vielen wichtigen (wenn auch nicht in allen) Hinsichten ähnelt. Ich werde zwar nicht behaupten, dass wir nach Berücksichtigung aller moralischen Beobachtungen sämtliche formal zulässigen moralischen Theorien bis auf eine ausschalten können; mehrere konkurrierende moralische Theorien dürften sich mit all unseren moralischen Beobachtungen vereinbaren lassen. Aber wie wir im nächsten Kapitel (§12) sehen werden, steht es im naturwissenschaftlichen Fall nicht anders. Auch dort lassen sich nicht sämtliche formal zulässigen naturwissenschaftlichen Theorien bis auf eine Theorie durch Beobachtung ausschalten; auch dort dürfte es stets mehrere konkurrierende Theorien geben, die gleich gut zu all unseren Beobachtungen passen.

Soweit stünde es also unter empiristischem Gesichtspunkt gleich gut um Moral und Naturwissenschaft. Im Verlauf der weiteren Überlegungen wird sich dies erfreuliche Ergebnis abschwächen. Ich werde am Ende zugeben, dass der Einfluss der Beobachtung auf unsere Naturwissenschaften gravierender ist als der parallele Einfluss der Beobachtung auf die Moral. Die beiden Bereiche unterscheiden sich in dieser Hinsicht graduell; das genügt für meine Zwecke. Denn

mir kommt es nur darauf an zu zeigen, dass die Moral in Sachen Empirie nicht prinzipiell schlechter dasteht als die Naturwissenschaft.

Das sprachlose Böse

§17. Bevor wir uns in den Verzweigungen des vor uns liegenden Gedankenganges verlieren, möchte ich einen Schritt zurücktreten und zumindest grob die Richtung andeuten, in die unsere Suche nach moralischer Beobachtung gehen wird. Moralische Beobachtung wird uns nicht so sehr über die moralische Bewertung derjenigen Handlungen aufklären, mit denen wir uns bislang befasst und über deren formal zulässige Regelung wir apriori nachgedacht haben; moralische Beobachtung wird uns nicht gross über die zulässige *Verwendung von Sprache* aufklären, über Fragen der Lüge und des Versprechensbruchs. Zwar kann man durch Missbrauch von Sprache viel Unrecht anrichten. Aber dies Unrecht muss sich nicht immer im selben Augenblick *bemerkbar* machen, in dem etwa die Lüge oder das nicht ernstgemeinte Versprechen *ausgesprochen* werden. Das Gift der Lüge wirkt mitunter erst nach Jahren; und zwischen Abgabe des Versprechens und seinem Bruch kann gleichfalls viel Zeit verstreichen.

Beobachtung funktioniert hingegen in erster Linie zeitnah, ohne grössere Verzögerungen. Beobachtung ist eine Sache des Augenblicks. Wer also beim Moralisieren zuallererst an Lüge und Versprechensbruch denkt, dem wird die Suche nach moralischer Beobachtung hoffnungslos vorkommen. Sobald wir jedoch den Horizont ausweiten und uns klarmachen, dass Unheil – in vielen, ja den meisten Fällen – auf *nichtsprachliche* Weise angerichtet wird, springt uns ein geeigneter Blickfang für moralische Beobachtung ins Auge. Nonverbales Unrecht liegt z.B. dann vor, wenn Menschen einander körperlich wehtun. Man kann sehen lernen, welche

Fälle hier zusammengehören – so wie man sehen lernen kann, welche zoologischen Fälle unter der Überschrift "Säugetier" zusammengehören. Mehr zu alledem in den nächsten Kapiteln.

* * *

Besuch bei Kant

§18. Mein apriorisches Argument gegen Lüge und Versprechensbruch ähnelt einigen Überlegungen von Kant. Daher will ich mein Argument mit Kants Überlegungen vergleichen, bevor ich im nächsten Kapitel zur aposteriorischen Moralerkenntnis übergehe.

Zunächst zu den Gemeinsamkeiten mit Kant: Seine Tests der Universalisierbarkeit liefern beim Thema der Lüge und des Versprechensbruchs weit deutlichere Resultate als etwa beim Thema der Wohltätigkeit gegenüber Notleidenden. Beim letzten Thema muss sich Kant darauf berufen, dass der Akteur die Folgen der zu verallgemeinernden Maximen nicht wollen könne; bei Lüge und Versprechensbruch kann Kant dagegen weit schärfer argumentieren und in der Tat eine logische Unmöglichkeit innerhalb der verallgemeinerten Maximen nachweisen. Kant hat diesen Unterschied in der Schärfe seiner Waffen selber gesehen:

Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, daß man noch *wollen* könne, es *sollte* ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite (Kant [GzMS]:48/9 (= AA IV, p. 424); Kants Hervorhebungen).

Wir werden uns auf den ersten Fall konzentrieren und überlegen, worin die innere Unmöglichkeit einer verallgemeinerten Maxime bestehen könnte. Kants Beispiele für diesen Fall sind sehr verschieden. Sie betreffen (wie schon erwähnt) Lüge und Versprechensbruch, sie betreffen aber auch Selbstmord und die unrechtmässige Einbehaltung von Deposita. Schon bei flüchtigem Blick auf Kants Überlegungen zu diesen Fällen wird man bemerken, dass Kant seinen Nachweis einer inneren Unmöglichkeit gerade bei Lüge und Versprechensbruch auf besonders überzeugende Weise führen kann. (Bei den anderen Fällen bringt er

schwierige Zusatzannahmen ins Spiel, die zwar innerhalb seines Gedankengebäudes ihren berechtigten Platz haben mögen, aber von einem modernen Standpunkt aus nicht mehr ohne weiteres einleuchten).

Woran das liegt, lässt sich angesichts des bisherigen Gedankengangs wie folgt verdeutlichen: In Fällen von Lüge und Versprechensbruch geht es um den Missbrauch von Sprache, der sich – dem Prinzip des Wohlwollens zufolge – nicht beliebig weit ausdehnen und schon gar nicht als allgemeine Regel vollziehen lässt. Selbstmord und unrechtmässige Einbehaltung von Deposita haben im Gegensatz dazu keine wesentliche Verbindung zum Sprachmissbrauch; hier muss Kant also andere Denkfiguren ins Spiel bringen, um die mangelnde Universalisierbarkeit nachzuweisen.

Kant über Versprechensbruch

§19. Natürlich spricht Kant bei Lüge und Versprechensbruch nicht selber von einer Uminterpretation im Lichte des Prinzips wohlwollender Interpretation. Aber seine eigenen Denkfiguren zu Lüge und Versprechensbruch wirken wie nahe Verwandte meiner Überlegungen. Er behandelt die beiden Fälle nicht getrennt, sondern betrachtet eine Mischung aus beidem, nämlich das, was er "falsches" bzw. "lügenhaftes Versprechen" nennt ([GzMS]:21/2 bzw. 55 (= AA IV, p. 402 bzw. p. 429); solche Versprechen werden mit der Absicht des Versprechensbruchs abgegeben.³⁹ Er schreibt:

Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, *würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen* ([GzMS]:47 (= AA IV, p. 422); meine Hervorhebung).

Diese Überlegung gewinnt an Schärfe, wenn man die Singularform "das Versprechen" nicht auf den betrachteten Einzelfall bezieht, sondern sie (wie ich meine, im Einklang mit Kants Absichten) abstrakter deutet, so als hätte Kant geschrieben:

[...] würde die *Institution* des Versprechens und den Zweck, zu dem man diese Institution haben mag, selbst unmöglich machen.

Leider setzt Kant seinen Satz auf eine Weise fort, die seine Überlegung schwächer als nötig aussehen lässt:

³⁹ Über Lüge *simpliciter* (ohne Bezug auf Versprechen) redet Kant anderswo, siehe z.B. [KPV]:75 (= AA V, p. 44).

[...] indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, *sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde* ([GzMS]:47 (= AA IV, p. 422); meine Hervorhebung).

Die von mir hervorgehobene Passage klingt, als verstünden die Adressaten von Versprechen die fraglichen Äusserungen rein sprachlich immer noch als (allerdings unglaubwürdige) Versprechen; stärker wird die Überlegung, wenn man selbst das noch bestreitet. Und es scheint mir im Einklang mit Kants Überlegungen zu stehen, das zu bestreiten. So heisst es in einer früheren Passage, in der sich Kant ebenfalls mit lügenhaften Versprechen auseinandersetzt:

So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben ([GzMS]:22 (= AA IV, p. 403); die Fortsetzung dieser Passage bietet abermals den Anschein einer schwächeren Argumentation, wie oben dargetan).

Der rigorose Kant

§20. Wenn ich sogar beim Thema Lüge und Versprechensbruch am Ende zu anderen Ergebnissen komme als Kant, so liegt das daran, dass ich an der schon erwähnten Weggabelung von Kants Pfad abgewichen bin: Laut Kant müssen moralisch relevante Handlungen immer unter Maximen subsumiert werden (die dann wiederum einem Test auf Universalisierbarkeit zu unterwerfen sind). Und Maximen sind bei Kant rigorose Regeln. Die Maximen, die Kant vorschwebten, folgen alle demselben Schema:

(M) Wann *immer* ich in einer Situation mit Eigenschaften XYZ stecke, so *werde bzw. will* ich eine Handlung vom Typ H vollziehen.

Ich habe in diesem Schema die beiden rigoristischen Elemente kursiv hervorgehoben, die unseren Widerspruch herausfordern sollten: die (temporale) Allquantifizierung "immer" in Verbindung mit der Absichtsbekundung "werde" bzw. "will".⁴⁰ Die beiden Elemente

⁴⁰ Maximen sind bei Kant *subjektive* Prinzipien des Wollens ([GzMS]:20 Fussnote 1 (= AA IV, p. 400 Fussnote)) und müssen daher in der Ersten Person Singular formuliert werden. Auf objektiver Seite entsprechen ihnen die Imperative mit der stärkeren Form "soll" anstelle von "will" oder "werde". An Kants Rede vom Sollen lässt sich der rigoristische Zug der kantischen Überlegung noch deutlicher dingfest machen als im subjektiven Bereich der Maximen.

scheinen Kants übertriebenem Misstrauen gegenüber partiell regellosem und partiell ungeregeltem Verhalten zu entspringen.

Zwar habe ich keine Stelle ausfindig machen können, an der Kant sein Misstrauen gegenüber regellosem Verhalten ausdrücklich formuliert; am weitesten geht Kant in dieser Richtung dort, wo er sich gegen Maximen wendet, die der "Begierde zur Glückseligkeit" entspringen:

[...] weil die *Ausnahmen*, die man gelegentlich zu machen befugt ist, *endlos* sind und gar nicht *bestimmt* in eine *allgemeine* Regel befaßt werden können ([KPV]:50 (= AA V, p. 28); mein Kursivdruck).

Auch in seinen tatsächlichen Beispielen für Maximen spiegelt sich das Misstrauen gegen Ausnahmen und Regellosigkeit deutlich wider, wie die im folgenden von mir kursiv gesetzten Formulierungen verraten:

[...] ich *mache es mir* aus Selbstliebe *zum Prinzip*, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen ([GzMS]:46 (= AA IV, p. 422)).

Mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, *ich werde* ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! ([GzMS]:48 (= AA IV, p. 423)).⁴¹

Zwar kann man diese Formulierungen dem Wortlaute nach ebensogut locker auffassen: Jemand könnte sich etwas zum Prinzip machen und dann trotzdem in Ausnahmefällen anders entscheiden (weil er Prinzipien nur als Faustregeln versteht); und jemand könnte mit der Form "ich werde" eine Absicht aussprechen, die bis auf weiteres gilt, also nicht unbedingt. Aber so ist die Sache von Kant offenbar nicht gemeint, das hört man gleichsam aus Kants Tonfall. Dass hinter seinen Formulierungen eine Zurückweisung laxerer, weniger strikt geregelter Verhaltensweisen steckt, ist nicht nur mir aufgefallen. So schreibt Jens Timmermann:

Dabei ergibt sich der Geltungsanspruch der Maxime als "allgemeiner Regel, nach der man sich verhalten will" direkt aus der Natur unserer Vernunft: Wenn es in einer gegebenen Situation vernünftig war, durch eine Handlung bestimmter Art einen Zweck zu verfolgen, so wird es auch in allen hinreichend ähnlichen Situationen vernünftig sein, eine Handlung derselben Art auszuführen. Vernunft ist nicht zeitabhängig, sie selbst

⁴¹ Die Passage nach dem Semikolon ist freilich ein seltenes Indiz für kantische Lockerheit, die aus dem Rahmen springt und als Ausnahme die Regel bestätigt.

fordert Konstanz im Handeln, indem man sich an eine vernünftige Regel hält (Timmermann [SF]:§18.4).

Lockerer!

§21. Genau an dieser Stelle sollten wir Kants Denken über Moral meiner Ansicht nach auflockern und seinem fast schon krankhaften Regelungszwang widerstehen. Wir brauchen nicht für all unsere moralisch relevanten Taten stets vorgefertigte Maximen mit uns herumzutragen, die als ausnahmslose Immersätze formuliert sind und uns mit jetzt schon fixierten Vorentscheidungen belasten. Welche laxen Alternativen Kant hätte berücksichtigen sollen und können, wird sich aus dem bevorstehenden Gedankengang ergeben.

Ich habe in dieser zuletzt vorgebrachten Überlegung eine Komplikation ignoriert, die dadurch entsteht, dass man rein formal so gut wie jede Maxime, auch jede laxe Maxime, in einen rigiden Immer-Satz fassen kann. Zu diesem Zweck braucht man nur die Eigenschaften XYZ aus dem Schema:

(M) Wann *immer* ich in einer Situation mit Eigenschaften XYZ stecke, so *werde bzw. will* ich eine Handlung vom Typ H vollziehen,

eng genug zu fassen oder den Handlungstyp H auf besonders lockere Weise zu charakterisieren (etwa als Sammelsurium zufälliger Aktionen). Solche Aufweichungen passen zwar zur Form von (M), aber natürlich nicht zu Kants Intentionen. Mit Recht tut Jens Timmermann derlei ab als am "grünen Tisch" entworfene Maximen, die bloss theoretische Optionen darstellen (Timmermann [SF]:§23.3).

Es spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, ob Kants offizieller Maximenbegriff solche laxen Maximen ausschliesst oder ob er sie irgendwie anders aus dem moralischen Raisonement fernhält.⁴² Fest steht, dass Kant solche laxen Maximen ausschalten muss, bevor er den Universalisierungstest seines kategorischen Imperativs anwendet; sonst kommt nicht das heraus, was er herleiten will. Sonst kommt z.B. kein ausnahmsloses Verbot heraus, Versprechen zu brechen. (Denn es entstehen keine Widersprüche, wenn man laxe Maximen wie die folgende verallgemeinert: "Wann immer ich am 5.12.1998 um Mitternacht in einer Situation stecke, in der ich Lust dazu habe, will ich mein Versprechen brechen". Zu Widersprüchen – etwa zur Auflösung der Institution des

⁴² Auf die zweite Möglichkeit hat mich Harald Köhl aufmerksam gemacht.

Versprechens – führen (wenn überhaupt) nur diejenigen Maximen, die sich wiederholt einsetzen lassen; Maximen ohne Datumsangabe).

V. Holismus in Naturwissenschaft und Ethik

Auf- oder Abwerten?

§1. In den letzten beiden Kapiteln habe ich für apriorische Moralerkenntnis plädiert. Von nun an soll es um aposteriorische Moralerkenntnis gehen: um Erkenntnis durch Empirie – oder allgemeiner: um Erkenntnis, die angesichts konkreter Erlebnisse des Urteilenden Eingang kommt (nicht allein durch Nachdenken).

Beginnen wir mit einer abstrakten Vorüberlegung. Wer Ethik und Naturwissenschaften hinsichtlich ihrer empirischen Überprüfbarkeit auf eine Stufe stellen möchte, kann zwei komplementäre Strategien verfolgen. Er kann entweder die empirische Überprüfbarkeit der Naturwissenschaften herunterreden oder die empirische Überprüfbarkeit von Ethik und Moral aufwerten: jeweils solange, bis sich der Respekt für die beiden Diskursfelder in der Balance eingependelt hat. (Selbstverständlich kann man die beiden Strategien miteinander kombinieren).

Weil es immer viel leichter ist, Probleme aufzuwerfen, als zu lösen, betrachten wir zunächst die negative Strategie. Hierfür müssen wir den verbreiteten erkenntnistheoretischen Optimismus hinsichtlich der Naturwissenschaften auf ein realistisches Mass herunterstutzen. Aber wie?

Wir werden im nächsten Paragraphen sehen, dass uns die analytische Wissenschaftstheorie diese Arbeit bereits abgenommen hat (und zwar ohne jeden metaethischen Hintergedanken). Das war so nicht vorgesehen, denn ursprünglich sind die Väter der analytischen Wissenschaftstheorie – die logischen Empiristen – so

optimistisch gewesen zu glauben, dass sich jeder sinnvolle Satz der Naturwissenschaften durch logische Analyse in einen Satz verwandeln lasse, den man, zumindest im Prinzip, direkt durch Beobachtung und Experiment überprüfen könne. Logik und Empirie reichen dieser Auffassung nach also prinzipiell aus, um jede sinnvolle wissenschaftliche Frage zu klären.

Literatur. In vorbildlicher Klarheit plädierte Schlick für diese Sicht der Dinge, siehe Schlick [PR]:89-100. Besonders stringent ausgearbeitet hat die empiristische Position Ayer in [LTL]. In seinem überblicksartigen Vorwort zur ersten Auflage beruft er sich dabei auf Wittgenstein und Russell, ohne Fundstellen anzugeben (siehe Ayer [LTL]:31). Während der Verweis auf Wittgenstein mit der üblichen Vorsicht zu genießen ist, findet sich bei Russell wirklich die Forderung eines solchen Reduktionsprogramms (siehe [RoSt]:145-147, 155-158).

Elektronen kann man
nicht sehen

§2. Die Hoffnung der logischen Empiristen trog, denn die theoretischen Terme spielten nicht mit. Die Enttäuschung der logisch-empiristischen Hoffnungen geht auf Quines Konto (der sich dadurch trotzdem nicht von seiner skeptischen Haltung hinsichtlich der Respektabilität der Ethik hat abhalten lassen). Sehen wir uns Quines rein wissenschaftstheoretischen Gedankengang in aller gebotenen Kürze an! Ein vereinfachtes Beispiel soll das Problem anhand des theoretischen Terms "Elektron" illustrieren. Normalerweise mag zwar der Satz:

(1) Hier fliegt soeben mit hoher Geschwindigkeit ein Elektron durch die Nebelkammer,

im Angesicht wohlplacierter Kondensspuren als bestätigt gelten, während er durch ihr Ausbleiben falsifiziert wird. Doch hat dieser Test streng genommen nur vor dem Hintergrund eines Stücks Theorie über Elektronen Sinn. Und

wie soll diese Theorie getestet werden, wenn nicht durch Sätze der Art (1)? Ein Zirkel droht.

Nehmen wir an, ein zentraler Teil der Theorie sagt ein schnelles Elektron voraus, obwohl der erwartete Kondensstreifen ausbleibt. Müssten die Experimentatorinnen dann den Satz (1) verwerfen? Nicht notwendigerweise; die theoretischen Kosten hierfür könnten zu hoch sein. Denn mit dem Satz (1) müssten die Experimentatorinnen ja auch den zentralen Teil ihrer Theorie preisgeben, der für die Voraussage des schnellen Elektrons verantwortlich war. Doch vielleicht ist ihnen dieser Teil ihrer Theorie so wichtig, dass sie die Korrekturen lieber an anderer Stelle der Theorie vornehmen möchten. Sie könnten die widerspenstige Beobachtung z.B. dadurch berücksichtigen, dass sie folgenden Satz preisgeben:

- (2) Wann immer ein Elektron mit hoher Geschwindigkeit durch eine Nebelkammer fliegt, hinterlässt es einen sichtbaren Kondensstreifen.

Das widerspenstige Versuchsergebnis diktiert den Wissenschaftlerinnen keineswegs die Entscheidung zwischen (1) und (2). Damit haben wir ein Beispiel für eine wissenschaftliche Frage aufgetan, die sich nicht allein durch Experiment und Beobachtung klären lässt.

Beleg und Beispiel. Obwohl das Beispiel weit hinter der tatsächlichen Komplexität echter Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte zurückbleibt, veranschaulicht es meiner Ansicht nach sehr deutlich folgende Formulierung Quines: "Alternatives emerge: experiences call for changing a theory, but do not indicate just where and how" ([WO]:64). Ich behandle das Beispiel ausführlicher in [SA], Kapitel 7. – Wirklichkeitsnähere Beispiele für empirisch unterbestimmte Fragen der Naturwissenschaft lassen sich in der Wissenschaftsgeschichte nicht so ohne weiteres dingfest machen; dafür ist die Wissenschaftsgeschichte zu kompliziert. Nichtsdestoweniger lohnt sich die Suche nach wirklichkeitsnahen Beispielen. Wenn ich richtig liege, hat Goethe eines der ersten Beispiele für empirische Unterbestimmtheit einer Theorie durch ihre Daten entdeckt: Laut Goethe lassen sich alle prismatischen

Experimente aus Newtons *Opticks* ebensogut mithilfe einer empirisch gleichwertigen Alternativtheorie erklären – mithilfe einer Alternativtheorie, in deren Rahmen andere Annahmen über optische *Störeinflüsse* gelten als bei Newton. Goethe hat diese Alternativtheorie nicht in eigener Sache verfochten, sondern deshalb ins Spiel gebracht, weil er Newtons Eindeutigkeits- und Beweisansprüche philosophisch zurückweisen wollte (siehe Olaf Müller [GPUb], insbesondere Abschnitte 6, 8 bis 10; dort auch Verweise auf Originalbelege aus Goethes und Newtons Schriften).

Kritische semantische
Masse

§3. Im letzten Paragraphen haben wir gesehen: Nicht jede respektable naturwissenschaftliche Frage lässt sich allein durch Experiment und Beobachtung klären. Es wäre übereilt, dies negative Resultat sogleich zugunsten der relativen Respektabilität ethischer Sätze ausbeuten zu wollen und zu behaupten: Wenn sich schon einzelne (respektable) *wissenschaftliche* Fragen nicht durch Experiment und Beobachtung entscheiden lassen, so spricht die mangelnde empirische Überprüfbarkeit der *ethischen* Sätze nicht gegen deren Respektabilität; was in den Wissenschaften recht ist, muss in der Ethik billig sein.

Ein solcher Schachzug wäre deshalb übereilt, weil wir die wissenschaftstheoretische Lektion vor ihrem glücklichen Ausgang abgebrochen haben. Die Experimentatorinnen aus unserem Beispiel können schon die *Konjunktion* aus (1) und (2) definitiv widerlegen, wenn sie in ihrer Nebelkammer keinen Kondensstreifen auffinden. Denn die Konjunktion

- (3) Hier fliegt soeben mit hoher Geschwindigkeit ein Elektron durch die Nebelkammer, und wann immer ein Elektron mit hoher Geschwindigkeit durch eine Nebelkammer fliegt, hinterlässt es einen sichtbaren Kondensstreifen,

impliziert folgenden beobachtbaren Sachverhalt:

- (4) In der Nebelkammer ist ein sichtbarer Kondensstreifen.

Damit haben wir ein positives Resultat gefunden, das die Respektabilität der theoretischen Naturwissenschaften wieder erhöht. Zusammengenommen ergibt sich nun ein differenziertes Bild: An die Stelle des erkenntnistheoretischen Optimismus, den die logischen Empiristen hinsichtlich jedes einzelnen wissenschaftlichen Satzes verfochten haben, tritt nun eine halb negative, halb positive Sicht. Nicht jeder isolierte theoretische Satz lässt sich durch Beobachtung und Experiment überprüfen, wohl aber ist dies bei hinreichend starken Konjunktionen aus solchen Sätzen möglich.

Duhem und Quine

§4. Diese holistische Position ist unter dem Titel *Quine/Duhem-These* in die Annalen eingegangen.⁴³ Wenn wir sie zur Ehrenrettung der Ethik verwenden möchten, dürfen wir natürlich nicht nur an ihre negative Seite appellieren; wir müssen auch ihre positive Seite im Auge behalten.

Das bedeutet: Anders als vorhin versucht, dürfen wir uns nicht damit begnügen, darauf zu verweisen, dass der *einzelne* ethische Satz genauso schlecht dasteht wie der einzelne theoretische Satz; es reicht nicht, darauf zu verweisen, dass sich weder der einzelne ethische Satz noch der einzelne theoretische Satz durch Experiment oder Beobachtung überprüfen lässt. Wir müssen zusätzlich plausibel machen, dass sich hinreichend starke *Konjunktionen* ethischer Sätze

⁴³ Für verschiedene Formulierungen siehe Duhem [ZSPT]:245-49, 266/7, 276, 290 und Quine [TDoE]:41/2; [oEES]:313; [WO]:64; [TI]:10/1; [PoT]:13/4; [FMoE]:70/1; [TDiR]:268, 272. Ich rekonstruiere diese Position ausführlich in Olaf Müller [SA]:161-188.

sehr wohl empirisch testen lassen, genau wie im Falle geeigneter Konjunktionen einzelner theoretischer Sätze aus der Wissenschaft. (Dass wir selbst dann nicht am Ziel sind, werden wir noch sehen).

Dasselbe moralisch

§5. Es mag überraschen, doch können wir diesen positiven Schritt leicht nachholen. Betrachten wir die folgenden ethischen Sätze:

- (5) Das Verhalten des Gärtners ist heute wieder einmal moralisch tadellos.
- (6) Es ist immer moralisch falsch, einen Menschen zu töten.

Allein auf empirischem Wege lässt sich keiner dieser Sätze überprüfen. Aber einerlei, ob wir die beiden Sätze (und insbesondere das durch (6) formulierte ausnahmslose Tötungsverbot) nun akzeptieren oder nicht – in jedem Falle müssen wir zugeben, dass ihre Konjunktion folgende Behauptung impliziert:

- (7) Der Gärtner tötet heute den Lord nicht.

Und *diese* Behauptung kann empirisch widerlegt werden! Wenn der Detektiv mitansehen muss, wie der Gärtner mit der Schrotflinte ... – dann wird Satz (7) durch die Beobachtung des Detektivs widerlegt, womit auch die Konjunktion aus (5) und (6) fällt. Die Beobachtung für sich alleine sagt uns zwar nicht, welches der beiden Konjunktionsglieder wir preisgeben müssen; aber das war in unserem Beispiel aus der theoretischen Wissenschaft nicht anders. Wie wir nun sehen, geht die Parallele zwischen den theoretischen Wissenschaften und der Ethik über diesen negativen Befund hinaus. Geeignete Konjunktionen aus ethischen Sätzen können – genau wie geeignete Konjunktionen aus theoretischen Sätzen – einer empirischen Überprüfung unterworfen werden.

Ich illustriere diesen positiven Befund sicherheitshalber durch ein weiteres Beispiel:

- (8) Es ist immer moralisch verboten, menschliches Leben zu beenden.
- (9) Wer sich nicht anders gegen einen lebensbedrohenden Angriff zur Wehr setzen kann, darf den Angreifer töten.

Anders als man meinen möchte, widersprechen diese beiden Sätze einander nicht. Wer an beiden Sätzen festhalten will, muss und kann nämlich behaupten:

- (10) Man kann sich stets gewaltfrei gegen lebensbedrohende Angriffe wehren (z.B. durch Beten).

Und dies ist eine deskriptive Behauptung, die empirisch widerlegt werden kann! Beobachtungen, die gegen (10) sprechen, widerlegen damit auch die Konjunktion aus (8) und (9). Unsere ethischen Systeme müssen also nicht nur logisch konsistent sein, sie müssen auch zu den Tatsachen passen. (Dass man von moralischen Sätzen auf Fakten schliessen kann, ist überraschend. Und es scheint vielen Philosophen nicht klar zu sein. Siehe das Kleingedruckte am Ende dieses Kapitels, §18 bis §19).

Erklärung

§6. Wir sind auf eine verführerische Parallele zwischen Ethik und Wissenschaft gestossen, die sich gar nicht so leicht aus der Welt schaffen lässt. Man ahnt, dass hier irgendetwas nicht stimmt. Aber was? Bevor ich darlegen werde, warum die Parallele nicht ausreicht, um Ethik und Naturwissenschaften gleichzustellen, möchte ich einen weniger überzeugenden Einwand gegen die metaethische Ausbeutung der Parallele berühren. Der Einwand besagt: Wissenschaftliche Theorien (hinreichend starke Konjunktionen aus theoretischen Sätzen) sind nicht schon dann gerechtfertigt, wenn ihre überprüfaren

Implikationen mit den tatsächlichen Beobachtungen übereinstimmen – sie müssen diese Beobachtungen auch *erklären*. Und während die Wissenschaften des öfteren erfolgreiche Erklärungen beobachtbarer Phänomene liefern, gelingt dies in der Ethik nie. Wir können keine noch so lange Konjunktion aus Sätzen mit ethischen Termen heranziehen, um irgendwelche Beobachtungen zu erklären.

Moralische Erklärung

§7. Dieser Einwand wird nicht jeden überzeugen. Er funktioniert nur mit einem eingeschränkten Erklärungsbegriff, auf den sich gerade die Gegner der scharfen Trennung zwischen Ethik und Wissenschaft nicht einlassen müssen. Ich habe das Gärtner-Beispiel von vorhin mit Bedacht so angelegt, dass es auch diesen Sachverhalt illustrieren hilft. Der Gärtner hat nämlich die Schrotflinte geladen und auch auf den Lord angelegt – aber er hat dann doch nur in den Kronleuchter geschossen. Nun fragt der Detektiv den Lord: "Warum haben Eure Lordschaft kein Zeichen der Angst sehen lassen?" Lächelnd erwidert der Lord, ihm sei klar gewesen, dass ihn der Gärtner heute nicht töten würde. Wie er sich da so sicher habe sein können, hakt der Detektiv nach und verlangt nach einer Erklärung des Faktums, dass der Gärtner den Lord nicht tötete. Der Lord antwortet:

(11) Erstens weiss ich, dass mein Gärtner über jede moralische Anfechtung erhaben ist; und zweitens ist jede Tötung moralisch verboten. Der Gärtner konnte mich also gar nicht töten.

Stillschweigend setzt der Lord hier voraus, dass das Entglasen von Kronleuchtern als blosse Sachbeschädigung keinem *unbedingten* moralischen Verbot unterliegt. Und er übersieht, dass der Gärtner ihn immer noch hätte aus

Versehen töten können.⁴⁴ Um auch das bei der Erklärung zu berücksichtigen, müssten wir im gesamten Beispiel konsequent von *absichtlicher* Tötung reden statt von Tötung *simpliciter*; zu umständlich. Tun wir lieber so, als hätten wir die beiden Feinheiten nicht bemerkt, um uns unabhängig davon zu fragen: Kann der Text aus (11) eine befriedigende Erklärung des Explanandums bieten? Szientisten werden uns eine solche Erklärung allenfalls im Alltag durchgehen lassen und darauf beharren, dass echte Erklärungen nur das Instrumentarium der beschreibenden und theoretischen Wissenschaften verwenden dürfen. Doch wer dem ethischen Vokabular von vornherein *per Dekret* untersagt, in genuinen Erklärungen aufzutauchen, liefert damit kein *Argument* für den Wertunterschied zwischen Ethik und Wissenschaft; er setzt den Wertunterschied nur voraus. Mit dieser Feststellung möchte ich mich nicht auf einen umfassenderen Erklärungs-begriff festgelegt haben; ich behaupte nur, dass man nicht an Vormeinungen zum Erklärungs-begriff appellieren darf, um gegen die Respektabilität der Ethik Stimmung zu machen. Der Begriff der Erklärung ist Teil des Streitigen.

Literatur. Hilary Putnam hat sich immer wieder gegen den Wertunterschied zwischen Wissenschaft und Ethik engagiert und im selben Atemzug dafür plädiert, dass der Begriff der Erklärung intentional ist und auf Interessen relativiert werden muss (siehe [OSD]:173 und [MK]:41-45).

So wie vorhin beim Beispiel der Elektronen in der Nebelkammer ist auch unser augenblickliches Beispiel viel zu einfach, um der tatsächlich vorkommenden Komplexität moralischer Erklärungen gerecht zu werden. Raffiniertere Beispiele für moralische Erklärungen von Fakten bringt z.B. Sturgeon [ME]:243ff.

⁴⁴ Wolfgang Carl hat mich auf diese Lücke in der Erklärung des Lords aufmerksam gemacht.

Ein besserer Einwand

§8. Ich komme nun zu einem gewichtigeren Einwand gegen das zur Debatte stehende Manöver, die intellektuelle Ehre der Ethik zu retten. Dieser Einwand besagt: Obwohl man manchmal beim Erklären irgendwelcher deskriptiver Sachverhalte mit rein ethischen Voraussetzungen auskommt (wie im Fall des moralischen Gärtners), engagieren wir uns auf dem Gebiet der Moral nicht in erster Linie um derartiger Erklärungen willen. Sollte die Moral für Erklärungen und dann auch für Prognosen taugen, so wäre dies allenfalls ein glückliches Nebenprodukt dessen, wozu die Moral eigentlich da ist. Das fragliche Manöver schlägt also im günstigsten Fall aus einem unwesentlichen Zug der Moral Kapital. Kurz, es verkennt das *Wesen* der Moral.

Zwei Fragen drängen sich auf. Erstens: Worin besteht das *Wesen* der Moral? Und zweitens: Wieso darf man nicht aus einem unwesentlichen Zug der Moral Kapital schlagen, wenn man ihre Respektabilität verteidigen will? Meine Antworten auf die beiden Fragen hängen miteinander zusammen. Ich werde zunächst eine vorläufige Antwort auf die zweite Frage andeuten, indem ich einen noch genaueren Blick auf die versuchte Angleichung von Ethik und Naturwissenschaft werfe. Daraus wird sich erst eine bloss formale und dann eine schwach inhaltliche Antwort auf die erste Frage (nach dem *Wesen* der Moral) entwickeln. Und diese Antwort wird mir schliesslich helfen, die zweite Frage endgültig zu klären. Dafür möchte ich zeigen: Wer die Moral so mit den Naturwissenschaften auf eine Stufe stellen will wie in den letzten Paragraphen versucht, der zieht aus einem unwesentlichen Zug der Moral dadurch Kapital, dass er ihr *Wesen* zerstört.

Moralische und
theoretische Terme

§9. Zunächst also ein genauerer Blick auf das versuchte Angleichungsmanöver. Es beruht auf einer vermeintlichen Analogie zwischen den theoretischen Termen der Wissenschaften und dem ethischen Vokabular. Ja, es behandelt die ethischen Vokabeln genau wie theoretische Terme.

Nun zielen die Deduktionen in den Wissenschaften letztlich auf Sätze wie (4), in denen keine theoretischen Terme (wie "Elektron") vorkommen:

(4) In der Nebelkammer ist ein sichtbarer Kondensstreifen.

Man leitet hier also aus der Theorie Sätze über Beobachtbares ab (wobei man gegebenenfalls Sätze hinzuzieht, die bereits durch Beobachtung abgesichert sind).

Komplikation. In dem Bild, das Quine zeichnet, differenziert er feiner als für unsere Zwecke nötig. Quine berücksichtigt den Unterschied zwischen Beobachtungssätzen und Beobachtungskategorialen (einer besonderen Art bleibender Sätze, die aus Beobachtungssätzen zusammengesetzt sind). Siehe Quine [TI]:8-13.

Moralische Argumente

§10. Wenn die erhoffte Analogie zwischen ethischen und theoretischen Vokabeln wirklich tragen sollte, so müssten wir beim ethischen Argumentieren letztlich auf Sätze zusteuern, in denen kein ethisches Vokabular vorkommt, also *wieder* nur auf Sätze über Beobachtbares. Ethische Argumente wären Argumente ohne ethische Konklusion; und dadurch drängt sich tatsächlich der Eindruck auf, die Analogie verwische das Wesen der Moral.

Ein *typisches* ethisches Argument hat eine andere Form als das Argument des Lords, das wir schon kennen:

- (11) Erstens weiss ich, dass mein Gärtner über jede moralische Anfechtung erhaben ist; und zweitens ist jede Tötung moralisch verboten. Der Gärtner konnte mich also gar nicht töten.

In einem typischen ethischen Argument pflegen wir schnurstracks auf eine ethische Konklusion zuzusteuern, wie etwa in folgender Überlegung des Gärtners:

- (12) Erstens würde mein Schuss den Lord töten, und zweitens ist jede Tötung moralisch verboten. *Ich darf also nicht schiessen.*

Damit können wir zumindest eine formale Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Moral festhalten. Die *raison d'être* der Moral ist das moralische Einzelurteil. Dagegen besteht die *raison d'être* der wissenschaftlichen Theorie *nicht* im theoretischen Einzelurteil, sondern im theoriefreien Einzelurteil über Beobachtbares. Kurz, das Wesen der Moral ist die Moral (nicht die Beobachtung); das Wesen der wissenschaftlichen Theorie ist nicht die Theorie, sondern die Beobachtung.

Vertiefung. Harald Köhl hat mich gefragt, wieso ausgerechnet im moralischen *Einzelurteil* die Hauptaufgabe der Moral liegen soll. Könnten wir es in der Moral nicht auf die Herleitung *allgemeiner* Moralurteile abgesehen haben? Und dieselbe Frage kann man für die Physik stellen: Zielen die Physiker nicht darauf ab, allgemeine Naturgesetze zu formulieren? Natürlich ist das *ein* Ziel der Physiker. Aber die Physik wäre für die Katz, wenn das alles wäre; ohne Anwendungsfälle unter konkreten Randbedingungen gäbe es kein einziges Experiment, kein einziges technisches Gerät, keine einzige Prognose. – Genauso in der Moral: Blieben wir bei den allgemeinen Moralurteilen stehen, so wäre die gesamte Moral für die Katz: nutzlose Erbauungsliteratur, die nie aufs Leben durchschlüge und nimmer darin etwas verbesserte.

... ausser man *tut* es

§11. Zugegebenermassen lässt mein Schlagwort *Das Wesen der Moral ist die Moral!* alle inhaltlichen Fragen offen. Gehen wir also einen Schritt weiter, und betrachten wir den entscheidenden Satz aus (12), nämlich:

(13) Ich darf also nicht schießen.

Warum interessieren wir uns für solche moralischen Konklusionen? Weil wir nicht nur beschreibende Wesen sind, die sich mit Beobachtung und Interpretation ihrer Umwelt begnügen. Wir sind Tatwesen; es kömmt drauf an, die Welt zu verändern. Und hierfür reicht das richtungslose deskriptiv-theoretische Wissen nicht aus. Wir sind an der handlungsleitenden Kraft der Moral interessiert. Das ist freilich eine Binsenweisheit, zumindest auf dieser Stufe der Allgemeinheit. In einer angemessen umfassenden Metaethik müssen solche Binsenweisheiten gleichwohl ihren Platz finden; und sie müssen präzisiert werden. Ich möchte später ausführlich auf die handlungsleitende Kraft der Moral zurückkommen. Im augenblicklichen Zusammenhang genügen die knappen Andeutungen über dies Thema, die ich eben gemacht habe. Denn ich habe das Wesen der Moral bereits so weit eingegrenzt, dass wir endgültig sehen können, warum das immer noch zur Debatte stehende Manöver der Angleichung von Moral und Wissenschaft nicht funktionieren kann.

Anti-Physik

§12. Ich habe behauptet: In den theoretischen Wissenschaften kommt es uns nur auf die richtige Beschreibung beobachtbarer Phänomene an; was die Theorie im Innern (d.h. hinsichtlich prinzipiell nicht beobachtbarer Phänomene) besagt, darf uns gleichgültig sein. Nun können zwei Theorien einander im Innern sogar *widersprechen*, auch wenn beide Theorien genau dieselben Phänomene gleich gut beschreiben. Um das einzusehen, brauchen wir unsere augenblickliche Physik nur in eine "Anti-Physik" zu verwandeln, indem wir all unsere augenblicklichen physikalischen Behauptungen über Elektronen durch gleichlautende Behauptungen über Protonen ersetzen und all unsere augenblicklichen

physikalischen Behauptungen über Protonen durch gleichlautende Behauptungen über Elektronen.⁴⁵ In dieser Anti-Physik trügen nicht Elektronen, sondern Protonen negative Ladung, wären Elektronen schwerer als Protonen (nicht umgekehrt), fänden chemische Reaktionen durch Austausch von Aussenprotonen statt, usw. Aber trotz all dieser Gegensätze zur augenblicklichen Physik beschreibt die Anti-Physik alle denkbaren Beobachtungen genauso gut wie die augenblickliche Physik! Um das zu illustrieren, betrachten wir unser altes Beispiel nach seiner anti-physikalischen Verwandlung:

(3*) Hier fliegt soeben mit hoher Geschwindigkeit ein Proton durch die Nebelkammer, und wann immer ein Proton mit hoher Geschwindigkeit durch eine Nebelkammer fliegt, hinterlässt es einen sichtbaren Kondensstreifen.

Satz (3*) impliziert ganz genau wie sein Vorgänger (3) die Existenz eines sichtbaren Kondensstreifens. Man macht sich leicht klar, dass auch kompliziertere Ansammlungen von Sätzen aus der Anti-Physik genau dieselben beobachtbaren Phänomene beschreiben wie deren altbekannte schulphysikalische Gegenstücke. Woran liegt das? Es liegt daran, dass sich die (unbeobachtbaren) Protonen aus der Anti-Physik in Sachen Beobachtungsgehalt auf dieselbe Weise herauskürzen lassen wie die (gleichfalls unbeobachtbaren) Elektronen aus der Schulphysik. Und da es uns in den Wissenschaften zuallererst auf die akkurate Beschreibung beobachtbarer Phänomene ankommt, sind beide physikalische Theorien gleich gut. Kein Experiment kann eine Entscheidung zwischen Anti-Physik und Schulphysik erzwingen. (Warum laufen wir dann nicht zur Anti-Physik über? Das erläutere ich im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels, siehe §17).

⁴⁵ Quines Beispiel, siehe [TI]:13.

Anti-Ethik

§13. Nehmen wir nun an, dass sich die Ethik durch das zur Debatte stehende Angleichungsmanöver erkenntnistheoretischen Respekt verdienen soll. Unser augenblickliches ethisches System würde also schon dadurch auf befriedigende Weise überprüft, dass wir all seine deskriptiven Implikationen empirisch absichern.

Hierauf sollten wir nicht bloss erwidern, dass diese Rechtfertigung der Ethik deshalb nicht ausreiche, weil verschiedene ethische Theorien dieselben beobachtbaren deskriptiven Implikationen nach sich ziehen könnten. (Denn *das* ist im Fall der Wissenschaft nicht anders, wie wir uns soeben am Beispiel der Anti-Physik klargemacht haben). Die vollständige Erwiderung sagt mehr als das. Sie sagt: Verschiedene ethische Theorien *mit entgegengesetzten Handlungsanweisungen* können dieselben beobachtbaren deskriptiven Implikationen nach sich ziehen.

Wieso das? Wiederholen wir den Trick der Anti-Physik: Tauschen wir in unserem augenblicklichen moralischen System alle Erlaubnisse durch Verbote aus; alle Verbote durch Erlaubnisse; und jedes Gebot, X zu tun, durch dessen Gegenteil (nämlich durch die Erlaubnis, X zu unterlassen). Diese Anti-Ethik hat dieselben deskriptiven Konsequenzen wie unsere augenblickliche Ethik.

Zurück zu den
Beispielen

§14. Sehen wir uns zur Illustration die beiden Beispiele für ethische Konjunktionen mit deskriptiven Beobachtungskonsequenzen nach ihrer anti-ethischen Verwandlung an, und beginnen wir mit dem zweiten dieser Beispiele. In der Tat impliziert die anti-ethische Konjunktion aus

- (8*) Es ist immer moralisch erlaubt, menschliches Leben zu beenden,
- (9*) Wer sich nicht anders als durch Tötung gegen einen lebensbedrohenden Angriff zur Wehr setzen kann, darf den Angreifer nicht töten,

wiederum, dass man sich stets anders als durch Tötung gegen einen lebensbedrohenden Angreifer zur Wehr setzen kann – genau wie die ursprüngliche Konjunktion aus (8) und (9):

- (8) Es ist immer moralisch verboten, menschliches Leben zu beenden.
- (9) Wer sich nicht anders gegen einen lebensbedrohenden Angriff zur Wehr setzen kann, darf den Angreifer töten.

Der unmoralische
Gärtner

§15. Auch das erste Beispiel von vorhin (das Gärtner-Beispiel) kann nach denselben Spielregeln anti-ethisch verwandelt werden. Das lässt sich leicht einsehen, wenn man das Gärtner-Beispiel folgendermassen vereinfacht:

- (5') Der Gärtner hat heute den ganzen Tag über keine einzige moralisch *falsche* Handlung vollzogen.
- (6) Es ist immer moralisch falsch, einen Menschen zu töten.

Gleichgültig, ob man hierin die Rede von Falschheit durch die von Richtigkeit ersetzt oder ob man die beiden Sätze lässt, wie sie sind: jedesmal ergibt sich, dass der Gärtner den Lord nicht tötet – soviel zur vereinfachten Fassung des Beispiels. Wenn wir das Beispiel dagegen genau aus seiner ursprünglichen Form in das anti-ethische Gegenstück überführen wollen, wird die Sache ein bisschen komplizierter. Denn um den ursprünglichen Schluss von

- (5) Das Verhalten des Gärtners ist heute wieder einmal moralisch *tadellos*,

- (6) Es ist immer moralisch falsch, einen Menschen zu töten,

auf die Konklusion

- (7) Der Gärtner tötet heute den Lord nicht,

wirklich explizit durchzuführen, muss man genauer festlegen, was in (5) mit Tadellosigkeit gemeint sein soll. Wir könnten z.B. festlegen, dass sich jemand tadellos verhält, wenn es moralisch falsch ist, ihn für sein Verhalten zu tadeln.⁴⁶ In dieser Lesart muss folgende ethische Prämisse hinzugefügt werden, um den erwünschten Schluss zu vervollständigen:

- (14) Wenn sich der Gärtner heute irgendwann moralisch falsch verhält, dann ist es moralisch richtig, ihn für diesen Teil seines heutigen Verhaltens zu tadeln.

Verwandeln wir nun diese Prämisse sowie (5) und (6) in ihre anti-ethischen Gegenstücke:

- (5*) Es ist moralisch richtig, den Gärtner für sein gesamtes heutiges Tun zu tadeln.

- (6*) Es ist immer moralisch richtig, einen Menschen zu töten.

- (14*) Wenn sich der Gärtner heute irgendwann moralisch richtig verhält, dann ist es moralisch falsch, ihn für diesen Teil seines heutigen Verhaltens zu tadeln.

Diese drei anti-ethischen Prämissen implizieren abermals – genau wie ihre ethischen Gegenstücke (5), (6) und (14) –, dass der Gärtner den Lord heute nicht tötet. Denn aus (5*) und (14*) ergibt sich, dass der Gärtner sich heute andauernd moralisch falsch verhält. Und daraus ergibt sich mit (6*) die gewünschte Konklusion. Man macht sich leicht klar, dass auch grössere Ansammlungen ethischer Sätze dieselben deskriptiven Konsequenzen haben wie deren anti-ethische Gegenstücke.

⁴⁶ Diese Festlegung liegt im Rahmen handlungsutilitaristischer Sichtweisen nahe, siehe Smart [ERU]:174/5.

Das Wesen der Moral

§16. Keine denkbare Beobachtung deskriptiver Sachverhalte kann zwischen der augenblicklichen Ethik und der Anti-Ethik entscheiden. Auf die Frage: *Was sollen wir tun?* können wir mithin keine eindeutige Antwort erwarten, solange wir uns mit irgendeiner Ethik zufrieden geben, die einfach nur die empirisch richtigen deskriptiven Implikationen nach sich zieht.

Wer also die erkenntnistheoretische Ehre der Moral alleine dadurch verteidigen will, dass er sich auf die Überprüfbarkeit ihrer deskriptiven Implikationen zurückzieht, schlägt nicht nur aus einem unwesentlichen Zug der Moral Kapital (das wäre noch nicht weiter schlimm). Nein, er zerstört das Wesen der Moral: ihre handlungsleitende Kraft.

Wie können wir der Gefahr entrinnen, die unserem Projekt seitens der Möglichkeit anti-ethischer Moralsysteme droht? Wenn wir anti-ethische Moralsysteme ausschalten wollen, müssen wir mehr erkenntnistheoretische Bedingungen nennen, denen plausible Moralsysteme zu genügen haben: mehr Bedingungen, als bislang im Spiel waren. Dieser Aufgabe werden wir uns in den nächsten Kapiteln zuwenden.

* * *

Konservativität,
Einfachheit, Eleganz
usw.

§17. In §12 haben wir ein besonders drastisches Beispiel für Quines These von der Unterbestimmtheit der Theorie durch ihre Daten kennengelernt – für eine These, die eng mit Quines Holismus einhergeht, siehe Quine [oEES], insbes. p. 313, ferner Quine [WO]:78, [PoT]:96f, [TI]:13, [oRFI]:179. Mehr zum Zusammenhang von Holismus und Unterbestimmtheit in Bergström [QoU]:44/5.

Man mag fragen: Wenn Anti-Physik und Schulphysik in Sachen Empirie gleich gut dastehen, warum laufen wir dann nicht zur Anti-Physik über? Die Antwort lautet: Aus Konservativität laufen wir nicht über; wir haben

uns an unsere Schulphysik gewöhnt. Ich habe also vorhin übertrieben, als ich behauptete, das einzige Kriterium zur Entscheidung zwischen wissenschaftlichen Theorien bestünde in ihrer empirischen Adäquatheit. Zusätzlich spielen bei der Theorienwahl gewisse pragmatische Erwägungen eine Rolle: Konservativität, Ökonomie, Eleganz, Einfachheit, Immunität besonders zentraler Sätze usw.⁴⁷

Dass unsere Naturwissenschaft ohne Beachtung dieser Kriterien nicht funktionieren kann, ist eine wichtige Tatsache, die meinem metaethischen Plädoyer für Respekt vor der Moral zusätzliche Kraft verleihen könnte; u.a. belegt sie die Wichtigkeit von Werten für die Naturwissenschaft, etwa die Wichtigkeit ästhetischer Werte. Ich komme auf dies Thema, das ich aus Platzgründen nicht ausführlich behandeln möchte; kurz in Kapitel XX §7 zurück. Anderswo habe ich mehr darüber gesagt, siehe [PmOA], Abschnitt 8.

Hier will ich mich auf eine Andeutung zu einem einzigen dieser pragmatischen Gesichtspunkte bei der Theorienwahl beschränken: zum Kriterium der Immunität besonders zentraler Sätze.⁴⁸ Beispiele für die Respektabilität derartiger Immunisierungen sind der Wissenschaftsphilosophie des Zwanzigsten Jahrhunderts seit langem vertraut. Der Energieerhaltungssatz dürfte von fast allen Physikern selbst im Lichte extrem widerspenstiger Daten beibehalten werden. Statt den Satz in einem solchen Fall aufzugeben, werden Physiker die Energiebilanz lieber dadurch retten, dass sie neue Energieformen postulieren. Oder sie werden zu verallgemeinerten Erhaltungssätzen übergehen.

In einen ähnlichen Zusammenhang gehört Einsteins Credo "Der liebe Gott würfelt nicht".⁴⁹ Einsteins Credo lässt sich durchaus mit allen empirischen Daten vereinbaren. Bohm hat mit seiner Führungswellentheorie eine deterministische Fassung der Quantenphysik vorgeschlagen, der dieselbe Vorhersagekraft, aber nicht dieselbe Eleganz

⁴⁷ Siehe Quine / Ullian [WoB]:66-82. Ähnlich schon Duhem [ZSPT]:290-293.

⁴⁸ Siehe Quine [TDoE]:43.

⁴⁹ Siehe Heisenberg [TG]:99. Mehr zu diesem Beispiel in Olaf Müller [SA]:§9.20.

zukommt wie der indeterministischen Quantentheorie.⁵⁰ Und so stehen zwei der oben genannten Kriterien im Widerstreit: Eleganz und Konservativität (d.h. Unantastbarkeit eines besonders zentralen Satzes). Das Ergebnis einer solchen Abwägung braucht nicht eindeutig zu sein. Es war eine echte Entscheidung der Physiker des Zwanzigsten Jahrhunderts, sich gegen Einsteins Credo auszusprechen. Sie entschieden sich so, obwohl die deterministische Sicht der Dinge jahrhundertlang ein ganz zentraler Satz der Physik gewesen ist – genau wie bis heute die Erhaltungssätze. Im Prinzip könnte man solche Sätze für immer gegen widerspenstige Daten immunisieren; soweit werden es die Physiker damit aber nicht treiben. Dennoch: Sie treiben es damit zuweilen weiter, als man gemeinhin denkt, wie das Beispiel Einsteins bezeugt. (Einstein war ja nicht plötzlich verrückt geworden, als er den indeterministischen Quantenphysikern widerstand).

Ich möchte fragen: Wenn so etwas in der Naturwissenschaft erlaubt sein kann – warum dann nicht auch in der Ethik? Sätze wie "Jeder ist für die Folgen seines Tuns verantwortlich" oder "Ohne Freiheit keine Schuldzuweisung" könnten so tief im Innern unseres ethischen Denkens wurzeln, dass wir sie nicht aufzugeben bereit sind, komme was da wolle.⁵¹

Diese Überlegung scheint in gefährliche Nähe zum Intuitionismus zu geraten, den viele ablehnen (siehe z.B. White [NENE]:661). Ich habe an dieser Stelle keine Berührungsängste. Die Intuitionisten in der Erkenntnistheorie der Moral haben meiner Ansicht nach auf *eine* wichtige Quelle unserer ethischen Erkenntnis hingewiesen. Sie haben darauf hingewiesen, dass unsere ethischen Überzeugungssysteme zu denjenigen intuitiven Prinzipien passen sollten, an denen uns besonders viel liegt. Ihr Fehler bestand darin, die so verstandenen Intuitionen als *einzig*e Quelle moralischer Erkenntnis auszuzeichnen. In einer pluralistischen Erkenntnistheorie gebührt den Intuitionen zwar nicht die Alleinherrschaft; wohl aber haben sie dort einen eigenen Platz. Ich habe diesen Gedanken

⁵⁰ Siehe z.B. Dürr et al [QPwQ]. Für diesen Literaturverweis danke ich Dirk Eidemüller.

⁵¹ Ich werde demnächst einige radikale dualistische Folgerungen aus dem zweiten Satz (und aus seiner Immunität gegenüber Revisionen) zur Debatte stellen, siehe Olaf Müller [GFU]. Erste Schritte in dieser Richtung habe ich ausprobiert in Olaf Müller [DF], [J] und [WSMB].

am Beispiel des Pazifismus anderswo weitergeführt, siehe [PmOA], Abschnitte 7 und 8.

* * *

Logische Unachtsamkeiten

§18. Ich möchte zum Abschluss dieses Kapitels noch einmal auf den Schluss einer Faktenaussage aus normativen Aussagen zurückkommen. Dass sich das tatsächliche Gärtnerverhalten (7) aus zwei moralischen Sätzen (5) und (6) ableiten lässt, ist eine Überraschung. Mit der Gültigkeit dieses Schlusses kann man zum Beispiel Carnap widerlegen, der gesagt hat:

But the value statement, "Killing is evil," [...] has the grammatical form of an assertive proposition. Most philosophers have been deceived by this form into thinking that a value statement is really an assertive proposition, and must be either true or false. [...] *But actually a value statement is nothing else than a command* in a misleading grammatical form. [...] From the statement "Killing is evil" we cannot deduce any proposition about future experiences ([PLS]:24/5; mein Kursivdruck).

Zwar war Carnap damals noch Reduktionist, kein Holist; jeder *einzelne* sinnvolle Satz musste laut Carnap verifizierbare Konsequenzen nach sich ziehen (zumindest indirekt, im Verein mit bereits verifizierten Sätzen, siehe [PLS]:10-12). Und Carnap hat recht, dass der von ihm angeführte moralische Satz *alleine* keine verifizierbaren Konsequenzen nach sich zieht.

Doch bezieht sich Carnaps (von mir kursiv gesetzte) Behauptung auf alle moralischen Sätze. Und die Konjunktion der moralischen Sätze (5) und (6) ist ganz sicher wieder ein moralischer Satz. ("Das Verhalten des Gärtners ist heute wieder einmal moralisch tadellos, und es ist immer moralisch falsch, einen Menschen zu töten"). Genau dieser moralische Satz zieht (wie gezeigt) sehr wohl beobachtbare Konsequenzen nach sich!

Fast so unachtsam wie Carnap war Hare. Er hat – mit den gebührenden Verbeugungen gegenüber allen Antireduktionisten⁵² – in einem sogenannten analytischen Modell durchgespielt, auf welche Weise man wertende Ausdrücke wie "ought" in eine Sprache einführen könnte, in der einem nur Imperative und Beschreibungen zur Verfügung stehen.⁵³ Wenn

⁵² Siehe Hare [LoM]:3, 180/1.

⁵³ Siehe Hare [LoM]:181-183, 187-192.

das funktioniert, dann passt die logische Ableitbarkeit der Konklusion (7) aus den Prämissen (5) und (6) nicht zu folgendem Prinzip, das Hare im Vorübergehen aufgestellt hat:

No indicative conclusion can be validly drawn from a set of premisses which cannot be validly drawn from the indicatives among them alone (Hare [LoM]:28).

(Um Hare an dieser Stelle einer echten logischen Unachtsamkeit zu überführen, müsste ich freilich tiefer in Hares raffinierten Gedankengang eintauchen, als hier ratsam ist; ich müsste genauer ausschliessen, dass die beiden Prämissen (5) und (6) in den Anwendungsbereich jener Überlegungen fallen, mit denen Hare zugibt: Ganz bestimmte indikative Verwendungen des Ausdrucks "ought" lassen sich in seinem analytischen Modell nicht angemessen erfassen, siehe Hare [LoM]:193-195).

Auch Nelson dürfte von meinen beiden deskriptiven Schlüssen aus moralischen Prämissen überrascht sein, denn er schreibt mit Bezug auf Quines Beobachtungskonditionale (also mit Bezug auf Wenn/dann-Sätze, deren Teilsätze beobachtungsnah sind):

Are all the observation conditionals derivable from our world theory also derivable when all sentences containing value terms are excluded? I do not know what the answer to this question is ([LDoE]:69).

Die Antwort dürfte einfach sein. Denn erstens folgt aus den Sätzen (5) und (6) zum Beispiel dies Beobachtungskonditional: "Wenn der Gärtner eine Schrotflinte anlegt, wird er den Lord nicht töten". Und zweitens lässt sich leicht vorstellen, dass im gesamten Überzeugungssystem des betrachteten Sprechers nicht genug wertfreie Überzeugungen vorkommen, um das gewünschte Beobachtungskonditional auch aus diesen wertfreien Überzeugungen abzuleiten.

Dieselbe
Unachtsamkeit bei
Harman

§19. Einer der Philosophen, die der Moral aufgrund ihrer mangelnden Erklärungskraft den Respekt verweigern wollen, scheint Gilbert Harman zu sein ([NoM]:6-9). Es ist nicht leicht zu sehen, welches Problem genau Harman aufzuwerfen wünscht. Harmans Problem scheint weniger auf szientistischen Prämissen zu beruhen als auf einer Vermengung verschiedener Probleme. Am einfachsten lässt sich noch folgende Überlegung Harmans aus dem Weg räumen:

But the wrongness of that act does not appear to help explain *the act, which you observe, itself*. The explanatory chain appears to be broken in such a way that neither the moral principle nor the wrongness of the act can help explain why you observe what you observe ([NoM]:8/9, meine Hervorhebung).

Warum "neither – nor"? Allgemeines Moralprinzip und moralische Einzelbewertung einer Handlung (bzw. eines Handelnden) könnten dessen beobachtbares Tun *zusammen* erklären, holistisch. (Im wissenschaftlichen Fall lässt Harman holistische Erklärungen doch auch zu, siehe [NoM]:8, 143). Harman scheint also nicht gesehen zu haben, dass der Lord die Unterlassung eines Mordes holistisch so erklären kann:

(11) Erstens weiss ich, dass mein Gärtner über jede moralische Anfechtung erhaben ist; und zweitens ist jede Tötung moralisch verboten. Der Gärtner konnte mich also gar nicht töten.

Es ist zwar nicht die Falschheit ("wrongness") der Gärtneraten, sondern – nur – deren Richtigkeit, die *zusammen* mit dem moralischen Prinzip erklären kann, was der Detektiv beobachtet. Aber jedenfalls stützt sich die Erklärung auf moralische Ausdrücke; und sie funktioniert. In den Absätzen, die dem Zitat vorausgehen, scheint Harman ein ganz anderes Problem umzutreiben: nämlich nicht die mangelnde Kraft der Moral, beobachtbare Fakten zu erklären, sondern ihre mangelnde Kraft, moralische Beobachtungen zu erklären, und das sind laut Harman: moralische Gedanken ([NoM]:8).

Aber warum sollte die Moral moralische Gedanken erklären? Die Physik erklärt schliesslich auch nicht die physikalischen Gedanken der Experimentatorinnen! Um der Kürze willen möchte ich mich nicht noch weiter in Harmans Argumente vertiefen. Eine interessante Rekonstruktion gibt Quinn [TEiE]:530-33

VI. Die Theorie von Morton White und Revisionen im Innern des Überzeugungssystems

Wie weiter?

§1. Im letzten Kapitel ist folgendes herausgekommen: Wenn es eine erkenntnistheoretische Parallele zwischen Ethik und Wissenschaft geben soll, dann darf sie nicht zuallererst in der Analogie zwischen theoretischen und ethischen Sätzen gesucht werden. Es genügt nicht, die empirische Überprüfbarkeit der theoretischen Sätze so lange herunterzureden, bis sie auf das niedrige Niveau der ethischen Sätze abgesunken sind, und sich dann darauf zu berufen, dass beide Arten von Sätzen nicht isoliert getestet werden können, sondern nur indirekt in hinreichend starken Konjunktionen mit deskriptiven Beobachtungskonsequenzen.

Der im letzten Kapitel abgehandelten holistischen Strategie zur Angleichung von Ethik und Wissenschaft muss also ein weiteres Element hinzugesellt werden. Was für ein Element könnte das sein? Folgender Vorschlag drängt sich auf: Zu zeigen ist die besondere Überprüfbarkeit zumindest *einiger* ethischer Sätze. So, wie es in den Wissenschaften zumindest einige Sätze mit herausgehobenem erkenntnistheoretischen Status geben muss (die Sätze über Beobachtbares), so muss es auch in der Ethik einige ethische Sätze mit erkenntnistheoretischem Sonderstatus geben. Und es ist meine Aufgabe zu zeigen, wie das möglich ist und was das heissen soll – wenn ich (wie angekündigt) das Wertgefälle zwischen Ethik und Wissenschaft einebnen will.

Ein mutiger Versuch in dieser Richtung stammt von Morton White.⁵⁴ Ich werde seinen Versuch im vorliegenden und im nächsten Kapitel ausführlich darstellen und kritisieren. Whites Versuch führt in eine Sackgasse. Trotzdem wird sich die Auseinandersetzung mit diesem Irrweg lohnen. Denn wenn wir das Ende der Sackgasse erreichen, umdrehen und ein kleines Stück zurückgehen, wird sich ein Ausweg auftun, der uns zum Ziel führt: Im übernächsten Kapitel werden wir die gesuchten ethischen Sätze mit erkenntnistheoretischem Sonderstatus entdecken: moralische Beobachtungssätze. Aber bevor wir dahin kommen können, müssen wir uns zum Ende der Sackgasse vortasten: zum Reiseziel der nächsten zwei Kapitel.

White in Kürze

§2. Beginnen wir mit einer Übersicht über Whites Gedankengang. White bietet uns keine Analogie zwischen der Ethik und den Wissenschaften, indem er etwa Parallelen zwischen der Ethik einerseits und den Wissenschaften andererseits zöge. Vielmehr schlägt er vor, die Ethik mit den Wissenschaften (einschliesslich Logik und Mathematik) zu einem Ganzen zu verschmelzen: und er zieht dann eine Parallele zwischen diesem Ganzen (Ethik *plus* Wissenschaften) einerseits und den Wissenschaften andererseits. Er plädiert dafür, den Anwendungsbereich der holistischen Quine/Duhem-These (die sich den bisherigen Überlegungen zufolge allein auf die Wissenschaft bzw. allein auf die Moral bezog) so zu erweitern, dass die zu testenden Systeme neben den deskriptiven, theoretischen, logischen und mathematischen Sätzen auch ethische Sätze enthalten können. Zudem weitet White die Möglichkeiten zum Test solcher Systeme aus: Sie haben sich nicht mehr nur an unserer Sinneserfahrung zu bewähren, sondern zusätzlich an

⁵⁴ Siehe White [NENE] und [WIWO].

unseren ethischen Emotionen. In der ursprünglichen Fassung der Quine/Duhem-These dienen die Wissenschaften (einschliesslich Logik und Mathematik) der Organisation unserer Sinneserfahrung; in der von White vorgeschlagenen Erweiterung der Quine/Duhem-These dienen die Wissenschaften (einschliesslich Logik und Mathematik) *zusammen mit der Ethik* der Organisation unserer Sinneserfahrung *und unserer ethischen Emotionen*.⁵⁵ Nicht allein widerspenstige Erfahrungen können uns White zufolge dazu zwingen, Änderungen im System vorzunehmen. Laut White können uns auch ethische Emotionen zur Anpassung des Systems zwingen. Genau wie in der ursprünglichen Version der Quine/Duhem-These sagt uns in ihrer durch White erweiterten Form irgendein widerspenstiges Datum nur, dass das System im Innern geändert werden muss, ohne darüber Auskunft zu erteilen, wo genau die Änderung not tut.⁵⁶ Es kann laut White sogar vorkommen, dass bei dieser Änderung ein *deskriptiver* Satz im Wettstreit mit einem ethischen Satz den kürzeren zieht.⁵⁷

Zwei optimistische
Thesen

§3. Schon aus dieser Übersicht geht hervor, dass White die Respektabilität der Ethik an zwei verschiedenen Punkten verteidigt:

- (i) *Im Innern* des ethisch-wissenschaftlichen Gesamtsystems, wo ausgehandelt werden muss, welche Sätze auf Kosten welcher Sätze überleben dürfen, wenn der Zwang zur Revision das Überleben aller unmöglich macht: Hier stellt White die These auf, dass ethische Sätze im internen Wettstreit mit

⁵⁵ Siehe White [NENE]:651 und [WIWO]:29/30.

⁵⁶ Siehe White [NENE]:653 und [WIWO]:30.

⁵⁷ Siehe White [WIWO]:30 und [NENE]:653/4. Ich zitiere die fragliche Passage unten in §6.

deskriptiven Sätzen nicht notwendig den kürzeren zu ziehen brauchen.

- (ii) *Am Rand* des ethisch-wissenschaftlichen Gesamtsystems, wo sich entscheidet, welcher Art der externe Input ist, der uns zur Revision des Systems zwingt: Hier verteidigt White die Respektabilität der Ethik dadurch, dass er dafür plädiert, nicht nur sensorischen Input zuzulassen, sondern auch den Input ethischer Emotionen.

Obwohl die beiden Verteidigungslinien miteinander verwoben sind, möchte ich sie nacheinander unterminieren. Im verbleibenden Teil des vorliegenden Kapitels werde ich mich ausschliesslich auf Whites These (i) konzentrieren. Da ich für Respekt vor der Moral plädieren will, verdient sie unser Interesse – und zwar, obwohl sie nicht unmittelbar mit der Suche nach direkt testbaren moralischen Sätzen zu tun hat. (Wir werden diese Suche im nächsten Kapitel fortsetzen).

Optionen der Revision

§4. Betrachten wir Whites erste Verteidigungslinie anhand eines Beispiels von ihm selbst. Zwar legt White bei der Darstellung dieses Beispiels nicht immer das wünschenswerte Fingerspitzengefühl und Einfühlungsvermögen für die betroffenen Personen an den Tag. Aber da es ihm nicht auf die Besonderheiten des Beispiels ankommt, können wir von diesem Mangel absehen. White legt uns das folgende moralische Argument vor:⁵⁸

- (1) Wer einem Menschen das Leben nimmt, handelt moralisch falsch. (Ethische Prämisse).
- (2) Die Schwangere hat ihrem Fötus das Leben genommen. (Deskriptive Prämisse).
- (3) Jeder Fötus in der Gebärmutter einer Frau ist ein Mensch. (Deskriptive Prämisse).

⁵⁸ Siehe [WIWO]:30; [NENE]:652/3.

- (4) *Also*: Die Schwangere hat einem Menschen das Leben genommen. (Deskriptive Zwischenkonklusion aus (2) und (3)).
- (5) *Also*: Die Schwangere hat moralisch falsch gehandelt. (Ethische Konklusion aus (1) und (4)).

Wenn unsere ethischen Emotionen gegen die letzte Konklusion dieser Schlusskette revoltieren, so müssen wir zuallererst die Konklusion (5) preisgeben. Doch damit ist es nicht getan. Mindestens eine der drei Prämissen muss ebenfalls revidiert werden, wenn die Konklusion fallen soll. Im Geiste des Holismus à la White eröffnen sich uns also drei gleichberechtigte Optionen, je nachdem, welche der Prämissen wir verwerfen.⁵⁹

Revision ethischer Prämissen

§5. *Erste Option*. Da sich die Konklusion (5) direkt aus dem ausnahmslosen Tötungsverbot (1) und der deskriptiven Zwischenkonklusion (4) ergibt, könnten wir zuallererst das ausnahmslose Tötungsverbot (1) verwerfen. Dieser Fall muss uns nicht weiter überraschen. Ein allgemeiner *ethischer* Satz wird im Lichte einer widersprechenden *ethischen* Einzelüberzeugung preisgegeben. Auch wer der Ethik insgesamt den intellektuellen Respekt verweigert, kann sich mit diesem Fall anfreunden. Dieser Sicht zufolge revidieren wir dann etwas wenig Respektables im Licht von etwas wenig Respektablem. Zur Aufwertung der Ethik trägt diese Option nichts bei.

Betrachten wir daher die anderen Optionen. Wenn wir unseren Einspruch gegen die Konklusion (5) aufrechterhalten wollen, ohne das ausnahmslose Tötungsverbot (1) anzutasten, so haben wir den (laut White) deskriptiven Zwischenschluss (4) zu verwerfen:

⁵⁹ Siehe [NENE]:653 und [WIWO]:30.

- (4) *Also*: Die Schwangere hat einem Menschen das Leben genommen.

Da sich (4) zwingend aus den (laut White) deskriptiven Prämissen

- (2) Die Schwangere hat ihrem Fötus das Leben genommen,
 (3) Jeder Fötus in der Gebärmutter einer Frau ist ein Mensch,

ergibt, müssen wir entweder (2) oder (3) [oder beide] verwerfen.

Begriffliche Revision

§6. Sehen wir uns die Optionen nacheinander an, und beginnen wir mit derjenigen Option, die uns weniger gegen den Strich gehen dürfte: mit der Preisgabe der Prämisse (3). Das ist unsere *zweite Option*. White beschreibt sie so:

If we deny (3), we exchange our conjunction of beliefs for a new one by denying a descriptive belief; but it should be emphasized that we deny that descriptive belief because we reject a normative conclusion that follows from our former assumptions ([NENE]:653).

White verspricht sich von dieser Option hohen metaethischen Gewinn:

[...] I am prepared to admit that a descriptive statement is rarely recanted in the light of a moral statement. Nevertheless, I want to emphasize that, rarity aside, such recantation is *permissible* according to my view and that its very permissibility is of great philosophical significance ([NENE]:654, Whites Hervorhebung).

Dem Anschein nach wird hier also im Lichte einer moralischen Ansicht ein allgemeiner *deskriptiver* Satz verworfen. Es mag daher so scheinen, als könnten wir diesen Fall ausbeuten, um die erkenntnistheoretische Ehre der Ethik zu verteidigen. Denn wenn moralische Ansichten manchmal

sogar allgemeine deskriptive Sätze ausschalten können, dann müsste mit zweierlei Mass, wer der Ethik weniger Respekt zollen wollte als ihren deskriptiven Widersacherinnen (den Wissenschaften).

Doch finde ich diesen Fall nicht überzeugend. Bei näherem Hinsehen verflüchtigt sich der Eindruck, dass die Prämisse (3) im vorliegenden Fall wirklich als deskriptive Generalisierung zu verstehen ist. Eher hört sich die Prämisse wie ein Vorschlag zur Sprachnormierung an, durch dessen Preisgabe das ethische Prinzip (1) nachträglich aufgeweicht wird. Und dass man ethische Prinzipien im Lichte anderer ethischer Überzeugungen dadurch modifizieren kann, dass man die in ihnen vorkommenden Begriffe modifiziert, wird abermals niemanden überraschen, der den ethischen Sätzen den Respekt verweigert.

Analytische Sätze,
dicke Begriffe

§7. Bei White scheint die Diagnose des Begriffswandels kurz aufzublitzen, wenn er den Fall mit Quines Auffassung vergleicht, dass gewisse Daten der Quantenphysik die Physiker zur Preisgabe logischer Gesetze bewegen könnten.⁶⁰ Aber in Whites und Quines Sicht der Dinge ist Begriffswandel keine respektable Diagnose. Vielmehr würde White gegen die Diagnose einwenden, dass sich hinter dem Verweis auf Sprachnormen die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Sätzen verbirgt. White argumentiert ausdrücklich gegen die metaethische Verwendung dieser Unterscheidung ([WIWO]:4-11) und beruft sich dabei auf die (seiner Ansicht nach) erfolgreiche Kampagne, die er zusammen mit Quine und anderen in der Mitte des letzten Jahrhunderts gegen die Verständlichkeit dieser Unterscheidung geführt hat ([WIWO]:7 Fussnote 7). Ein zentrales Argument dieser Kampagne besagte, dass sich die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch unter den holistischen Bedingungen der Quine/Duhem-These nicht aufrechterhalten lasse (Quine [TDoE]:41, [FMoE]:71/2). Dass dem nicht so ist, habe ich anderswo nachgewiesen: Wir können auch im

⁶⁰ Siehe [NENE]:653/4 und [WIWO]:31.

Rahmen des wissenschaftstheoretischen Holismus sinnvoll zwischen analytischen und synthetischen Sätzen unterscheiden (Olaf Müller [SA], Kapitel 9).

Es gibt im übrigen noch einen weiteren Einwand, der dagegen spricht, Morton Whites zweite Option so zur Aufwertung der Ethik gegenüber der Deskription zu verwenden, wie White es sich vorzustellen scheint. Das Wort "Mensch" muss nicht in *rein* deskriptivem Sinn verstanden werden; vielmehr weckt es zugleich deskriptive und wertende Assoziationen. Und eine widerspenstige ethische Emotion bewegt uns vielleicht deshalb zur Preisgabe von (3), weil wir die beim Gebrauch des Wortes "Mensch" mitschwingenden *Wertungen* nicht länger auf Föten anwenden mögen. (Diese Überlegung lässt sich auch für Whites englischsprachiges Argument wiederholen, in dem anstelle des deutschen Wortes "Mensch" immer der Ausdruck "human being" steht, siehe [NENE]:652ff. Zwar ist dieser englische Ausdruck mit etwas anderen Assoziationen belegt als das deutsche "Mensch"; er rangiert nach meinem Sprachgefühl irgendwo *zwischen* "Mensch" und "menschliches Wesen". Aber da die englische Sprache kein eigenes eindeutiges Substantiv für "Mensch" kennt, spielt diese Feinheit für unser Thema keine Rolle).

Der eben vorgeführte Einwand richtet sich (zum Glück für White) nicht gegen die Respektabilität der Ethik schlechthin. Denn er lässt sich gut mit der ethikfreundlichen Position verheiraten, es könne keine klare semantische Grenze zwischen deskriptivem und ethischem Vokabular gezogen werden, weil Beschreibung und Wertung in wichtigen ethischen Begriffen untrennbar miteinander verwoben seien. (Bernard Williams nimmt diese Position ohne eigenes Argument anhand von Begriffen wie Feigling, Lüge, Brutalität ein – anhand von Begriffen, die er als dicke ethische Begriffe bezeichnet, siehe [ELoP]:140/1). Bei aller Sympathie für die Stossrichtung dieses Schachzugs werde ich ihn hier nicht weiterverfolgen (und nur im Kapitel XVII §8 bis §11 noch einmal flüchtig streifen): White ist es genau wie mir in erster Linie um die *erkenntnistheoretische* Respektabilität der Ethik zu tun (siehe z.B. White [NENE]:661) und nicht so sehr um ihre semantische Respektabilität. Gleichwohl springt es ins Auge, dass das zweite der zentralen Beispiele Morton Whites mit dem dicken Begriff der Lüge zusammenhängt – siehe [WIWO]:36ff – und damit abermals denselben Einwand herausfordert, mit dem ich diese Überlegung begonnen habe.

Moral stärker als
Deskription?

§8. Wo stehen wir? Wir haben zwei der drei Optionen für die Revision des ethisch-deskriptiven Gesamtsystems, die von White in seinem Beispiel vorgeschlagen worden sind, betrachtet und im Gegensatz zu White gefunden, dass diese beiden Optionen nichts taugen, um den erkenntnistheoretischen Respekt vor der Moral zu erhöhen. Blicke also die *dritte Option*. Wir verwerfen im Lichte unserer moralischen Ablehnung der Konklusion (5) den rein deskriptiven Satz:

(2) Die Schwangere hat ihrem Fötus das Leben genommen.

Wenn uns diese Option überzeugen könnte, so hätte White gewonnen. Denn anders als im vorigen Fall kann man die nun zur Debatte stehende Revision nicht dadurch herunterspielen, dass man behauptet, sie spiegle nur ein verändertes Verständnis der Begriffe wider und sei daher gar keine echte Revision. Nein, wer den Satz (2) preisgibt, hat sich entschlossen, die Welt anders zu *beschreiben* – und zwar aufgrund einer widersprechenden *moralischen* Überzeugung!

Werden sich die Gegner der Respektabilität der Ethik hiervon überzeugen lassen? Ich denke nicht. Sie könnten zwar zugeben, dass sogar sie selber im Alltag manchmal infolge mangelnden Beobachtungswissens so verfahren wie unter der dritten Option. Beispielsweise könnten sie im (deskriptiven) Zweifel durchaus für die Angeklagte plädieren und deren Verlust des Embryos durch einen Unfall erklären. Aber sie werden hierfür allein pragmatische Gründe gelten lassen und darauf beharren, dass in deskriptiven Fragen prinzipiell immer der Erfahrung das letzte Wort gebührt. In unserem Beispiel werden sie behaupten: Wer der Abtreibung beigewohnt hat und die Schwangere nicht moralisch verdammen mag, *darf* nicht leugnen, was er gesehen hat.

Durch irrationales Wunschdenken kann man das Geschehene nicht ungeschehen machen.

Wenn meine Überlegungen richtig gewesen sind, dann kann sich White auf keine der drei durchdachten Optionen stützen, um die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral zu verteidigen. Seine erste Verteidigungslinie (mit Bezug aufs Innere unserer Überzeugungssysteme) hat der Kritik dreimal nicht standgehalten. Dass es mit seiner zweiten Verteidigungslinie (mit Bezug auf den emotionalen Input in unsere Überzeugungssysteme) nicht besser steht, werden wir im nächsten Kapitel sehen.

* * *

Lesarten der Prämisse

§9. Wie White auf meine Kritik an der dritten Option reagiert hätte, ist schwer zu sagen, denn er diskutiert die dritte Option in seinem Aufsatz [NENE] nicht eigens. (Ebenso fehlt die Erörterung der dritten Option in der Parallelstelle [WIWO]:30/1). Dennoch hat White die Option im Auge gehabt, wenn er schreibt:

[...] we may say that the mother [...] may amend or surrender [...] an ethical principle such as (1); or a descriptive statement such as (2), (3), or (4)" ([NENE]:653, meine Hervorhebung).

Bei genauerem Hinsehen scheint sich ausgerechnet im betrachteten Beispiel doch eine plausible Möglichkeit aufzutun, wie wir vernünftigerweise, also ohne irrationales Wunschdenken, dahin kommen könnten, den Satz:

(2) Die Schwangere hat ihrem Fötus das Leben genommen,

aufzugeben. Diese Möglichkeit wird von White nicht erwähnt. Sie gerät in den Blick, wenn wir den Satz mit folgender Betonung lesen:

(2) *Die Schwangere* hat ihrem Fötus das Leben genommen,

also als Aussage über den *Urheber* der Abtreibung. So verstanden, kann man Satz (2) zurückweisen, ohne zu bestreiten, dass eine Abtreibung stattgefunden hat. Dafür bieten sich gleich zwei Möglichkeiten an:

- (-2*) Nicht die Schwangere hat ihrem Fötus das Leben genommen; der Frauenarzt hat die Abtreibung vollzogen.
- (-2**) Die Schwangere kann nicht als Urheberin der Abtreibung angesehen werden. Sie steckte in einer verzweifelten Lage. Es fehlte an Unterstützung aus ihrem sozialen und familiären Umfeld – unter diesen Bedingungen wusste die Schwangere nicht ein noch aus. Sie hat nicht selbstbestimmt und autonom gehandelt, sie war eine Getriebene.

Obwohl beide Möglichkeiten dasselbe Ergebnis liefern (das Morton White willkommen sein müsste), unterscheiden sie sich erheblich. Die in (-2*) aufgeworfene Möglichkeit funktioniert nur unter den besonderen Bedingungen unseres Beispiels; sie lässt sich nicht auf viele andere Fälle ausdehnen. In den allermeisten Fällen kann man eine menschliche Handlung keinem Alternativakteur zuschreiben.

Verantwortung

§10. Die zweite Möglichkeit (-2**) kann man dagegen immer verwenden, um eine (emotional) unerwünschte Handlungszuschreibung à la (2) zurückzuweisen: Man bestreitet die Autonomie und die Kontrollfähigkeit des angeblichen Akteurs (und verzichtet im Ergebnis auf die Rede von einer vollgültigen Handlung).

Was ist von dieser Möglichkeit zu halten? Einerseits zeigt diese Möglichkeit weniger, als Whites Behauptungen verlangen. Sie zeigt nur die Anfälligkeit *ganz bestimmter* deskriptiver Sätze für Revision aufgrund moralischer Überzeugungen – die Revisionsanfälligkeit von Handlungszuschreibungen. Man könnte sich daher sogar fragen, ob Handlungs- und Verantwortungszuschreibungen wirklich als wertfreie, deskriptive Sätze gedeutet werden sollten. Ich bin auf diese Frage anhand eines extremen Beispiels anderswo eingegangen, nämlich beim Thema der wertbeladenen Zuschreibung von Verantwortung im Fall ethnischer Säuberungen, siehe [WWSü], Abschnitte V und VI. (Joshua Knobe hat englischsprachige Daten aufgeboten, um nachzuweisen, dass unweigerlich Werthaltungen ins Spiel kommen, sobald wir von absichtlichen Handlungen – "intentional actions" – sprechen, siehe Knobe [CoIA]. Eine Kritik derartiger Überlegungen findet sich in Mele et al [IIAM]:278-282).

Andererseits wirkt die Möglichkeit nur aus der Aussenperspektive überzeugend, nicht aber aus der Innenperspektive. Wer sich seine *eigenen* Handlungen aberkennt, weil ihm die sonst über das eigene Tun implizierten moralischen Urteile emotional nicht schmecken, kommt uns mit Recht dubios vor. Aber Moral sollte in erster Linie aus der

Innenperspektive verstanden werden. Ihre wichtigste Frage lautet: Was soll, was darf *ich* jetzt tun? (Siehe aber unten Kapitel XVIII §4).

VII. Gefühle als Kontrollinstanzen ethischer Theorien?

Widerspenstige
Emotionen

§1. Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, wollte uns Morton White anhand eines Beispiels zum Thema Abtreibung drei Optionen dafür anbieten, dass wir im Lichte einer widerstreitenden ethischen Einzelüberzeugung zu Änderungen an unserem ethisch-deskriptiven Überzeugungssystem kommen können. White hat diese Optionen ins Spiel gebracht, um plausibel zu machen, dass Wertung und Beschreibung auf derselben Ebene stehen können. Bei näherem Hinsehen ergab sich, dass keine dieser drei Optionen zum versprochenen Ziel führt. Keine der Optionen bot uns ein überzeugendes Argument zugunsten der erkenntnistheoretischen Respektabilität der Ethik. Was sich im Innern des Gesamtsystems abspielt, ist also – anders als White es hinstellt – für unser Problem nicht von Bedeutung. Morton Whites erste optimistische These:

- (i) Ethische Sätze brauchen (im Fall einer erforderlichen Revision des ethisch-wissenschaftlichen Gesamtsystems) beim internen Wettstreit mit deskriptiven Sätzen nicht notwendig den kürzeren zu ziehen,

ist entkräftet. Liefert uns White demzufolge überhaupt kein überzeugendes Argument für die Aufwertung der Ethik? Das ist nicht ausgemacht. Denn seine zweite optimistische These haben wir überhaupt noch nicht berührt:

- (ii) Revisionen des ethisch-wissenschaftlichen Gesamtsystems werden nicht nur durch sensorischen Input angestoßen, sondern auch durch den Input ethischer Emotionen.

Diese These bezieht sich nicht auf das Geschehen im Innern unseres Überzeugungssystems, sondern auf Wechselwirkungen zwischen Innen und Aussen, also darauf, was an seinem Rand passiert. Hier lautet Whites These, dass uns nicht nur widerspenstige Sinneserfahrungen zur Revision des Systems zwingen können, sondern auch widerspenstige *ethische Emotionen*.

Beleg. White sagt ausdrücklich, dass er seine These (ii) zur Ehrenrettung der Ethik verwenden möchte:

Once we let feeling play the role that I assign to it [...], it [i.e., ethics – O.M.] does not suffer from the "methodological infirmity" of which Quine speaks ([NENE]:655).

Was sind Emotionen?

§2. Ohne widerspenstige ethische Emotionen wäre das gesamte Beispiel Whites aus dem vergangenen Kapitel nicht eingang gekommen; ich habe ihre Rolle allerdings bislang nicht hinterfragt. Bevor ich das tue und mich dabei eng an Whites Vorgaben halte, möchte ich eine Warnung abgeben, die für den gesamten weiteren Verlauf des vorliegenden Kapitels gelten soll: Obwohl sich White viel metaethischen Gewinn von den ethischen Emotionen verspricht, macht er sich nirgends die Mühe, genauer zu sagen, was Emotionen sein sollen. Zudem sind seine Beispiele für ethische Emotionen recht spärlich; und dazu sehr sparsam beschrieben. Diesen blinden Fleck in Whites Darstellung müssen wir insofern umso stärker bedauern, als Whites implizite Annahmen über Emotionen nicht auf der Höhe dessen sind, was sich andere Philosophen zu diesem Thema zurechtgelegt haben.

Emotionen à la White scheinen so ähnlich funktionieren zu sollen wie Schmerzen oder Rotwahrnehmungen, nämlich mit extrem dürftiger kognitiver Binnenstruktur. So sagt White über seine Sicht der Dinge:

The view [...] requires the existence of a feeling which stands to the predicate "ought not to be uttered" very much as a sensory experience of whiteness stands to the predicate "is white" ([WIWO]:40).

Dass diese angebliche Analogie auf einer irreführenden Sicht dessen beruht, wie man Emotionen individuiert, lässt sich leicht einsehen. Betrachten wir dazu zunächst Emotionen, die nichts mit Moral zu tun haben. Ein Fall von Eifersucht kann sich hinsichtlich seines fühlbaren Gehalts schwächer von einem Zornanfall oder einer Angstattacke unterscheiden als zwei Fälle von Eifersucht untereinander. Nicht der gefühlte Gehalt allein entscheidet also über die Art der jeweiligen Emotion; die Identifikation einer Emotion kann zusätzlich von der Faktenlage abhängen (und von den Überzeugungen des Fühlenden über die Faktenlage). Diese Abhängigkeit wiegt bei manchen Arten von Emotionen schwerer als bei anderen; Angst und Ekel liegen am harmlosen Ende der Skala, Eifersucht und verletzter Stolz am schwierigeren Ende.

Dialektische Lage

§3. Moralische Emotionen dürften in dieser Hinsicht stärker der Eifersucht und dem verletzten Stolz ähneln als der Angst oder dem Ekel. Insofern will Whites Begriff der Emotion ausgerechnet dort nicht recht überzeugen, wo er eingesetzt werden soll. Ich werde Morton White zuliebe im folgenden so tun, als gäbe es diesen allgemeinen Mangel in seiner Herangehensweise nicht. Da ich White zum Zweck des Arguments eng auf den Fersen bleiben möchte, werden einige meiner Formulierungen so klingen, als machte ich mit White beim Emotionsbegriff gemeinsame Sache. Die augenblickliche Warnung soll diesen Eindruck zurechtrücken. Am Ende des vorliegenden Kapitels werden wir sehen, dass Whites Ansatz schon aus internen Gründen nicht funktioniert. Dies Ergebnis ist philosophisch

instruktiver und zielgenauer als allgemeine Hinweise auf den Stand der Kunst zum Thema Emotionen.

Trotz alledem könnte man mich fragen, wieso ich mir überhaupt die Mühe mache, Whites verfehlten Ansatz so gründlich darzustellen und zu kritisieren, wie es jetzt gleich geschehen soll. Meine Antwort ist wenig überraschend: White bietet uns als einziger einen Ansatz zur erkenntnistheoretischen Bedeutung moralischer Emotionen, der in unseren Rahmen passt; zudem lässt sich sein Ansatz ohne Mühe verstehen; und aus dem Scheitern dieses Ansatzes werden wir Rückschlüsse darüber ziehen können, welche anderen aposteriorischen Ressourcen wir (für die Erkenntnistheorie der Moral, und zwar innerhalb unseres Rahmens) anstelle der Emotionen à la White anzapfen sollten. Mein Ergebnis wird nichts mit Emotionen zu tun haben. Die Emotionen à la White bieten also nur einen heuristisch hilfreichen Ausgangspunkt, den wir zu gegebener Zeit hinter uns lassen müssen. Damit ist klar, dass die jetzt bevorstehenden Argumente nicht den Anspruch zu erheben brauchen, alle Möglichkeiten dafür zu widerlegen, wie man ethische Emotionen für die Erkenntnistheorie der Moral fruchtbar machen könnte. Es ist mir lediglich um die exemplarische Widerlegung einer einzigen solchen Möglichkeit zu tun. Und deshalb kann es kaum schaden, wenn in dieser zu widerlegenden Möglichkeit nicht der bestmögliche Emotionsbegriff verwendet wird, den man sich denken kann.

Der Stand der Kunst

§4. Ein differenzierteres Gefühlsverständnis als das von Morton White reicht ideengeschichtlich weit zurück. Dominik Perler hat dargelegt, dass schon Descartes und Malebranche mit einem kognitivistischen Emotionsbegriff gearbeitet haben (Perler [KGvE]). Einen der Höhepunkte des emotionstheoretischen Denkens aus dem Zwanzigsten Jahrhundert findet man in Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* ([MoE]:1189-

1203 *et passim*). Musils Gedanken führen einerseits in die Religionsphilosophie (und sind meines Wissens noch nirgends richtig ausgelotet worden), andererseits in die Erkenntnistheorie der Moral (siehe dazu Döring [ÄEaE]:94-105). Attraktive neuere moralphilosophische Ansätze zum Emotionsbegriff (mit Angaben zu weiterführender Literatur) bieten die Texte in Angehrn et al (eds) [EV] und in Döring et al (eds) [MG]; siehe dort insbesondere Steinfath [EWM]. Einen *locus classicus* für die kognitivistische Sicht von Emotionen bietet de Sousa [RoE].

Ohne dass ich das hier erörtern kann, möchte ich kurz erwähnen, dass man die Wichtigkeit moralischer Emotionen für die Metaethik dadurch herausarbeiten könnte, dass man interessantere Arten von Gefühlen in den Blick nimmt als Emotionen à la White (die sich irgendwie beim Erwägen moralischer Einzelurteile herausbilden); vielversprechende Kandidaten für metaethisch wichtige Emotionen wären Schuldgefühle, Scham, Verachtung, Empörung, Stolz, Achtung, Bewunderung usw. Siehe z.B. Williams [ELoP]:177. – Nicht alle Vorkommnisse der aufgezählten Gefühle müssen etwas mit Moral zu tun haben; so könnte man sportliche Höchstleistungen auch ohne jeden Bezug zur Moral bewundern. Wer die fraglichen Gefühle für metaethische Zwecke heranziehen möchte, muss also genauer ausarbeiten, worin *moralische* Bewunderung, *moralische* Schuldgefühle, *moralische* Scham usw. bestehen.⁶¹

Eine wichtige begriffliche Verbindung zwischen Emotionen und Moral verläuft von den Emotionen zu *Werten* (statt zu Normen, wie in Whites Ansatz). So kann man die Meinung vertreten, dass gewisse Gefühle (wie z.B. Liebe auf der positiven Seite und Ekel oder Langeweile auf der negativen Seite) einen wertkonstituierenden Charakter haben, siehe dazu z.B. Steinfath [GW]:209-215. Steinfath behauptet am Ende dieses Aufsatzes, dass die fraglichen Gefühle nur dann ihre wertkonstituierende Rolle spielen können, wenn sie angemessen sind, d.h. wenn sie im fraglichen Augenblick empfunden werden *sollten* (Steinfath [GW]:215-220). Wenn das richtig ist, so hängen Gefühle, Werte und Normen auf innige Weise zusammen, ohne dass man die letzten beiden Elemente dieser Trias (Werte und Normen) auf Gefühle zurückführen könnte. Es dürfte sich lohnen, das holistische Bild, das sich hier abzeichnet, detaillierter auszumalen, als mir hier (unter den in der Einleitung festgeklopften Annahmen) möglich ist.

⁶¹ Auf diese Komplikation hat mich Harald Köhl hingewiesen.

Whites Analogie

§5. Nach allen diesen Vorbemerkungen ist es an der Zeit, dass wir uns endlich Whites eigene Überlegungen zur erkenntnistheoretischen Rolle der ethischen Emotionen ansehen. White sagt: *Weil* wir fühlen, dass die Schwangere keine moralische Schuld auf sich geladen hat, widersprechen wir dem Satz:

(1) Die Schwangere hat moralisch falsch gehandelt.

Satz (1) scheint also vor dem Tribunal unserer ethischen Emotionen nicht bestehen zu können – ganz genau so, wie im traditionellen Verständnis der Quine/Duhem-These ein Satz wie:

(2) Da ist ein Tiger,

angesichts ausbleibender gestreifter Tiereindrücke nicht vorm Tribunal unserer Sinneserfahrung bestehen wird.

Wenn die Analogie zwischen (1) und (2) wirklich tragen könnte, so hätte White ein gutes Argument zugunsten der Respektabilität der Ethik. Es gäbe dann zwei gleichberechtigte Sorten direkt testbarer Sätze – einerseits empirisch direkt testbare (deskriptive) Sätze, andererseits emotional direkt testbare (moralische) Sätze, die zwar nicht durch widerspenstige *Erfahrungsdaten* zu Fall gebracht werden können, wohl aber durch widerspenstige *emotionale Daten*.

Die uns später interessierende Frage: *Gibt es moralische Beobachtungssätze?* würde White zwar verneinen. Denn seiner Sicht zufolge lassen sich direkt testbare moralische Sätze wie (1) nicht durch widerspenstige *Beobachtungen* widerlegen. Die Frage: *Gibt es direkt testbare moralische Sätze?* würde White hingegen bejahen. Sätze wie (1), auf die er sich hierbei berufen würde, hätten White zufolge denselben erkenntnistheoretischen Wert wie

Beobachtungssätze. Wir werden daher in den nächsten Paragraphen fragen müssen: Wie weit geht die Analogie, auf die sich White beruft?

Details bei White

§6. Dass White es auf diese Analogie abgesehen hat, lässt sich mit folgendem Zitat belegen:

In denying (1) she [i.e., the mother – O.M.] would, I contend, do something analogous to what a descriptive scientist, say a chemist, might do upon failing to have a sensory experience that was predicted by some chunk of purely descriptive belief ([NENE]:653; im Original steht eine andere Satznummer).

Irritierenderweise möchte White seine Position Quine dadurch schmackhaft machen, dass er sie als neuen Meilenstein des *Empirismus* verkauft ([NENE]:661). Meiner Ansicht nach entspräche es eher seinen Intentionen, wenn er stattdessen von einem neuen Meilenstein des Anti-Apriorismus reden würde. Immerhin charakterisiert er seine Position wie folgt:

In my view moral principles are not a priori truths, not necessary truths, not analytic truths, not intuitively known ([NENE]:661).

Weiter oben sagt White:

I [...] avoid drawing an epistemological distinction between the *testing* of normative statements and the *testing* of descriptive statements ([NENE]:661, Whites Hervorhebungen).

White vermeidet allerdings die Rede von direkt testbaren Sätzen – möglicherweise deshalb, weil er Testbarkeit (genau wie Quine: Beobachtungsnähe) streng genommen für einen graduellen Begriff hält? Aber auch bei White gibt es klare Fälle: In [NENE]:653-55 gibt er sich bereits mit Sätzen wie (1) zufrieden, allerdings unter der Voraussetzung, dass normale Wahrnehmungs- und Gefühlsbedingungen vorliegen ([NENE]:653).

In seinem Buch gönnt sich White den Platz, dies im holistischen Geiste durchzudeklinieren. Das Ergebnis: Sogar Sätze wie (1) können nicht einzeln durch ethische Emotionen bestätigt oder zurückgewiesen werden, wohl aber hinreichend starke Konjunktionen, in denen sie vorkommen ([WIWO]:40). Zumindest solche Konjunktionen verdienen also das Gütesiegel direkter Testbarkeit. Ich werde diese Komplikation im Haupttext ignorieren, da sie das Problem nur verschiebt.

Ich möchte noch eine andere Komplikation erwähnen, zu der White verblüffend wenig sagt. Wenn ethische Verurteilungen im Lichte widerspenstiger Emotionen zurückgewiesen werden, dann kommt es offenbar sehr darauf an, wessen Emotionen man im Blick hat. Die Emotionen der handelnden Person? (Vor der Handlung, während der Handlung oder nach der Handlung?) Die Emotionen eines Dritten? Die Emotionen der Freunde der handelnden Person? Die ihrer Feinde, ihres Geliebten – oder die eines neutralen Beobachters? White scheint sich nicht recht entscheiden zu können. An einer Stelle testet White den Satz (1) aus der Perspektive der Schwangeren:

I now ask Quine to imagine that the mother who is criticized does not have the feeling of being obligated *not* to have done what she did. In my view, she might be justified under certain conditions in denying statement (1) ([NENE]:653; Whites Hervorhebung; im Original steht eine andere Satznummer).

Aber anderswo zählen plötzlich nicht mehr die ethischen Emotionen der handelnden Person, sondern die eines Beobachters, der z.B. folgendes moralische Urteil über einen Lügner ausspricht:

The prisoner's act of saying yesterday at 4 P.M. 'My regiment went north' is an act that ought not to have been performed ([WIWO]:39).

Es mutet seltsam an, wenn White behauptet, dass uns bei Betrachtung solcher Sätze widerspenstige ethische Emotionen durch den Kopf gehen.

Die Wendung zur
Sprache

§7. Es ist nicht einfach, sich eindeutige Intuitionen über die erhoffte Analogie zwischen Sätzen wie:

- (1) Die Schwangere hat moralisch falsch gehandelt,
- (2) Da ist ein Tiger,

zu verschaffen. Denn hierfür scheint man Sinneserfahrungen mit ethischen Emotionen vergleichen zu müssen.⁶² Schon der Begriff der Sinneserfahrung verflüchtigt sich im philosophischen Streit allzu schnell; wieviel weniger dürfen wir da auf die Hoffnung geben, dass es uns gelingt, den Begriff der ethischen Emotion dingfest zu machen!

Folgendes Rezept zur Auflösung solcher philosophischen Schwierigkeiten hat sich bewährt: Man vermeide den verwirrenden Rückgriff auf irgendwelche schwer fasslichen mentalen Entitäten dadurch, dass man sich stattdessen auf ihre *sprachlichen Gegenstücke* und deren kausale Vorläufer aus der Aussenwelt stützt.

Wer diesem Rezept folgt, dem fehlen keine wichtigen philosophischen Mittel. Alles, was wir uns bislang zurechtgelegt haben, könnte als Erörterung der erkenntnistheoretischen Rolle bestimmter Sätze verstanden werden. Wer diese Sätze und deren Rolle kennt, hat alles, was er wünschen mag.

Quines
Beobachtungssätze

§8. Werfen wir einen genauen Blick auf die heilsamen Wirkungen der Anwendung des Rezepts! Statt uns z.B. über den Begriff der Sinneserfahrung den Kopf zu zerbrechen, sollten wir uns (dem Rezept zufolge) mit der Frage begnügen, welche *Sätze* sich direkt vor dem Tribunal der Sinneserfahrung zu verantworten haben. Vielleicht können wir diese Frage beantworten, ohne uns darauf festzulegen, was genau sich in unseren Köpfen abspielt, wenn wir die fraglichen Sätze mit Sinneserfahrung konfrontieren. Das zumindest behauptet Quine. Und meiner Ansicht nach ist es ihm gelungen, einen befriedigenden Begriff des Beobachtungssatzes auszuarbeiten, ohne sich auf den Begriff der Sinneserfahrung stützen zu müssen.

Ich möchte die verzweigte Debatte zu diesem Thema hier nicht nachzeichnen, sondern allein an ihr Ergebnis anknüpfen. Zwei Kriterien müssen laut Quine erfüllt sein, damit ein Satz beobachtungsnah ist. Das erste hat nur mit

⁶² Siehe White [WIWO]:40, wie oben in §2 zitiert.

dem Sprecher zu tun (und ist in diesem harmlosen Sinne ein privates Kriterium), das zweite der Kriterien hat mit der Sprachgemeinschaft zu tun (und ist daher ein soziales Kriterium):

- (i) Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Urteil ausschliesslich und direkt von der augenblicklichen Reizung der Sinnesrezeptoren an seinen Körperoberflächen ab.
- (ii) Verschiedene Sprecher derselben Sprachgemeinschaft stimmen in ihrer Beurteilung des Satzes überein, wenn ihnen der Satz unter denselben Umständen vorgelegt wird.

Literatur. Quines Definition findet sich z.B. in seinem Aufsatz [iPoO]:108/9; siehe auch Quine [RtMW]:664. Dort ist das Kriterium (i) allerdings nur implizit enthalten. Quines Kriterien für Beobachtungsnähe haben sich seit ihrer frühen Formulierung in [WO]:40-42 oft gewandelt; die Feinheiten dieses Wandels sind für unsere Zwecke irrelevant. (Ich erörtere sie ausführlich in [SA]:§7.19-§7.23).

Durch die relative Rede von "Beobachtungsnähe" (anstelle der absoluten Rede von "Beobachtungssätzen") möchte ich Quine folgen und dessen Einsicht hervorheben, dass die Definition streng genommen nur einen graduellen Begriff charakterisiert. Gute Beispiele für Beobachtungssätze müssen die Kriterien also nur hinreichend gut erfüllen und nicht etwa vollständig. Hinsichtlich des Kriteriums (i) hängt die Gradualisierung damit zusammen, dass die neuronalen Kausalketten vom Reiz zur Reaktion umso weniger direkt wirken, je mehr Gehirnaktivität sich zwischen Reiz und Reaktion abspielt; die vermehrte Gehirnaktivität ist ein Anzeichen für stärkeren Einfluss abgespeicherter Hintergrundinformation. (In diesem Fall hängt die Reaktion auf den Reiz vergleichsweise wenig vom Reiz allein ab). Und hinsichtlich des Kriteriums (ii) betrifft die Gradualisierung das prozentuale Ausmass der Zustimmung innerhalb der Sprechergruppe. Dass der Begriff des Beobachtungssatzes ein gradueller Begriff ist, hat Quine an vielen Stellen seiner Schriften betont, ohne dies allerdings im Detail auszuführen, siehe [WO]:42, [PoT]:3.

Junggesellen und Tiger

§9. Um Quines Definition der Beobachtungsnähe mit Leben zu füllen, betrachten wir ein Gegenbeispiel und einen positiven Fall. Der Satz:

(3) Da ist ein Junggeselle,⁶³

erfüllt keines der beiden Kriterien und gilt daher nicht als Beobachtungssatz im Sinne Quines. Denn erstens hängt unsere Beurteilung des Satzes nicht allein vom kausalen Geschehen an unseren Körperoberflächen ab. Vielleicht wird uns ein und derselbe Prinz zweimal auf exakt gleiche Weise präsentiert; wenn die Präsentationen zwei Wochen auseinanderliegen und dazwischen die Traumhochzeit in allen Gazetten gefeiert worden ist, dann werden wir dem Satz bei der frühen Gelegenheit zustimmen und bei der späten Gelegenheit widersprechen – obwohl sich an unseren Körperoberflächen beidemal dasselbe abspielt. Unsere Reaktion hängt nicht ausschliesslich von der augenblicklichen Sinnesreizung ab; es fliessen darüber hinaus *Hintergrundinformationen* in unser Urteil ein.⁶⁴

Zweitens beurteilen den Satz nicht immer alle Anwesenden einhellig. Wer nicht die einschlägigen Journale liest, hat vielleicht von der Hochzeit nichts gehört und beurteilt daher den Satz angesichts derselben prinzenhaften Sinnesreizungen anders als die wohlinformierte Mehrheit.

So weit das Gegenbeispiel. Ein positives Beispiel für einen Beobachtungssatz haben wir schon kennengelernt:

(2) Da ist ein Tiger.⁶⁵

⁶³ Quines Beispiel, siehe [WO]:42.

⁶⁴ Quine spricht von "collateral information", siehe [WO]:42.

⁶⁵ Traditionellerweise illustriert Quine seinen Begriff des Beobachtungssatzes eher anhand von Kaninchen als anhand von

Ob wir diesem Satz zustimmen, hängt überhaupt nicht von irgendwelchen Hintergrundinformationen ab. Einzig die furchteinflössende und sehr gegenwärtige tigerartige Sinnesreizung unserer Körperoberflächen löst unsere Zustimmung zu dem Satz aus. Und jeder Deutschsprachige in derselben gefährlichen Lage wird den Satz genauso beurteilen wie wir. Jeder Deutschsprachige? *Fast* jeder Deutschsprachige – wenn man es ganz genau nehmen will. Cartesische Skeptikerinnen oder auch besonders gewissenhafte Beobachter könnten sicherheitshalber ihr Urteil zurückhalten, bis sie verspeist werden. Solche Sonderfälle schaden nicht, da wir streng genommen ohnehin nur von einem hinreichenden Grad an Beobachtungsnähe sprechen sollten.⁶⁶

Naturalismus

§10. Ich habe vorhin Quines Begriff des Beobachtungssatzes deshalb angepriesen, weil man ihn ohne Rückgriff auf den Begriff der Sinneserfahrung erklären kann. Nun lässt sich sehen, wie Quine das Wunder vollbracht hat: Er kann die problematische Rede von Sinneserfahrung in unseren Köpfen (sozusagen auf der Mattscheibe unseres inneren Fernsehers) dadurch vermeiden, dass er stattdessen von Sinnesreizungen an unseren Körperoberflächen spricht. Das sind respektable physikalische Ereignisse, die sich unter gehörigem sinnesphysiologischen Aufwand ganz gewiss identifizieren lassen – zumindest im Prinzip. (Vergessen wir nicht, dass Naturalisten wie Quine in dieser Hinsicht aus dem vollen schöpfen dürfen).

Tigern; noch beobachtungsnäher sind laut Quine Sätze mit Farbwörtern (siehe [WO]:41).

⁶⁶ Siehe das Kleingedruckte am Ende des vorigen Paragraphen.

Wenn also White seinen alten Weggefährten Quine davon überzeugen will, dass im ethischen Diskurs Sätze vorkommen, deren erkenntnistheoretischer Status den Beobachtungssätzen Quines in nichts nachsteht, dann muss er die fraglichen ethischen Sätze dingfest machen können, ohne auf den zweifelhaften Begriff der ethischen Emotion zurückzugreifen.

Beleg und Klarstellung. Obwohl er der Forderung aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht unbedingt mit viel Sympathie gegenübersteht (siehe [NENE]:658/9), behauptet White, dass das geforderte Manöver im Fall der Ethik funktionieren müsste, wenn es im deskriptiven Fall funktioniert:

Since he [i.e., Quine – O.M.] has managed to his own satisfaction to construct a theory which avoids "phenomenalistic interpretation" by involving surface irritations rather than experiences, he might—if he were to accept what I have said so far—be able to work a similar transformation on "feelings of obligation" if he finds that term [...] subject to some defect of the kind he finds in "experience" because of its association in his mind with phenomenalism ([NENE]:658).

Mit der zuletzt im Grossgedruckten vorkommenden Rede vom "zweifelhaften Begriff der ethischen Emotion" möchte ich nicht behauptet haben, wir hätten kein inneres moralisches Leben. Im Gegenteil, ich stimme Iris Murdochs Argumenten gegen die auf Wittgenstein zurückgehende (aber nicht von ihm vertretene) Orthodoxie zu, der zufolge es angeblich kein inneres moralisches Leben geben könne ([IoP]:10-23). – Im Gegensatz zu Iris Murdoch meine ich, dass es beim metaethischen Plädoyer für Respekt vor der Ethik günstig wäre, ohne Rückgriff auf das innere moralische Leben auszukommen. Warum? Weil man dann die von ihr kritisierten Szientisten mit deren eigenen Waffen schlagen kann.

Emotionen
naturalisieren?

§11. So, wie Quine im naturalistischen Geiste den Begriff der Sinneserfahrung zum Verschwinden gebracht hat, so muss White ohne den Begriff der ethischen Emotion auskommen. Sonst wäre die Analogie zumindest in Quines Augen verfehlt. Wie könnte White dieser Forderung nachkommen?

Er müsste eine eigene Klasse respektabler physikalischer Ereignisse aufweisen, die sich zu ethischen Emotionen so verhalten, wie sich Sinnesreizungen an unseren Körperoberflächen zu Sinneserfahrungen verhalten.

Und nun steckt White in der Klemme. Es kann die gesuchten physikalischen Extra-Ereignisse nicht geben. Denn wenn wir versuchen, Quines naturalistisches Manöver auf dem Gebiet der ethischen Emotionen zu wiederholen, stossen wir ins Leere. Um zu verstehen, woran das liegt, sollten wir uns Quines Manöver noch einmal vor Augen führen: Weil (respektable) Sinnesreizungen an der Sensorik eines Sprechers stets zuverlässig die (schwerer fasslichen) Sinneserfahrungen des Sprechers bestimmen, welche ihrerseits zuverlässig dessen Urteilsreaktion auf Beobachtungssätze auslösen, konnte Quine in dieser kausalen Kette das dubiose Zwischenglied ("Sinneserfahrung") überspringen.

Was müsste White tun, um dies Manöver zugunsten direkt testbarer ethischer Sätze zu wiederholen? Versuchen wir es rückwärts. Der Sprecher reagiert auf einen direkt testbaren ethischen Satz. Wodurch wird sein Urteil ausgelöst? Durch eine ethische Emotion. Was sind ethische Emotionen? Wir wissen es nicht genau, aber vielleicht haben sie ja kausale Vorläufer, die wir einfacher identifizieren können. Verfolgen wir also die kausale Kette ein Stück zurück. Welche physikalischen Ereignisse an den Körperoberflächen des Sprechers ziehen zuverlässig ethische Emotionen nach sich? Gäbe es eigene Sinnesorgane für ethische Emotionen, so könnte White auf diese Frage befriedigend antworten. Doch was von draussen zu uns ins Innere dringt, gelangt immer nur durch die Pforten der Wahrnehmung ins Bewusstsein. Einzig und allein Sinnesreizungen an der Sensorik hinterlassen kausale Spuren weiter innen. Könnte sich White nicht mit diesen Sinnesreizungen zufriedengeben? Nein; denn er wollte

die Klasse der testbaren Sätze *erweitern*, indem er deren Testbasis vergrößerte. Und wenn sich nun herausstellt, dass bei der Naturalisierung dieser Testbasis nur das übrig bleibt, was auch schon bei Quine vorkommt, dann hat White am Ende genauso viele direkt testbare Sätze zur Verfügung wie Quine: Ohne erweiterte Testbasis kein Zuwachs direkt testbarer Sätze.

Vertiefung. Hier mag sich der Einwand aufdrängen, ich überzöge die Forderung nach Analogie zwischen Beobachtungssätzen und direkt testbaren moralischen Sätzen, wenn ich von White verlange, dass er ausgerechnet respektable physikalische Ereignisse an den *Körperoberflächen* des Sprechers dingfest machen soll. Genügt es nicht, neuronale Feuermuster im Gehirn aufzuzeigen, die mit den fraglichen ethischen Emotionen einhergehen? Nein; denn dann ginge das Charakteristikum *direkt testbarer* Sätze verloren. Wenn die Neurophysiologie eines schönen Tages überhaupt so weit reichen kann, wie wir zugunsten des Einwandes einmal annehmen wollen, dann wird sie uns mit folgendem Faktum beglücken: Der Zustimmung bzw. Ablehnung *jedes beliebigen* Satzes geht ein jeweils ganz spezifisches neuronales Feuermuster voraus.

Denaturalisierung

§12. Rekapitulieren wir. White hatte die Ethik mit den Wissenschaften auf dieselbe erkenntnistheoretische Stufe stellen wollen, indem er die Evidenzbasis für die Wissenschaften – Sinneserfahrung – um zusätzliche Evidenzen anreichern wollte, die dann auch zum Test gemischter ethisch-wissenschaftlicher Systeme taugen sollten. Diese Rolle hatte White den ethischen Emotionen zgedacht. Doch bei der Naturalisierung der Evidenzen im Stil Quines, bei der im deskriptiven Fall alle Sinneserfahrungen durch Sinnesreizungen ersetzt werden, konnten die ethischen Emotionen nicht mitziehen. Und es blieben allein die Sinnesreizungen im Spiel. Wenn aber die Basis für den direkten Test von Sätzen nicht erweitert werden kann, dann kann es neben den Beobachtungssätzen keine

zusätzlichen direkt testbaren Sätze geben. Quines Beobachtungssätze behalten das Monopol der direkten Testbarkeit.

Nun mag man gegen diese pessimistische Konklusion einwenden, es sei unbillig gewesen, von White zu verlangen, er solle die naturalistischen Manöver wiederholen, die ihm Quine beim Übergang von Sinneserfahrung zu Sinnesreizungen vorgemacht hat. Entspringen diese naturalistischen Manöver nicht jenem szientistischen Vorurteil, in dessen Licht die Respektabilität der Ethik von vornherein verloren ist?

Selbst wenn es sich so verhielte, reichte dieser Einwand allenfalls für ein Unentschieden. Ich werde nun aber zeigen, dass der Einwand nicht sticht. D.h. ich werde zeigen: Selbst wenn wir es White durchgehen lassen, dass er die ethischen Emotionen nicht nach Art Quines naturalisieren kann, bekommt er immer noch keine *eigene* Klasse direkt testbarer ethischer Sätze.

Um zu sehen, woran das liegt, werden wir versuchen, eine nicht-naturalistische Definition für Whites Begriff des (durch Gefühl und Beobachtung) direkt testbaren Satzes zu formulieren. Wie das? Wir müssen Quines Begriff des Beobachtungssatzes zunächst entnaturalisieren (indem wir die Rede von Sinnesreizungen in die von Sinneserfahrung zurückübersetzen) und dann erweitern (indem wir zusätzlich zur Sinneserfahrung ethische Emotionen ins Spiel bringen). Hier ist das Ergebnis:

- (i') Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Urteil ausschliesslich von seinen augenblicklichen *Sinneserfahrungen und ethischen Emotionen* ab.
- (ii) Verschiedene Sprecher derselben Sprachgemeinschaft stimmen in ihrer Beurteilung des Satzes überein,

wenn ihnen der Satz unter denselben Umständen vorgelegt wird. [Unverändert].

Emotion und
Individuum

§13. Beide Bedingungen direkter Testbarkeit beschwören unüberwindliche Schwierigkeiten herauf. Beginnen wir mit der unveränderten Konsensbedingung (ii). Aus folgendem Grund ist nicht damit zu rechnen, dass sich emotionale Sätze derselben einhelligen Zustimmung (auf seiten aller anwesenden Zeugen) erfreuen wie Beobachtungssätze über Farben, Tiger oder Trompetentöne. Wenn ein Kind sprechen lernt, dann achten die Erwachsenen peinlich darauf, dass das Kind in Beobachtungsfragen über Farben, Tiger oder Trompetentöne zu derselben Ansicht kommt wie sie selbst. Kindliche Abweichungen vom erwarteten Beobachtungsurteil werden korrigiert, und zwar im Wiederholungsfalle mit zunehmend gereizter Stimme – was eine erste Form von Sanktion darstellt.⁶⁷ Anders bei abweichenden Emotionen. Die Sprachgemeinschaft toleriert schon beim Kleinkind eine erhebliche Individualität der Gefühle. Emotionaler Konformismus ist kein Lernziel des Sprachunterrichts.

Könnte White auf die Konsensbedingung verzichten? Nein; jedenfalls dann nicht, wenn er Quine von der methodologischen Respektabilität der Moral überzeugen möchte (was ja Whites ausdrückliches Ziel ist). Denn für Quine ist die Konsensbedingung ein Grundstein, auf dem die Intersubjektivität der Naturwissenschaft beruht. Wenn wir in der Erkenntnistheorie der Moral ohne etwas Vergleichbares auskommen müssten, dann stünde in Quines Augen die Moral schlechter da als die Naturwissenschaft.

⁶⁷ Mehr zur konsensstiftenden Rolle von Autoritäten beim Spracherwerb in Kapitel X.

Intuitionismus

§14. Selbst wenn die Schwierigkeit des mangelnden Konsenses in emotionalen Fragen irgendwie behoben werden könnte, funktioniert Whites naturalisierter Begriff des direkt testbaren Satzes nicht; denn auch die erste Bedingung direkter Testbarkeit gerät in Schwierigkeiten. Um das zu zeigen, nehmen wir nun diese erste Bedingung unter die Lupe:

- (i') Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Urteil ausschliesslich von seinen augenblicklichen Sinneserfahrungen und ethischen Emotionen ab.

Von welchen ethischen Emotionen ist die Rede? Obwohl White das nicht ausdrücklich sagt, geht es ihm nicht um moralphilosophische Emotionen allgemeinerer Art; er würde es nicht zulassen, dass jemand den Utilitarismus oder Kants kategorischen Imperativ dadurch verteidigt, dass er sich auf ein abstraktes Pflichtgefühl beruft, etwa: *Ich fühle mich verpflichtet, wie ein Utilitarist (bzw. wie ein Kantianer) zu handeln*. Warum würde White das nicht zulassen? Weil dadurch der anti-apriorische Pfiff seines gesamten Unternehmens verloren ginge. Die fraglichen Gefühle wären ein Beispiel für ethische Intuitionen, die White ablehnt.⁶⁸

Zurück zu den Sinnen

§15. Wenn White sein Projekt nicht konterkarieren möchte, darf er also keine ethischen Emotionen im Spiel lassen, die ein Sprecher *sowieso* hat – d.h. unabhängig von der Situation hat, aus der heraus er urteilt. Die für Whites Zwecke einschlägigen ethischen Emotionen müssen vielmehr von aussen induziert sein. Sie müssen sich angesichts konkreter äusserer Umstände eigens entwickeln. *Angesichts* konkreter äusserer Umstände: d.h. wenn der Sprecher diese Umstände

⁶⁸ Siehe White ([NENE]:661), wie oben in §6 zitiert.

wahrnimmt! Die fraglichen Gefühle hängen also von den augenblicklichen Wahrnehmungen des Sprechers ab (*sofern* sie die metaethische Rolle spielen sollen, die White ihnen zuweist). Wenn nun die Urteilsreaktionen des Sprechers auf einen direkt testbaren ethischen Satz unmittelbar von dessen ethischen Emotionen abhängen und diese wiederum von dessen Sinneserfahrungen, dann kann man das emotionale Zwischenglied genausogut überspringen und kürzer sagen: Die Urteilsreaktionen des Sprechers auf einen direkt testbaren ethischen Satz hängen ausschliesslich von dessen Sinneserfahrungen ab. (Die ethischen Emotionen mögen zwar eine zentrale interne Rolle im Urteilsprozess spielen, können aber bei der externen Charakterisierung der fraglichen Sätze ohne Schaden weggelassen werden).

Damit ist Whites Schiff endgültig gesunken. Jeder Satz, auf den (in Whites anti-intuitionistischem Projekt) die beiden Kriterien (i') und (ii) zutreffen, erfüllt *eo ipso* auch die folgenden zwei Kriterien:

- (i'') Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Urteil ausschliesslich von seinen augenblicklichen *Sinneserfahrungen* ab.
- (ii) Verschiedene Sprecher derselben Sprachgemeinschaft stimmen in ihrer Beurteilung des Satzes überein, wenn ihnen der Satz unter denselben Umständen vorgelegt wird. [Unverändert].

Und das heisst: Ein solcher Satz ist ein Beobachtungssatz in Quines Sinn! Freilich nur ein Beobachtungssatz nach Entnaturalisierung. Aber vergessen wir nicht, dass ich Quines Begriff nur White zuliebe entnaturalisiert habe.

Kurzum, es kann White selbst unter nicht-naturalistischen Prämissen nicht gelingen, eine *eigene* Klasse direkt testbarer ethischer Sätze aufzutun. Quines Klasse der Beobachtungssätze lässt sich nicht um direkt testbare ethische Sätze erweitern. Der Grund für Whites Scheitern

liegt nicht in irgendwelchen szientistischen Annahmen des Naturalismus à la Quine. Der allgemeine Grund für sein Scheitern lautet vielmehr: Ethische Emotionen stehen mit Sinneserfahrungen nicht auf derselben Stufe. Die Idee, Erfahrung und Emotion parallel zu behandeln, führt in die Irre. Emotionen können in der Ethik nicht die erkenntnistheoretische Rolle spielen, die White ihnen zuschreiben wollte. Beim Plädoyer für erkenntnistheoretischen Respekt vor der Moral sollten wir uns also doch besser auf den Erfahrungsbegriff stützen statt auf Whites Begriff der ethischen Emotionen. Was dabei herauskommt, werden wir in den nächsten Kapiteln sehen.

* * *

Emotionale Beobachtungssätze

§16. Wie eingangs in diesem Kapitel angekündigt, habe ich nur *Whites* metaethische Hoffnungen auf die Emotionen unterminiert; metaethische Hoffnungen auf andere Emotionen als die, mit denen White das Spiel gewinnen wollte, sind von meinen Überlegungen nicht betroffen. Zum Beispiel habe ich nichts gegen die metaethische Bedeutung von Gefühlen wie moralische Scham oder moralische Bewunderung gesagt. Ich werde dies Thema nicht weiterverfolgen, weil es sich in unserem Rahmen eher anbietet, an der gegenwärtigen Weggabelung auf den Erfahrungs- oder Beobachtungsbegriff zuzusteuern.

Bevor ich diese Spur im nächsten Kapitel aufnehme, möchte ich ein mögliches Missverständnis ausräumen. Die Argumente aus dem vorliegenden Kapitel zeigen nicht, dass es keine Beobachtungssätze gibt, die Gefühle ausdrücken. Zwar gibt es viele beobachtungsferne Sätze, die Gefühle ausdrücken, nämlich Sätze, die entweder vom individuellen Charakter des Fühlenden abhängen (also Quines Konsensbedingung (ii) verletzen) oder nur im Lichte von Hintergrundinformationen bejaht werden (also Quines privat kausalistische Bedingung (i) verletzen). Die Verletzung dieser Bedingungen kann man sich z.B. anhand folgender Fälle verdeutlichen:

- (4) Das ist ein Grund zum Stolz.

- (5) Es ist spannend, dies mitanzusehen.
- (6) Das macht mich eifersüchtig.
- (7) Dieser Kredit macht mir Angst.
- (8) Jetzt bin ich verzweifelt.

Aber nicht alle Sätze, die Gefühle ausdrücken, gehören in diese beobachtungsferne Gruppe. Hier sind ein paar beobachtungsnähere Fälle:

- (9) Das riecht eklig.⁶⁹
- (10) Sieh mal, ein niedliches Kind.
- (11) Was für ein grauerregendes Geräusch!
- (12) Das ist ein widerlicher Anblick.
- (13) Das tut weh.

Insbesondere die Sätze (9) und (10) wirken wie gute Beobachtungssätze à la Quine; ihre Beobachtungsnähe mag biologische Gründe haben. Interessanterweise schwingt in diesen Sätzen nicht nur die ausgedrückte Emotion mit (und dazu eine *Beschreibung* der vorliegenden äusseren Situation), sondern auch eine *Wertung*. Es könnte sich lohnen, die metaethische Bedeutung solcher Sätze genauer zu durchdenken; aus Platzgründen kann ich auf dies Thema nicht eingehen.

⁶⁹ Jürgen Müller und Wolfgang Carl haben mich (unabhängig voneinander) auf dieses Beispiel aufmerksam gemacht und die Suche nach weiteren Beispielen angeregt.

VIII. Quine und die Möglichkeit moralischer Beobachtungssätze

Kein Grund zum
Verzweifeln

§1. Im letzten Kapitel sind wir in eine Sackgasse geraten, als wir im Gefolge Morton Whites versucht haben, mithilfe ethischer Emotionen eine eigene Klasse moralischer Sätze auszuzeichnen, die sich direkt testen lassen. Bietet dies einen Anlass zur metaethischen Verzweiflung? Keineswegs. Wir wissen zwar nun, dass es keine eigene Klasse direkt testbarer ethischer Sätze gibt, zusätzlich zu Quines Beobachtungssätzen. *Daraus folgt aber nicht, dass kein einziger ethischer Satz direkt testbar wäre!* Es folgt nur: Wenn es direkt testbare ethische Sätze gibt, dann fallen sie unter Quines Begriff des Beobachtungssatzes.

Wir müssen uns also fragen, ob es ethische Beobachtungssätze im Sinne Quines gibt. Wie angekündigt, werde ich die Frage bejahen. Und zwar werde ich die Frage unter rein naturalistischen Voraussetzungen bejahen. Diese naturalistischen Voraussetzungen halte ich zwar nicht für zwingend. Ich halte sie sogar für falsch. Aber ich akzeptiere sie um der dialektischen Lage willen: Je strikter die Vorgaben, desto wertvoller die Ergebnisse. Wenn die Ethik sogar unter den naturalistischen Voraussetzungen ihrer Verächter erkenntnistheoretischen Respekt verdient, dann ist dies Ergebnis besonders wertvoll. Es kann sogar als *reductio ad absurdum* besonders krasser Formen von Naturalismus verwendet werden.

Zur dialektischen Lage. Je schwächer der verwendete Beobachtungsbegriff, desto einfacher das Plädoyer für moralische Beobachtung. Andreas Graeser z.B. spricht sich gegen Quines Begriff des

Beobachtungssatzes aus (siehe [MBIR]:61 Fussnote 28) und verteidigt moralische Beobachtungen, ohne sich auf einen vergleichbar präzisen Beobachtungsbegriff festzulegen. Klar ist: Da er weniger verlangt als Quine, verheissen Graesers Schlussfolgerungen geringere metaethische Gewinne, als zu erwarten sind, falls es moralische Beobachtungssätze in Quines Sinne geben sollte. (Diese Diagnose betrifft auch andere Autoren als Graeser, die ebenfalls von moralischem Sehen sprechen, ohne dies in irgendeinem strengen Sinne zu explizieren. Siehe z.B. McDowell [AMRH]:21; McNaughton [MV], Murdoch [IoP]:17, 23).

In einer Hinsicht könnten wir es uns ohne grosse Gefahr erlauben, Quines Vorgaben abzumildern – nämlich dort, wo er sich im extrem behavioristischen Geiste auf Sinnesreizungen an den Körperoberflächen irgendwelcher Sprecher bezieht. Wie wir im letzten Kapitel exemplarisch gesehen haben, ändern sich die philosophischen Schachzüge nicht sehr, wenn man die Rede von Sinnesreizungen entnaturalisiert und durch die Rede von Sinneserfahrungen ersetzt. Ich habe anderswo ausgeführt, dass derartige Ersetzungen fast immer ohne philosophische Substanzverluste möglich sind: dabei verwandelt sich die Aussen- in eine Innenperspektive, aus Ursachen werden Gründe, aus einer strikt naturalistischen Erkenntnistheorie wird eine normative Erkenntnistheorie, und so entsteht eine Redeweise, die vielen zeitgenössischen Philosophen näher liegen dürfte als die karge Redeweise Quines. (Mehr dazu in Olaf Müller [fWfW]; siehe auch oben Kapitel I §17). Ich werde mich im folgenden trotzdem bevorzugt an Quines Redeweise orientieren, ohne dadurch die konkurrierende Redeweise ausgrenzen zu wollen. (Einer der wenigen Vorzüge dieser Entscheidung besteht darin, dass sie sich dazu eignet, die Naturalisten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen).

Quine gegen Moral

§2. Zum Auftakt dieses Kapitels soll Quine zu Wort kommen, der die Frage nach der Existenz moralischer Beobachtungssätze verneint hat. Quines lakonisches *Nein* ist Teil seiner Reaktion auf Whites Vorschlag; er beendet seine Zusammenfassung der Position Whites wie folgt:

Some of the observation sentences to which we would be thus driven [...] would be moral ones. This is what I find problematic, as I shall explain ([RtMW]:664).

Aber die negative Antwort auf unsere augenblickliche Frage kann Whites Vorschlag nicht treffen. Denn wie wir gesehen haben, behauptet White nicht, dass es ethische Beobachtungssätze im Sinne Quines gibt. Vielmehr behauptet er (und zwar wenig überzeugend, wie wir gesehen haben): Quines Begriff des Beobachtungssatzes kann so *erweitert* werden, dass eine Klasse von direkt testbaren Sätzen entsteht, die einerseits Quines Beobachtungssätze umfasst und *darüber hinaus* gewisse ethische Sätze. Und zu dieser These sagt Quines negative Antwort auf unsere Frage nichts.

Betrachten wir aber Quines Position gegen moralische Beobachtungssätze, ohne uns weiter um Whites Sicht der Dinge zu scheren. Quine behauptet:

Disagreements on moral matters can arise at home, and even within oneself. When they do, one regrets the methodological infirmity of ethics as compared with science ([oNoM]:63).

Natural science owes its objectivity to its intersubjective checkpoints in observation sentences, but there is no such rock bottom for moral judgements ([RtMW]:664).

Er begründet seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit moralischer Beobachtungssätze folgendermassen:

An observation sentence is an occasion sentence that commands the same verdict from all witnesses who know the language. Consider, then, the moral occasion sentence 'That's outrageous'. In the hope of getting it to qualify as an observation sentence, let us adopt an unrealistic "best-case" assumption about our linguistic community, to the effect that all speakers are disposed to assent to 'That's outrageous' on seeing a man beat a cripple or [...] commit any other evil that can be condemned on sight without collateral information. [...] Would 'That's outrageous' then qualify as an observation sentence? It would still not, simply because it applies also and indeed mostly to other acts whose outrageousness hinges on collateral information not in general shared by all witnesses of the acts ([RtMW]:664).

Hintergrund-Infos

§3. Quine gibt also zu, dass der fragliche Satz *zuweilen* die einhellige Zustimmung aller Beobachter findet; aber das genügt nicht. Um zu verstehen, warum es nicht genügt, brauchen wir uns nur an die zweite der folgenden beiden Bedingungen zu erinnern, die laut Quine auf Beobachtungssätze zutreffen müssen:

- (i) Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Urteil ausschliesslich und direkt von der augenblicklichen Reizung der Sinnesrezeptoren an seinen Körperoberflächen ab.
- (ii) Verschiedene Sprecher derselben Sprachgemeinschaft stimmen in ihrer Beurteilung des Satzes überein, wenn ihnen der Satz unter denselben Umständen vorgelegt wird.

Diese Bedingung (ii) verlangt viel. Der fragliche Satz muss immer von allen Zeugen einhellig beurteilt werden – oder zumindest *fast* immer von *fast* allen Zeugen. Da die Frage nach Beobachtungsnähe graduell zu beantworten ist, brauchen wir uns hier nicht auf übertriebene Generalisierungen festlegen zu lassen. Auch mit dieser Einschränkung ist die überwiegende Zustimmung der allermeisten Sprecher selbst dann nicht zu erwarten, wenn die Sprecher in allen allgemeinen Fragen der Moral einig sind. Selbst dann, so Quine, können unterschiedliche Hintergrundinformationen zu divergierenden Einzelurteilen führen, und zwar allzu oft. Das ist ein raffinierter Einfall, den ich an einem Beispiel illustrieren möchte.

Keine Küsse ohne Ehe

§4. Malen wir uns eine hypertraditionelle Gesellschaft⁷⁰ aus, in der voreheliche Liebesbeziehungen allenfalls auf rein

⁷⁰ Diese Bezeichnung habe ich mir von einem Beispiel bei Bernard Williams ausgeliehen ([ELoP]:142), ohne dass ich mich damit auf die Details seines Beispiels festlegen möchte.

platonischem Niveau toleriert werden. Selbst Küsse zwischen Nichtverheirateten empfinden unsere Hypertraditionalisten als skandalös. Wenn sich also zwei Frauen innig küssen, werden alle Zeugen dem folgenden Satze einhellig beipflichten:

(1) Was da vor sich geht, ist moralisch unerhört!

Natürlich ist im hypertraditionellen Moralsystem keine gleichgeschlechtliche Ehe vorgesehen; ohne Hintergrundwissen über den Familienstand der zwei Frauen ist also jedem Zuschauer auf der Stelle klar, dass die beiden Frauen nicht miteinander verheiratet sind: Ihr Kuss ist sichtlich sittenwidrig.

(Soll man es – entgegen dem Gesagten – zum *Hintergrund-*Wissen der Zuschauer rechnen, dass die gleichgeschlechtliche Ehe in jener hypertraditionellen Gesellschaft nicht vorgesehen ist? Besser nicht; eine von *allen* Sprachbenutzern geteilte Hintergrundinformation macht sich sozusagen nicht als Information bemerkbar. Als Hintergrundinformation im Sinne unserer Überlegungen wollen wir nur solche Informationen gelten lassen, über die manche, aber nicht alle Sprecher verfügen).

Im bislang betrachteten Fall (des Kusses zweier Frauen) konnten die Sprecher dem Satz (1) ohne Rückgriff auf Hintergrundinformationen beipflichten. Damit der Satz aber als Beobachtungssatz im Sinne Quines gelten kann, müssen ihn die Hypertraditionalisten in *jeder* Situation einhellig bewerten. Nun küsst heute irgendeine Frau den schönen Prinzen. Weil die beiden gestern heimlich im engsten Kreise der Königsfamilie geheiratet haben, verurteilen die Eingeweihten den Kuss nicht, während das gemeine Volk vor moralischer Empörung kocht. Und damit herrscht bei den Hypertraditionalisten kein einhelliges Urteil über den Satz

(1) Was da vor sich geht, ist moralisch unerhört!

Der Satz ist daher kein Beobachtungssatz im Sinne Quines, und zwar aus demselben Grund wie vorhin der Jungesellensatz:

(2) Da ist ein Junggeselle.⁷¹

Solche Sätze, deren Beurteilung nicht allein von gegenwärtigen Beobachtungen (Sinnesreizungen) abhängt, sondern auch von Hintergrundinformationen, können selbst unter identischen Umständen von zwei Sprechern unterschiedlich beurteilt werden – nämlich dann, wenn die beiden Sprecher über Hintergrundannahmen uneins sind.

Der deskriptive
Ursprung des Problems

§5. Bei genauem Hinsehen wird deutlich, dass die Beurteilung des Satzes (1) von exakt denselben Hintergrundannahmen abhängt wie die Beurteilung des Jungesellensatzes (2). Nur wer informiert ist, ob der geküsste Prinz irgendwann vorher am Traualtar *Ja!* gesagt hat, weiss auch, ob der Prinz verheiratet ist und von seiner Liebsten geküsst werden darf. Die mangelnde Beobachtungsnähe des Jungesellensatzes (2) überträgt sich also bei den Hypertraditionalisten direkt auf die mangelnde Beobachtungsnähe des Satzes (1).

Dieser Zusammenhang muss uns nicht überraschen. Wenn in einem Moralsystem zur Unterscheidung von richtig und falsch auf beobachtungsferne deskriptive Unterscheidungen (wie hinsichtlich des Familienstandes) zurückgegriffen wird, dann sind die resultierenden konkreten moralischen Gebote und Verbote mindestens so beobachtungsfern wie die

⁷¹ Siehe oben Kapitel VII §9.

deskriptiven Sätze, von denen ihre Beurteilung abhängt. Quines Argument ruht also auf solidem Grund.

Seiteneinwand gegen Quine. Auf nicht so solidem Grund ruht im Lichte meines Beispiels allerdings folgende Behauptung von Quine:

The sentence 'It's raining' [...] and the sentence 'That's a rabbit' [...] qualify well enough as observational, a status that is somewhat a matter of degree. 'He's a bachelor', at the other extreme, depends on collateral information that is seldom widely shared. *'That's outrageous' is intermediate between 'That's a rabbit' and 'He's a bachelor'* ([RtMW]:664 – meine Hervorhebung).

Vermutlich hat Quine im Zuge dieser konzilianter Geste gegenüber White nicht bedacht, dass es von der jeweiligen ethischen Theorie abhängt, wie beobachtungsfremd ein ethischer Satz ist, und dass ethische Theorien sehr gern auf den Familienstand der Akteure zurückgreifen?

Ein Beispiel reicht

§6. Ergibt sich aus den Überlegungen der letzten Paragraphen, dass es überhaupt keine moralischen Beobachtungssätze geben kann? Keineswegs. Wir haben nur gesehen, dass der Satz

(1) Was da vor sich geht, ist moralisch unerhört!

kein Beobachtungssatz ist. Zwar lässt sich das Argument problemlos auf beispielsweise folgende Sätze übertragen:

(3) Hier verletzt die Bundeskanzlerin ihre Pflicht.

(4) Dies ist moralisch erlaubt.

(5) Dies ist Unrecht.

Denn die typischen Fälle von Pflichtverletzung seitens der Bundeskanzlerin werden sich nur unter bestimmten Hintergrundannahmen über die ökonomische, ökologische, rechtliche und soziale Lage unseres Landes feststellen lassen; sichtbar sind sie selten. (Ein sichtbares Beispiel von Pflichtverletzung läge vor, wenn die Kanzlerin es unterliesse, ein ertrinkendes Kleinkind zu retten). Ebenso hängen die meisten Behauptungen über Erlaubnisse oder Unrecht von

Hintergrundinformationen ab. Kurz, auch die Sätze (3) bis (5) sind keine Beobachtungssätze in Quines Sinn.

Aber um zu Quines genereller pessimistischer Konklusion zu gelangen, muss mehr gezeigt werden, als dass ein paar ethische Beispielsätze beobachtungsfern sind. Diesmal spielt die dialektische Lage denen in die Hände, die den erkenntnistheoretischen Respekt für die Ethik verteidigen wollen. Sie dürfen sich mit einem einzigen positiven Beispiel begnügen, während ihre Gegner anhand einzelner Gegenbeispiele nie gewinnen können.

Konditionale
Abschwächung

§7. Um den Kapitel abzuschliessen, werde ich nun ein paar Beispiele für moralische Beobachtungssätze formulieren. Gehen wir zunächst in die betrachtete hypertraditionelle Gesellschaft zurück, und stellen wir uns vor, das Kussverbot für Nichtverheiratete wäre die einzige moralische Regel, die dort gilt. In diesem Fall wäre der folgende Satz ein moralischer Beobachtungssatz:

(6) Wenn die zwei da drüben nicht miteinander verheiratet sind, dann ist moralisch unerhört, was da vor sich geht.

Der Vordersatz dieses Bedingungsgefüges schränkt das durch (1) ausgedrückte moralische Verdikt ein; und er schränkt es in einer Weise ein, die das Hintergrundwissen überflüssig macht, das zur Beurteilung von (1) unabdingbar war. In der hypertraditionalistischen Gesellschaft werden dem Satz (6) alle Zeugen irgendwelcher Küsse einhellig zustimmen (womit Quines Konsensbedingung (ii) für Beobachtungsnähe erfüllt wäre). Und ihr Urteil wird ausschliesslich von aktuellen Sinnesreizungen an ihren Körperoberflächen abhängen (womit Quines Bedingung (i) der ausschliesslichen kausalen Abhängigkeit von Sinnesreizungen erfüllt wäre).

In der vorgestellten hypertraditionellen Gesellschaft ist der Satz daher ein Beobachtungssatz in Quines Sinn. Doch muss ich zugeben: Dies Ergebnis kam unter der künstlichen Annahme zustande, dass es in jener Gesellschaft bloss eine einzige moralische Regel gibt. Obwohl uns das Beispiel Mut machen kann, müssen wir uns von seinen Beschränkungen lösen.

Zusammengesetztes

§8. Bevor wir das tun, möchte ich zwei Einwände beschwichtigen. Der erste Einwand stammt aus einem Elegramm von Peter Baumann und setzt bei der *konditionalen* Form des gefundenen Beobachtungssatzes an:

(6) *Wenn* die zwei da drüben nicht miteinander verheiratet sind, *dann* ist moralisch unerhört, was da vor sich geht.

Peter Baumann findet es merkwürdig zu behaupten, dass man Bedingungsverhältnisse beobachten kann. Stört nicht die logische Komplexität des Satzes (6) bei der unmittelbaren Beobachtung dessen, was der Satz besagt?

In meiner Antwort möchte ich auf einen anderen beobachtungsnahen Satz zurückkommen, der gleichfalls logisch zusammengesetzt ist:

(7) Hier fliegt soeben mit hoher Geschwindigkeit ein Elektron durch die Nebelkammer, *und wann immer* ein Elektron mit hoher Geschwindigkeit durch eine Nebelkammer fliegt, *so* hinterlässt es einen sichtbaren Kondensstreifen.

Dieser Satz hat eine kompliziertere logische Struktur als (3) und gilt in Quines Sicht dennoch als beobachtungsnah. Wie ist das möglich? Die Antwort auf diese Frage hängt mit Quines Holismus zusammen. Laut Holismus betrachten wir Sätze im ganzen, holophrastisch. Also müssen wir klären, wie weit die Sätze (6) und (7) als ganzes alles das erfüllen,

was Quine von beobachtungsnahen Sätzen verlangt. (Quines Kriterien (i) und (ii) betreffen ganze Sätze; sie haben mit der logischen Binnenstruktur der betrachteten Sätze nichts zu schaffen). Dass das nicht unplausibel ist, kann man an folgenden beiden beobachtungsnahen Sätzen deutlicher sehen:

(8) Hier ist ein grosses, grünes, stinkendes *und* schreiendes Krokodil.

(9) *Wenn* die Erde rund ist, *dann* donnert es jetzt.

Unabhängig davon werden wir bald auf moralische Beobachtungssätze stossen, die keine aussagenlogische Binnenstruktur aufweisen; dadurch erledigt sich der erste Einwand erst recht.

Wieso moralisch?

§9. Der zweite Einwand wird sich im Gegensatz hierzu auch angesichts meiner späteren Beispiele für moralische Beobachtungssätze immer wieder aufdrängen. Ich behandle ihn jetzt schon, denn er lässt sich im betrachteten Fall besonders leicht überblicken. Er lautet: Der angebliche moralische Beobachtungssatz (6) ist in der hypertraditionellen Gesellschaft zwar ein Beobachtungssatz; aber er ist kein moralischer Satz, da er am Ende genauso viel besagt wie der Satz: "Dort küssen sich zwei Personen". (Beide Sätze finden unter genau denselben Umständen die Zustimmung bzw. Ablehnung aller Sprecher). Ich würde es mir zu einfach machen, wenn ich darauf nur erwidern wollte, dass im Satz (6), nicht aber im eben zitierten Bericht vom Kuss moralische Wörter vorkommen. Das wäre deshalb zu einfach, weil ich ja begründen muss, dass jene Wörter auch in der betrachteten hypertraditionellen Gemeinschaft wirklich für moralische Zwecke verwendet werden können. Ob es sich so verhält, hängt vom Gebrauch der Wörter ab. Und bislang habe ich nichts über den hypertraditionalistischen Gebrauch

der fraglichen Wörter gesagt, was für deren moralische Interpretation spräche. Ich werde das nachholen, indem ich auf die handlungsleitende Kraft der Moralsprache verweise. Diese handlungsleitende Kraft lässt sich unter anderem daran erkennen, dass die Sprecher Sätze wie (6) benutzen, um koordiniert gegen das benannte Unrecht vorzugehen. Die Feinheiten dieses Themas werden in den Kapiteln XII und XIV zur Sprache kommen; ohne dem vorzugreifen, will ich in den unmittelbar bevorstehenden Überlegungen einfach voraussetzen, dass Wörter wie "Unrecht" auch in der hypertraditionellen Gesellschaft normativ gemeint sind. Begründen will ich das, wie gesagt, später.

Neutralisierung der
Vergangenheit ...

§10. Nach der provisorischen Beschwichtigung des eben aufgeworfenen Einwandes werden wir uns nun, wie angekündigt, von den künstlichen Beschränkungen meines ersten Beispiels für moralische Beobachtung lösen, das ich zur Erinnerung hier noch einmal wiedergeben möchte:

(6) Wenn die zwei da drüben nicht miteinander verheiratet sind, dann ist moralisch unerhört, was da vor sich geht.

Statt der sehr speziellen Einschränkung hinsichtlich vergangener Ereignisse ausgerechnet vorm Traualtar wie in (6) können wir das moralische Verdikt folgendermassen gegen jedwede Hintergrundinformation hinsichtlich der Vergangenheit immunisieren:

(10) Was auch immer in der Vergangenheit geschehen sein mag: Was hier vor sich geht, ist moralisch unerhört.

Mit diesem Satz sind wir schon ein gutes Stück näher am Ziel. Anders als in (6) habe ich das ursprüngliche moralische Verdikt aus (1) diesmal verstärkt. Stellen wir uns irgendeine

Hintergrundinformation über Vergangenes vor, ohne die man den ursprünglichen Satz:

(1) Was da vor sich geht, ist moralisch unerhört,

bei einer gegebenen Gelegenheit nicht beurteilen kann. Für die Beurteilung des Satzes (10) hingegen spielt die fragliche Hintergrundinformation keine Rolle. Denn im Satz (10) wird das moralische Verbot aus Satz (1) so verschärft, dass es unter allen denkbaren Annahmen über die Vergangenheit gilt. Und wenn im betrachteten Moralsystem neben Regeln mit Bezug auf Vergangenes allein solche Regeln vorkommen, die sich auf gegenwärtig Beobachtbares beziehen, dann braucht ein Sprecher nur seine Umgebung im Blick zu behalten, um den Satz (10) zu beurteilen. – Wodurch abermals Quines Bedingungen für Beobachtungsnähe erfüllt wären.

... und der Zukunft

§11. Aber auch mit dem Satz (10) sind wir noch nicht am Ziel. Sobald ein Moralsystem konsequentialistische Elemente enthält, hängen seine Verdikte auch von Hintergrundinformationen über die Zukunft ab. Und dies beeinträchtigt abermals die Beobachtungsnähe von Sätzen wie (1) und (10). Dagegen hilft dasselbe Kraut wie zuvor – Neutralisierung des Bezugs auf andere Zeiten als die Gegenwart:

(11) Was auch immer in der Zukunft geschehen wird oder in der Vergangenheit geschehen sein mag: Was hier vor sich geht, ist moralisch unerhört.

Dieser Satz dürfte in den meisten moralischen Systemen bereits ein Beobachtungssatz sein. Wie der Satz beurteilt wird, hängt ausschliesslich davon ab, was sich bei Abgabe des Urteils oder kurz davor an den Körperoberflächen des Urteilenden abspielt. Wenn dessen Moralsystem überhaupt irgendeinen Bezug zur Gegenwart aufweist, dann wird der Urteilende dem Satz je nach Sinnesreizung entweder

beipflichten oder widersprechen. Und andere Sprecher, die demselben System anhängen, werden in ein und derselben Situation ein und dasselbe Urteil über den Satz fällen.

Was aber, wenn ein Moralsystem überhaupt keinen Bezug zur Gegenwart hat? Auf den ersten Blick mag es uns schwerfallen, uns ein Moralsystem ohne Bezug zur Gegenwart vorzustellen. Denn wozu sollte ein solches System da sein? Und wie sollte es gelehrt werden?

Utilitarismus

§12. Trotzdem gibt es solche moralischen Systeme. Ich rede vom reinen Utilitarismus in all seinen Spielarten. Alle Spielarten des reinen Utilitarismus sagen: Es hängt *ausschliesslich* von den Folgen einer Handlung ab, ob sie geboten, verboten oder erlaubt ist. (Die verschiedenen Spielarten des reinen Utilitarismus unterscheiden sich lediglich in ihrer Antwort auf die axiologische – werttheoretische – Frage, wie Handlungsfolgen zu bewerten sind: Pluralistisch? Hedonistisch? Präferenztheoretisch?)

Da nun die Folgen einer Handlung immer in der Zukunft liegen, über deren genauen Verlauf selbst wohlinformierte Kreise schnell in Streit geraten können, wird für Utilitaristen selbst der Satz (11) nicht als Beobachtungssatz herauskommen.

Doch auch Utilitaristen kommen nicht ohne moralische Sätze aus, deren Bewertung allein von der Gegenwart abhängt. Diese Sätze geben allerdings keine Handlungsanweisungen und enthalten daher keinen der deontischen Operatoren "geboten", "verboten", "erlaubt". Es ist vielmehr die zugehörige Axiologie, die sich ganz ausdrücklich nur aufs Hier und Jetzt bezieht. Für utilitaristische Moralgemeinschaften mit axiologischem Konsens wäre daher vielleicht der folgende Satz beobachtungsnah:

(12) Dies ist intrinsisch gut.

Ob dieser Satz in einer gegebenen utilitaristischen Moralgemeinschaft wirklich beobachtungsnah ist, hängt allerdings von der Abstraktheit der jeweiligen Axiologie ab. Extrem formale Versionen des Präferenz-Utilitarismus stützen ihre axiologischen Aussagen z.B. auf Kaufbereitschaften der betroffenen Personen oder auf deren Bereitschaft, allerlei hochkomplizierte Wetten abzuschließen. Doch Kauf- oder Wettbereitschaften lassen sich nicht gut ohne Hintergrundinformationen ermitteln. Utilitaristische Anhänger solcher Axiologien verfügen also wirklich nicht über moralische Beobachtungssätze. (Dass dies eher gegen jene Axiologien als gegen meinen Beobachtungsbegriff spricht, werden wir später sehen; wie sich in Kapitel XVII §5 zeigen wird, stehen dem Verständnis solcher Theorien gravierende Hindernisse im Weg: Die radikale Übersetzung von Sprechern mit derartigen Moralvorstellungen will nicht recht ingang kommen. Diese Schwierigkeit verstärkt noch die Probleme, die den Utilitarismus im Lichte meines apriorischen Auftakts aus Kapitel III sowieso schon bedrängen).

Literatur. Belege zu *hedonistischen* Werttheorien in der nächsten Fussnote. *Pluralistische* Werttheorien vertreten Moore [PE]:§110ff und Mill [U]:211-214.

Die erstgenannte präferenztheoretische Sicht der Dinge (worin *Kaufbereitschaften* zugrundegelegt werden) geht auf Samuelson zurück, siehe [PoIi]:369-372 *et passim*. Sie ist in die Lehrbücher der Mikroökonomik eingegangen, siehe z.B. Varian [IM]:124-129. (Ich habe anderswo zu zeigen versucht, dass derartige Vorschläge die Präferenzen der Akteure nur enthüllen helfen, wenn im Hintergrund zusätzliche moralische Annahmen mitwirken, siehe Olaf Müller [AiM], Abschnitt 13).

Die zweitgenannte präferenztheoretische Sicht der Dinge (worin *Wettbereitschaften* zugrundegelegt werden) geht auf v. Neumann und Morgenstern zurück, siehe Neumann et al [ToGE]. Ein neuerer Anhänger

dieser Sicht ist Harsanyi [MToR]:48ff; dass Harsanyi sich auf Wetten stützt, geht dort aus Fussnote 17 hervor. Auch im Rahmen dieser Theorie dürfte es nur im Verein mit Hintergrundannahmen möglich sein, Sätze über den Wert einer Option (bzw. über den relativen Wert zweier Optionen) aus beobachtbarem Verhalten zu extrahieren.

Lust und Leid

§13. Besser steht es (in Sachen Beobachtbarkeit) mit hedonistischen Werttheorien, wie sie von den ersten utilitaristischen Denkern ausgearbeitet worden sind, etwa von Jeremy Bentham.⁷² Lust und Schmerz sind weit weniger theoriebeladene Konzepte als Präferenzordnungen über Wettangeboten; man braucht nicht viele Hintergrundannahmen, um festzustellen, ob sich jemand freut oder ob er leidet. (Zwar kommt man hier nicht *ganz* ohne Hintergrundannahmen aus; aber da wir mit einem graduellen Begriff von Beobachtungsnähe arbeiten, fällt diese Einschränkung nicht stark ins Gewicht).

Übrigens springen dem über Hintergründe nicht informierten Betrachter Schmerz und Leid stärker ins Auge als deren positive Gegenstücke des Glücks und der Lust. Es wird weniger Streit darüber geben, ob jemand leidet, als darüber, ob er froh ist. Das spricht dafür, dass im Rahmen hedonistischer Werttheorien der negative Satz

(13) Dies ist intrinsisch *schlecht*,

noch beobachtungsnäher ist als sein positives Gegenstück:

(12) Dies ist intrinsisch *gut*.

Im Vergleich zu seinen wortreichen und gewundenen Vorgängern (10) und (11) sind die axiologischen Beobachtungssätze (12) und (13) angenehm prägnant. Sie

⁷² Siehe Bentham [ItPo]:38-50 (Kapitel IV bis V). Mehr zugunsten hedonistischer Axiologie bei Smart [OoSo]:15-27.

dürften in allen Gesellschaften beobachtungsnah sein, die sich eines hinreichend handgreiflichen Konsenses in werttheoretischen Fragen erfreuen. Unser Ergebnis geht also über den Kreis der rein utilitaristischen Gemeinschaften hinaus. Im nächsten Kapitel werden wir moralische Sätze kennenlernen, die bei uns noch beobachtungsnäher sind als (12) und (13).

Einwand. Man mag es irritierend finden, dass je nach vorausgesetzter ethischer Theorie oder je nach betrachteter Sprechergruppe verschiedene Sätze als Beobachtungssätze herauskommen. Ich werde diese Irritation später entschärfen, siehe Kapitel IX §3. Zur Beruhigung zitiere ich hier nur, was Einstein über das parallele Problem in der Physik gesagt hat: "Erst die Theorie entscheidet darüber, was man beobachten kann" (zitiert nach Heisenberg [TG]:80). – Selbst der sonst so skeptische Harman scheint hier eine Parallele zwischen Ethik und Wissenschaft zu sehen ([NoM]:4-6).

IX. Moralische Beobachtungssätze bei uns

Heutzutage kein
Konsens?

§1. Anders als Quine (in der zu Beginn des letzten Kapitels zitierten Passage) nahegelegt hat, kann es moralische Beobachtungssätze geben, wenn sich die Sprecher der betrachteten Gemeinschaft in allgemeinen ethischen Fragen einig sind. Die Abhängigkeit mancher ethischer Einzelurteile von deskriptiven Hintergrundinformationen muss – entgegen Quine – unsere Hoffnung auf moralische Beobachtungssätze nicht zunichte machen.

Jetzt kann sich Quine natürlich immer noch darauf zurückziehen, dass in unseren modernen oder gar postmodernen Zeiten kein Konsens mehr über allgemeine ethische Fragen herrscht.

Ich werde diese zusätzliche Herausforderung mit einer doppelten Antwort parieren. Erstens: Ob Konsens herrscht, hängt von der Grösse der betrachteten Gruppe ab. Je kleiner die Anzahl ihrer Mitglieder, desto grösser die Hoffnung auf Konsens. Und zweitens brauchen wir keinen allumfassenden Konsens in ethischen Fragen anzunehmen. Ein gewisser Minimalkonsens genügt.

Ethik kann Respekt
verdienen

§2. Zur ersten Antwort. Auf transkulturellen Konsens dürfen wir natürlich nicht zählen. Ohne von den Ergebnissen des augenblicklichen Gedankenganges abzurücken, werde ich unten zeigen, dass verschiedene Kulturen in *ethischen* Fragen massiv verschiedene beobachtungsnahe Überzeugungen haben können. Wie sich herausstellen wird, besteht die

analoge Möglichkeit bei *deskriptiven* Beobachtungsfragen nicht. Dass diese Asymmetrie nicht gegen erkenntnistheoretischen Respekt vor der Moral spricht, wird eine der Pointen am Ende dieses Buches sein.

In unserem augenblicklichen Zusammenhang können wir es uns ohne Gefahr erlauben, die Frage nach transkulturellem Dissens zu vertagen. Denn Quines Begriff des Beobachtungssatzes hängt nur vom Konsens innerhalb ein und derselben Sprachgemeinschaft ab; daher sprechen transkulturelle Meinungsverschiedenheiten in moralischen Fragen nicht gegen die Existenz moralischer Beobachtungssätze in jeder einzelnen Sprachgemeinschaft.

Wie steht es also um den erforderlichen Konsens innerhalb ein und derselben Gesellschaft? Ich habe im vorigen Kapitel gezeigt, dass es Gesellschaften gibt oder gegeben hat oder doch geben kann, in denen genug ethischer Konsens herrscht und in deren Sprache sich moralische Beobachtungssätze formulieren lassen. Ethik *kann* also ein erkenntnistheoretisch respektables Unterfangen sein. Warum es möglicherweise in unserer Gesellschaft so weit gekommen ist, dass keine moralischen Beobachtungssätze mehr in Sicht sind, diese Frage hängt mit der allgemeineren Frage nach der Respektabilität der Ethik nicht unbedingt zusammen. Der angenommene Mangel an ethischem Konsens in unserer Gesellschaft muss – wenn er überhaupt besteht – nicht gegen die Ethik sprechen. Er könnte auch gegen die Respektabilität unserer Gesellschaft sprechen.

Kleine Gruppen

§3. Aber selbst wenn in unserer Gesellschaft der für moralische Beobachtungssätze nötige Konsens verloren gegangen wäre, könnten einzelne deutsche Sprecher immer noch moralische Beobachtungssätze in ihrem Repertoire

haben. Wie das? Die Sprecher könnten einer Gemeinschaft angehören, die kleiner ist als die Gesamtgesellschaft und in der es den fraglichen Konsens noch gibt: Mönchsorden, Tierschutzvereine, Menschenrechtsorganisationen.

Durch Verkleinerung der betrachteten Sprechergruppe erhöhen sich die Chancen auf Konsens, soviel steht fest. Ist dieser Schachzug jedoch der Sache nach begründet oder ein unzulässiger Trick? Die Antwort ergibt sich, wenn wir untersuchen, wie Quine mit der Grösse von Sprechergruppen im (aus seiner Sicht unproblematischen) Fall deskriptiver Beobachtungssätze umgeht. Und in der Tat, Quine bringt zwei Beispiele, deren Beobachtungsnähe auf Verkleinerung der Sprechergruppen beruht: einerseits chemikalische Beobachtungssätze, die nur von wissenschaftlich geschulten Beobachtern einhellig beurteilt zu werden brauchen, nicht aber von Laien; andererseits Aussagen über den Geschmack eines Weines, deren Beobachtungsnähe sich gleichfalls nur in den Urteilen einer erlesenen Sprechergruppe widerspiegelt.

Wenn das Manöver im chemikalischen und im alkoholischen Fall erlaubt ist, dann sollte es auch im normativen Fall zulässig sein. Auch hier müssten sich die Chancen auf den für moralische Beobachtungssätze erforderlichen Konsens durch Verkleinerung der Sprechergruppe erhöhen lassen. (Habe ich damit für Ethik-Kommissionen plädiert? Nein).

Beleg. Quine schreibt: "[...] assent to the sentence and dissent from it must command agreement of all competent witnesses. 'Competent' here means membership *in the chosen community*, whether just English-speaking chemists or all speakers of the language" ([iPoO]:109, meine Hervorhebung; siehe auch p. 108; weniger liberal gibt sich Quine in [TI]:2).

Kommunitarismus

§4. Dass es für jeden Menschen eine geeignete Konsens-Gemeinschaft geben sollte, lässt sich durch eine Überlegung

plausibel machen, die ich hier nur anführen will, aus Platzgründen aber nicht erörtern werde. Diese Überlegung entstammt der kommunitaristischen Bewegung und läuft auf die These hinaus, es liege in der Natur des Menschen, dass er sich Gruppen mit gemeinsam geteilten Werten zugehörig fühlen und sich der moralischen Übereinstimmung innerhalb dieser Gruppe sicher wissen muss. (Verhielte es sich so, dann wäre *eine* Bedingung für die Existenz moralischer Beobachtungssätze erfüllt: Konsens). Dies hätte Konsequenzen für unsere Gesellschaft: Wenn sie als ganzes überleben will, statt in autonome Untereinheiten zu zersplittern, dann darf sie den moralischen Dissens zwischen ihren Mitgliedern nicht allzu weit wuchern lassen.

Beleg. Einen frühen Ausdruck für die kommunitaristische Menschensicht findet man bei Sandel in seiner Kritik an dem Personenbegriff, den Rawls für seine Überlegungen hinter dem "Schleier der Unwissenheit" benötigt (Rawls [ToJ]:11, 118-123 *et passim*; Sandel [PRUS]:87-91, inbes. p. 90). Sandel schreibt gegen Rawls:

Similarly, to ask whether a particular society is a community is not simply to ask whether a large number of its members happen to have among their various desires the desire to associate with others [...] but whether the society is itself a society of a certain kind [...]. For a society to be a community in this strong sense, community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants (Sandel [LLoJ]:173).

But we cannot regard ourselves as independent in this way [i.e., in the way Rawls envisages – O.M.] without great cost to those loyalties and convictions whose moral force consists partly in the fact that living by them is inseparable from understanding ourselves as the particular persons we are – as members of this family or community or nation or people, as bearers of this history, as sons and daughters of that revolution, as citizens of this republic. Allegiances such as these are more than values I happen to have or aims I 'espouse at any given time' (Sandel [LLoJ]:179).

To imagine a person incapable of constitutive attachments such as these is not to conceive an ideally free and rational agent, but to imagine a person wholly without character, without moral depth (Sandel [LLoJ]:179).

Sollten diese Überlegungen plausibel sein, ergibt sich aus ihnen offenbar folgendes: In einer Gemeinschaft müssen einheitliche Wertungen und Bindungen herrschen, damit die Gemeinschaftsmitglieder überhaupt erst eine Vorstellung davon entwickeln können, wer sie sind.

Anlass zur Sorge

§5. Um nicht missverstanden zu werden: Weder will ich zum Rückmarsch in die Geschlossene Gesellschaft blasen; noch will ich für einen ethischen Totalkonsens die Trommel rühren. Ich bestreite nur, dass wir es uns leisten können, ganz ohne moralischen Konsens auszukommen. Damit sind wir bei meiner zweiten Antwort auf die Herausforderung. Für die Existenz moralischer Beobachtungssätze brauchen wir keinen durchgängigen Konsens in allen moralischen Fragen anzunehmen. Es genügt ein gewisser Grundkonsens: ein Konsens hinsichtlich der Sätze, die als Beobachtungssätze durchgehen sollen. Das wird dann zwar den Konsens hinsichtlich einiger anderer moralischer Sätze nötig machen. Aber es erfordert keinen Konsens in *allen* moralischen Fragen.

Anders als viele Pessimisten bin ich der Meinung, dass dieser Grundkonsens sogar in unserer Gesellschaft noch besteht. *Wie lange* er noch besteht, ist eine andere Frage. Meiner Ansicht nach haben wir Anlass genug, beunruhigt zu sein.

Sichtbares Unrecht

§6. Nehmen wir aber einmal an, dass sich die meisten Mitglieder unserer Gesellschaft in gewissen moralischen Fragen einig sind. Wo könnte diese Einigkeit am ehesten herrschen? Vermutlich nicht in axiologischen Fragen, denn die heutigen Lebenspläne, Ziele und Träume vom guten Leben gehen weit auseinander: Denken wir an das bunte Spektrum vom geldgierigen Gewerkschaftsmitglied zum postmaterialistischen Hedonisten, vom Anhänger des trauten Familienlebens auf dem Lande bis zum urbanen Einzelgänger.

Suchen wir den Konsens daher ausserhalb der Werttheorie. Ich behaupte: Fast jeder, der einer sinnlosen Grausamkeit

gegen wehrlose Opfer vor Ort beiwohnt, wird Sätzen wie diesen zustimmen:

- (1) Dies ist *sichtbares* Unrecht.
- (2) Man *sieht* doch, dass etwas unternommen werden muss.

Ich habe in diesen Sätzen die Wörter kursiv hervorgehoben, durch die weit stärkerer Gehalt entsteht als im altbekannten beobachtungsfernen Satz:

- (3) Was da vor sich geht, ist moralisch unerhört!

Im Gegensatz zu diesem Satz sind die Sätze (1) und (2) Beobachtungssätze in Quines Sinn. Das ist die zentrale Behauptung meines Plädoyers für Respekt vor der Moral.

Metaethik und Empirie

§7. Habe ich mit dieser Behauptung einfach nur vorausgesetzt, was ich den szientistischen Gegnern der Respektabilität der Moral demonstrieren wollte? Habe ich soeben unzulässigerweise meine inhaltlichen Vorurteile zugunsten der Moral ins Spiel gebracht?⁷³ Keineswegs! Dass die beiden Sätze (1) und (2) beobachtungsnah sind, das ist eine *empirische, deskriptive Behauptung* über die verbalen Gewohnheiten der meisten deutschen Sprecher; es ist keine moralische Behauptung, die mir die Szientisten in unserer dialektischen Lage mit Recht nicht durchgehen lassen würden.

Nun habe ich keine empirische Untersuchung angestellt, um die Behauptung zu belegen; das hätte den Rahmen unserer Untersuchung gesprengt. Aber die parallelen empirischen Behauptungen eines Quine (denen zufolge Sätze wie "Da ist ein Tiger" beobachtungsnah sind) werden innerhalb der

⁷³ Der Einwand, der diesen Fragen zugrundeliegt, stammt von Jürgen Müller.

sprachphilosophischen Literatur üblicherweise auch nicht empirisch belegt. Es genügt, wenn sich der Philosophierende hinreichend sicher ist, dass seine empirischen Behauptungen über den Sprachgebrauch der Leute stimmen; er stützt sich dabei auf Kenntnisse, die offen zutage liegen. So auch in unserem Fall.

Um das einzusehen, müssen wir uns klarmachen, warum man Sätzen wie (1) und (2) zustimmen bzw. widersprechen kann, ohne dafür auf Hintergrundinformationen angewiesen zu sein. Nichts leichter als das. Die Sätze bringen ausdrücklich Wahrnehmungen ins Spiel; und Wahrnehmungen hängen kaum oder gar nicht von Hintergrundinformationen ab. In den Sätzen (1) und (2) heisst es nicht nur, dass da Unheil vor sich geht und aus moralischen Gründen unterbunden werden muss; dort heisst es obendrein, dass man das buchstäblich *sehen* kann. Und das bedeutet, dass man diesen Sätzen im Angesicht noch so schweren Unrechts *widersprechen* muss, wenn es zusätzlicher Information bedarf, um die Lage moralisch richtig einzuschätzen.

Ich will diesen Sachverhalt durch ein kontrafaktisches Beispiel aus dem Kalten Krieg illustrieren. Wenn der amerikanische Präsident das Reich des Bösen für vogelfrei erklärt oder wenn sein sowjetischer Gegenspieler dem zuvorkommen will, und wenn dann einer der beiden wirklich auf den Roten Knopf drückt, so ist diese machtvolle Fingerbewegung zwar ein Akt schweren Unrechts. Aber *ansehen* kann man das der fraglichen Fingerbewegung nicht. Was der Knopfdruck für die gesamte Menschheit bedeutet, weiss man nur im Lichte militärtechnischer Hintergrundinformation. Selbst pazifistische Zeugen der kriegsauslösenden Handlung müssen daher den Sätzen (1) und (2) widersprechen. – Was sie nicht davon abhalten wird, dem Satz (3) entschieden zuzustimmen. (Und wenn dann

tatsächlich das atomare Inferno losbricht, dann dürfen sie natürlich auch den Sätzen (1) und (2) zustimmen).

Schweres *versus*
sichtbares Unrecht

§8. Wir sind auf eine Unterscheidung gestossen, die dem Streit um die Respektabilität der Ethik neue Denkanstösse geben könnte. Wer der Ethik den Respekt verweigert, verweist gern auf Beispiele für moralische Meinungsverschiedenheiten. Die Verteidiger der Ethik müssen diese Meinungsverschiedenheiten irgendwie wegerklären, und ein beliebter Schachzug hierbei besteht darin, sich darauf zu berufen, dass es eindeutige Fälle *schwersten Unrechts* gebe, über deren Verurteilung sich alle einig sind. Die Unterscheidung, die in diesem Streit meiner Ansicht nach hilfreich werden könnte, erlaubt es, die Aufmerksamkeit auf *sichtbares* (statt: auf schweres) Unrecht zu lenken. Wenn ich richtig liege, dann ist es einfacher, sich über sichtbares Unrecht zu einigen als über schweres Unrecht.

Warum sollte das so sein? Weil man nicht auf möglicherweise strittige Hintergrundinformationen angewiesen ist, um sichtbares Unrecht festzustellen. Meine These erlaubt es, eine der Ursachen für den scheinbar ubiquitären ethischen Dissens aus dem Weg zu räumen. (Wir werden uns allerdings im zweiten Teil dieses Buchs noch ausführlich mit verschiedenen Arten von ethischem Dissens auseinandersetzen müssen).

Sprachschlüderei

§9. Nun ist meine gesamte Untersuchung darauf festgelegt, bei Angaben über irgendwelche Bedeutungen (z.B. von Sätzen) auf den tatsächlichen Sprachgebrauch zu achten (siehe Kapitel III). Und diese Festlegung provoziert einen

Einwand gegen die Überlegung aus dem letzten Paragraphen.
Der Einwand besagt, dass wir im Alltag Sätze wie

- (1) Dies ist sichtbares Unrecht,
- (2) Man sieht doch, dass etwas unternommen werden muss,

nicht dazu verwenden, um auf die buchstäbliche Sichtbarkeit des Unrechts zu verweisen, sondern eben doch dazu, um auf schlimmes Unrecht aufmerksam zu machen. Im Alltag mag das so sein. Aber dies spricht nicht gegen meine Behauptung, sondern gegen den unachtsamen Umgang mit unserer Sprache. Diese Unachtsamkeit liegt nahe, ist aber gefährlich. Wenn nämlich Sätze wie (1) und (2), *wörtlich verstanden*, auf grösseren Konsens rechnen dürfen, dann sind Moralisten schnell versucht, sie für den Kampf gegen schweres Unrecht zu instrumentalisieren und somit stärkere verbale Geschütze aufzufahren, als die Sache hergibt. Für einen guten Zweck mag dies Mittel der sprachlichen Mimikry geheiligt erscheinen – auf lange Sicht ist es gefährlich. Denn der fortgesetzte Missbrauch von Sätzen wie (1) und (2) weicht deren konsensstiftende Kraft mehr und mehr auf. Und wie im Fall des Scherzboldes, der am Ende vom Wolf gefressen wurde, muss sich auch die Aufweichung unserer moralischen Warnsignale rächen. Die Respektabilität der Ethik sinkt, und dann bleibt den wortgewaltigen Moralisten weniger, als sie zuvor gehabt haben.

Offenkundiges Unrecht

§10. Moralisten haben genug andere sprachliche Möglichkeiten, das zu sagen, was ihre Sache jeweils hergibt. Es gibt sogar zwei geeignete deutsche Redeweisen, die an der Oberfläche so ähnlich klingen wie mein moralischer Beobachtungssatz (1), die sich aber bloss auf metaphorische Weise am Sehen ausrichten und daher keine so grosse

Beobachtungsnähe erreichen wie ihr unmetaphorisches Gegenstück (1):

(4) Dies ist *sichtlich* Unrecht.

(5) Dies ist *offensichtliches* Unrecht.

Diese beiden beobachtungsferneren Sätze müssen nichts mit im Wortsinne *sichtbarem* Unrecht zu tun haben. Sichtliches oder offensichtliches Unrecht ist soviel wie *offenkundiges* Unrecht. Es kann vorliegen, wenn die Bundeskanzlerin ihre Pflicht so verletzt, dass sich die Pflichtverletzung mithilfe offenkundiger (d.h. zum Beispiel: allseits bekannter) Hintergrundinformation feststellen lässt. Wenn gesagt wird, das fragliche Unrecht sei sichtlich oder offensichtlich Unrecht, so soll dies auf die Behauptung hinauslaufen, dass die moralische Verurteilung von jedermann mitgetragen werden wird – oder doch von jedem, der noch bei Sinnen ist. Und diese Behauptung kann auch dann zutreffen, wenn der erwartete Konsens nicht auf Ereignissen beruht, die man buchstäblich sehen kann. (Die Sätze (4) und (5) erfüllen also, wenn wahr, allenfalls *eine* der beiden Komponenten aus Quines Beobachtungsbegriff: nämlich die soziale Konsensbedingung (ii), siehe oben Kapitel VIII §3).

Wenn die Sache es hergibt, sollten wortgewaltige Moralisten besser auf Sätze wie (4) und (5) zurückgreifen, statt Sätze wie (1) zu missbrauchen. Es dürfte überflüssig sein zu erwähnen, dass die Sache irgendwelcher Moralprediger oft nicht einmal genug für Behauptungen wie (4) oder (5) hergibt. Missbrauch droht bei allen moralischen Sätzen, und überall muss er bekämpft werden.

Konsens am rechten
Ort

§11. Wir können meiner Antwort auf den Einwand eine weitergehende Lektion entnehmen. Wenn die Antwort richtig

war, dann besteht eine wichtige Aufgabe der moralischen Erzieher darin, dem wohlmeinenden Missbrauch von Sätzen wie

- (1) Dies ist sichtbares Unrecht,
- (2) Man sieht doch, dass etwas unternommen werden muss,

entgegenzutreten. Moralische Erzieher müssen auch für die präzise Verwendung der Moralsprache sorgen. Gelingt ihnen das, so stimmen ihre Zöglinge Sätzen wie (1) und (2) zwar seltener zu als Sprecher, die es nicht so genau nehmen. Aber die Gesellschaft gewinnt etwas aus der Präzision; im Rahmen der präzisen, disziplinierten Verwendung solcher Sätze können Streit und Dissens über ihre Beurteilung wirksam zurückgedrängt werden.

Natürlich wird dadurch nur der ethische Dissens hinsichtlich *einiger* Sätze aus dem Weg geräumt. Aber mehr ist zur Verteidigung der erkenntnistheoretischen Respektabilität der Ethik auch nicht nötig. *Einige* ethische Sätze (wie z.B. (1) und (2)) können (bei präziser Verwendung) in unserer Gesellschaft auf Konsens hoffen und erfreuen sich grosser Beobachtungsnähe. Dass nicht alle ethischen Sätze beobachtungsnah sind, braucht uns nicht zu beunruhigen. Denn auch nicht alle wissenschaftlichen Sätze sind beobachtungsnah. So, wie wissenschaftliche Theorien bei der Erklärung ein und desselben Phänomens innerlich stark voneinander abweichen können, so dürfen auch die beobachtungsfernen Teile der konkurrierenden ethischen Theorien voneinander abweichen.

Der theoretische Streit zwischen den verschiedenen Moralsystemen spricht also nicht *per se* gegen die Respektabilität der Ethik. Für meine metaethische These, dass es in unserer Gesellschaft moralische Beobachtungssätze

gibt, genügt ein gewisser Grundkonsens in manchen moralischen Fragen, der zur Zeit noch besteht.

Vertiefung. Brauche ich für die Richtigkeit meiner These den Grundkonsens *aller* Sprecher? Nein; es genügt der Grundkonsens *fast* aller Sprecher – wenn man es genau nehmen will. Ich habe mich mit Absicht nur auf die graduelle Behauptung von Beobachtungsnähe festgelegt. Wenn also unter denselben Umständen nicht alle Sprecher die fraglichen Sätze einhellig beurteilen, sondern nur fast alle, so bleiben die Sätze immer noch beobachtungsnah genug. Im deskriptiven Fall steht es nicht anders, siehe das Kleingedruckte in §7 des Kapitels VIII.

Und wie gesagt: Ich verlange einen solchen Grundkonsens nur bei manchen Moralfragen (nämlich bei den *beobachtungsnahen* Moralfragen). Schon jetzt möchte ich ein interessantes Beispiel für ungefährlichen Dissens in *beobachtungsfernen* Moralfragen nennen, auf das ich später zurückkommen werde. Sätze zur moralischen Bewertung *vergänger* Handlungen wie etwa über die Taten des Cortés (der das Aztekenreich zerstört hat) sind beobachtungsfern und spielen keine direkte Rolle fürs bevorstehende Tun (auf das es in der Moral zuallererst ankommt). Ihre Bedeutung für die Moral liegt u.a. in der theoretischen, anwendungsfernen Illustration allgemeiner Moralprinzipien; sie dienen auf ganz besondere Weise der Systematisierung unserer anwendungsnäheren Moralurteile. Warum Dissens über solche Sätze keine Gefahr für die Respektabilität der Moral mit sich bringt, werde ich in Kapitel XVIII §5 darlegen.

Aufruf zum Engagement

§12. Ich habe im letzten Paragraphen behauptet, dass in unserer Gesellschaft immer noch ein minimaler Konsens hinsichtlich mancher moralischer Fragen herrscht, der meiner These von der Existenz moralischer Beobachtungssätze zugute kommt. Umgekehrt stützt meine metaethische These aber auch den Grundkonsens, auf dem sie beruht. Denn wer einsieht, dass die Ethik denselben Respekt verdient wie die Wissenschaften, dass also auch in der Ethik keine persönlichen Vorlieben den Ausschlag geben müssen, der wird sich stärker für den Konsens engagieren als jemand, der

jede ethische Frage auf das Niveau von Geschmacksfragen herabstuft.

Und dies Engagement braucht sich nicht in optimistischer metaethischer Argumentation zu erschöpfen. Meiner Ansicht nach sollten sich die Moralphilosophen im Ernstfall nicht dafür zu schade sein, den Elfenbeinturm zu verlassen und sich handgreiflicher für den Konsens in moralischen Beobachtungsfragen einzusetzen. Es lohnt sich, in Politik und Gesellschaft dafür geradezustehen, dass uns die moralischen Beobachtungssätze (samt ihrer konsensstiftenden Funktion) möglichst lebendig erhalten bleiben. Inwiefern man dafür Autorität einsetzen muss und warum dies der erkenntnistheoretischen Respektabilität der Moral keinen Abbruch tut, werde ich im nächsten Kapitel dartun.

* * *

Feine Unterschiede

§13. Es könnte sich lohnen zu untersuchen, worin sich die Sätze (1) und (2) genau unterscheiden. Für meine augenblicklichen Zwecke sind die Gemeinsamkeiten der beiden Sätze wichtiger. Ich werde mich im verbleibenden Teil der Untersuchung auf Satz (1) konzentrieren und nur an einer einzigen Stelle im Kleingedruckten auf Satz (2) zurückkommen. (Siehe Kapitel XVII §15). Fast alles, was ich über Satz (1) sagen werde, gilt *mutatis mutandis* auch für seinen Zwilling (2).

An den beiden Beispielen (1) und (2) wird der Unterschied zwischen Whites und meiner Auffassung deutlich. Während sich meine Vorschläge ganz konkret auf visuelle Wahrnehmung berufen, postuliert White ein höchst abstraktes moralisches Pflichtgefühl:

[...] a feeling or emotion that would justify the rejection of [the] statement [...], "The prisoner's act of saying yesterday at 4 P.M. 'My regiment went north' is an act that ought not to have been performed" ([WIWO]:39).

Es mag sein, dass wir manchmal derartige Emotionen haben; aber wenn wir sie haben, drängen sie sich offenbar nicht als Reaktion auf unsere Umwelt auf; sie kommen sozusagen weiter von innen und bieten daher

keine überzeugende Parallele zu den Beobachtungen der Naturwissenschaftler.

* * *

Abschwächung oder
Verstärkung?

§14. Man macht sich leicht klar, dass der von mir aufgewiesene moralische Beobachtungssatz:

(1) Dies ist *sichtbares* Unrecht,

stärker ist als beobachtungsferne Sätze wie:

(6) Dies ist Unrecht.

Quine hätte voraussehen können, dass sich Sätze wie (6) verstärken und dadurch mit grösserer Beobachtungsnähe ausstatten lassen. In der langen Quine-Passage, die ich in Kapitel VIII §2 zitiert habe, kommt folgende hellsichtige Formulierung vor: "evil that can be condemned on sight without collateral information" ([RtMW]:664). Das fordert uns geradezu heraus, folgenden Satz als beobachtungsnah anzusehen:

(1') That's evil that has to be condemned *on sight without collateral information*.

Der Verweis auf Wahrnehmung schwächt die jeweiligen Sätze nicht ab, anders als es etwa in folgendem Beispiel der Fall wäre:

(1*) Das *sieht aus wie* Unrecht.

Der Unterschied zwischen (1) und (1*) entspricht dem Unterschied zwischen folgenden beiden deskriptiven Sätzen:

(7) Man sieht, dass das Gold ist.

(7*) Das sieht aus wie Gold.

Im deskriptiven Fall ist der schwächere Satz (7*) interessanterweise beobachtungsnäher als der stärkere Satz (7), weil es über (7*) weniger Streit geben dürfte als über (7). Im ethischen Fall beanspruchen meiner Ansicht nach dagegen beide Sätze (1) und (1*) einen ähnlichen Grad an Beobachtungsnähe. Ich werde im Haupttext mit dem stärkeren Satz (1) und dessen Verwandten weiterarbeiten und schwächere moralische Beobachtungssätze wie (1*) nicht weiter beachten.

Hier dazu im Kleingedruckten nur soviel. Der Satz (1*) bietet den Spezialfall einer Redeweise, die in der Moralphilosophie oft vorkommt:

(1**) Das ist *prima facie* Unrecht.

Die Redeweise von *prima-facie*-Pflichten, *prima-facie*-Verboten usw. entspringt einer ähnlichen Motivation wie meine Redeweise vom sichtbaren Unrecht; beide Redeweisen wollen zusätzliche Informationen neutralisieren, in deren Lichte sich die Situation komplizierter darstellt, als das betrachtete moralische Urteil erlaubt.

prima facie

§15. Der Ausdruck "prima facie" geht auf Ross zurück und wird dort zuallererst in Verbindung mit der Rede von Pflichten ("duties") gebraucht (siehe Ross [RG]:19ff); manchmal benutzt Ross auch die Kombination "*prima facie* good" (siehe Ross [RG]:25). Wenn man den Ausdruck "prima facie" nun mit der Rede von Unrecht kombiniert, wie in (1**), so entsteht dadurch natürlich noch kein Satz, der sich allein durch Beobachtung im Sinne Quines überprüfen liesse. Ross formuliert seine Beispiele (für *prima-facie*-Pflichten) i.A. mithilfe beobachtungsferner Sachverhalte (siehe Ross [RG]:21/2). Deshalb habe ich den Satz (1*) einen *Spezialfall* der Formulierung (1**) genannt. Trotzdem liegen die Sätze

(1*) Das *sieht aus wie* Unrecht,

(1**) Das ist *prima facie* Unrecht,

nahe beieinander und weichen beide von meinem Beobachtungssatz ab:

(1) Dies ist *sichtbares* Unrecht.

Denn es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen diesem Satz und den beiden Sätzen (1*) und (1**). Sätze wie (1*) und (1**) führen nur in Abwesenheit von störenden Informationen direkt zu einem handlungsrelevanten moralischen Urteil (wenn gleichsam nichts dazwischenkommt). Im Gegensatz dazu behauptet ein Satz wie (1) implizit, dass sich das dort ausgesprochene handlungsrelevante Urteil nicht durch Hintergrundinformationen neutralisieren lässt; Satz (1) ist also auf jeden Fall direkt relevant fürs Handeln. Es wäre eine lohnende Aufgabe (die ich hier aus Platzgründen nicht weiterverfolgen kann), den erkenntnistheoretischen Einfluss von beobachtungsnahen *prima-facie*-Urteilen in der Moral zu untersuchen und mit Parallelfällen aus der Naturwissenschaft zu vergleichen. Dabei könnte sich herausstellen, dass

auch die Naturwissenschaftler viele ihrer Beobachtungen mithilfe von *prima-facie*-Urteilen aussprechen (oder doch aussprechen sollten).

X. Konsensstiftende Autoritäten *oder* Was passiert beim Sprechenlernen?

Woher kommt
Konsens?

§1. Damit moralische Beobachtungssätze in einer Gesellschaft vorkommen können, muss dort ein minimaler moralischer Konsens *aufrechterhalten* werden; das haben wir uns klargemacht. Ich habe jedoch noch kein Wort darüber verloren, wie dieser Konsens überhaupt *entstehen* kann. Diese Frage ist das Hauptthema des vorliegenden Kapitels. Ich werde sie durch Verweis auf den Spracherwerb beantworten. Beim Spracherwerb – so die Antwort – muss sich der Novize auf einen minimalen Konsens in Beobachtungsfragen einlassen, sonst kommt kein Sprachunterricht in Gang. Das gilt beim Unterricht moralischer Beobachtungssätze genauso wie beim Unterricht deskriptiver Beobachtungssätze. In keinem dieser Bereiche kann auf die konsensstiftende Kraft von Autoritäten verzichtet werden.

Um das plausibel zu machen, will ich mich zunächst einem Einwand stellen, der sich am Ausgang des letzten Kapitels hätte aufdrängen sollen. Ich habe das letzte Kapitel im Grossgedruckten mit einem Aufruf dafür beendet, sich für den Erhalt moralischer Beobachtungssätze einzusetzen, und zwar nicht nur durch metaethische Argumentation (wie etwa durch die Argumente aus diesem Text), sondern auch durch tatkräftige Beeinflussung derer, die in der Beurteilung moralischer Beobachtungssätze vom Konsens der Gemeinschaft abweichen. Man mag einwenden, dass die verlangte tatkräftige Beeinflussung von moralischen Abweichlern die Respektabilität der Moral unterminiert.

Immerhin ist Erfolg beim Beeinflussen eine Frage der Macht, keine Frage vernünftiger Argumentation. Sollen wir uns etwa damit anfreunden, dass im Streitfall der Stärkere festlegen darf, wann welche moralischen Beobachtungssätze angebracht sind?

Autorität in der
Wissenschaft ...

§2. Diese berechtigte Frage kann ich entschärfen, indem ich den Fall deskriptiver Beobachtungssätze zum Vergleich heranziehe. Niemand wird bestreiten, dass empirische Naturwissenschaft ohne Konsens über deskriptive Beobachtungssätze nicht funktionieren kann, und niemand wird bestreiten, dass die empirische Naturwissenschaft ein vernünftiges Unterfangen *par excellence* darstellt. Der erkenntnistheoretische Respekt, den wir der empirischen Naturwissenschaft zollen, gerät nicht in Gefahr, wenn wir uns klarmachen, dass auch hier abweichlerische Beobachter durch tatkräftige Beeinflussung zum Konsens mit der Gemeinschaft getrieben werden. Denken wir nur daran, was an den Universitäten im Physik-, Chemie- oder Biologiepraktikum mit demjenigen geschieht, der andauernd etwas anderes beobachtet als seine Kommilitonen: Er wird nicht lange als Physik-, Chemie- oder Biologiestudent geduldet, wenn er nicht dem Druck nachgibt und doch noch auf die Linie der Mehrheit einschwenkt.⁷⁴

Bedeutet dies, dass wir der empirischen Wissenschaft den erkenntnistheoretischen Respekt verweigern sollten? Nein; es bedeutet, dass sich ein gewisser Einfluss von Autoritäten auf Abweichler nicht von vornherein verbietet. Die Studierenden der Physik, Chemie oder Biologie lernen im Praktikum (unter anderem) die Beobachtungssprache ihrer jeweiligen

⁷⁴ Quine spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von öffentlichem Druck ("public pressure", siehe Quine [fStS]:44).

Wissenschaft. Man kann eine Sprache nicht ohne akzeptierte Autorität lernen. Wer einen deskriptiven Beobachtungssatz lernt, der lernt nicht einfach bloss die Bedeutungen der Wörter des Satzes; er übernimmt zugleich einige wahre Meinungen über die Welt, die er nicht anzweifeln kann, ohne den Erfolg des Sprachunterrichts zu untergraben.⁷⁵ Wenn der Sprachlehrer sagt:

(1) Dies Tier ist ein Tiger, und das Tier da drüben auch, dann kann der Novize das Wort "Tiger" nur lernen, wenn er zugleich zwei wahre Meinungen über je ein Tier akzeptiert. Weigert er sich, so wäre es verrückt, ihn mithilfe vernünftiger Argumente von der Richtigkeit dieser Meinungen überzeugen zu wollen. Entweder bringt man ihn mit sanftem Druck dazu, sich doch wieder auf die Spielregeln des Sprachunterrichts einzulassen – oder man wirft ihn aus der Schule heraus und behandelt ihn wie einen Sprachbehinderten.

Die tatkräftige Beeinflussung von Abweichlern lässt sich also auch im deskriptiven Fall nicht vermeiden; sie sorgt für Konsens in Beobachtungsfragen. Wohlgemerkt, sie soll nicht für einen umfassenden Konsens in allen deskriptiven wissenschaftlichen Fragen sorgen. Wer sich auf den gemeinschaftlichen Konsens in beobachtungsnahen Fragen einlässt, kann in beobachtungsfernen Fragen immer noch vom Konsens abweichen. Mehr noch: *Nur* wer sich bei der Beobachtung naher Tiger ganz und gar mit seinen zoologischen Kollegen einig weiss, kann sinnvoll mit ihnen über die beobachtungsferne Frage streiten, ob die Tiger im ersten Jahrtausend vor Christus aus Afrika nach Indien eingewandert sind. Kurz, Dissens in beobachtungsfernen Fragen der Wissenschaft kann überhaupt nur vor dem

⁷⁵ Wittgensteins Einsicht. Siehe z.B. Wittgenstein [üG]:§140, §160, §310 *et passim*.

Hintergrund von Konsens in beobachtungsnahen Fragen aufkommen.

... und in der Moral

§3. Obwohl junge Naturwissenschaftler auch durch Macht und sozialen Druck an den Konsens über deskriptive Beobachtungssätze herangeführt werden, brauchen wir den deskriptiven Wissenschaften unseren erkenntnistheoretischen Respekt nicht zu verweigern – das haben wir uns eben klargemacht. In der Moral gilt dasselbe. Der vorhin geforderte soziale Druck zugunsten von Konsens über moralische Beobachtungssätze braucht uns ebensowenig beunruhigen: Auch die moralische Beobachtungssprache kann nur derjenige lernen, der bereit ist, gewisse Überzeugungen der Sprachlehrer zu akzeptieren. Wer sich beim Sprechenlernen weigert, den kompetenten Sprachbenutzern zuzustimmen, wenn diese im Ernstfall

(2) Dies ist sichtbares Unrecht,

sagen, den kann man nicht mit vernünftigen Argumenten von der Angemessenheit des Satzes überzeugen. Denn der Abweichler unterbricht den Sprachunterricht, bevor man ihm moralische Überzeugungen zuschreiben kann – und in diesem frühen Stadium kann vernünftige Argumentation noch nicht greifen.

Auch diese Überlegung soll (wie im wertfreien deskriptiven Fall) nicht so verstanden werden, als zeige sie, dass es überhaupt keinen Dissens in moralischen Fragen geben könne. Im Gegenteil, die Überlegung spricht nur für einen gewissen moralischen Minimalkonsens: für einen Konsens hinsichtlich moralischer Beobachtungssätze, vor dessen Hintergrund der moralische Dissens hinsichtlich beobachtungsferner Fragen überhaupt erst möglich und verständlich wird.

Mehr Streit in der
Moral

§4. Wie weit reicht die Parallele zwischen moralischer und wertfreier Beobachtung, die ich soeben beleuchtet habe? Sie reicht lange nicht so weit, wie es im Lichte der bisherigen Überlegungen scheinen mag. Es gibt viele Unterschiede zwischen moralischem und wertfreiem deskriptivem Konsens. Die weniger bedrohlichen dieser Unterschiede will ich im vorliegenden Kapitel genauer untersuchen und entschärfen. Damit werde ich den ersten Teil des Buchs abschliessen, in dem zu zeigen war, dass sich Naturwissenschaften und Ethik erkenntnistheoretisch weit weniger unterscheiden, als man gemeinhin denkt. Im zweiten Teil des Buchs werde ich auf gravierendere Unterschiede zwischen Naturwissenschaften und Ethik zusteuern; diese Unterschiede bedrohen den metaethischen Optimismus meiner Untersuchung, können ihm aber, wie wir sehen werden, nichts anhaben.

Zunächst aber wie angekündigt, zu den weniger bedrohlichen Unterschieden. Der erste dieser Unterschiede betrifft die Häufigkeit von Konsens und Dissens: In der deskriptiven Wissenschaft kommen Fälle von Dissens selten vor (und sie treten am ehesten während wissenschaftlicher Revolutionen auf); normalerweise herrscht unter Naturwissenschaftlern Konsens, und zwar nicht nur in beobachtungsnahen Fragen, sondern auch in den meisten theoretischen Fragen. Ganz anders in der Moral: Hier überwiegt der Streit. Woran liegt das?

Einen Grund für die Übermacht des moralischen Streits sehe ich darin, dass es in der Moral viel weniger Beobachtungssätze zu geben scheint als in den Wissenschaften. Wir haben im letzten und vorletzten Kapitel äusserst wenig moralische Beobachtungssätze kennengelernt. Das lag offenbar nicht allein daran, dass es zuallererst darum ging, ihre Existenz nachzuweisen (wofür ein einziger

positiver Fall ausreicht); es lag auch daran, dass die moralische Beobachtungssprache längst nicht so fein differenziert wie die Beobachtungssprachen der Zoologie, Botanik, Chemie, Physik usw. Insgesamt scheint der Anteil moralischer Beobachtungssätze am moralischen Diskurs geringer zu sein als der Anteil deskriptiver Beobachtungssätze am naturwissenschaftlichen Diskurs; ihr konsensstiftender Einfluss fällt also in der Moral weniger ins Gewicht als in der Naturwissenschaft.

Wenn diese Diagnose triftig ist, so spricht dies nicht für einen *prinzipiellen* erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen Moral und Naturwissenschaft, also nicht für einen unüberwindlichen Graben zwischen Wertung und Beschreibung, wohl aber für einen graduellen Unterschied. Dieser Sicht zufolge wäre die Moral insgesamt weniger stark von Beobachtung abhängig als die Naturwissenschaft. Das wäre kein Grund zur metaethischen Beunruhigung. Auch innerhalb der Naturwissenschaft gibt es Disziplinen mit stärkerer und Disziplinen mit weniger starker Abhängigkeit von Beobachtung. In der Evolutionsbiologie spielt die Beobachtung eine geringere Rolle als in der Botanik – und das liefert keinen Grund dafür, der Evolutionsbiologie weniger erkenntnistheoretischen Respekt zu zollen als der Botanik.

Im Kinderzimmer

§5. Dass es weit weniger moralische als deskriptive Beobachtungssätze gibt, bringt einen weiteren Unterschied zwischen den beiden Satzarten mit sich. Beim kindlichen Sprechenlernen werden deskriptive Beobachtungssätze *tatsächlich* bevorzugt vorkommen. Sätze wie "Da ist ein Hund", "Das ist rot", "Es regnet" sind *realistische* Beispiele für sprachliche Äusserungen, die Kinder von ihren Eltern lernen. Dagegen dürften moralische Beobachtungssätze wie:

(2) Dies ist sichtbares Unrecht,

beim Spracherwerb des Kindes keine wesentliche Rolle spielen. Wortwörtlich kommen solche Sätze in echten Kinderstuben kaum vor.

Dieser Unterschied wirkt deshalb so bedrohlich für unsere Hoffnungen auf metaethischen Erfolg, weil wir uns in unserer Untersuchung auf sprachphilosophische Annahmen eingelassen haben, die dem *tatsächlichen Gebrauch* sprachlicher Äusserungen ein hohes Gewicht einräumen. Wenn der Satz (2) im tatsächlichen Sprachunterricht nicht vorkommt, dann haben wir mit der Feststellung von vorhin wenig gewonnen, wonach man schon im Sprachunterricht zusammen mit dem Satz (2) auch die einschlägigen Fälle sichtbaren Unrechts lernt, wonach also Sprachunterricht mit konsensförderndem Moralunterricht untrennbar verbunden ist. Was nutzt uns diese schöne Feststellung, wenn ihr in der Wirklichkeit nichts entspricht?

Idealisierungen

§6. Die Frage ist berechtigt, lässt sich aber ohne allzu grosse metaethische Verluste beantworten. Sie bietet einen willkommenen Anlass, unseren sprachphilosophischen Rahmen etwas genauer zu fassen. Es wäre aus drei Gründen verfehlt, wenn wir uns bei unseren Betrachtungen *ausschliesslich* vom tatsächlichen Gebrauch sprachlicher Äusserungen leiten liessen. Alle drei Gründe hängen mit legitimer Idealisierung zusammen.

Erstens ist es legitim, sich Sprachgemeinschaften auszudenken, um zu überlegen, wie sich dort die Rede über Fragen der Moral verstehen lässt. Das haben wir vorhin anhand der hypertraditionellen Gesellschaft getan; die unrealistische Einfachheit dieser ausgedachten Gesellschaft hat unsere Überlegungen von Ballast befreit.

Zweitens spricht nichts dagegen, auch unsere eigenen Sprachgewohnheiten zum Zwecke der philosophischen Klarheit zu vereinfachen. So haben wir uns vorhin erlaubt, über den deskriptiven Beobachtungssatz:

(1) Dies Tier ist ein Tiger, und das Tier da drüben auch, im Sprachunterricht nachzudenken. Obwohl es unrealistisch ist, haben wir angenommen, dass dieser Satz im Beisein zweier Tiger gelehrt wird (statt bloss angesichts von Tigerbild und Kuscheltiger). Für unsere Überlegungen war es irrelevant, dass tatsächliche Tiger zu teuer, zu selten und zu gefährlich sind, um beim Spracherwerb des Kindes eine prominente Rolle zu spielen.

Und drittens brauchen wir uns deshalb nicht ausschliesslich vom tatsächlichen Gebrauch sprachlicher Äusserungen (etwa im Sprachunterricht) leiten zu lassen, weil dieser tatsächliche Gebrauch oft ungenau und fehlerhaft ist. Es empfiehlt sich, den ungenauen, fehlerhaften Gebrauch sprachlicher Äusserungen zu korrigieren, bevor man mit der philosophischen Analyse beginnt.

So kommt (nach meinen Erhebungen) in den normalerweise tigerfreien Kinderzimmern der ungenaue, fehlerhafte Satz "Das ist ein Tiger" vor, obwohl es streng genommen heissen müsste:

(3) Das ist ein *Bild* eines Tigers;

oder

(4) Das ist ein *Kuscheltier*-Tiger.

Wir würden im Chaos versinken, ohne irgendetwas zu gewinnen, wenn wir die sprachphilosophische Analyse zur Geisel aller Fehler und Ungenauigkeiten unserer tatsächlichen Rede machen wollten.

Ellipsen

§7. Kurz und gut, wir werden uns weiterhin am Gebrauch sprachlicher Äusserungen orientieren, allerdings nicht sklavisch. Die drei betrachteten Formen der Idealisierung des Gebrauchs können wir uns ohne Verrat an der Sache erlauben. Das bedeutet, dass der Satz:

(2) Das ist sichtbares Unrecht,

nicht unbedingt wörtlich im Sprachunterricht vorzukommen braucht, damit unsere hierauf aufbauenden Überlegungen Hand und Fuss haben. In unserem sprachphilosophischen Rahmen genügt es, wenn sich herausstellt, dass der Satz in einem – idealisierten – Sprachunterricht vorkommen *könnte*, der zum Zwecke der Klarheit behutsam vereinfacht wurde, der nicht unter unwesentlichen Zwängen der Praktikabilität steht und frei ist von allerlei Fehlern sowie Ungenauigkeiten.

Es lässt sich leicht einsehen, dass unsere Überlegungen zur Rolle des Satzes (2) im Sprachunterricht zwar unrealistisch, aber im Sinne der eben aufgezählten dreifachen Idealisierungen legitim gewesen sind. Tatsächlich kommt im Kinderzimmer der Satz

(5) Das ist Unrecht,

vor, und nicht sein längeres Gegenstück, das uns eigentlich interessiert:

(2) Das ist sichtbares Unrecht.

Dennoch zieht man (wie ich behaupten werde) zuallererst Fälle *sichtbaren* Unrechts heran, um das Kind in die Moralsprache einzuweisen; streng genommen lernt es also den *Inhalt* des unausgesprochenen längeren Satzes anhand des *Wortlautes* eines kürzeren Satzes; es lernt den kürzeren Satz in elliptischer Verwendung. Das ist eine Ungenauigkeit, von der wir absehen dürfen, genau wie im Fall der Tiger.

Hier lernt das Kind (im Normalfall) den *Inhalt* des unausgesprochenen längeren Satzes

(3) Dies ist das Bild eines Tigers,
anhand des *Wortlautes* des kürzeren Satzes:

(6) Dies ist ein Tiger.

Kurz, wenn der Vergleich stimmt, dann dürfen wir annehmen, dass das Kind in idealisierter Wirklichkeit als erstes den (längeren) moralischen Beobachtungssatz lernt:

(2) Dies ist sichtbares Unrecht.

Gefahr beiseite

§8. Diese Überlegung beruht allerdings auf der Annahme, dass im Kinderzimmer sichtbares Unrecht oft genug vorkommt. Wie realistisch ist diese Annahme? Oder dürfen wir sie (falls sie unrealistisch ist) dennoch und im Einklang mit den sowieso erlaubten Idealisierungen voraussetzen?

Für diese Möglichkeit scheint abermals der Fall der Tiger zu sprechen. Tatsächliche Tiger kommen im Kinderzimmer selten vor, weil sie zu gefährlich sind. Dennoch dürfen wir, wie wir gesehen haben, für die sprachphilosophische Analyse annehmen, dass ein Kind das Wort "Tiger" angesichts von Tigern im Prinzip lernen könnte; die Gefährlichkeit von Tigern stellt keine wesentliche Gefahr für den Sprachunterricht dar.

Genauso könnte man im Fall sichtbaren Unrechts argumentieren: Sichtbares Unrecht ist viel zu gefährlich für Kinder; dennoch könnte ein Kind prinzipiell den Ausdruck "sichtbares Unrecht" im Angesicht sichtbaren Unrechts lernen. Wieder stellt die Gefahr keine wesentliche Bedrohung des Sprachunterrichts dar.

Tierbilder

§9. Dieser Gedankengang lässt jedoch eine wichtige Frage offen. Sie lautet: Wie lernt denn nun ein Kind den Satz (2) (oder sein elliptisches Gegenstück (5)), wenn es keinen echten Fällen sichtbaren Unrechts ausgesetzt ist?

Im Fall der Tiger lässt sich die parallele Frage leicht beantworten: Das Kind lernt anhand von Tigerbildern und Kuschtigern. Dies funktioniert deshalb, weil das Kind andere Tiersätze (etwa über Hunde, Katzen oder Spinnen) *sowohl* anhand echter Exemplare *als auch* anhand von Bildern bzw. Stofftieren lernt, gleichsam doppelt und dreifach. Dieser Informationsüberschuss bei Hunden, Katzen oder Spinnen erlaubt dem Kind im Fall der Tiger eine Extrapolation. Hier stehen ihm zwar nur Tigerbilder und Kuschtiger zur Verfügung, aber diese Tigerbilder und Kuschtiger genügen, um den anderswo schon verstandenen Übergang vom Bild bzw. Spielzeug zum echten Tier noch einmal zu wiederholen.

Was bei Tieren einfach ist, muss im Fall der Moral nicht unbedingt funktionieren, denn dem Informationsüberschuss bei Tieren steht auf seiten der Moral nichts Vergleichbares gegenüber. Wir können beim Sprachunterricht im Kinderzimmer ohne echte Tiger auskommen, weil genug echte andere Tiere zur Verfügung stehen; welche Arten von Unrecht sollen uns aber im Kinderzimmer zur Verfügung stehen, damit wir dort ohne *sichtbares* Unrecht auskommen können?

Unrechtsbilder?

§10. Es wäre verführerisch, diese Sorge mithilfe von *Bildern* sichtbaren Unrechts ausräumen zu wollen und zu sagen: Den Übergang vom Bild zur Wirklichkeit lernt das Kind ganz allgemein, nicht nur anhand von Tieren. Also kann es anhand von Bildern sichtbaren Unrechts den Satz:

(2) Das ist sichtbares Unrecht,

genauso lernen wie anhand von Tigerbildern den Satz:

(6) Das ist ein Tiger.

Ich will nicht bestreiten, dass man mit Bildern die moralische Sensibilität von Kindern und Erwachsenen *schärfen* kann. Kinderbücher sind sogar erstaunlich voll von Bildern sichtbaren Unrechts. Und in Kirchen und Museen hängen auch nicht wenige Bilder, auf denen die Bösen feixen und die Guten verbluten. (Mehr dazu im Ausblick, siehe Kapitel XX §11).

Doch der Verweis auf Bilder allein kann im Fall der Moral nicht ausreichen. Der Grund dafür wird später genauer in den Blick kommen, soll aber hier schon umrissen werden. Wir werden in Kapitel XII sehen, dass man beim Lernen moralischer Beobachtungssätze nicht allein deren Äusserungs- und Zustimmungsbedingungen kennenlernt, sondern zusätzlich ein ganzes Netz handfester Handlungsdispositionen: Dispositionen, mit deren Hilfe wir uns koordinieren, um sichtbare Untaten zu ahnden, zu stoppen, zu behindern, zu unterbinden und zu verhindern. Diese Dispositionen können angesichts von Kinderbuchbildern nicht eingeübt werden. Beim Durchblättern von Kinderbüchern mit Bildern sichtbaren Unrechts übt man allenfalls die *Rede* über die erforderlichen Dispositionen ein, etwa wenn man sagt:

(7) Der böse Räuber verprügelt das weinende Mädchen.
Sichtbares Unrecht! *Jemand muss das Kind retten.*

Der kursiv gesetzte Teil dieses Kommentars bietet keine *handgreifliche* Rettung irgendeines Mädchens, er *redet* nur von dieser Rettung – und über deren moralische Notwendigkeit. Wer die Rede von moralischen Notwendigkeiten noch lernen soll, dem helfen rein verbale Kommentare über Bilderbücher kein Stück weiter.

Unrecht im
Kinderzimmer

§11. Diese Überlegung spricht dafür, dass man einem Kind den richtigen Umgang mit dem Satz

(2) Dies ist sichtbares Unrecht,

mithilfe echter Fälle sichtbaren Unrechts beibringen muss. Wir haben – vergeblich – versucht, ohne die Annahme sichtbaren Unrechts im Kinderzimmer auszukommen, weil wir die Gefahr, die vom sichtbaren Unrecht ausgeht, mit der Gefahr, die von echten Tigern ausgeht, gleichgesetzt haben. Das war übertrieben. Zwar haben wir uns im Laufe unserer bisherigen Überlegungen zuallererst gravierende Fälle sichtbaren Unrechts vor Augen geführt, etwa wenn wir an Vergewaltigung, Folter und ähnliche Grausamkeiten gedacht haben. So etwas kommt in unseren Kinderzimmern zum Glück kaum vor. Aber ich habe schon mehrmals betont, dass das Ausmass eines Unrechts nicht unbedingt mit seiner Sichtbarkeit Hand in Hand gehen muss. Es wäre (wie wir gesehen haben) misslich, ohne Differenzierung jedes *schlimme* Unrecht mit dem Satz

(2) Dies ist sichtbares Unrecht,

zu beschreiben. Viele Handlungen sehen harmlos aus und sind nur im Licht von Hintergrundinformationen (zum Beispiel über die Vergangenheit) als himmelschreiendes Unrecht zu erkennen. Umgekehrt muss nicht jedes sichtbare Unrecht besonders schrecklich sein. Schrecklichkeit und Sichtbarkeit sind *zwei* Skalen, auf denen wir Unrecht charakterisieren; diese beiden Skalen hängen nicht zusammen. (Siehe oben Kapitel IX §8).

Meiner Ansicht nach sind unsere Kinderzimmer voll von sichtbarem Unrecht, das weniger schwer wiegt als viel unsichtbares Unrecht aus der Erwachsenenwelt. Kinder tun einander massenhaft Böses an. Zum Glück sind sie nicht so kräftig wie Erwachsene; ihr Wille ist böse, doch ihr Fleisch

ist schwach. Das Ergebnis ist sichtbares Unrecht ohne allzu viel Gewicht – ohne die Gefahr, die von erwachsenen Übeltätern ausgeht.

Ich will die Brutalitäten, die Kinder einander antun können, nicht verharmlosen. Zwar wissen brutale Kinder oft nicht, was sie tun; trotzdem müssen wir gegen ihre Brutalität einschreiten. Hier setzt die moralische Erziehung ein – einerseits verbal (indem vergleichbare Fälle unter dieselbe Beschreibung subsumiert werden), andererseits handgreiflich (durch Unterbindung der Missetat in Echtzeit oder – wenn es dafür zu spät ist – zumindest durch nachträgliche Sanktionen im weitesten Sinne).

Vorschau

§12. Die verbalen und die handgreiflichen Komponenten der moralischen Erziehung hängen unzertrennlich miteinander zusammen. Wenn ich richtig liege, lernt das Kind den moralischen Beobachtungssatz (2) oder dessen elliptische Formulierung (5) gleichzeitig mit der praktischen Fähigkeit, wie gegen das benannte Unrecht gemeinsam und koordiniert vorzugehen ist: entweder in Echtzeit – oder im nachhinein mithilfe moralischer Reaktionen wie Strafe, Tadel oder der Aufforderung, um Entschuldigung zu bitten. Ich werde auf die praktischen, handgreiflichen Ergebnisse des moralischen Sprachunterrichts im Kapitel XII zurückkommen; zumindest *pars pro toto* auf deren harten Kern, der sich auch unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung leicht ausmachen lässt. (Weichere moralische Reaktionen wie Tadel und verzögerte Verzeihung werde ich ausblenden müssen, da sie dem radikalen Übersetzer erhebliche Mühen abverlangen und damit unseren Rahmen sprengen würden).

Schon jetzt können wir festhalten, dass der Erfolg dieses Teils des moralischen Sprachunterrichts genauso auf

ausgeübter Autorität beruht wie der Erfolg beim Unterricht der korrekten Verwendung moralischer Beobachtungssätze. Die konsensstiftende Rolle dieser Autorität war das Hauptthema des vorliegenden Kapitels. Wenn unsere Überlegungen richtig waren, dann spielt die Autorität des Sprachlehrers beim Unterricht moralischer Beobachtungssätze im grossen und ganzen dieselbe Rolle wie beim Unterricht deskriptiver Beobachtungssätze. Zwar sind uns einige Unterschiede zwischen dem Sprachunterricht in beiden Bereichen aufgefallen. Aber diese Unterschiede geben keinen guten Grund dafür ab, dem deskriptiven Bereich mehr Respekt zu zollen als dem ethischen Bereich. Autorität und Konsens beruhen in beiden Bereichen auf gleichartigen Grundsätzen.

Ich habe im ersten Teil dieses Buchs (den ich hiermit abschliesse) immer wieder für eine erkenntnistheoretische Annäherung der Ethik an die Naturwissenschaften plädiert. Dass sich die beiden Erkenntnisbereiche nicht bis zur Deckungsgleichheit zusammenbringen lassen, stand von vornherein fest; und die im vorliegenden Kapitel entdeckten Unterschiede bieten ein Indiz dafür, dass ich die Annäherungsidee ausgereizt habe. Daher werde ich mich im zweiten Teil des Buchs auf die Unterschiede zwischen Naturwissenschaften und Ethik konzentrieren. Ich tue dies nicht nur, um den Eindruck zu vermeiden, ich strebte nach Gleichmacherei um jeden Preis; vielmehr sind wir an einen Punkt gekommen, wo ich es mir leisten kann, auf die wichtigen Besonderheiten der ethischen Erkenntnis aufmerksam zu machen, ohne Gefahr zu laufen, den erreichten erkenntnistheoretischen Respekt vor der Ethik wieder zunichte zu machen. Im Gegenteil, ein ruhiger Blick auf die Unterschiede zwischen Naturwissenschaften und Ethik bietet keinen Anlass, an der Möglichkeit ethischer Erkenntnis zu zweifeln. So werden sich einige dieser

Unterschiede (wenngleich nicht alle) als graduell herausstellen; graduelle Unterschiede bedrohen den metaethischen Optimismus nicht prinzipiell.

Einen wichtigen graduellen Unterschied zwischen dem Unterricht in beiden Bereichen werden wir im nächsten Kapitel (zum Auftakt des zweiten Teils) kennenlernen. Wie wir sehen werden, verstreicht bis zum vollständigen Erwerb eines durchschnittlichen moralischen Beobachtungssatzes weit mehr Zeit als bis zum vollständigen Erwerb eines durchschnittlichen deskriptiven Beobachtungssatzes.

Zweiter Teil

Abstand ohne Respektverlust

Warum die Unterschiede zwischen Ethik und Naturwissenschaften nicht schaden müssen

XI. Lebenslang Lernen

Kinder oder
Erwachsene?

§1. Im ersten Teil dieses Buches kam es mir darauf an, die erkenntnistheoretischen Ähnlichkeiten zwischen Naturwissenschaften und Ethik herauszustellen, um für Respekt vor der Moral zu plädieren; ab jetzt werde ich die Unterschiede aufs Korn nehmen und dartun, dass sie dem erreichten Respekt nicht abträglich sein müssen.

Ein erstes, kleines Manöver dieser Art haben wir im letzten Kapitel durchgespielt, wo es um den Unterricht der Beobachtungssprache ging: Uns sind einige Unterschiede zwischen dem Unterricht moralischer und dem Unterricht deskriptiver Beobachtungssätze aufgefallen, die allerdings keine gravierenden erkenntnistheoretischen Unterschiede nach sich zu ziehen brauchen.

Im augenblicklichen Kapitel möchte ich den Gedankengang in dieser Richtung weitertreiben, indem ich eine Ungenauigkeit zurechtrücke, die einen anderen wichtigen

Unterschied zwischen dem Unterricht moralischer und dem deskriptiver Beobachtungssätze verdeckt hat. Die Ungenauigkeit, die ich meine, kam durch die wiederholte Rede von Kindern, Kinderzimmern usw. ins Spiel. Dadurch konnte der verkehrte Eindruck entstehen, dass Kinder den moralischen Beobachtungssatz

(1) Das ist sichtbares Unrecht,

und die grundlegenden deskriptiven Beobachtungssätze ungefähr im selben Entwicklungsstadium abschliessend beherrschen lernen könnten. In Wirklichkeit beherrschen Kinder die elementaren deskriptiven Beobachtungssätze recht früh, und zwar so gut wie perfekt. Hingegen kommen moralische Beobachtungssätze wie (1) einerseits später an die Reihe, andererseits verstreicht bis zu ihrem *vollständigen* Verständnis viel mehr Lernzeit. Es ist übertrieben, so zu tun, als könnten Kinder einen Satz wie:

(1) Das ist sichtbares Unrecht,

schon während ihrer Kindheit in seiner vollen Bedeutung erlernen und erfassen; ich hätte daher besser von Jugendlichen statt von Kindern reden sollen – aber selbst das ist nicht ganz realistisch. In Wahrheit müssen sich sogar Erwachsene im richtigen Gebrauch des Satzes (1) weiterbilden. Der moralische Sprachunterricht hört ein Leben lang nicht auf.

Je schwerer desto
später

§2. Woran liegt das? Es liegt in erster Linie daran, dass Fälle von sichtbarem Unrecht sehr verschieden aussehen und daher nicht leicht unter einen einheitlichen Begriff gefasst werden können. In dieser Hinsicht unterscheidet sich moralische Beobachtung allerdings nur graduell von wertfreier Beobachtung; auch innerhalb des Bereichs wertfreier

Beobachtung herrschen entsprechende graduelle Unterschiede, wie ich nun demonstrieren möchte.

Die angemessenen Umstände des Gebrauchs eines Satzes wie

(2) Das ist rot,

sind durch weit auffälligere, schneller ins Auge springende Gemeinsamkeiten zu erkennen als im Falle eines Satzes wie

(3) Da ist ein Kaninchen.

Man denke nur an die ganze Bandbreite denkbarer Kanincheneindrücke aufgrund verschiedener Beleuchtungsverhältnisse, Perspektiven, Entfernungen zum Beobachter etc. Schon bei den Kaninchen wird viel Disparates mit einem einzigen Satz bedacht; es ist fast schon verwunderlich, wie früh solche Beobachtungssätze ins Repertoire von Kindern eingehen. Dabei gibt es auch im deskriptiven Fall Sätze von weit höherem Schwierigkeitsgrad, etwa:

(4) Da ist ein Fisch [wohlgemerkt: kein Wal],⁷⁶

oder:

(5) Da ist ein Tier.

Dennoch fällt es nicht leicht, einen deskriptiven Beobachtungssatz zu nennen, der es an Schwierigkeit mit dem moralischen Beobachtungssatz:

(1) Das ist sichtbares Unrecht,

aufnehmen kann. Wir hatten vorhin die Beobachtungssätze aus wissenschaftlichen Fachsprachen im Blick, deren korrekter Gebrauch zum Beispiel im Physik-, Chemie- oder Biologiepraktikum gelehrt wird. Es mag schwer zu

⁷⁶ Siehe Quine [fStS]:44. – Wale gehören laut Zoologie in die Klasse der Säugetiere, nicht in die Klasse der Fische.

erlernende physikalische, chemikalische oder biologische Beobachtungssätze geben. Aber bei aller Schwierigkeit dürfte der Unterricht dieser Sätze nach überschaubarer Zeit erfolgreich vervollständigt und abgeschlossen werden können; dagegen kommt man beim Erlernen des richtigen Gebrauchs moralischer Beobachtungssätze nie zu einem endgültigen Abschluss.

Gibt es ähnliche Fälle auf seiten der deskriptiven Wissenschaft? Man könnte an Beispiele aus der Psychologie denken (wo es ein ganzes Berufsleben kosten mag zu lernen, wie verschieden sich Symptome von Panik auf einem menschlichen Antlitz ausdrücken). Aber die psychologische Beobachtung steht der moralischen Beobachtung vielleicht zu nahe, um unsere augenblickliche Schwierigkeit aufzuhellen. In beiden Fällen muss man lernen, sich in einen anderen Menschen einzufühlen. Daher möchte ich lieber ein neutraleres Beispiel aus der Naturbeobachtung heranziehen.

Anzeichen für
Unwetter

§3. Stellen wir uns einen Meteorologen vor, der quer durch die Welt reist, um Unwetter zu untersuchen. Im Laufe seines Berufslebens wird er immer genauer sehen lernen, wann der folgende Beobachtungssatz angebracht ist:

(6) Jetzt gibt es Anzeichen für ein Unwetter.

Wohlgermerkt, es geht in diesem Beispiel nicht um den folgenden beobachtungsfernen Satz, der von der Zukunft handelt:

(7) In wenigen Minuten wird ein Unwetter losbrechen.

Die richtige Verwendung und die Regeln der Korrektur *dieses* Satzes beherrschen wir alle – selbst wenn wir keine Unwetterspezialisten sind. Der Unwetterspezialist wird mit seinen Prognosen à la (7) öfter recht haben als wir. Aber das

zeigt nicht sein überlegenes Sprachverständnis, sondern nur seine überlegene Kenntnis der Meteorologie. Anders bei dem Satz, auf den ich es abgesehen habe:

(6) Jetzt gibt es Anzeichen für ein Unwetter.

Dieser Satz bietet nicht in erster Linie eine Prognose über die Zukunft, sondern eine Beschreibung der Gegenwart.⁷⁷ Wir Laien können grob einige der Bedingungen erkennen, unter denen der Satz angebracht ist: schwüle Luft, tieffliegende Schwalben und das jähe Abflauen des Windes. Der weitgereiste Unwetterspezialist kennt eine viel grössere Zahl solcher Unwetteranzeichen, und seine Antennen registrieren Anzeichen, die uns Laien überhaupt nicht auffallen – eine Kunst, die er sein Leben lang perfektioniert. Er lernt diese Kunst einerseits von den ortsansässigen Meteorologen (den jeweiligen Autoritäten), andererseits aus eigener Erfahrung mit Unwettern. Aber obwohl auch die Erfahrungen mit späteren Unwettern seinen Gebrauch des Satzes (6) beeinflussen, bleibt der Satz ein Beobachtungssatz über die Gegenwart – er verwandelt sich dadurch nicht in eine verkappte Prognose über die Zukunft.

Das lässt sich daraus ersehen, dass der Unwetterspezialist ohne Selbstwiderspruch von den Anzeichen eines Unwetters sprechen kann, dem kein Unwetter gefolgt sei. Dennoch ist die Rede von gegenwärtigen Unwetteranzeichen nicht *völlig* unabhängig vom weiteren Verlauf der meteorologischen Dinge. So widerspräche sich der Unwetterspezialist selber, wenn er sagen wollte:

(8) Bislang folgte *niemals* ein Unwetter auf die Anzeichen eines Unwetters.

⁷⁷ Dummett spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von "present tendencies", auf die sich ein "Neutralist" (im Realismustreit um Aussagen über die der Zukunft) zurückziehen kann, siehe z.B. Dummett [LBoM]:323.

Kurz und gut, der Unwetterspezialist lernt ein Leben lang die Bedingungen der angemessenen Anwendung des Beobachtungssatzes:

(6) Jetzt gibt es Anzeichen für ein Unwetter, und in diesen Lernprozess geht das Wissen von Autoritäten genauso ein wie eigene Erfahrung mit der Welt.

Überspanntheiten

§4. Ähnlich steht es mit dem lebenslangen Lernen moralischer Beobachtungssätze. Auch hier muss sich der Lernende einerseits an Autoritäten orientieren, d.h. an Vorbildern, deren moralische Beobachtungsgabe sich bereits auf ein hohes Niveau emporgeschwungen hat. Andererseits gehen die eigenen Erfahrungen des Lernenden mit in den Lernprozess ein.

So könnte ein junger Mensch mit überspanntem Einfühlungsvermögen Dinge als sichtbares Unrecht einordnen und benennen, die von den Betroffenen für harmlos oder belanglos gehalten werden. Wenn das öfter vorkommt, dann wird ihn die Gemeinschaft, der er angehört, dem Konsens zuliebe zurückpfeifen, und der Lernende wird seinen vorschnellen Gebrauch des Satzes einschränken. Aber wie im Fall der Unwetteranzeichen bedeutet dies nicht, dass der gegenwartsbezogene und beobachtungsnahe Satz:

(1) Das ist sichtbares Unrecht, in Wirklichkeit eine verkappte (beobachtungsferne) Prognose über zukünftige Reaktionen von Betroffenen wäre; denn wir verstehen sehr genau, was sichtbares Unrecht ist, dessen sich ein Betroffener (etwa aufgrund von Abstumpfung) niemals bewusst werden wird.

Hingegen wäre es seltsam (genau wie im parallelen Fall der Unwetteranzeichen, denen nie ein Unwetter folgt), wenn

jemand wieder und wieder von sichtbarem Unrecht spräche, ohne sich davon beeindruckt zu lassen, dass die Betroffenen das immer anders sehen. Hier kann Erfahrung mit anderen Menschen dem Lernenden den richtigen Gebrauch moralischer Beobachtungssätze weisen; und wenn der Lernende nicht von allein auf Linie einschwenkt, werden ihn die Autoritäten dahin zu lenken versuchen.

Sensibilisierung

§5. Soviel zu dem Fall, in dem der Lernende sein überspanntes Einfühlungsvermögen korrigiert und einschränkt. Die Korrektur in der entgegengesetzten Richtung hat vielleicht noch höhere Bedeutung für den moralischen Unterricht. Hier wird der Lernende zusehends sensibler für sichtbares Unrecht. Er schärft seine Wahrnehmung, indem er auf Anzeichen von Unrecht achtgibt, die ihm bislang harmlos vorkamen oder nicht aufgefallen sind. Auch diesen Lernprozess können die Reaktionen Betroffener anstossen; und er kann von Autoritäten oder von Vorbildern (sogar von erfundenen Vorbildern, wie etwa literarischen Figuren) verlangt werden; er kann aber auch durch eigene leidvolle Erfahrung eingang kommen, die den Lernenden allererst auf dasselbe Leid anderswo aufmerken lassen.

Die Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen, kann sich aber auch durch eigene Initiative verfeinern statt durch Anstöße von aussen. Betrachten wir hierzu ein extremes Beispiel. Denken wir an eine gebürtige Tokioterin, die ihre Heimatstadt noch nie verlassen hat und bislang mit Tieren noch nicht selber in Berührung gekommen ist. Vermutlich hat sie das japanische Analogon des Satzes:

(1) Das ist sichtbares Unrecht,

nur anhand von Unrecht gelernt, das Menschen zugefügt wurde. Dennoch lässt sich vorstellen, dass sie die

Anwendung des Satzes gleichsam freihändig (und ohne Hinweise von aussen) auf Tiere überträgt, nachdem sie sich für längere Zeit der Katzen und Schafe ihrer Tante auf dem Lande angenommen hat. Durch neue eigene Erfahrungen mit Tieren hat sich ihr Einfühlungsvermögen verfeinert und der Gebrauch des moralischen Beobachtungssatzes ausgeweitet.

Das Beispiel soll genauso wie die vorangegangenen Überlegungen deutlich machen, dass die Kenntnis der richtigen Verwendung moralischer Beobachtungssätze nie zu einem vollständigen Abschluss gelangen wird. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die moralischen von den meisten deskriptiven Beobachtungssätzen, wenn auch nicht von allen. Dennoch muss auch der Unterricht moralischer Beobachtungssätze im Kinderzimmer *beginnen*, selbst wenn er dort noch nicht zu einem endgültigen Ruhepunkt gelangen wird. Und gerade zu Beginn dieser Reise muss ein minimaler, aber deutlicher Konsens hergestellt werden. Ohne diesen Konsens könnte der Unterricht der moralischen Sprache nicht vorwärtskommen.

Zwischenfazit

§6. Bevor wir einen Schritt weitergehen, möchte ich das Erreichte zusammenfassen. Im moralischen wie im deskriptiven Fall findet der Unterricht der Beobachtungssprache nicht auf neutralem Grunde statt; wer ein Beobachtungsvokabular lernt, der muss zugleich die Angemessenheit einiger Beobachtungssätze unhinterfragt akzeptieren, die von den lehrenden Autoritäten im Unterricht benutzt werden. Man kann sich keine Muttersprache zulegen, ohne sich gleichzeitig bestimmte Überzeugungen zuzulegen – im deskriptiven Fall sind das bestimmte Überzeugungen hinsichtlich des augenblicklichen Zustands der Umgebung, im Fall der Moral sind es bestimmte Überzeugungen hinsichtlich augenblicklich sichtbaren Unrechts.

Die meisten deskriptiven Beobachtungssätze lassen sich schnell und abschliessend lernen; moralische Beobachtungssätze lernt man ein Leben lang. Und das bedeutet: Hand in Hand mit der nie abzuschliessenden Perfektionierung der eigenen moralsprachlichen Fähigkeiten erwirbt der Lernende immer neue Kenntnisse über jeweils augenblickliches Unrecht. Zwar gibt es auch im deskriptiven Fall Beispiele für lebenslanges Lernen (wie bei der Rede über Anzeichen von Unwettern), aber solche deskriptiven Beispiele sind die Ausnahme, nicht die Regel.

Moralische Dissidenten

§7. Folgende Frage drängt sich auf: Wie autonom sind wir bei unserem lebenslangen Erlernen der moralischen Beobachtungssprache? Könnte man sich moralische Dissidenten vorstellen, die im Kinderzimmer den nötigen Anfangskonsens auch im moralischen Fall akzeptiert haben, die dann einen eigenwilligen Weg der Perfektionierung ihrer moralischen Beobachtungssprache einschlagen und sich dabei immer weiter vom Konsens ihrer Sprachgemeinschaft entfernen?

Solche moralischen Dissidenten würden die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral bedrohen, um deren Verteidigung es mir hier zu tun ist. Denn ohne Konsens bei den moralischen Beobachtungssätzen verflüchtigt sich die intersubjektive Verbindlichkeit, die ich durch mein Plädoyer für moralische Beobachtung sicherstellen wollte.

Die Gefahr lässt sich am Beispiel der Tokioterin illustrieren, deren Gebrauch des moralischen Beobachtungssatzes (1) sich durch erstmaligen intensiven Umgang mit Tieren verändert hat. Wir können uns leicht vorstellen, dass ihre ältere Schwester gleichfalls aufs Land kommt, kein besonderes

Einfühlungsvermögen für Tiere entwickelt und daher nicht bereit ist, Tierquälerei als Fall sichtbaren Unrechts zu bezeichnen.

Die beiden werden sich streiten, soviel ist gewiss, denn sie wünschen sich einen Konsens. Aber was geschieht, wenn keine der beiden nachgibt? Und was sollen wir erst sagen, wenn die tierliebe jüngere Schwester die einzige Person aus ganz Japan bleibt, die den Satz:

- (1) Das ist sichtbares Unrecht,
auch im Angesicht von Tierquälerei angemessen findet?

Zoologische
Dissidenten?

§8. Hier sind wir an eine Stelle gelangt, an der die Parallele zwischen wertfreier und moralischer Beobachtung zusammenzubrechen scheint. Denn die Tierliebe der Moraldissidentin in einer wenig tierfreundlichen Gemeinschaft liegt offenbar nicht ausserhalb der Grenzen dessen, was wir uns vorstellen können. Der Versuch, einen wertfreien Parallelfall zu konstruieren, übersteigt dagegen unsere Vorstellungskraft. Beispielsweise würden wir den Zoologen, der plötzlich konsequent nicht nur die Fische, sondern obendrein die Zebras als "Fische" bezeichnet, nicht als abweichlerischen Beobachter auffassen. Es würde uns nicht einfallen, den Zoologen etwa der Verwechslung von Zebras und Fischen zu zeihen oder zu argwöhnen, dass er Zebras als Fische wahrnimmt. Wir würden uns mit dem Zoologen nicht auf einen Streit über das jeweils beobachtete Tier einlassen, sondern wir würden seine Rede über "Fische" als ungewöhnliche Abkürzung unseres Ausdrucks "Fische oder Zebras" auffassen. Und dann könnten wir uns zwar über die Zweckmässigkeit seiner ungewöhnlichen Redeweise

streiten, aber das wäre kein inhaltlicher Streit (über beobachtete Tiere), sondern ein Streit um Worte.⁷⁸

Dagegen sollten wir den Streit zwischen der tierlieben Moraldissidentin und ihrer weniger tierfreundlichen Gemeinschaft nicht als blossen Streit um Worte auffassen. Es handelt sich um einen echten Streit in der Sache – einen Streit über Moral. Denn die tierliebe Dissidentin streitet sich mit ihren Landsleuten nicht nur darum, ob es angebracht ist, angesichts von Tierquälerei den Satz zu *sagen*:

(1) Das ist sichtbares Unrecht.

Sie streitet sich mit ihren Landsleuten auch darüber, was man im Angesicht von Tierquälerei *unternehmen* sollte. Die Dissidentin wird die Tierquälerei beenden wollen; ihre Landsleute teilen diesen Wunsch nicht.

Damit sind wir beim Thema der handlungsleitenden Kraft moralischer Sätze. Wir müssen herausarbeiten, welche besondere Rolle diese handlungsleitende Kraft im moralischen Sprachunterricht spielt und was sich daraus fürs angemessene Verständnis moralischer Beobachtungssätze ergibt. Beides ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

Gefährlicher
Gedankengang

§9. Wie wir sehen werden, sind moralische Beobachtungssätze ohne handlungsleitende Bedeutungskomponente unvorstellbar. Wenn das richtig ist, dann ergibt sich daraus ein gravierender Unterschied zwischen moralischer und wertfreier Beobachtung; ein Unterschied, der sich auf die Möglichkeit von weitreichendem Dissens in Moralfragen auszuwirken droht

⁷⁸ So werden das jedenfalls Interpretieren sehen, die Davidsons Version des Prinzips wohlwollender Interpretation einsetzen. Siehe oben das Kleingedruckte in Kapitel III §16.

und daher mein Argumentationsziel beschädigen könnte. Genauer gesagt, werde ich mich mit folgendem Gedankengang auseinandersetzen müssen:

Weil wertfreie Beobachtungssätze allein zum Zwecke der Beschreibung und ohne handlungsleitende Kraft gelehrt werden, können wir ihren Gehalt nur über die tatsächlichen Äusserungsbedingungen ermitteln; wer einen solchen deskriptiven Beobachtungssatz regelmässig mit abweichenden Äusserungsbedingungen einsetzt, der meint den Satz anders als der Rest der Gemeinschaft und steht mit ihr nicht im inhaltlichen Widerspruch. Weil im Unterschied hierzu die moralischen Beobachtungssätze immer zusammen mit ihrer handlungsleitenden Kraft gelehrt werden, lässt sich deren Gehalt auch unabhängig von den tatsächlichen Äusserungsbedingungen identifizieren – nämlich anhand der Art und Weise, wie der fragliche Satz zur Koordination und Steuerung von Verhalten eingesetzt wird. Abweichlerische Äusserungsbedingungen allein sind demzufolge kein Zeichen für abweichenden Sprachgebrauch, sondern ein Zeichen für abweichende Überzeugungen in der Moral.

Betrachten wir den bedrohlichen Gedankengang auch aus der Perspektive des Lernenden. Beim Erwerb deskriptiver Beobachtungssätze lernt der Sprecher nur die Äusserungsbedingungen der fraglichen Sätze; beim Erwerb moralischer Beobachtungssätze lernt er zusätzlich zu den Äusserungsbedingungen auch die Bedingungen der angemessenen nonverbalen Reaktion auf diese Sätze – er lernt zwei voneinander unabhängige Komponenten des richtigen Umgangs mit moralischen Beobachtungssätzen. Durch diesen Informationsüberschuss öffnet sich offenbar ein Freiraum für Dissens in der Sache, der im deskriptiven Falle fehlt.

Vorschau

§10. Wäre dieser Gedankengang unausweichlich, so müsste ich meine hochgesteckten metaethischen Hoffnungen herunterschrauben. Zum Glück wird das nicht nötig sein. Erst werde ich (im nächsten Kapitel) genaue Bedingungen für die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze entfalten; dadurch wird sich (im übernächsten Kapitel XIII) eine Möglichkeit auftun, den bedrohlichen Gedankengang zu unterbrechen. Wir werden sehen, dass die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze inniger mit inhaltlichem Konsens über deren Beurteilung zusammenhängt, als der bedrohliche Gedankengang vertragen kann. Eine widerstandsfähigere Variante des somit ausgeschalteten Gedankenganges wird uns am Ende dieses Buchs begegnen; dann wird es nicht um innergesellschaftlichen, sondern um transkulturellen Dissens gehen. Diesen Dissens werde ich in den Kapiteln XVIII und XIX entschärfen. Doch bevor wir dahin kommen können, muss ich mehr über die handlungsleitende Kraft sagen, die moralischen Beobachtungssätzen innewohnt. Das ist, wie gesagt, Thema des nächsten Kapitels.

XII. Die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze

Was zu zeigen ist

§1. Im vorliegenden Kapitel will ich begründen, dass man beim Sprechenlernen auch etwas über die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze lernt. Manche Philosophen haben Positionen vertreten, die sich mit dieser These nicht vereinbaren lassen und stattdessen für das plädiert, was man in der neueren metaethischen Debatte *Externalismus* nennt.⁷⁹

Es würde unseren Rahmen sprengen, die Positionen dieser Philosophen zu entfalten und Schritt für Schritt zu kritisieren. Für unsere Zwecke genügt die Entwicklung der Gegenposition. Dies soll durch ein neuartiges Argument geschehen, das meines Wissens noch nirgends erörtert oder gar zurückgewiesen worden ist. (Im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels werde ich mein internalistisches Ergebnis knapp mit dem Externalismus eines meiner Gegner vergleichen, siehe §22/3).

Auftakt auf der Insel

§2. Das soeben versprochene neuartige Argument läuft folgendermassen: Wenn die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze nicht im Sprachunterricht vorkäme, sondern gleichsam eine spätere Zutat wäre, die mit den moralischen Beobachtungssätzen nicht wesentlich verbunden sein müsste, dann sollte es möglich sein, sich eine Sprachgemeinschaft vorzustellen, die über moralische

⁷⁹ Siehe z.B. Brink [MRFo]:37-43 oder Railton [MR]:169.

Beobachtungssätze ohne handlungsleitende Kraft verfügt. Wie ich zeigen möchte, ist eine solche Sprachgemeinschaft undenkbar, und zwar nicht etwa aus (kontingenten) ökonomischen, politischen, soziobiologischen oder militärtechnischen Gründen – sondern aus Gründen interpretationstheoretischer Notwendigkeit. Das Argument gehört also in dieselbe Familie wie die Argumente aus dem apriorischen Auftakt dieses Buchs.

Um das Argument eingang zu setzen, werden wir wieder in Gedanken auf eine entfernte Insel reisen und versuchen, die dortige Gesellschaft zu beschreiben: eine Gesellschaft, in der von sichtbarem Unrecht geredet werden kann, ohne dass dies irgendwelche Konsequenzen für das *Handeln* der Gesellschaftsmitglieder hätte. Nehmen wir etwa an, dass es Fälle von Folter und Tierquälerei sind, die von den Inselbewohnern als "sichtbares Unrecht" bezeichnet werden.

Nun dürfen wir nicht voraussetzen, dass der inselsprachliche Ausdruck "sichtbares Unrecht" dasselbe bedeutet wie bei uns; wir wollen erst herausfinden, was die Insulaner mit dem Ausdruck meinen. Was sie mit dem Ausdruck meinen, hängt von ihrem Gebrauch des Ausdrucks ab. Wann verwenden die Eingeborenen den Ausdruck? Unter welchen Umständen äussern sie Sätze wie

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

bzw. dessen inselsprachliches Gegenstück? Sie tun das genau dann, wenn sie Zeuge von Folter oder Tierquälerei werden.

Deskriptiv
uminterpretiert

§3. Nun gilt es, mehrere Fälle zu unterscheiden. Am weitesten ginge der folgende Fall: Die Insulaner benutzen das inselsprachliche Gegenstück des deutschen Satzes

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

insofern ohne handlungsleitende Kraft, als sie bei den Gelegenheiten seines richtigen Gebrauchs (also im Fall von Folter oder Tierquälerei) keinen Grund zum Einschreiten sehen. Vielleicht genießen sie den Anblick von Tierquälerei und Folter. Oder sie lassen (weniger extrem) Tierquäler und Folterer gewähren, ohne sie stärker zu beachten als Köche, Schornsteinfeger oder Jäger.

In beiden Fällen hätte eine Ethnographin, die die Sprache der Insulaner durch Beobachtung des Inselfprachgebrauchs entschlüsseln möchte, keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass der Satz (1) in der Inselfprache mit Moral zu tun hat. Alle sprachlichen Anzeichen sprechen dafür, den Satz als deskriptiven Beobachtungssatz ins Deutsche zu übertragen:

(2) Dies ist Folter oder Tierquälerei.

Denn die Sprecher bejahen den Satz genau dann, wenn sie Folter oder Tierquälerei sehen; sie benutzen den Satz nur zur Beschreibung des Geschehenen und geben ihm keine Bedeutung für ihr Tun. Wollte die Ethnographin den Satz trotzdem als moralischen Beobachtungssatz:

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

ins Deutsche übertragen, so müsste man ihr *einerseits* vorwerfen, dass sie ihre eigenen Moralvorstellungen in die Inselwelt projiziert. Nur weil sie selber Folter und Tierquälerei moralisch ablehnt, ist sie offenbar auf die Idee gekommen, den Satz nicht deskriptiv zu verstehen, sondern wertend.

Böse Kaninchen

§4. *Andererseits* könnte man sie mit der Frage herausfordern, warum sie den klassischen deskriptiven Beobachtungssatz "Gavagai" (den die Eingeborenen immer im Beisein von

Kaninchen äussern) als deskriptiven Beobachtungssatz über die Anwesenheit von Kaninchen deutet und nicht etwa wie folgt übersetzt:

(3) Da ist ein *böses* Kaninchen.

Auf diese Herausforderung könnte die Ethnographin nicht viel erwidern. Wenn auf der Insel ein moralischer Ausdruck wie "sichtbares Unrecht" nur zur Beschreibung dient, obwohl er zusätzliche moralische Komponenten enthalten soll, dann müsste derselbe Fall auch mit einem anderen moralischen Ausdruck wie "gavagai" eintreten können. Im Ergebnis liessen sich bei allen Beobachtungssätzen der Inselfsprache versteckte moralische Zusatzbedeutungen postulieren. Diese Inflation würde den Witz der Moralsprache nivellieren.

Und selbst wenn die Ethnographin unsere Herausforderung beim Kaninchen parieren könnte (indem sie etwa darauf verwies, dass Tiere keine Adressaten moralischer Kritik sein *können*), drohte ihr eine eingeschränkte Version der Herausforderung, die immer noch schlimm genug wäre – nämlich mit Bezug auf alle beobachtbaren menschlichen Tätigkeiten.

Wenn die Gewährsleute der Ethnographin auf Tierquälerei und Folter nur verbal anders reagieren als auf Jagd, Kochen oder Schornsteinfegerei (ohne sich von irgendwelchen dieser fünf Tätigkeiten zum Einschreiten bewegen zu lassen), dann stehen der Ethnographin bei allen diesen Tätigkeiten genau dieselben Arten ethnographischer Daten zur Verfügung. Es gibt dann also nicht den geringsten Grund dafür, warum nicht auch harmlose Beobachtungssätze wie:

(4) Dort sind Jäger;

(5) Da drüben am Herd steht ein Koch;

(6) Hier wird der Schornstein gefegt;

in Wirklichkeit als moralische Sätze gelten sollten. Alle Beschreibungen menschlicher Tätigkeiten müssten moralisch interpretiert werden können – und das wäre bereits absurd genug (selbst wenn die Kaninchen nicht auch noch in diese Affäre hineingezogen werden könnten).

Kurz, eine Gesellschaft, deren Mitglieder angeblich über sichtbares Unrecht reden, ohne jemals dies sichtbare Unrecht zu verhindern, zu unterbrechen oder zu beenden, kann es deshalb nicht geben, weil sich aus dem Verhalten ihrer Sprecher keine ethnographischen Evidenzen dafür ablesen lassen, dass sie wirklich über sichtbares Unrecht reden. Das Verhalten dieser Sprecher unterstützt eine Alternativinterpretation, der zufolge die angebliche Rede über moralisches Unrecht in Wirklichkeit als bloße Beschreibung bestimmter Vorgänge in der Welt zu gelten hat (etwa als wertneutrale Beschreibung von Tierquälerei und Folter).

Ein kraftloser Satz

§5. Betrachten wir nun aber eine Inselgesellschaft, deren Mitglieder sehr wohl gegen Folter und Tierquälerei vorgehen. Jeder (oder doch: fast jeder) Inselbewohner versucht, Folterern und Tierquälern in den Arm zu fallen, sobald er sieht, wie diese ans Werk gehen; die Inselbewohner bestrafen Folterer und Tierquäler; sie bestärken einander beim Versuch, ihnen das Handwerk zu legen, und verhalten sich auch sonst so, wie von einer Gesellschaft zu erwarten, in der Folter und Tierquälerei als Unrecht angesehen werden. Anders als in der zuvor betrachteten Inselgesellschaft liefert alles das genug ethnographische Evidenz zugunsten der Behauptung, dass die Inselmoral Folter und Tierquälerei als sichtbares Unrecht bezeichnet und beides verbietet.

Nun soll auch in dieser konstruierten Gesellschaft der Beobachtungssatz

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

vorkommen, allerdings ohne *eigene* handlungsleitende Kraft. Was könnte das heissen? Es müsste heissen, dass der Satz (1) für sich *alleine* nicht hinreicht, um einen Insulaner zum Einschreiten zu bewegen. Nun wird der Satz aber (wenn er das benennen soll, was laut Inselmoral als sichtbares Unrecht gilt) immer genau im Angesicht von Tierquälerei und Folter vorgebracht; und gegen Tierquälerei und Folter schreiten die Insulaner immer sofort ein. Die Äusserungs- und Zustimmungsbestimmungen des Satzes liegen genau dann vor, wenn die Inselmoral einzuschreiten gebietet.

Die Ethnographin muss beides auseinanderdividieren, wenn sie Evidenzen beibringen will, die zeigen sollen, dass dem Satz (1) allein keine handlungsleitende Kraft innewohnt.

Rufe im Nebel

§6. Hier ist ein Fall, der sie diesem Ziel näherzubringen scheint: Bei starkem Nebel wird der Satz (1) von einem Inselbewohner, der nahe genug am Geschehen steht, laut ausgerufen; ein anderer Inselbewohner hört diesen Ruf aus der Ferne, *sieht* aber nichts vom Anlass des Rufs. Hätte der Ruf handlungsleitende Kraft, so würde dessen Adressat aufspringen und zum Ort des Geschehens eilen, um beherzt einzugreifen. Wenn dem Ruf dagegen für sich allein keinerlei handlungsleitende Kraft innewohnen soll, dann müsste sich der Adressat des Rufs in seinen Alltagsgeschäften nicht weiter stören lassen.

Ist das eine plausible Möglichkeit? Nein. Um zu demonstrieren, warum nicht, möchte ich das Argument von vorhin an die neu konstruierte Situation anpassen und

genauso zu der Konklusion führen, dass auch die neue Situation nicht korrekt beschrieben worden ist.

Das tatsächlich vorkommende Verhalten der zwei betrachteten Inselbewohner spricht gegen die angenommene Interpretation. Denn nehmen wir einmal an, der inselsprachliche Satz für

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

funktionierte tatsächlich wie ein Beobachtungssatz und würde immer dann geäußert, wenn der Sprecher zum Zeugen von Tierquälerei oder Folter wird. Wer den Satz im tiefen Nebel zu hören bekäme, ohne selber Augenzeuge der beschriebenen Untaten zu sein, könnte sich darauf verlassen, dass in der Nähe des Sprechers ein Tier gequält oder ein Mensch gefoltert wird.

Doch damit entsteht ein Problem. Wessen Moral Tierquälerei und Folter als Unrecht ansieht, der muss gegen beides einschreiten, einerlei ob er selber Augenzeuge ist oder nur aus dem Munde anderer Augenzeugen von der Sache hört. (Zumindest muss er in hinreichend vielen Fällen motiviert sein einzuschreiten). Wer demgegenüber immer nur dann einschreitet, wenn er mit eigenen Augen eines Falls von Tierquälerei oder Folter gewahr wird, während er bei den (glaubwürdigen) Augenzeugenberichten anderer stets in aller Ruhe seinen Tagesgeschäften nachgeht, der dokumentiert keine vollgültige moralische Einstellung gegen Tierquälerei und Folter, sondern allenfalls eine moralische Einstellung gegen selber wahrgenommene Tierquälerei oder Folter.

Wahnsinn mit Methode

§7. Das Problem verschärft sich, wenn wir nicht einzelne Inselbewohner mit solchen Gewohnheiten betrachten, sondern wenn sich die ganze Gemeinschaft auf der Insel so verhält wie beschrieben. (Diese Situation müsste ja vorliegen,

damit dem Satz (1) auf der gesamten Insel für sich allein keine handlungsleitende Kraft zukäme). Wie sollen wir es uns zurechtlegen, wenn sich *alle* Inselbewohner so untätig verhalten wie der eben beschriebene Ohrenzeuge des Satzes

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

der selber aufgrund von Nebel nicht zum Augenzeugen der ablaufenden Untaten wird?

Ich denke, wir dürfen dann erst recht nicht sagen, dass auf der Insel Tierquälerei oder Folter als Unrecht angesehen würde. Es handelte sich meiner Ansicht nach nicht einmal um eine Gesellschaft, in der es moralisch geboten wäre, diejenigen Fälle von Folter und Tierquälerei zu unterbinden, die man selber mit eigenen Augen wahrnimmt. Denn aus diesem Gebot ergäbe sich wiederum, dass Ohrenzeugen des Satzes (1) im Nebel zum Ort des Geschehens eilen müssten, um nämlich dafür zu sorgen, dass der *Sprecher* endlich das tut, was er soll: Er soll nicht reden, sondern endlich das von ihm gesehene Unrecht unterbinden.

Jedoch machen die Ohrenzeugen des Satzes (1), die wir uns vorgestellt haben, im Nebel keinerlei Anstalten, zum Ort des Geschehens zu eilen; wir haben uns vorgestellt, dass sie den Satz vernehmen, keine handlungsleitende Kraft spüren und daher unbeeindruckt ihren Tagesgeschäften nachgehen. Und wenn ihr gelassenes Verhalten die Regel ist (wie wir es uns ja vorstellen sollen), dann gilt in ihrer Gesellschaft offensichtlich keine Moral, in deren Lichte irgend etwas gegen Tierquälerei oder Folter spricht.

Mangelnder Ernst

§8. In der vorgestellten Inselgesellschaft fehlt ein wichtiges Merkmal der Moral: ihre Allgemeinverbindlichkeit. Die Inselbewohner spielen irgendein anderes Spiel. In diesem Inselspiel herrschen bestimmte Regeln (insofern ähnelt das

Spiel dem, was wir Moral nennen). Aber die Inselfpielregeln gelten viel beschränkter als die Regeln der Moral. Anders als in der Moral greifen die Inselfregeln nicht schon dann, wenn man weiss, dass eine bestimmte "verbotene" Situation vorliegt (ganz einerlei, woher man es weiss). Im Inselfpiel ist nur derjenige einzugreifen verpflichtet, der zufällig aus einer bestimmten Perspektive mit der fraglichen Situation verbunden ist (weil er Augenzeuge geworden ist).

Ein ähnliches Spiel ist Radfahrern vertraut, die nachts durch menschenleere Fussgängerzonen radeln. Sollte ihnen zufällig die Polizei begegnen, so werden Bussgelder fällig – aber eben nur im Falle einer solchen unglücklichen Begegnung. Radfahrer wissen sehr genau, dass die Polizei sich nicht eigens bemüht, sie in menschenleeren Fussgängerzonen abzufangen; sie verfolgt z.B. keine entsprechenden Hinweise aus der Bevölkerung. Die Polizei verzichtet sogar auf die Verhängung des Bussgeldes, wenn der Radfahrer pflichtschuldig vom Sattel springt, bevor es so wirkt, als hätte die Polizei etwas gesehen. (In diesem Zusammenhang entstand die schöne Redewendung: "Ich habe nichts gesehen"). Diese und ähnliche Details sprechen dagegen, dass das Nachfahrverbot in Fussgängerzonen *wirklich* gilt. Das Spiel ist weniger ernst.

Ganz ähnlich beim zuvor beleuchteten Spiel auf der Insel. Auch hier fehlt es am nötigen sittlichen Ernst, in dieser Hinsicht gleichen sich die beiden Spiele. (Genauer gesagt, fehlt es bei den Insulanern am nötigen Ernst dafür, das Inselfpiel als Fall *moralischer* Interaktion aufzufassen, während es beim Spiel von Radfahrern und Polizei am Ernst dafür fehlt, dass es nachts in den Fussgängerzonen wirklich um *Ordnungswidrigkeiten* geht. D.h. die Regeln, mit denen man es angeblich zu tun hat, sind nicht in beiden Fällen vom selben Typ; einmal handelt es sich scheinbar um moralische Regeln, das andere Mal scheinbar um juristische Regeln.

Dieser Unterschied ist für unseren Vergleich nicht von Belang).

In beiden Fällen – auf jener Insel und nachts in unseren Fussgängerzonen – handelt es sich um Spiele, deren zufälliger Verlauf den jeweiligen Schiedsrichter bestimmt; nur die augenblicklich verantwortlichen Schiedsrichter sind zum Eingreifen verpflichtet. Solche Spiele haben nicht viel mit Moral (bzw. Recht) zu tun. Wo das Spiel der Moral gespielt wird, sind immer alle Mitspieler zugleich Schiedsrichter.

Am Ziel

§9. Man könnte lange darüber streiten, ob man das auf unserer Insel beschriebene Spiel als eine Vorform der Moral ansehen möchte – genauso, wie man darüber streiten kann, ob wir Moral in einer primitiven Gesellschaft ausmachen können, in der nicht *alle* Mitglieder als Schiedsrichter (mit Eingriffspflichten) gelten, sondern z.B. nur die Männer oder nur die Mediziner.

Diesen Streit brauchen wir zum Glück nicht auszufechten, denn selbst wer auf jener Insel noch eine gewisse (Vor-) Form von Moral auszumachen glaubt, muss mir in der Behauptung recht geben, auf die es mir hier nur ankommt. *Es handelt sich nicht um eine Gemeinschaft, in der Folter oder Tierquälerei als moralisches Unrecht gelten.* Vielleicht gilt es dort als moralisches Unrecht, Folter oder Tierquälerei tatenlos mitanzusehen – vielleicht verstösst das aber auch nur gegen die Regeln eines anderen Spiels, das nicht mit Moral verwechselt werden sollte.

Welche der beiden letzten Möglichkeiten zu favorisieren ist, kann ich offenlassen. Für meine Zwecke benötige ich nur das zuvor festgehaltene Ergebnis, das ich kursiv hervorgehoben habe. Dies Ergebnis betrifft nur den Inhalt der Moral (nicht

die Frage, ob überhaupt Moral vorliegt). Das Ergebnis läuft auf folgende allgemeinere Einsicht hinaus: Welche Arten von Handlungen in einer Gesellschaft als (sichtbares) Unrecht angesehen werden, lässt sich nur daraus ersehen, welche Arten von Handlungen die Gesellschaftsmitglieder zu unterbinden suchen, und zwar einerlei, ob sie von der Untat zuverlässige Berichte bekommen oder ob sie selber deren Zeuge werden.

Das bedeutet, dass in einer Gesellschaft Tierquälerei und Folter nur dann als sichtbares Unrecht angesehen werden können, wenn der Beobachtungssatz

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

(der ja genau im Angesicht von Tierquälerei und Folter ausgesprochen wird, also ein zuverlässiges Anzeichen für seine Wahrheit ist, selbst im Nebel) alleine ausreicht, um die Gesellschaftsmitglieder zum Eingreifen zu motivieren. Kurz, es ist der Ethnographin nicht gelungen, einen moralischen Beobachtungssatz ohne handlungsleitende Kraft zu entdecken.

Getrennter Unterricht?

§10. Man könnte mir entgegenhalten, dass ich mit diesem Ergebnis nicht genug erreicht hätte. Immerhin wollte ich zeigen, dass die handlungsleitende Kraft des Satzes (1) eine Komponente dessen darstellt, was ein Sprecher lernt, wenn ihm dieser Satz beim Spracherwerb beigebracht wird.

Könnte es nicht sein (so der Einwand), dass sich der betreffende Unterricht in zwei unabhängige Teile aufspalten lässt? Der eine Teil des Unterrichts wäre reiner Sprachunterricht. Hier lernen die Kinder die Regeln und Bedingungen der angemessenen *Äusserung* irgendwelcher Beobachtungssätze, u.a. die Regeln und Bedingungen der angemessenen *Äusserung* des moralischen

Beobachtungssatzes (1). Der andere Teil des Unterrichts wäre praxisnaher Moralunterricht. Hier lernen die Kinder, durch Vorbild und Nachahmung, durch Belohnung und Strafe, dass man Folterern und Tierquälern in den Arm fallen muss – eine praktische Fähigkeit, die vielleicht sogar nonverbal gelehrt werden kann und deren Erwerb nicht vom Erfolg im sprachlichen Teil des Unterrichts abhängt. Kurzum, laut Einwand finden die beiden Teile des Unterrichts nebeneinander statt, ohne sich je zu berühren; und die Absolventen der beiden Unterrichtsteile müssen selber etwas leisten – einen echten Transfer: Sie entdecken erst nach Abschluss des Sprach- und des Moralunterrichts, dass sie auch im Nebel einschreiten müssen, sobald sie nur von sichtbarem Unrecht *hören*, das ein anderer *sieht*.

Implizites Lernen

§11. Ich möchte fragen: Wie kommt diese Entdeckung ausserhalb des Unterrichts zustande? Nachdenken genügt offenbar. Wer sich klarmacht, dass er immer gegen Folter und Tierquälerei einschreiten muss und dass nur Folter und Tierquälerei den kompetenten Sprachbenutzer zur Rede von sichtbarem Unrecht bringen können, der weiss sofort, dass es ihn zum Eingreifen verpflichtet, sobald er jemanden von jetzt sichtbarem Unrecht sprechen hört.

Fein; wer die Sache so hinstellen möchte, wird mir beipflichten müssen, dass die handlungsleitende Kraft des Satzes (1) zwar nicht explizit im Unterricht vorgekommen ist, wohl aber implizit. Das genügt für meine Zwecke. Dieser Sicht zufolge wäre der Sprachunterricht selber frei von der Vermittlung irgendwelcher handlungsleitenden Kräfte. Damit ein Satz wie (1) von uns Interpreten als *moralischer* Beobachtungssatz angesehen werden kann, muss es dann in der betrachteten Gesellschaft aber zusätzlich moralische Dispositionen (zum Eingreifen gegen Folter und

Tierquälerei) geben, und damit bekommt unser Satz implizit die handlungsleitende Kraft, die ich ihm zuschreiben möchte. Ich brauche nur darauf zu beharren, dass der Satz – wenn er als *moralischer* Beobachtungssatz gedeutet werden soll – notwendigerweise mit Dispositionen zum Eingreifen verknüpft sein muss. Es scheint mir keinen wichtigen Unterschied auszumachen, ob diese Dispositionen explizit im Sprachunterricht gelehrt werden müssen oder ob sie sich implizit aus dem ergeben, was zusätzlich gelehrt werden muss, damit dem Satz mit Recht die uns interessierende Interpretation zugewiesen werden kann:

(1) Dies ist sichtbares Unrecht.

Ein Netz von
Dispositionen

§12. Treten wir einen Schritt zurück. Wenn ich recht habe, benutzen Sprecher den Satz auf einheitliche Weise *zur Steuerung von Verhalten*. Mithilfe des Satzes koordinieren sich Sprecher, um sichtbares Unrecht zu stoppen, das sich vor ihren Augen abspielt. Diese Koordination ist dann besonders wichtig, wenn die Augenzeugen dazu alleine nicht imstande sind und also die Hilfe Dritter herbeirufen müssen. Hier wirkt die handlungsleitende Kraft des Satzes gleichsam von aussen auf den Übeltäter. Aber der Satz dürfte sich auch von innen auf durchschnittliche Gelegenheitstäter auswirken, die den Satz samt seiner handlungsleitenden Kraft ebenfalls von Kindesbeinen an kennengelernt haben und daher wissen, dass der Satz besser nicht auf das eigene Tun zutreffen sollte.

Alles in allem hängt der Satz mit einem ganzen *Netz* von Verhaltensdispositionen zusammen, die ein kompetenter Sprecher implizit oder explizit beim Erlernen des Satzes erwirbt. Hier sind einige dieser Dispositionen:

- (i) Der Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung andere dazu veranlassen würde, dem Satz (1) zuzustimmen.
- (ii) Wenn sich ein Sprecher veranlasst sieht, dem Satz (1) zuzustimmen, dann ist er disponiert, den Versuch zu unternehmen, in das beobachtete Geschehen einzugreifen.
- (iii) Wenn ein Sprecher den Satz (1) vernimmt, ohne dazu veranlasst zu sein, dem Satz zuzustimmen (etwa im Nebel, oder weil er kurzsichtig ist oder allzu weit vom Geschehen entfernt), dann ist er disponiert, dem Urheber des Satzes zu Hilfe zu eilen, um das von diesem beobachtete Geschehen zu unterbrechen.
- (iv) Wenn der Sprecher von einer Beobachtung dazu veranlasst wird, dem Satz (1) zuzustimmen, ohne physisch imstande zu sein, das Geschehen zu unterbrechen, dann ist er disponiert zu versuchen, das beobachtete Geschehen durch die Äusserung des Satzes (1) zu unterbrechen (indem er entweder auf die Wirksamkeit der Disposition (i) beim Täter hofft oder auf die Wirksamkeit der Disposition (iii) bei anderen Mitgliedern seiner Sprachgemeinschaft).

Diese Liste von Dispositionen gibt einen groben Überblick über *einige* Arten von Dispositionen, an die man unter der Überschrift der handlungsleitenden Kraft moralischer Beobachtungssätze denken sollte. Aber die Liste ist nicht der Weisheit letzter Schluss. Das will ich mithilfe von zwei Kommentaren verdeutlichen, die in den nächsten beiden Paragraphen zur Sprache kommen sollen; in den dann folgenden Paragraphen werde ich vier weitere Kommentare zu der Liste vorbringen, um deren Vorteile herauszustreichen und mich vor Missverständnissen zu wappnen.

Erster Kommentar:
Liste ist zu kurz

§13. Erstens möchte ich nicht behaupten, dass die Liste genau alle einschlägigen Dispositionen aufzählt, die ein Sprecher implizit oder explizit erwerben muss, um als kompetenter Benutzer des Satzes (1) gelten zu können. Einerseits müsste die Liste vermutlich ergänzt werden, um

nicht auch auf Benimmregeln, religiöse oder juristische Regeln einer Gemeinschaft zuzutreffen. Zudem habe ich mich *pars pro toto* auf den harten Kern handgreiflicher Dispositionen im echtzeitlichen Umgang mit dem Satz beschränkt, ohne damit moralische Reaktionen wie Tadel und Strafe ausschliessen zu wollen, die im nachhinein wirksam werden und Nachahmer oder Wiederholungstäter abschrecken sollen.

Trotz ihrer Unvollständigkeit mag die Liste die Art von Beobachtung illustrieren helfen, die jemand mindestens anstellen muss, der in irgendeiner Gesellschaft einen moralischen Beobachtungssatz wie (1) ausmachen will.

Andererseits könnte es sogar deskriptive Sätze geben, die mit handlungsleitenden Dispositionen wie (i) bis (iv) verbunden sind. Natürlich gibt es deskriptive Sätze mit handlungsleitender Kraft, etwa: "Der Dynamit-Transporter brennt". Ob es deskriptive Sätze gibt, die genau mit den Dispositionen (i) bis (iv) verbunden sind, kann ich einstweilen offenlassen. (Mehr dazu in Kapitel XV).

Vertiefung. Es lohnt sich zu untersuchen, ob deskriptiven Sätzen jemals *wesentlich* eine handlungsleitende Kraft zukommen könnte. Ich möchte kurz die Grundzüge und das vermutliche Ergebnis einer solchen Untersuchung andeuten, ohne sie im Detail durchzuführen. Betrachten wir folgendes Beispiel: "Dies Getränk ist hochgiftig". In den meisten Fällen hat der Satz handlungsleitende Kraft (die darauf hinausläuft, dass sich sein Adressat das Getränk besser versagt). Muss dem Satz diese handlungsleitende Kraft zukommen? Nein; wir können uns Sprecher und sogar ganze Sprachgemeinschaften vorstellen, die den Satz zur Unterstützung von Selbstmördern verwenden. Zwar ist es nicht möglich, den Satz in dieser Verwendung durch reale Anwendungsfälle weit zu verbreiten (ohne die Sprachgemeinschaft auszulöschen). Aber das ist keine *wesentliche* Grenze für den Sprachunterricht, da sie sich ja nur aus *kontingenten* Eigenschaften der physischen Konstitution der betrachteten Sprecher ergibt und nicht aus irgendwelchen notwendigen Bedingungen ihrer Verständlichkeit. Wenn das richtig ist, dann lässt es sich erst recht vorstellen, dass dem Satz in irgendeiner anderen Sprachgemeinschaft

überhaupt keine handlungsleitende Kraft zukommt (weder eine hemmende noch eine empfehlende Kraft). Im moralischen Fall besteht diese Möglichkeit nicht, wie wir gesehen haben. Ohne handlungsleitende Kraft gemäss (i) bis (iv) gäbe es nicht den geringsten Grund, aus dem betrachteten Sprachverhalten überhaupt eine Rede über Moral herauszulesen.

Zweiter Kommentar:
Angst und anderes

§14. Zweitens verwende ich in der Liste einen schwachen Begriff von Disposition. Ich behaupte nicht, dass die Sprecher von keinem anderen Motiv angetrieben würden als vom hehren Motiv der Vereitelung sichtbaren Unrechts. Ich behaupte nur, dass diesem hehren Motiv *auch* eine Rolle bei den Entscheidungen des Sprechers zukommt. Das Motiv kann von anderen Motiven überwältigt werden. (Diese Möglichkeit betrifft das *tatsächliche* Verhalten des Sprechers. Ob sie *moralisch* respektabel ist, mag man bestreiten).

Zum Beispiel könnte es jemand aus Angst vor den Tätern nicht wagen, den Beobachtungssatz (1) hören zu lassen, um (gemäss (iv)) Hilfe herbeizuholen. Das könnte zu gefährlich sein. Zudem könnte diese Gefahr den erhofften Retter entmutigen. Daher empfehlen die Trainer in Selbstverteidigungskursen für Frauen, im Ernstfall besser nicht "Hilfe!" zu rufen, sondern "Feuer! Feuer!" Der erste Ruf löst bei durchschnittlichen Adressaten offenbar soviel Furcht aus, dass dies den Wunsch zu helfen überwältigt.⁸⁰ Und genau dasselbe könnte bei den moralischen Beobachtungssätzen eintreten, etwa nachts in der U-Bahn einer Grossstadt.

Dies zeigt natürlich nicht, dass der Ruf nach Hilfe (einerlei, ob als ausdrücklicher Ruf *Hilfe!* oder in Form von (1)) beim

⁸⁰ Ich verdanke dieses Beispiel Fabian Neuhaus.

Adressaten *keinerlei* Disposition zu helfen aktiviert; es zeigt nur, dass die Disposition nicht immer stark genug ist, um Angst zu überwinden. Im Prinzip müsste sich von Psychologen nachweisen lassen, dass einem Satz wie (1) selbst im Beisein von Angst *jedenfalls in gewissem Ausmass* handlungsleitende Kraft nach (ii) innewohnt: Die Stressreaktionen eines mit Angstreizen stimulierten Versuchssubjekts sollten anwachsen, wenn zusätzlich zu der Angst auch der Satz (1) präsentiert wird; es müssten sich die typischen Symptome dafür beobachten lassen, dass das Versuchssubjekt zwischen zwei Handlungsweisen hin- und hergerissen ist. Zudem dürfte sich bei hinreichend kleinem Angstreiz und gleichzeitiger Präsentation des Satzes (1) die Disposition (ii) durchsetzen.

Übrigens scheint z.B. nachts in unseren U-Bahnen der hemmende Einfluss der Angst auf Dispositionen nach (iv), den moralischen Satz laut *auszusprechen*, stärker zu wiegen als der hemmende Einfluss von Angst, gemäss (ii) *einzugreifen*, nachdem der Satz von einem Dritten ausgesprochen worden ist. Das bedeutet: Wenn in der U-Bahn eine grosse Gruppe an Passagieren tatenlos mitansieht, wie zwei Betrunkene einen wehrlosen Bettler zusammenschlagen, dann *würde* – so lautet meine Behauptung – ein Satz wie (1) die Gruppe zum Einschreiten bringen, sobald sich nur jemand traut, den Satz auszusprechen. An diesem Beispiel sieht man, wie wichtig die Äusserung moralischer Beobachtungssätze sein kann.

Dritter Kommentar:
Bloss formal

§15. Drittens regelt die Liste ausschliesslich formale Aspekte des Umgangs mit dem Satz (1). Sie ist völlig neutral hinsichtlich der materialen Bestimmung dessen, was in einer Sprachgemeinschaft als sichtbares Unrecht gilt. Deshalb

können Schweizer und Deutsche auch dann in den Dispositionen (i) bis (iv) übereinstimmen, wenn nur die Schweizer (aber nicht die Deutschen) grausame Tierquälerei für sichtbares Unrecht halten.

Dadurch scheint sich die Möglichkeit von weitreichendem inhaltlichen Dissens über moralische Beobachtungsfragen aufzutun. Ich werde dieser Gefahr auf doppelte Weise begegnen: einerseits durch ein transzendentes Argument gegen weitreichenden *intrakulturellen* Dissens (Kapitel XIII); andererseits durch Entschärfung der metaethischen Folgen des tatsächlich möglichen *transkulturellen* Dissenses (Kapitel XVIII und XIX).

Vierter Kommentar:
Keinen Streit, bitte!

§16. Viertens hängt die Wirksamkeit der aufgezählten Verhaltensdispositionen entscheidend davon ab, dass der Satz (1) in der betrachteten Gemeinschaft tatsächlich ein Beobachtungssatz ist. Dass ein beobachtungsferner Satz wie

(7) Was da vor sich geht, ist moralisch falsch,

längst nicht so wirksam ist wie (1), um das beobachtbare Geschehen zu unterbrechen, liegt an zwei Faktoren. Einerseits funktioniert der Appell an andere (der in den Dispositionen (iii) und (iv) zum Tragen kommt) nur dann mit ganzer Kraft, wenn sich alle Sprecher sicher genug sein können, in der Beurteilung des Geschehens übereinzustimmen. Und sie stimmen überein, wenn und weil der Satz (1) ein Beobachtungssatz im Sinne Quines ist: ein Satz also, der von allen Zeugen einhellig beurteilt wird. (Mehr dazu im nächsten Kapitel).

Andererseits stimmen die Sprecher, wenn sie zustimmen, dem Satz aufgrund dessen zu, was sie sehen. Sichtbares Unrecht verlangt das bedingungslose Eingreifen aller

Umstehenden, weil es einen besonders deutlich ins Auge springenden Fall moralwidrigen Verhaltens darstellt.

Es ist nicht weiter verwunderlich, dass im Gegensatz hierzu die schwächere und beobachtungsfernere Äusserung:

(7) Was da vor sich geht, ist moralisch falsch, längst kein so entschiedenes Eingreifen verlangt wie (1). Weder kann sich der Sprecher hier auf den Konsens seiner Mitbürger verlassen, noch darf er hoffen, dass die beobachtete Situation zum schnellen Eingreifen motiviert. Bevor ein unbedarfter Passant nach Massgabe von Dispositionen wie (ii) und (iii) einzugreifen motiviert ist, bloss weil er den Satz (7) vernimmt oder ihn selber ausspricht, wird er sich der nötigen Hintergrundinformation versichern wollen. Statt sofort zu handeln, wird er lieber erst einmal diskutieren, sich die Meinungen der beteiligten Parteien anhören usw.

Fünfter Kommentar:
Konsens nur lokal

§17. Nun geht es um den fünften Kommentar zu meiner Liste der Dispositionen (i) bis (iv). Weil die Liste den Umgang mit dem Satze

(1) Dies ist sichtbares Unrecht, regelt und nicht etwa den Umgang mit dem schwächeren Satze

(7) Was da vor sich geht, ist moralisch falsch, brauche ich für meine Überlegungen keinen allzu weitreichenden Konsens in moralischen Fragen vorauszusetzen. Die aufgezählten Verhaltensdispositionen hinsichtlich des Satzes (1) vertragen sich problemlos mit starkem Dissens hinsichtlich der Bewertung von Sätzen wie (7). Der verlangte Konsens bei der Beurteilung von (1) sollte

als moralischer Minimalkonsens in einer Gesellschaft angesehen werden. Ohnedies verlange ich an dieser Stelle ausschliesslich den intrakulturellen Konsens bei der Bewertung des Satzes (1). Einen anthropologischen Minimalkonsens quer durch die Kulturen habe ich bislang ausdrücklich *nicht* in Anspruch genommen. (Ich werde auf dies Thema in den Kapiteln XVIII und XIX zurückkommen).

Aber wie aussichtsreich ist die Hoffnung, dass es den geforderten minimalen ethischen Grundkonsens wenigstens innerhalb ein und derselben Gesellschaft gibt?

Damit sind wir wieder bei der Frage nach dem moralischen Dissidenten angelangt, die mich vorhin dazu bewogen hat, die handlungsleitende Kraft unseres moralischen Beobachtungssatzes genauer zu beleuchten. Im nächsten Kapitel möchte ich mit Hilfe eines transzendentalen Arguments zeigen, dass der intrakulturelle Dissens bei der Beurteilung eines Satzes wie (1) nicht allzuweit reichen kann. (Wie wir später sehen werden, lässt sich das Argument nicht gegen weitreichenden interkulturellen Dissens in moralischen Beobachtungsfragen wenden).

Sechster Kommentar:
Die normative
Dimension

§18. Sechstens spiegelt sich in den handlungsleitenden Dispositionen (i) bis (iv) das wider, was man etwas hochtrabend als *normative Dimension der Moral* bezeichnen könnte. Gleichwohl bringen die Dispositionen nichts Verdächtiges mit sich. Sie sind nicht verdächtiger als die Dispositionen zu verbalem Verhalten, an die wir uns seit

Quines Überlegungen zur radikalen Übersetzung von Beobachtungssätzen längst gewöhnt haben.⁸¹

Zur Erinnerung: Quines Ethnographin betrachtet die Dispositionen eines Sprechers, auf irgendeine Satzfrage bei gleichzeitiger Sinnesreizung an den Körperoberflächen entweder mit *Evet* (Zustimmung) oder *Yok* (Ablehnung) zu reagieren.⁸² Dass Quines Ethnographin nur den verbalen Output betrachtet, ergibt sich nicht aus Quines naturalistischen, behavioristischen, empiristischen und szientistischen Vorgaben; es ergibt sich vielmehr daraus, dass Quine in erster Linie die deskriptiven Wissenschaften und deren Beobachtungssätze im Blick hat – dafür genügt es, sich auf stark normierten, rein verbalen Output zu konzentrieren. Im Rahmen seiner Vorgaben wäre die Betrachtung andersartiger Output-Reaktionen ohne Wenn und Aber erlaubt – und sogar erwünscht, *wenn* sich daraus irgendwelche interessanten Aussagen über den eingeborenen Umgang mit Sprache ableiten lassen sollten.

Vertiefung. Dass in Quines Überlegungen zur Beobachtungssprache nicht nur die Ressourcen stecken, die wir brauchen, um der *Normativität* Rechnung zu tragen, sondern sogar Ressourcen fürs Verständnis der *Moral*, wird viele überraschen. Aber es gibt dafür Belege. Vorweg eine Erinnerung (um meinen Beleg an den augenblicklichen Zusammenhang anzuschliessen): Laut Quine sind radikale Übersetzung und *kindlicher Spracherwerb* zwei Seiten derselben Medaille: "radical translation begins at home" ([OR]:46). Und hier der Beleg für meine überraschende These: Der späte Quine hat behauptet, dass ein Kind schon seine ersten Beobachtungssätze nicht ohne Einfühlungsvermögen ("empathy", Quine [fStS]:89) lernen kann – nicht ohne eine eminent moralische Fähigkeit,

⁸¹ Eine verwandte Idee formuliert Susan Hurley [NR]:20, 32 *et passim* – wobei sie sich allerdings nicht in Quines Rahmen bewegt, sondern in Wittgensteins und Davidsons Rahmen.

⁸² Siehe Quine [WO]:29/30.

wie Quine auf Nachfrage von Roger Gibson ausdrücklich wiederholt hat.⁸³

Dasselbe militärisch

§19. Sobald sich Quines Ethnographin zur Abwechslung nicht für die insulanische Wissenschaftssprache interessiert, sondern z.B. für die Militärsprache der Insulaner (etwa beim Exerzieren), wird sie die Dispositionen der Insel-Landser untersuchen, auf bestimmte gebrüllte Häuptlingsgeräusche (wie "Rührt Euch!") mit Fusstampfen zu reagieren. Das ist kein verbaler Output, aber es ist ein Output, der sich nur zu deutlich beobachten lässt und der ontologisch kein Stück dubioser ist als ein verbaler Output wie *Evet*.

Die moralisch handlungsleitenden Dispositionen gemäss (i) bis (iv) sind aus genau demselben nonverbalen Stoff gewebt wie ihre militaristischen Gegenstücke. Sie sind komplizierter als diese, also vielleicht etwas schwerer zu erkennen. Aber im Prinzip sind sie von derselben Art. Und wenn man sich klarmacht, dass auch die Verlautbarung von Geräuschen wie *Evet* oder *Yok* als Handlung aufgefasst werden sollte, weil Sprechen eine Form von Tun ist, dann sollte man sich leicht mit meiner Behauptung anfreunden können, dass die Ethnographin in allen drei Fällen *handlungsleitende* Dispositionen ermittelt: Im wissenschaftlichen Fall sind es Dispositionen zur verbalen *Re-Aktion* auf gewisse (verbale und nonverbale) Sinnesreizungen; im militärischen Fall sind es Dispositionen zur banal fusstampfenden *Re-Aktion* auf gewisse (verbale) Sinnesreizungen; und im moralischen Fall weitaus feinere Dispositionen zur *aktiven* koordinierten Unterbrechung der Taten Dritter, wobei diese feineren Dispositionen wiederum von verbalen und nonverbalen Sinnesreizungen ausgelöst werden.

⁸³ Diskussion am 7.9.1995 im Rahmen der Tagung *Questions from*

Reichen Dispositionen?

§20. Wenn der Vergleich triftig ist, dann sollten wir die Normativität der Moral nicht problematischer finden als die Normativität von Sprache. Wer trotz tigerartiger Sinnesreizungen dem Satz "Da ist ein Tiger" widerspricht, verstößt im selben Sinne gegen eine Norm seiner Gemeinschaft wie derjenige, der trotz deutlich vernehmbarer Rufe "Das ist sichtbares Unrecht" ruhig im Sessel sitzen bleibt, ohne einzugreifen.

Jemand könnte einwenden, dass wir nicht darauf hoffen dürfen, Normativität jemals mittels einer rein dispositionalen Analyse erfassen zu können, und zwar einerlei, ob die Normativität von Sprache oder die von Moral zur Debatte steht. Das mag so sein; vielleicht muss man fürs vollständige Verständnis der Normativität mehr Elemente ins Spiel bringen, als bislang auf den Tisch gekommen sind. Aber in unserer dialektischen Lage schadet das nicht. Wir setzen uns mit einem philosophischen Verdacht auseinander, der zielgenau die Moral betrifft und nicht die Wissenschaftssprache. Und unser Vergleich hat gezeigt: Diejenigen Ressourcen, durch deren Gebrauch Quine mit den deskriptiven Beobachtungssätzen in der Naturwissenschaft und mit deren Normativität zurandezukommen glaubt, sind im Prinzip von derselben Art wie die Ressourcen, die ich fürs Verständnis der Normativität der Moralsprache in Anschlag gebracht habe. Wir dürfen erwarten, dass die normativitätsstiftenden Elemente, die etwa im wissenschaftlichen Fall zusätzlich gebraucht werden, dann auch für Normativität im moralischen Fall sorgen können. Kurz, der Einwand ist in unserer dialektischen Lage entkräftet, da er nur für ein Unentschieden zwischen Naturwissenschaft und Moral ausreicht.

* * *

Von innen und von
aus

§21. Nahe liegt die folgende Möglichkeit dafür, sich stärker an das Phänomen der Normativität anzunähern, als aus der dispositionalen Sicht von aussen möglich ist: Man vertausche die Aussenperspektive der Ethnographin durch die Innenperspektive dessen, der sich an der Praxis einer Gemeinschaft selber beteiligt. Dabei verwandeln sich Ursachen in Gründe, Sinnesreizungen in Erfahrungen oder Erlebnisse, und aus der Dritten Person (eines Sprechers, den die Ethnographin von aussen betrachtet) wird eine Erste Person, sei es im Singular oder im Plural. Dieser Perspektivenwechsel dürfte im Fall der Naturwissenschaft genau dieselben Kosten und Gewinnpotentiale mit sich bringen wie im Fall der Moral. (Ich habe zu diesem Thema bereits einige Andeutungen in Kapitel I §17, in Kapitel VII §7 bis §12, §15 und in Kapitel VIII §1 gemacht und will hier um der Kürze willen nicht mehr darüber sagen. Ich erörtere den erwähnten Perspektivenwechsel anhand naturwissenschaftlicher Rede ausführlicher in Olaf Müller [fWfW]).

In dem Bild der Normativität, das ich für die Moral skizziert habe, findet sich diese Normativität im regelgeleiteten Umgang mit gewissen Sätzen. Die Normativität steckt also nicht in irgendeiner sprecherunabhängigen, objektiven Wirklichkeit. Aber das macht nichts. Erstens ist die Rede von Objektivität notorisch schwer zu verstehen. Und zweitens *sind* Sprecher und deren Dispositionen ein Teil der Wirklichkeit – genauso wie ein Salzklumpen und dessen Wasserlöslichkeit.

Dennoch mag man sich fragen, ob es die Normativität der Moral nicht auch dann geben könnte, wenn Menschen nicht sprächen; oder wenn sie keine Moralsprache hätten. In diesen Fällen könnte die Ethnographin vielleicht immer noch am nonverbalen Verhalten ihrer Gewährsleute Dispositionen moralischer Natur ausmachen. Diese Möglichkeit kommt mir nicht sonderlich relevant vor; meiner Meinung nach ist es ein wichtiges Faktum unserer menschlichen Natur, dass wir uns sprechend über moralische Fragen austauschen. Aus Platzgründen möchte ich das Thema nicht weiterverfolgen. (Etwas mehr dazu in Kapitel XV).

Eine andere Kritik an der hier vorgeschlagenen Sicht lautet, dass die Normativität der Moral nicht an einzelne Kulturen (und deren kontingente Sprachgewohnheiten) gebunden sein, sondern transkulturell auf die gesamte Menschheit zugreifen sollte. Auf dies Thema werde ich dort

zurückkommen, wo wir uns mit den Problemen herumschlagen müssen, die vom transkulturellen Dissens in moralischen Beobachtungsfragen herrühren. Siehe Kapitel XVIII und XIX, insbesondere das Kleingedruckte am Ende des Kapitels XVIII in §14.

* * *

Brinks Taxonomie des Internalismus

§22. Ich habe dafür plädiert, dass ein Sprecher beim Erwerb moralischer Beobachtungssätze zugleich ein Bündel an Verhaltensdispositionen annimmt, die für die handlungsleitende Kraft jener Sätze sorgen. Moralische Beobachtungssätze sind sozusagen notwendig und intern mit ihrer handlungsleitenden Kraft verbunden, nicht kontingenterweise oder extern. Daher könnte man mein Ergebnis *Internalismus* nennen. Externalistische Gegenpositionen werden z.B. von Brink oder Railton vertreten.⁸⁴

Nun gibt es viele verschiedene internalistische Positionen und ebenso viele externalistische Gegenpositionen, wie Brink mit Recht beklagt.⁸⁵ Brink hat dies Durcheinander fast perfekt aufgeräumt, und so kann ich seine Taxonomie benutzen, um meine Position als "schwachen Zustimmung-Internalismus hinsichtlich von Motiven" zu kennzeichnen.⁸⁶

Rollen wir diese Angelegenheit rückwärts auf! Der Internalismus, den ich vertrete, bezieht sich auf handlungserklärende *Motive* (statt: auf handlungsrechtfertigende Gründe), weil ich die ganze Sache aus der deskriptiven Aussenperspektive betrachte statt aus der normativen Innenperspektive.

Dieser Internalismus hinsichtlich von Motiven ist ein *Zustimmungs-Internalismus*, weil ich nur behaupte, dass niemand moralischen Beobachtungssätzen zustimmen kann, ohne automatisch handlungsleitende Motive zum Eingreifen zu haben, wie sie in meiner

⁸⁴ Wie in einer früheren Fussnote erwähnt, findet man das bei Brink [MRFo]:37-43 und bei Railton [MR]:169.

⁸⁵ Siehe Brink [MRFo]:38, 41.

⁸⁶ "Weak" "appraiser internalism" "about motives", siehe (in dieser Reihenfolge) Brink [MRFo]:41/2, 40, 38/9.

Liste von Dispositionen (i) bis (iv) benannt sind. (Anders als die Verfechter dessen, was Brink "Akteurs-Internalismus" nennt, behaupte ich nicht, dass sichtbares Unrecht *per se* jedermann zum Eingreifen motiviert, einerlei ob derjenige das fragliche Unrecht als solches erkennt und bezeichnet. Da sich mein Internalismus sowieso nur auf moralische Beobachtungssätze bezieht, nicht auf beliebige moralische Sätze, muss ich den Akteurs-Internalismus aus einem einfachen Grunde ablehnen: Wer zu weit vom sichtbaren Unrecht entfernt ist, von dem der moralische Beobachtungssatz handelt, kann natürlich kein Motiv zum Eingreifen entwickeln. Und sobald er dem Geschehen hinreichend nahekommt, wird er genau dann einzugreifen disponiert sein, wenn er dem Beobachtungssatz zuzustimmen disponiert ist – und zwar unabhängig davon, ob er recht hat; daher mein Zustimmungs-Internalismus).

Schwach ist mein Internalismus in Brinks Terminologie, weil ich nicht verlangt habe, dass die Dispositionen zum Eingreifen immer das letzte Wort behalten müssten; im Gegenteil, sie können von anderen Handlungsmotiven wie Angst überwältigt werden, was ich in meinem zweiten Kommentar zur Liste der Dispositionen zugegeben habe (siehe §14).

Mehr Taxonomie, bitte!

§23. Trotz aller Raffinesse differenziert Brinks Taxonomie nicht fein genug, um einen wichtigen Zug meiner internalistischen Position deutlich zu machen. Ich behaupte nicht: *Wann immer* jemand einem moralischen Beobachtungssatz über sichtbares Unrecht zustimmt, muss er (schwach) disponiert sein einzugreifen. Ich behaupte nur: Wer moralischen Beobachtungssätzen über sichtbares Unrecht zustimmt, muss zumindest *ab und an* zum Eingreifen disponiert sein; vielleicht sogar in der *Mehrzahl* der Fälle (aber darauf bestehe ich nicht, denn ich will nicht über Prozentzahlen streiten). Aus meiner Sicht besteht also nur eine fallübergreifende interne Verbindung zwischen Zustimmung zu moralischen Beobachtungssätzen (im Plural) und der handlungsleitenden Kraft der Moral insgesamt – keine generelle, fallweise Verbindung, keine Verbindung in *jedem* Einzelfall.

Ich plädiere also für einen "fallübergreifenden Internalismus". Denn das, was man im Gegensatz dazu "generellen Internalismus" nennen könnte, kann ich mit meinen Argumenten nicht erreichen. Wer bei der Rede vom sichtbaren Unrecht *oft genug, aber nicht immer*, die handlungsleitenden Dispositionen zum Eingreifen zeigt, den kann man noch als einen Sprecher mit Ressourcen für die Rede vom sichtbaren Unrecht verstehen.

Mein Argument setzt an einem extremeren Fall an: Wer jene Dispositionen *nie* zeigt, der bietet seiner Interpretin nicht die geringsten Anhaltspunkte dafür, dass er den Satz als moralischen Beobachtungssatz versteht. Durch und durch amoralisches Verhalten zerstört also die Bedingungen der Artikulierbarkeit des Amoralismus. (Amoralismus ist keine Haltung, die jemand nur ein einziges Mal in seinem Leben zeigen könnte; er ist eine generelle Respektverweigerung gegenüber der Moral, ein Wahnsinn mit Methode).

Brink findet es übertrieben, wie schnell seine internalistischen Gegner mit dem Amoralisten fertigwerden; dass der Amoralismus falsch ist, darf sich laut Brink nicht allein aus dem Begriff der Moral ergeben, darf kein analytischer Satz sein. Denn immerhin gibt es Amoralisten, zumindest *könnte* es sie geben;⁸⁷ anders als beispielsweise verheiratete Junggesellen. Dagegen dreierlei. Erstens soll mein transzendentes Argument gegen den Amoralismus nicht zeigen, dass der Amoralismus analytisch falsch ist; das Argument liefert ein synthetisches Apriori. Zweitens funktioniert das Argument nicht gegen Amoralisten, die wortlos zur Tat schreiten (bzw. genauer, die angesichts von sichtbarem Unrecht tatenlos sitzen bleiben, ohne von sichtbarem Unrecht zu reden). Das Argument bestreitet, dass amoralistisches Reden mit amoralistischem Tun Hand in Hand gehen kann. Und Brink scheint, drittens, zu übersehen, dass es nicht darauf ankommt, was für Geräusche der Amoralist verlauten lässt – sondern darauf, wie diese Geräusche zu *verstehen* sind. Und das wiederum kann nicht völlig unabhängig vom tatsächlichen Verhalten sein.

⁸⁷ Siehe Brink [MRFo]:47/8.

XIII. Ein transzendentes Argument gegen weitreichenden moralischen Dissens innerhalb einer Gemeinschaft

Die alte Gefahr

§1. Am Ende des vorletzten Kapitels ist uns ein Gedankengang begegnet, der meine metaethischen Ziele zu bedrohen scheint. Ihm zufolge kann man sich in Beobachtungsfragen moralische Abweichler leichter vorstellen als deskriptive Abweichler. Die Grundidee des Gedankengangs hing mit der handlungsleitenden Kraft moralischer Beobachtungssätze zusammen (die auf seiten der deskriptiven Beobachtungssätze keine Entsprechung hat). Um den Gedankengang überprüfen zu können, haben wir uns im letzten Kapitel zurechtgelegt, worin die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze genau besteht. Jetzt will ich die gewonnenen Ergebnisse gegen den bedrohlichen Gedankengang ins Feld führen.

Erinnern wir uns. Es ging um die Befürchtung, dass sich (anders als im Fall deskriptiver Beobachtungssätze) der kompetente Gebrauch des moralischen Beobachtungssatzes

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

nicht in erster Linie anhand der Kenntnis seiner Äusserungsbedingungen zu erweisen braucht; sein kompetenter Gebrauch könnte sich (so die Befürchtung) stattdessen anhand des korrekten Einsatzes seiner handlungsleitenden Kraft erweisen. Jemand könnte die Dispositionen (i) bis (iv) im handlungsleitenden *Umgang* mit dem Satze zeigen und hierin den Gewohnheiten der Mitglieder seiner Sprachgemeinschaft treu sein, ohne mit

ihnen darin übereinzustimmen, unter welchen Bedingungen der Satz *geäußert* werden sollte.

Moral ohne Konsens?

§2. Diese Möglichkeit ist komplementär zu der Möglichkeit, die ich im letzten Kapitel ausgeräumt habe. Im letzten Kapitel habe ich (mithilfe eines interpretationstheoretischen Arguments) dargelegt, dass moralische Beobachtungssätze ohne handlungsleitende Kraft undenkbar sind, weil sie sich von einer aussenstehenden Interpretin nicht als *moralische* Sätze identifizieren lassen. Jetzt geht es um die entgegengesetzte Möglichkeit, und wir müssen uns fragen, ob es moralische Sätze geben mag, die sich in der Tat aufgrund ihrer innergesellschaftlich etablierten handlungsleitenden Kraft (gemäss (i) bis (iv)) von aussen identifizieren lassen, denen aber der innergesellschaftliche Beurteilungskonsens abgeht.

Falls diese Möglichkeit bestehen sollte, so wären die betroffenen Sätze natürlich keine *Beobachtungssätze* im Sinne Quines; denn Beobachtungssätze à la Quine sind u.a. durch innergesellschaftlichen Konsens definiert. Die befürchtete Möglichkeit sollte also nicht so verstanden werden, als betreffe sie handlungsleitende, moralische Beobachtungssätze ohne Konsens; vielmehr betrifft die befürchtete Möglichkeit handlungsleitende, moralische Sätze überhaupt. Sie läuft darauf hinaus, dass ein Satz wie

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,
mangels Konsens, am Ende doch kein Beobachtungssatz ist, entgegen den Argumenten aus Kapitel IX.

Rekapitulation

§3. Wie plausibel ist bei einem Satz wie (1) die im letzten Paragraphen betrachtete Mischung aus Übereinstimmung bei

der Koordination (also im Tun) und Dissens beim Reden? Der Dissens beim Reden kann nicht sehr weit reichen, wenn er nicht die Übereinstimmung beim koordinierten Handeln untergraben soll. Beide Komponenten – Tun und Reden – im Umgang mit dem Satze hängen inniger zusammen, als die befürchtete Möglichkeit erlaubt. Um zu verstehen, woran das liegt, möchte ich noch einmal die vier Arten von Dispositionen rekapitulieren, die ich im letzten Kapitel zusammengetragen habe:

- (i) Der Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung andere dazu veranlassen würde, dem Satz (1) zuzustimmen.
- (ii) Wenn sich ein Sprecher veranlasst sieht, dem Satz (1) zuzustimmen, dann ist er disponiert, den Versuch zu unternehmen, in das beobachtete Geschehen einzugreifen.
- (iii) Wenn ein Sprecher den Satz (1) vernimmt, ohne dazu veranlasst zu sein, dem Satz zuzustimmen (etwa im Nebel, oder weil er kurzsichtig ist oder allzu weit vom Geschehen entfernt), dann ist er disponiert, dem Urheber des Satzes zu Hilfe zu eilen, um das von diesem beobachtete Geschehen zu unterbrechen.
- (iv) Wenn der Sprecher von einer Beobachtung dazu veranlasst wird, dem Satz (1) zuzustimmen, ohne physisch imstande zu sein, das Geschehen zu unterbrechen, dann ist er disponiert zu versuchen, das beobachtete Geschehen durch die Äusserung des Satzes (1) zu unterbrechen (indem er entweder auf die Wirksamkeit der Disposition (i) beim Täter hofft oder auf die Wirksamkeit der Disposition (iii) bei anderen Mitgliedern seiner Sprachgemeinschaft).

Ein Dissident

§4. Betrachten wir nun folgenden Fall. Wenn ein moralischer Dissident den Satz (1) bei ganz anderen Beobachtungen verlauten lässt als die anderen Mitglieder seiner Sprachgemeinschaft, dann kann er nicht auf deren Hilfe zählen, das zu unterbinden, was *er* "sichtbares Unrecht" nennt. Zwar werden die anderen – etwa bei dichtem Nebel – aus der Ferne herbeieilen, um ihm zu helfen; sobald sie

sehen, welcher Sachverhalt ihn zur Verwendung des Satzes bewogen hat, wird sich ihre Bereitschaft zum Eingreifen verflüchtigen. Und da der Dissident das von vornherein voraussehen kann (wenn er sich bewusst ist, Dissident zu sein) oder es zumindest recht bald aus leidvoller Erfahrung gelernt haben dürfte, wäre es verrückt, wenn er gemäss (iv) auf die Dispositionen (i) und (iii) setzen wollte, um zu unterbrechen, was er für sichtbares Unrecht hält.

Verharrt er zu lange im moralischen Dissens zum Rest seiner Sprachgemeinschaft, so wird sich auch seine Disposition (i) verflüchtigen, diejenigen Handlungen zu unterlassen, die alle anderen dazu bringen würden, den Satz (1) zu äussern.

Kurz, die vier Arten von Dispositionen, die den handlungsleitenden Gebrauch des Satzes (1) charakterisieren, können überhaupt nur so lange aufrechterhalten werden, wie eine gewisse Einheitlichkeit in den Bedingungen der Äusserung von (1) herrscht. Partielle, vorübergehende Abweichungen vom Konsens in der Sache sind durch diese Betrachtung nicht ausgeschlossen. Aber die Gemeinschaft wird versuchen müssen, den abbröckelnden Konsens zu verteidigen oder wiederherzustellen.

Auch der Dissident wird sich für Konsens engagieren müssen. Wenn es ihm mit seiner abweichenden Überzeugung hinsichtlich sichtbaren Unrechts ernst ist, muss er versuchen, den Rest der Gemeinschaft auf seine Linie einzuschwören. Dissens bei der Beurteilung des moralischen Beobachtungssatzes ist also allenfalls ein flüchtiges Phänomen.

Auflösung der
Dispositionen

§5. Was geschieht aber, wenn es weder der Gesellschaft gelingt, den Dissidenten in ihren althergebrachten Konsens

zurückzuführen – noch dem Dissidenten gelingt, seine neue Sicht der Dinge so zu verbreiten, dass ein neuer Konsens den alten ablöst? Was geschieht also, wenn der Dissens in moralischen Beobachtungsfragen kein flüchtiges Durchgangsstadium bleibt, sondern zum Dauerzustand wird? Was geschieht (um diesen Gedanken auf die Spitze zu treiben), wenn nicht nur *ein* Dissident das Konsensgeschäft der Gemeinschaft stört, sondern wenn die ganze Gemeinschaft in Dissidenten zerfällt?

In solchen Fällen lösen sich, wie dargetan, die Dispositionen (i) bis (iv) im Umgang mit dem Satz (1) auf. Der (verlorene) Konsens in der Beurteilung des Satzes war eine Voraussetzung für die Möglichkeit des Bestehens jener Dispositionen. Ohne jene Dispositionen besteht aber kein Grund mehr, den Satz (1) als moralischen Beobachtungssatz aufzufassen. Wer die entstandene Dissensgesellschaft von aussen interpretieren wollte und weder einen Konsens in der Beurteilung des Satzes (1) noch dessen Kraft zum koordinierenden Einschreiten gegen irgendwelche Untaten ausmachen könnte, der würde niemals auf den Gedanken verfallen, dass der Satz irgend etwas mit moralischer Beobachtung zu tun hat.

Transzendental

§6. Damit haben wir die Bestandteile eines transzendentalen Arguments zusammen. Die Konklusion dieses Arguments lautet:

(*) Es kann keine Sprachgemeinschaft geben, in der erheblicher Dissens hinsichtlich der Frage herrscht, unter welchen Bedingungen sichtbares Unrecht vorliegt.

Und die Voraussetzungen des transzendentalen Arguments zugunsten dieser Konklusion laufen wie folgt:

- (a) Damit ein Satz als Äusserung über augenblicklich sichtbares Unrecht identifiziert werden kann, müssen ihn seine Verwender so zur Koordination von Verhalten einsetzen, dass dabei ein Netz von Dispositionen (i) bis (iv) sichtbar wird.
- (b) Die Dispositionen (i) bis (iv) können nur bestehen, solange kein gravierender Dissens hinsichtlich der Beurteilung des fraglichen Satzes aufkommt.

Das transzendente Argument beweist natürlich nicht, dass in jeder Sprachgemeinschaft ein Konsens über sichtbares Unrecht herrscht. So wie alle gelingenden transzendentalen Argumente, die mir bekannt sind, gelangt das Argument nur zu einer schwächeren, negativen Folgerung. Denn die Folgerung "Kein erheblicher Dissens in der Beobachtung sichtbaren Unrechts" lässt sich durch zwei ganz unterschiedliche Sachlagen erfüllen:

- A: Weitreichender Konsens über beobachtetes moralisches Unrecht; oder
- B: Keine Ressourcen zur Rede über beobachtetes moralisches Unrecht.

Dass man sich innerhalb ein und derselben Sprachgemeinschaft nicht global über sichtbares Unrecht streiten kann, liegt also entweder daran, dass kein Streit aufkommt (Option A), oder daran, dass sich dieser Streit nicht artikulieren lässt (Option B). Um die zweite Option auszuschalten, müsste man mehr aufbieten, als apriorische Argumentation leisten kann. So könnte man darzutun versuchen, dass die soziobiologischen, ökonomischen, militärtechnologischen Überlebens-Chancen einer Gemeinschaft schwinden, wenn in ihr kein sprachliches Instrument vorkommt, mit dessen Hilfe sich die Unterbrechung von Untaten gemeinschaftlich koordinieren lässt. Eine solche Argumentation hängt von kontingenten

Voraussetzungen ab, deren Erörterung den Rahmen unserer Überlegungen sprengen müsste.⁸⁸

Ausweitung

§7. Stattdessen möchte ich ein apriorisches Manöver dafür umreißen, wie sich die Ergebnisse meines transzendentalen Arguments vielleicht verstärken lassen. Das Manöver beruht auf folgender Vermutung:

(**) Es kann keine Sprachgemeinschaft geben, deren Mitglieder sich in der Beurteilung aller echten moralischen Sätze völlig uneins sind.

Wie sich diese Vermutung apriori begründen lässt, kann ich nur andeuten: Um einer Sprachgemeinschaft überhaupt die Verwendung moralischer Ausdrücke zuschreiben zu können, muss man Sätze mit koordinierendem, handlungsleitendem Charakter ausfindig machen. Ohne solche Sätze hätte die Ethnographin nicht den geringsten feldlinguistischen Anhaltspunkt für moralische Diskurse in der betrachteten Gemeinschaft. (Natürlich müssen nicht *alle* moralischen Sätze einen koordinierenden, handlungsleitenden Charakter aufweisen. Vielmehr müssen sie sprachliches Material enthalten, das in *irgendwelchen geeigneten Kombinationen* zur Koordination von Verhalten taugt). Beim Koordinieren können solche Sätze nur Erfolg haben, wenn über ihre Anwendung in Echtzeit hohe Einigkeit herrscht. Nur dann lässt sich beispielsweise ihre Koordinationskraft an die nachwachsende Generation weitergeben.

Quines These

§8. Ein verwandtes Argument zugunsten der Vermutung (**), das ich gleichfalls nur andeuten, nicht entfalten kann,

⁸⁸ Derartige Argumente sind gängige Münze und doch oft nur Kleingeld, wie z.B. bei Rachels [CoCR]:61.

knüpft an eine Einsicht Quines an: Quine hat herausgearbeitet, dass die Interpretation der Sprache irgendeiner Gemeinschaft immer bei den Beobachtungssätzen anfangen muss.⁸⁹ Quine hatte nur den deskriptiven, wissenschaftlichen Teil der Sprache im Blick; wie wir gesehen haben, glaubte er nicht an die Möglichkeit moralischer Beobachtungssätze. Nach deren Entdeckung liegt es nahe, Quines Einsicht vom deskriptiven auf den moralischen Fall zu übertragen und zu behaupten: Das Verständnis der Moralsprache irgendeiner Gemeinschaft muss bei den moralischen Beobachtungssätzen anfangen. Das ist eine plausible These, die ich hier nicht vollständig begründen kann; dazu gleich. Sollte die These zutreffen, so könnte man einen Schritt weitergehen und sogar noch behaupten: Ohne moralische Beobachtungssätze wäre eine Moralsprache unübersetzbar, also unverständlich – es wäre gar keine Moralsprache! (Genauso bei der Naturwissenschaft: Eine Naturwissenschaft ohne Beobachtungssätze wäre unübersetzbar, also unverständlich, also keine Naturwissenschaft). Und damit wäre auch die Vermutung abgestützt, die ich vorhin formuliert habe:

(**) Es kann keine Sprachgemeinschaft geben, deren Mitglieder sich in der Beurteilung aller echten moralischen Sätze völlig uneins sind.

Denn aus meinem ursprünglichen transzendentalen Argument zugunsten der Behauptung

(*) Es kann keine Sprachgemeinschaft geben, in der erheblicher Dissens hinsichtlich der Frage herrscht, unter welchen Bedingungen sichtbares Unrecht vorliegt,

ergibt sich sofort der nach (**) geforderte Konsens – wenn die von Quine inspirierte These zutrifft, dass man eine

⁸⁹ Siehe Quine [WO]:68; [iPoO]:110; [PoT]:39.

Moralsprache *nur* verstehen kann, nachdem man deren moralische Beobachtungssätze entdeckt (und verstanden) hat.

Ohne
Beobachtungssätze
kein Verständnis

§9. Zugunsten dieser These werde ich zweierlei vorbringen. *Erstens* werde ich im nächsten Kapitel zeigen, dass man in der Tat anhand moralischer Beobachtungssätze zum Verständnis der Moralsprache einer Gemeinschaft vordringen kann. Damit wäre bereits alles gewonnen, käme in der These nicht ein entscheidendes Wort vor: das im vorigen Absatz kursiv gesetzte Wort "nur". Ohne dieses Wort hilft uns die These nicht bei dem geplanten Argument. Es reicht nicht zu zeigen, dass die Entdeckung und Entschlüsselung der moralischen Beobachtungssätze *ein* Weg zum Verständnis der Moralsprache irgendwelcher Sprachgemeinschaften ist; es muss der *einzig*e Weg zum erfolgreichen Verständnis sein.

Dass es der *einzig*e Weg zum erfolgreichen Verständnis ist, werde ich zwar nicht begründen. An dieser Stelle setzt aber die angekündigte *zweite* Überlegung zugunsten der These an. Ich möchte die Gegner der These *herausfordern*, einen anderen Weg zum Verständnis der Moralsprache beliebiger Gemeinschaften zu erarbeiten. Solange hierzu keine Vorschläge auf dem Tisch liegen, solange werde ich mir erlauben, an der These festzuhalten.

Diese Haltung erscheint mir insbesondere deshalb gerechtfertigt, weil es extrem schwer ist, sich überhaupt einen erfolgversprechenden Weg hin zum Verständnis völlig fremder Moralsysteme zurechtzulegen. Der Vorschlag, den ich dazu im nächsten Kapitel unterbreiten werde, mag zwar im Detail verbesserungsfähig und verbesserungsbedürftig sein. Wie er sich aber durch ein vollkommen anderes Übersetzungsverfahren ersetzen lassen soll, vermag ich mir

nicht vorzustellen. Doch schauen Sie im nächsten Kapitel selbst, ob Sie es sich vorstellen können.

XIV. Zur radikalen Übersetzung der Moralsprache

Vorschau

§1. Wie im letzten Kapitel angekündigt, werden wir uns nun für längere Zeit in die radikale Übersetzung der Moralsprache irgendeiner fremden Inselgesellschaft vertiefen. Wir werden einer Ethnographin bei ihrer feldlinguistischen Arbeit über die Schultern schauen und uns fragen: Welche Besonderheiten im verbalen und nonverbalen Verhalten der Insulaner wird die Ethnographin entdecken müssen, damit sie ihren Gewährsleuten mit Recht einen eigenen moralischen Redebereich zuschreiben kann? Und welche Beobachtungsdaten wird sie erheben müssen, um den Inhalt der moralischen Überzeugungen ihrer Gewährsleute benennen zu können? Die zweite Frage ist besonders dringlich, da sich die Ethnographin der wissenschaftlichen Neutralität zuliebe ihrer eigenen moralischen Wertungen enthalten sollte; wenn sie *herausfinden* will, was die Eingeborenen über Moral denken, dann darf sie nicht voraussetzen, dass die Eingeborenen genauso über Moral denken wie sie selber.

Wie wir sehen werden, führt *ein* Weg zum Verständnis der Inselmoral über die Entdeckung moralischer Beobachtungssätze. Schon hier werden gewisse Schwierigkeiten auftreten, und es wird alles andere als leicht sein zu zeigen, dass die vorgeschlagene Übersetzung als einzig mögliche Interpretation des verbalen und nonverbalen Verhaltens der Eingeborenen angesehen werden muss. Zwar wird uns am Ende kein *gefährlicher* Fall von Unbestimmtheit der Übersetzung à la Quine bedrohen. Aber es wird einigen Aufwand kosten, die Gefahr zu entschärfen. (Und das scheint mir denn auch ein Indiz dafür zu sein, dass es ein

hoffnungsloses Unterfangen wäre, die radikale Übersetzung der Moralsprache ohne Beobachtungssätze zu riskieren. Aus Platzgründen werde ich keine weiteren Indizien zugunsten der These vom Ende des letzten Kapitels aufbieten – keine Indizien zugunsten der These, dass die radikale Übersetzung der Moralsprache bei Beobachtungssätzen anfangen *muss*).

Eine ethnographische
Entdeckung

§2. Falls die Ethnographin keine inselsprachlichen Sätze mit irgendeiner handlungsleitenden Kraft entdecken kann, wird sie den Eingeborenen keine Ressourcen für die moralische Rede zuschreiben können. (Soviel haben wir uns bereits klargemacht).

Nehmen wir also besser an, es gebe auf der Insel einen Beobachtungssatz p^* mit derselben handlungsleitenden Kraft, die wir in der deutschen Rede über sichtbares Unrecht ausgemacht haben. Der Satz p^* erfüllt also folgende Bedingungen:

- (i) Der Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung andere dazu veranlassen würde, dem Satz p^* zuzustimmen.
- (ii) Wenn sich ein Sprecher durch Beobachtung veranlasst sieht, dem Satz p^* zuzustimmen, dann ist er disponiert, den Versuch zu unternehmen, in das beobachtete Geschehen einzugreifen.
- (iii) Wenn ein Sprecher den Satz p^* vernimmt, ohne dazu veranlasst zu sein, dem Satz zuzustimmen (etwa weil er kurzsichtig oder allzu weit vom Geschehen entfernt ist), dann ist er disponiert, dem Urheber des Satzes zu Hilfe zu eilen, um das von diesem beobachtete Geschehen zu unterbrechen.
- (iv) Wenn der Sprecher von einer Beobachtung dazu veranlasst wird, dem Satz p^* zuzustimmen, ohne physisch imstande zu sein, das Geschehen zu unterbrechen, dann ist er disponiert zu versuchen, das beobachtete Geschehen durch die Äußerung des Satzes p^* zu unterbrechen (indem er entweder auf die

Wirksamkeit der Disposition (i) beim Täter hofft oder auf die Wirksamkeit der Disposition (iii) bei anderen Mitgliedern seiner Sprachgemeinschaft).

Sobald sich die Ethnographin vergewissert hat, dass der Inselfatz p^* mit diesen vier Gruppen von Dispositionen verknüpft ist, kann sie mit gutem Recht behaupten, dass p^* durch folgenden deutschen Satz zu übersetzen ist:

(1) Dies ist sichtbares Unrecht.

Zu viele Sätze?

§3. Diese Übersetzung drängt sich jedenfalls auf, wenn p^* der *einzig* inselsprachliche Satz ist, der mit den Dispositionen (i) bis (iv) verknüpft ist. Was soll die Ethnographin tun, wenn es mehrere Sätze mit diesen Eigenschaften gibt? In diesem Fall sollte sie die Übersetzung (1) dem umfassendsten dieser Sätze zuschreiben. Das heisst, sie soll denjenigen inselsprachlichen Satz p^* zum Ausgangspunkt ihrer moralischen Interpretation (1) machen, dem die Eingeborenen schon dann zustimmen, wenn sie auch nur irgendeinem der Sätze mit den Eigenschaften (i) bis (iv) zustimmen.

Denn die handlungsleitenden Bedingungen (i) bis (iv) charakterisieren ganz allgemein den Umgang mit sichtbarem Unrecht; jeder Sachverhalt, der irgendeinen Satz mit der handlungsleitenden Kraft nach (i) bis (iv) auslöst, bietet ein Vorkommnis dessen, was die Insulaner als sichtbares Unrecht ansehen.

Könnte es vorkommen, dass die Ethnographin keinen Satz für p^* finden kann, der in diesem Sinne alle anderen Sätze mit den genannten handlungsleitenden Eigenschaften umfasst? Könnte es vorkommen, dass sich die Äusserungsbedingungen der Sätze (mit diesen Eigenschaften) nur teilweise überlappen? Das müssen wir nicht befürchten. Falls die Inselfsprache über ein eigenes Zeichen für die

Disjunktion (für das einschliessende *Oder*) verfügt, gibt es auf jeden Fall einen umfassendsten Satz p^* mit den gesuchten Eigenschaften, nämlich die Disjunktion all dieser Sätze.

Inhalt der Inselmoral

§4. Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass die Ethnographin das inselsprachliche Gegenstück p^* des deutschen Satzes:

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

identifizieren konnte, ohne vorab wissen zu müssen, welche Geschehnisse die Eingeborenen als sichtbares Unrecht ansehen.

Um nun herauszufinden, welche Geschehnisse die Eingeborenen als sichtbares Unrecht ansehen, wird die Ethnographin als nächstes beobachten, unter welchen Bedingungen (genauer: unter welchen Sinnesreizungen) sie dem Satze p^* zustimmen würden. Nehmen wir wieder an, dass die Eingeborenen dem Satz genau dann zustimmen, wenn sie mit ansehen müssen, wie ein Tier gequält oder ein Mensch gefoltert wird. Dann kann die Ethnographin den moralischen Minimalkonsens der Eingeborenen wie folgt beschreiben:

(2) Im Moralsystem auf der Insel gilt es als sichtbares Unrecht, ein Tier zu quälen oder einen Menschen zu foltern.

Reizsynonymie

§5. Versuchen wir, die Methode der Ethnographin beim Studium der moralischen Ansichten ihrer Gewährsleute zu verallgemeinern. Hierzu möchte ich Quines Begriff der Reizsynonymie heranziehen. Laut Quine ist ein Satz der Inselfsprache mit einem deutschen Satz genau dann *reizsynonym*, wenn erstens der Inselfsprachler seinem Satze

aufgrund genau derselben Sinnesreizungen zustimmen würde wie wir dem deutschen Satz und wenn zweitens auch die Ablehnung der beiden Sätze durch die jeweiligen Sprecher von genau denselben Sinnesreizungen bewirkt würde.⁹⁰

In dieser Terminologie lässt sich die Methode der Ethnographin wie folgt charakterisieren. Da der inselsprachliche Satz p^* (der von *laut Inselmoral* sichtbarem Unrecht handelt) ein Beobachtungssatz ist, kann die Ethnographin ganz wertneutral die Bedingungen eruieren, unter denen die Inselsprachler dem Satz zustimmen bzw. widersprechen würden. Die deutsche Beschreibung dieser Bedingungen liefert einen *deskriptiven* Beobachtungssatz q , der zum inselsprachlichen Satz p^* reizsynonym ist. Deutsche stimmen dem Satz q unter genau denselben Bedingungen zu, unter denen die Insulaner dem Satz p^* zustimmen würden. Hingegen geht dem deutschen Satz q die handlungsleitende Kraft des inselsprachlichen Satzes p^* vielleicht ab, da q ja nur die Bedingungen *beschreibt*, unter denen die Insulaner dem Satz p^* zustimmen (nicht etwa die Regeln der adäquaten tatkräftigen *Reaktion* auf Verlautbarungen von p^*).

Im Fall der bislang betrachteten Inselmoral lautet der gesuchte deutsche Beobachtungssatz q , der zu p^* reizsynonym ist, wie folgt:

(3) Dies ist Tierquälerei oder Folter.

Im allgemeinen Fall dürfte der Satz q komplizierter sein als (3); vermutlich bildet er eine längliche Disjunktion (aus umso mehr Gliedern, je ausgefeilter die Insel-Kasuistik ist). Wie auch immer der Satz q aussehen mag, er erlaubt die deutsche Charakterisierung des moralischen Grundkonsenses auf der Insel:

⁹⁰ Siehe Quine [WO]:46; 32/3.

- (4) Genau dann, wenn q zutrifft, liegt laut Inselmoral sichtbares Unrecht vor.

Die Ethnographin weiss nun, welche Sachverhalte die Insulaner als sichtbares Unrecht bezeichnen; allerdings versteht sie bislang nur einen einzigen moralischen Satz aus der Inselsprache.

Bleibende Sätze

§6. Nun müssen wir uns daran machen, weitere moralische Sätze der Inselsprache zu übersetzen. Suchen wir nach inselsprachlichen Gegenstücken zu folgenden deutschen Sätzen:

- (5) Es ist sichtbares Unrecht, ein Kind zu foltern.
 (6) Es ist sichtbares Unrecht, ein Kamel zu quälen.
 (7) Es ist sichtbares Unrecht, Milch zu trinken.

Dies sind keine Beobachtungssätze! Zwar mag es sein, dass sich die Eingeborenen hinsichtlich der Beurteilung solcher Sätze stets einig sind (so dass Quines Konsensbedingung für Beobachtungsnähe erfüllt wäre). Aber selbst dann würde solchen Sätzen nicht *aufgrund* der augenblicklich präsenten Sinnesreizung zugestimmt (wie es die private Komponente in Quines Kriterium für Beobachtungsnähe verlangt, siehe Kapitel VII §8). Die Beurteilung von Sätzen wie (5) bis (7) hängt nicht vom aktuellen Geschehen ab; es sind Sätze, die selbst im philosophischen Klassenzimmer nicht anders beurteilt werden als draussen, wo das Leben tobt.

Die drei Sätze haben ein und dieselbe syntaktische Struktur; sie gehen allesamt durch ein und dieselbe syntaktische Operation aus folgenden deskriptiven Beobachtungssätzen hervor:

- (8) Da wird ein Kind gefoltert.
 (9) Da wird ein Kamel gequält.

(10) Da wird Milch getrunken.

Zum Zweck der Vereinfachung legen wir fest, dass es im Deutschen einen syntaktischen Operator U gibt, dessen Verkettung mit Beobachtungssätzen wie (8) bis (10) moralische Sätze ergibt, die dasselbe besagen wie (5) bis (7), obgleich sie ein wenig gewundener aussehen als diese. Der Operator lautet wie folgt:

(U) Sichtbares Unrecht liegt vor, wenn gilt: ---.

Wenden wir U beispielsweise auf Satz (8) an, so ergibt sich für U(8):

(11) Sichtbares Unrecht liegt vor, wenn gilt: Da wird ein Kind gefoltert,

was, wie gesagt, genauso zu verstehen sein soll wie sein Vorläufer (5).

Moralische
Implikationen

§7. Nach diesen technischen Vorbereitungen und Idealisierungen können wir das Ziel der Ethnographin so fassen: Sie will ein inselsprachliches Gegenstück U* unseres deutschen Operators U finden.

In unserem Beispiel von vorhin haben die Eingeborenen genau alle Fälle von Folter und Tierquälerei für sichtbares Unrecht gehalten. Sprächen sie Deutsch (in der reglementierten Version, wie erklärt), so müssten sie also folgendem Satz widersprechen:

(12) U ("Da wird Milch getrunken").

Und sie müssten folgenden Sätzen beipflichten:

(13) U ("Da wird ein Tier gequält");

(14) U ("Da wird ein Kamel gequält");

- (15) U ("Da wird ein Kind gefoltert");
- (16) U ("Da wird ein Kamel gequält, oder da wird ein Kind gefoltert");
- (17) U ("Da wird ein Kamel gequält, und da wird ein Kind gefoltert");
- (18) U ("Da wird Milch getrunken, und da wird ein Kind gefoltert"); usw.

Was ist den Sätzen (13) bis (18) gemeinsam? Sie stehen allesamt in einer ganz besonderen Beziehung zu dem deutschen Beobachtungssatz, der reizsynonym zum inselsprachlichen Satz p^* ist und der auf Deutsch beschreibt, unter welchen Umständen die Eingeborenen in ihrer Sprache von sichtbarem Unrecht reden:

(3) Dies ist Tierquälerei oder Folter.

Die Sätze (13) bis (18) hängen folgendermassen mit (3) zusammen: Die Beobachtungssätze, auf die in (13) bis (18) der Moraloperator U angewendet wird, also die Teilsätze in (13) bis (18) zwischen Anführungszeichen *implizieren* allesamt die Wahrheit des Satzes (3).

Komplikation. Der inselsprachliche Ausdruck für Implikation kann nicht so ohne weiteres unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung entdeckt werden. Daher sollten wir hier streng genommen besser keine vollgültige Implikation ins Spiel bringen, sondern nur deren reizsemantisches Surrogat – die schwächere (aber über alle naturalistischen Zweifel erhabene) *Reizimplikation*. Wir sollten also nur verlangen, dass die Operanden aus (13) bis (18) (also die Teilsätze zwischen Anführungszeichen) den Satz (3) reizimplizieren. Das bedeutet: Erstens führt jede Sinnesreizung, die einen Sprecher veranlassen würde, den Operanden in (13) bis (18) zuzustimmen, auch zur Zustimmung zum Satz (3); und zweitens führt jede Sinnesreizung, die den Sprecher zur Ablehnung des Satzes (3) veranlassen würde, auch zur Ablehnung der Operanden in (13) bis (18). (Und man macht sich leicht klar, dass der Operand des Satzes (12) den Satz (3) nicht reizimpliziert, genau wie zu erwarten).

Reizimplikation ist sozusagen halbierte Reizsynonymie: Sind s und t reizsynonym, so reizimpliziert erstens der Satz s den Satz t und zweitens

der Satz t den Satz s . (Der Begriff der Reizimplikation taucht so bei Quine nicht auf, passt aber gut in seinen naturalistischen Rahmen. Für verwandte Überlegungen in etwas anderem Zusammenhang siehe [WO]:60/1. Ich werde um der Kürze willen bei der Rede über Reizimplikation das reizende Präfix weglassen).

Übersetzung des
Operators

§8. Fassen wir zusammen. Sprächen die Inselbewohner Deutsch, so müssten sie genau all jenen Sätzen $U(r)$ zustimmen, deren Operanden r irgendeinen deutschen Satz implizieren (genauer gesagt: *reizimplizieren*), der zu p^* reizsynonym ist. Nun sprechen die Inselbewohner kein Deutsch; es ist jedoch damit zu rechnen, dass sie genau den inselsprachlichen Übersetzungen der Sätze $U(r)$ zustimmen. Und diese Tatsache nutzen wir aus, um das inselsprachliche Gegenstück des deutschen U-Operators dingfest zu machen:

U^* sei derjenige inselsprachliche Operator, der inselsprachliche Sätze r^* in inselsprachliche Sätze $U^*(r^*)$ überführt, so dass für alle r^* gilt:

Die Sprecher stimmen dem Satz $U^*(r^*)$ genau dann zu, wenn in ihrer Sprache der Satz r^* den Satz p^* impliziert.

Daraus ergibt sich auf naheliegende Weise folgende rekursive Übersetzungsregel für inselsprachliche Sätze der Form $U^*(r^*)$:

Für alle inselsprachlichen Beobachtungssätze r^* gilt:
Ist der deutsche Satz r zu r^* reizsynonym, so ist $U^*(r^*)$ durch $U(r)$ zu übersetzen.

Vertiefung. Im Steckbrief für den Operator O^* habe ich nicht verlangt, dass dieser Operator nur auf Sätze r^* angewendet werden kann, die irgendwelche menschlichen Handlungen beschreiben. Sollte man das vielleicht verlangen? Ich finde nicht. Immerhin können wir uns eine Gemeinschaft vorstellen, bei denen Tiere nicht nur Träger moralischer Rechte sind, sondern sogar Adressaten moralischer Verbote. Das wäre nicht vernünftig, aber wieso sollte es unvorstellbar sein? Ob eine Gemeinschaft die Sache so sieht, ist eine empirische Frage. Sie geht

positiv aus, wenn nicht nur Beschreibungen menschlicher Handlungen, sondern auch Beschreibungen tierischen Verhaltens den Satz p^* reizimplizieren. Das wäre eine echte ethnographische Sensation. (Und wie gross wäre die Überraschung, wenn sogar maritime Unwetterbeschreibungen den Satz p^* reizimplizierten!)

Unendlichkeit

§9. Damit kann die Ethnographin potentiell unendlich viele moralische Sätze aus der Inselfsprache übersetzen. Denn es gibt potentiell unendlich viele inselfsprachliche Beobachtungssätze, also auch potentiell unendlich viele inselfsprachliche Sätze der Form $U^*(r^*)$. Doch trotz der überwältigenden Zahl der übersetzbaren Sätze ist nicht zu leugnen, dass die radikale Übersetzung der Inselfmoral immer noch in den Kinderschuhen steckt. Wie sehen die nächsten Schritte aus, die in ein tieferes Verständnis der Inselfmoralssprache führen? Ich werde auf diese Frage später zurückkommen, allerdings nur kurz. (Ihre umfassende sprachphilosophische Behandlung würde unseren erkenntnistheoretischen Rahmen sprengen).

Zuvor müssen wir überlegen, ob sich unser Übersetzungsvorschlag wirklich eindeutig aus dem beobachteten Sprachverhalten ablesen lässt. Könnten Sprecher das beschriebene Verhalten an den Tag legen und mit ihren Verlautbarungen trotzdem etwas ganz anderes meinen, als wir uns zurechtgelegt haben? Droht uns auf dem Gebiet der Moral eine neue Unbestimmtheit der Übersetzung, die Quines Übersetzungsunbestimmtheit bei den deskriptiven Wissenschaften noch in den Schatten stellt? Diese Fragen sind Gegenstand des nächsten Kapitels.

XV. Unbestimmtheit der moralsprachlichen Übersetzung?

Kritik am Auftakt der
Übersetzung

§1. Ich muss mich nun einem Einwand stellen, der gegen die Übersetzungsvorschläge aus dem letzten Kapitel vorgebracht werden könnte. Der Einwand richtet sich schon gegen den Auftakt meiner Übersetzung, wonach es als erstes einen Satz p^* zu entdecken gilt, der angeblich deshalb von sichtbarem Unrecht handelt, weil er die folgenden Bedingungen erfüllt:

- (i) Jeder Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung andere dazu veranlassen würde, dem Satz p^* zuzustimmen.
- (ii) Wenn sich ein Sprecher durch Beobachtung veranlasst sieht, dem Satz p^* zuzustimmen, dann ist er disponiert, den Versuch zu unternehmen, in das beobachtete Geschehen einzugreifen.
- (iii) Wenn ein Sprecher den Satz p^* vernimmt, ohne dazu veranlasst zu sein, dem Satz zuzustimmen (etwa weil er kurzsichtig oder allzu weit vom Geschehen entfernt ist), dann ist er disponiert, dem Urheber des Satzes zu Hilfe zu eilen, um das von diesem beobachtete Geschehen zu unterbrechen.
- (iv) Wenn ein Sprecher von einer Beobachtung dazu veranlasst wird, dem Satz p^* zuzustimmen, ohne physisch imstande zu sein, das Geschehen zu unterbrechen, dann ist er disponiert zu versuchen, das beobachtete Geschehen durch die Äusserung des Satzes p^* zu unterbrechen (indem er entweder auf die Wirksamkeit der Disposition (i) beim Täter hofft oder auf die Wirksamkeit der Disposition (iii) bei anderen Mitgliedern seiner Sprachgemeinschaft).

Warnrufe

§2. Dem Einwand zufolge ist es alles andere als ausgemacht, dass der auf der Insel entdeckte Satz p^* trotz all seiner

handlungsleitenden Kraft gemäss Dispositionen (i) bis (iv) wirklich ein explizites moralisches Verdikt enthält und von (sichtbarem) *Unrecht* handelt. Könnte es nicht sein, dass wir es auf der betrachteten Insel mit einer Sprachgemeinschaft zu tun haben, die noch nicht zur expliziten Rede über Moral vorgedrungen ist?

Diese Frage bezieht ihre kritische Schärfe aus der folgenden Überlegung. Wenn wir uns weit genug in das Tier/Mensch-Übergangsfeld zurückversetzen, dann dürfen wir erwarten, auf Gemeinschaften zu stossen, deren sprachliche Ressourcen längst nicht so fein differenzieren wie die sprachlichen Ressourcen hochentwickelter Kulturen. Vermutlich standen am Anfang der Sprachentwicklung menschlicher Gemeinschaften beobachtungsnahe Ausrufe, die der Warnung vor Gefahren dienten. Der Wert solcher Warnrufe fürs Überleben einer Stammesgemeinschaft im Kampf ums Dasein liegt auf der Hand. In den frühen Warnrufen der Menschheit vermischte sich deskriptiver Gehalt mit handlungsleitender Kraft zu einer unzertrennlichen Einheit. Ein Warnruf wie:

(1) Ein Tiger naht!

beschreibt erstens den nahenden Tiger und *verlangt* zweitens die schnelle Flucht. Solche Sätze können ihre doppelte Rolle erfüllen, ohne explizit für beide Teile ihrer Rolle jeweils eigene Wörter einsetzen zu müssen – ganz anders, als in folgenden Sätzen, in denen ich das handlungsleitende Vokabular kursiv und das deskriptive Vokabular in normaler Schrift gesetzt habe:

(2) *Achtung*, ein Tiger naht.

(3) Ein Tiger naht; *lauft alle schnell weg!*

Explizit oder implizit?

§3. Und der Einwand, um den es uns nun zu tun ist, beruht auf der Befürchtung, dass der entdeckte Satz p^* aus der Inselfsprache eher einem wenig ausdifferenzierten Warnruf wie (1) ähneln könnte als dessen expliziteren Fortentwicklungen (2) und (3). In diesem Falle sollte man den Satz p^* vielleicht nicht durch eine explizite moralische Aussage wie

(4) Dies ist sichtbares Unrecht,

ins Deutsche übersetzen. Vielleicht bedeutet der Satz nur soviel wie:

(5) Dort wird ein Tier gequält oder ein Mensch gefoltert.

Auch diesem Satz (der explizit nur eine Beschreibung der augenblicklichen Vorfälle liefert) könnte implizit eine starke handlungsleitende Kraft innewohnen. Es könnte sein, dass eine explizite inselfsprachliche *Beschreibung* gemäss (5) auf implizite Weise genau mit den vier Sorten handlungsleitender Dispositionen (i) bis (iv) verknüpft ist, die wir vielleicht voreilig als Anzeichen einer expliziten moralischen Beurteilung angesehen haben. Kurz und gut, nichts garantiert uns, dass der inselfsprachliche Satz p^* durch den deutschen moralischen Beobachtungssatz

(4) Dies ist sichtbares Unrecht,

zu übersetzen ist und nicht durch dessen deskriptiven Widerpart (5).

Keine Antwort

§4. Wenn man den moralischen Unterricht bei den Insulanern vom wertneutralen, reinen Sprachunterricht trennen könnte, dann stünde die Antwort auf dieses Problem fest: Die Ethnographin müsste herausfinden, ob die handlungsleitenden Dispositionen (i) bis (iv) im

Sprachunterricht als Teil des angemessenen Verständnisses des Satzes p^* gelehrt würden oder aber im Verlauf des inhaltlichen Moralunterrichts. Im ersten Fall wäre p^* als moralischer Beobachtungssatz zu übersetzen, im zweiten Fall als deskriptiver Satz.

Doch diese Antwort kann uns nicht helfen, da wir der Ethnographin noch kein Kriterium an die Hand geben können, mit dessen Hilfe sie den Sprach- vom Moralunterricht auf der Insel sauber trennen könnte. Wenn sie das moralische Vokabular der Inseleprache schon eindeutig identifiziert hätte, dann liesse sich diese Schwierigkeit vielleicht lösen. Aber im Augenblick dreht sich der Streit ausgerechnet um die Identifikation des moralischen Vokabulars; wer voraussetzen müsste, dass der Streit schon entschieden und die Identifikation des moralischen Vokabulars der Inseleprache gelungen sei, der würde sich im augenblicklichen Zusammenhang eine Zirkularität zuschulden kommen lassen.

Scheck auf die Zukunft

§5. Quine hat im Schatten einer ähnlichen Schwierigkeit einen raffinierten Trick eingesetzt, um einer solchen Zirkularität zu entgehen.⁹¹ Wenn wir diesen Trick auf unser Problem anwenden, dann bezahlen wir beim Übersetzen als erstes mit einem vordatierten Scheck: datiert auf einen späteren Zeitpunkt der Entschlüsselung der Inseleprache. Die bisherigen Versuche unserer Ethnographin bewegen sich auf einem schwankenden Boden voller unsicherer Hypothesen. Selbst wenn wir ihr (stark idealisierend) zugestehen, alle beobachtbaren Verhaltensdispositionen der Insulaner zu überblicken, wird sie sich nicht unbedingt jedes einzelnen

⁹¹ Siehe Quine [WO]:29/30. Mehr zu diesem Trick in Olaf Müller [SA]:§5.19, §5.22.

Schritten ihrer Übersetzung vergewissern müssen, bevor sie den nächsten Schritt wagen kann. Vielmehr wird sie frühere Schritte ihres Übersetzungsprojekts als Hypothesen auffassen, in deren Lichte die Übersetzung versuchsweise weiter ausgedehnt wird. Bleibt sie in einer Sackgasse stecken, so muss sie einige der zuletzt gemachten Schritte zurücknehmen und sich an früheren Weggabelungen für andere Hypothesen entscheiden. Falls sie dagegen nicht in einer Sackgasse steckenbleibt, sondern zu einem vollen Verständnis der Moralsprache und Morallehre ihrer Gewährsleute vordringt, so bestätigt dies die früheren Hypothesen und die darauf aufbauenden späteren Übersetzungsschritte *in ihrer Gesamtheit*.

Hilft dieser Trick Quines in unserem Fall? Ich fürchte nicht – zumindest nicht, wenn wir nur die Übersetzungsschritte der Ethnographin einbeziehen, die wir vorhin betrachtet haben. Warum das nicht reicht, werde ich gleich vorführen. (Ob ihr eine weitere Ausdehnung der Übersetzung helfen kann, werde ich aus Platzgründen nicht erörtern).

Helfen mehr Sätze?

§6. Wie wir gesehen haben, wird die Ethnographin versuchen, den Beobachtungssatz p^* (den wir bei der Behandlung des augenblicklichen Einwandes immer in Isolation betrachtet haben) im systematischen Zusammenhang mit neuen Sätzen zu übersetzen. Sie wird einen inselsprachlichen Operator U^* suchen, der sich zum Satz p^* so verhält wie unser Operator

(U) Es liegt sichtbares Unrecht vor, wenn gilt: ---,
zu unserem Satz

(4) Dies ist sichtbares Unrecht.

Und der Steckbrief für diesen Operator lautete wie folgt:

U^* sei derjenige inselsprachliche Operator, der inselsprachliche Sätze r^* in inselsprachliche Sätze $U^*(r^*)$ überführt, so dass für alle r^* gilt:

Die Sprecher stimmen dem Satz $U^*(r^*)$ genau dann zu, wenn in ihrer Sprache der Satz r^* den Satz p^* impliziert.

Preisfrage: Wenn die Ethnographin tatsächlich einen Inseloperator U^* mit diesen Eigenschaften entdeckt, rechtfertigt dieser Erfolg dann im nachhinein die moralische Interpretation des inselsprachlichen Satzes p^* ?

Anders verstehen

§7. Meine Antwort auf die Frage ist negativ. Denn die Existenz eines Operators U^* mit jenen Eigenschaften passt auch zur deskriptivistischen Interpretation des Inselesatzes p^* :

(5) Dort wird ein Tier gequält oder ein Mensch gefoltert.

Der Inselesatz $U^*(r^*)$ könnte dann nämlich wie folgt übersetzt werden:

(U') r^* impliziert, dass gerade ein Tier gequält oder ein Mensch gefoltert wird.

Solange diese deskriptivistische Übersetzung des angeblich moralsprachlichen Operators U^* nicht zurückgewiesen werden kann, haben wir nichts gewonnen. Vielleicht lässt sich mehr erreichen, wenn wir noch grössere Bereiche der Inselesprache einbeziehen. Ob diese Hoffnung berechtigt ist, werde ich (wie gesagt) aus Platzgründen nicht erörtern. Stattdessen möchte ich fragen: Was schadet es, wenn es vielleicht zwei verschiedene und gleichermassen erfolgreiche Übersetzungspfade durch die Inselesprache gibt – einen Pfad mit expliziter Rede von sichtbarem Unrecht und einen Pfad ohne explizite Rede von sichtbarem Unrecht. Was dann?

Hätten wir dann einen gefährlichen Fall dessen, was Quine die Unbestimmtheit der Übersetzung nennt?⁹²

Vorschau

§8. Auf diese Fragen möchte ich in zwei Schritten antworten. Einerseits möchte ich zeigen, warum im Falle der meisten real existierenden Sprachgemeinschaften nicht zu befürchten ist, dass ausgerechnet beim Satz p^* eine ernstzunehmende moralfreie Interpretationsalternative in Gang kommen soll. Die Gefahr einer solchen moralfreien Interpretationsalternative entsteht nämlich nur bei der Betrachtung allzu einfacher Sprachgemeinschaften.

Andererseits möchte ich danach noch einmal auf vereinfachte Sprachgemeinschaften zurückkommen (an denen mein Übersetzungsverfahren nicht scheitern darf, wenn es bei beliebigen Sprachen funktionieren soll). Wie wir sehen werden, bietet sich dort eine dritte Interpretation an, die der deskriptivistischen Interpretation genauso überlegen ist wie der moralischen Interpretation. (Diese überlegene Interpretation versteht den Satz p^* gleichzeitig deskriptiv und moralisch).

Ewig lange
Disjunktionen

§9. Wie eben angekündigt, werden wir die unerwünschte deskriptivistische Interpretationsalternative zumindest bei den komplizierten Sprachgemeinschaften ausschalten, die es tatsächlich gibt. Hierfür sehen wir uns zunächst kurz die Lage an, wie sie bei unrealistischer Vereinfachung entsteht, und gehen dann zu einem realistischeren, komplizierteren Fall über.

⁹² Siehe Quine [WO]:27, 51-57, 61-65, 68-79 sowie Quine [PoT]:47-49, 101/2.

Auf der bislang betrachteten Insel müsste der Satz p* entweder als moralischer Beobachtungssatz:

(4) Dies ist sichtbares Unrecht,

oder als deskriptiver Satz übersetzt werden, nämlich so:

(5) Dies ist Tierquälerei oder Folter.

Diese deskriptive Interpretationsalternative ist unrealistisch kurz. Sie ist deshalb so kurz, weil wir zum Zweck der Vereinfachung angenommen haben, dass die Insulaner den Satz p* nur benutzen, um einander im Angesicht von *Folter und Tierquälerei* dabei zu helfen, in das vom Sprecher beobachtete Geschehen einzugreifen.

Wenn wir diese Vereinfachung zugunsten einer realistischeren Betrachtungsweise aufgeben, haben wir eine Inselgemeinschaft vor Augen, deren Mitglieder den Satz p* angesichts einer Vielzahl anderer Bedingungen genauso benutzen. In diesem realistischeren Falle würde sich der moralische Übersetzungsvorschlag für p* nicht verändern:

(4) Dies ist sichtbares Unrecht.

Dagegen müsste dessen deskriptive Interpretationsalternative verlängert werden; in ihr müssten *alle* Bedingungen aufgezählt werden, unter denen dem Satz zugestimmt werden muss. So entsteht vermutlich eine recht lange, unübersichtliche Disjunktion, die wie folgt *anfängt*:

(6) Dies ist Folter oder Tierquälerei oder ...,

und durch viele Zusatzklauseln verlängert werden müsste. Nun habe ich vorhin festgestellt, dass man jeden moralischen Beobachtungssatz gleichsam mit offenem Ende lernt (siehe Kapitel XI). Wenn dieser Lernprozess auch auf der Insel nie ganz abgeschlossen ist, so wird es der Ethnographin nicht gelingen, eine komplett passende, rein deskriptive Uminterpretation des Satzes p* vorzuschlagen. Die

moralische Interpretationsalternative steht ihr dagegen jederzeit fertig zur Verfügung. Sie wird sie besonders plausibel finden, wenn obendrein der inselsprachliche Satz vergleichsweise kurz ist (und beispielsweise keine Wörter enthält, die sich bei der Übersetzung des logischen Apparates der Inselfsprache als Disjunktion herausstellen).

Auf das Wesen kommt
es an

§10. Ob diese Überlegung stichhaltig ist, hängt von einer Voraussetzung ab, die ich in unserem Gedankengang mehrere Male in Anspruch genommen habe, ohne sie streng zu begründen. Die Voraussetzung lautet, dass sich die Bedingungen der Konstatierung sichtbaren Unrechts realistischweise nicht in kurzer deskriptiver Rede abschliessend aufzählen lassen.

Was ist von dieser Voraussetzung zu halten? Dass sie in unserer Gesellschaft und in den anderen Gesellschaften unserer Zeit zutrifft, wird man nicht bestreiten wollen. Aber *muss* die Voraussetzung in jeder denkbaren Gemeinschaft gelten, in der die Leute moralische Sätze austauschen?

Ich sollte diese Frage ernst nehmen, da ich in dieser Untersuchung darauf abziele, etwas über das Wesen der Moral herauszufinden. Es wäre besser, wenn meine Ergebnisse nicht nur auf die augenblicklich existierenden Gemeinschaften zuträfen, sondern auch auf primitivere Gemeinschaften, die es früher gegeben haben mag.

Prognosen zählen

§11. Das bringt mich zum zweiten Schritt des angekündigten Gedankenganges gegen die Übersetzungsunbestimmtheit der Moralsprache. Er beginnt mit einem Zugeständnis: Lassen wir die (realistische) Annahme fallen, dass man die Rede von

sichtbarem Unrecht niemals vollkommen beherrschen kann; nehmen wir also Gemeinschaften in den Blick, deren Rede vom sichtbaren Unrecht sich mit ein bis zwei deskriptiven Bedingungen abschliessend erfassen lässt.

Ich behaupte: Selbst unter diesen erschwerten Bedingungen haben wir nicht verloren; selbst hier droht uns keine gravierende Unbestimmtheit der Übersetzung, wonach der inselsprachliche Satz p^* entweder explizit moralisch oder rein deskriptiv zu interpretieren wäre.

Um das zu zeigen, erinnere ich an die vorhin betrachtete Inselgemeinschaft, deren Moral *nur* Tierquälerei und Folter als sichtbares Unrecht brandmarkt und verbietet. Es wäre nicht plausibel, den dortigen Satz p^* deskriptiv zu verstehen und so zu übersetzen:

(5) Dies ist Tierquälerei oder Folter.

Diese rein deskriptive Interpretationsalternative wäre deshalb nicht plausibel, weil sie einen wichtigen, beobachtbaren Bereich des Insel Sprachgebrauchs nicht angemessen repräsentiert: das handgreifliche Netz an Dispositionen (i) bis (iv), mit dessen Hilfe sich die Insulaner bei der Gegenwehr gegen Folterer und Tierquäler koordinieren.

Ob eine Interpretation das regelgeleitete Verhalten irgendwelcher Sprecher angemessen repräsentiert, hängt davon ab, wie verständlich sie dies Verhalten einem Aussenstehenden machen kann. Woran lässt sich das ermessen? Unter anderem daran, ob dem Aussenstehenden aussagekräftige Prognosen über das Verhalten der Interpretierten gelingen. Die Interpretation (5) des inselsprachlichen Satzes p^* erlaubt nur Prognosen darüber, wann die Insulaner den Satz äussern, ihm zustimmen oder ihm widersprechen. Sie erlaubt keine Prognose darüber, was

auf der Insel (etwa im Nebel) passiert, wenn jemand den Satz p^* von weitem hört.

Umgekehrt steht es mit der moralischen Interpretation des Satzes p^* :

(4) Dies ist sichtbares Unrecht.

Diese Interpretation erlaubt keine Prognosen über die Äusserungs-, Zustimmung- und Ablehnungsbedingungen des Satzes, wohl aber Prognosen über die handgreiflichen Folgen seiner Äusserung.

Patt

§12. Bis hierher wirkt die Entscheidung zwischen den beiden angeblichen Interpretationsalternativen wie ein Nullsummenspiel: Wie man sich auch entscheidet, stets gewinnt man gewisse Prognosen auf Kosten irgendwelcher anderen Prognosen.

Zum Glück drängt sich für die betrachtete (unrealistisch simple) Inselgemeinschaft eine doppelgesichtige Interpretation des Satzes p^* auf, der zufolge man beider Arten von Prognosen gleichzeitig habhaft werden kann:

(7) Dies ist Tierquälerei oder Folter; das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht.

Diese Interpretation hat die stärkste Prognosekraft und ist daher, aufs Ganze gesehen, am besten. Sie beseitigt jede Gefahr einer gravierenden Unbestimmtheit der Übersetzung à la Quine (einer Unbestimmtheit, in der nicht entschieden wäre, ob p^* deskriptiv oder moralisch verstanden werden muss).

Innere Struktur

§13. Gegen die vorgeschlagene doppelgesichtige Interpretation könnte man einwenden, dass die Mitglieder der

Inselgemeinschaft ihr zufolge angeblich expliziter reden, als aus ihrem verbalen Verhalten tatsächlich hervorgeht. Denn wir haben keine Indizien dafür, dass der inselsprachliche Satz p^* so viel innere Struktur aufweist, wie in (7) enthalten ist.

Aber dieser Einwand sticht nicht. Denn für kognitive Zwecke bemisst sich die Qualität einer Übersetzung nicht in erster Linie daran, ob sie genauso explizit ist wie das zu übersetzende Original. Literarische Übersetzer (z.B. von Poesie) mögen sich daran abarbeiten, dies zusätzliche Kriterium in ihren Übersetzungen zu berücksichtigen. Uns ist es beim Übersetzen nicht um stilistische Nähe zum Original zu tun; uns geht es um Prognosekraft. Ihr zuliebe werden wir in primitivere Sprachen Differenzen hineinlesen, die dort vielleicht nicht explizit, sondern nur implizit vorkommen.

Damit schliesse ich den zweiten Schritt der Überlegung ab, mit deren Hilfe ich der Sorge um eine tiefgreifende Übersetzungsunbestimmtheit begegnen wollte, wonach ein inselsprachlicher Satz p^* trotz seiner handlungsleitenden Kraft gemäss (i) bis (iv) vielleicht explizit bloss rein deskriptiv gemeint sein könne. Im Laufe dieses zweistufigen Gedankenganges ist uns zuletzt eine doppelgesichtige Interpretation begegnet, die uns im nächsten Kapitel noch etwas länger beschäftigen soll: Ich möchte nach weiteren Anwendungsmöglichkeiten doppelgesichtiger Interpretationen suchen und dann das Ergebnis dieser Suche für einen überraschenden Vergleich zwischen *Wahrheit* und sichtbarem Unrecht heranziehen.

XVI. Die redundante Rede von Wahrheit und sichtbarem Unrecht: Ein überraschender Vergleich

Mehr Kasuistik

§1. Doppelgesichtige Interpretationen passen nicht nur im Fall einer unrealistisch einfachen Inselmoral, wie ich sie am Ende des letzten Kapitels vorgeführt habe. Sie passen auch im Fall von Sprachgemeinschaften mit weit ausgefeilterer Kasuistik. In diesem Fall ist zwar der bislang betrachtete Satz p^* möglicherweise so schwer auf einen abgeschlossenen Nenner zu bringen, dass wir p^* selber nicht unbedingt nach folgendem doppelgesichtigen Schema interpretieren können:

- (1) *Es ist XYZ der Fall*, das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht.

Es könnte also *einerseits* sein, dass p^* selber deskriptiv zu kompliziert ist, um die kursive Passage in (1) mit Inhalt zu füllen. Für die Übersetzung von p^* wäre dann wirklich nur die Passage aus (1) einschlägig, die dort in normaler Schrift gesetzt ist. Das schliesst die doppelgesichtige Interpretation allerdings nur für den Satz p^* aus. *Andererseits* ist zu erwarten, dass die Mitglieder jener Gesellschaft mit ausgefeilterer Kasuistik mehr Sätze handlungsleitend gemäss (i) bis (iv) einsetzen als nur den Satz p^* .

Doppelgesichtiges

§2. Wenn die Inselbewohner im Angesicht von Tierquälerei, Folter, Küssen im Regen, dem Verzehr von Orchideenblüten *und im Angesicht von vielem anderen* einerseits einzuschreiten und andererseits dem Satz p^* zuzustimmen disponiert sind, dann sind dort auch die in-sel-sprachlichen

Gegenstücke folgender Sätze mit der handlungsleitenden Kraft meiner vier Bedingungen (i) bis (iv) verknüpft:

- (2) Dies ist Tierquälerei.
- (3) Dies ist Folter.
- (4) Dies sind Küsse im Regen.
- (5) Dies ist der Verzehr von Orchideenblüten.

Mitglieder der betrachteten Sprachgemeinschaft müssten dem Urheber eines inselsprachlichen Gegenstückes irgendeines dieser Sätze zu Hilfe eilen, um das beschriebene Geschehen zu unterbinden. Da könnte die Ethnographin mit gutem Grund auf den Gedanken kommen, die handlungsleitende Kraft bei der Verwendung der inselsprachlichen Gegenstücke von (2) bis (5) explizit zu machen und folgende doppelgesichtige Interpretation jener Inselfsätze vorzuschlagen:

- (2*) Dies ist Tierquälerei; das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht.
- (3*) Dies ist Folter; das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht.
- (4*) Dies sind Küsse im Regen; das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht.
- (5*) Dies ist der Verzehr von Orchideenblüten; das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht.

Würde diese Interpretation nicht viel besser zur Prognose des Sprecher- und Hörerverhaltens auf der Insel taugen als die rein deskriptiven Übersetzungen (2) bis (5)?

Unbestimmtheit der
Übersetzung

§3. Jetzt sind wir an eine Stelle gekommen, wo sich eine systematische Unbestimmtheit der Übersetzung der Inselfsprache abzeichnet. Es wird sich herausstellen, dass diese Unbestimmtheit der Übersetzung keinen grossen

Schaden anrichten kann. Im Gegenteil, sie lehrt uns etwas Neues über die Relevanz der explizit moralischen Ressourcen von Sprachen. Wie wir sehen werden, kommt der expliziten Rede von sichtbarem Unrecht kein grösserer Informationswert zu als der expliziten Rede von Wahrheit (jedenfalls wenn wir die Argumente zugunsten redundanztheoretischer Wahrheitstheorien gelten lassen).

Zunächst also zu meiner These, dass die sich abzeichnende Unbestimmtheit der Übersetzung der Inselfsprache nicht weiter gefährlich ist. Die beiden Interpretationsalternativen unterscheiden sich dem Wortlaut nach stärker als in der Sache. Einer doppelgesichtigen Interpretation wie

(5*) Dies ist der Verzehr von Orchideenblüten; das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht,

kommt zwar – wenn wir sie für sich alleine betrachten – ein höherer Prognosewert zu als ihrer rein deskriptiven Alternative:

(5) Dies ist der Verzehr von Orchideenblüten.

Denn wenn wir wissen, dass ein Insulaner von fernher einen Satz hört, der durch (5*) zu übersetzen ist, so können wir sein weiteres Verhalten vorhersagen – anders als im Fall der deskriptiven Übersetzung desselben Satzes durch (5). Aber dieser prognostischen Schwäche der rein deskriptiven Übersetzung können wir leicht abhelfen; dazu brauchen wir dieser Übersetzung nur eine einzige Information über die Überzeugungen der Insulaner hinzuzugesellen:

(6) Die Inselbewohner halten es für sichtbares Unrecht, wenn ein Tier gequält wird, ein Mensch gefoltert wird, eine Orchideenblüte gegessen wird oder sich zwei Leute im Regen küssen.

Sobald wir diese Information zur deskriptivistischen Interpretation (2) bis (5) hinzufügen, bekommen wir eine Theorie über die Inselgesellschaft, die dieselben Prognosen

des Verhaltens der Insulaner ermöglicht wie die doppelgesichtige Interpretation (2*) bis (5*).

Keine Prognosen ohne
zugeschriebene
Überzeugungen

§4. Ist es ein unzulässiger Trick, dass ich dies Resultat erreicht habe, indem ich plötzlich die Zuschreibung inhaltlicher Überzeugungen ins Spiel gebracht habe? Keineswegs. Beim Interpretieren steuern wir stets auf eine umfassende Theorie der betrachteten Sprecher zu – auf eine Theorie, aus der sowohl die Bedeutungen der vom Sprecher benutzten Sätze hervorgehen als auch dessen Überzeugungen.⁹³

Wir haben uns bislang auf die erste dieser beiden Komponenten konzentriert; aber es sollte auf der Hand liegen, dass sich die beiden Komponenten nicht unabhängig voneinander ausfüllen lassen. Der beobachtbare Umgang mit sprachlichen Äusserungen ergibt sich als Funktion aus Überzeugung und Bedeutung: aus dem, was die Sprecher denken, und aus den sprachbedingten Konventionen zum Ausdruck dieser Gedanken. Beim Interpretieren machen wir, streng genommen, stets eine Aussage über *beide* Komponenten.

Dass wir zuweilen beim Interpretieren auf eine ausdrückliche Aussage über die zugeschriebene Überzeugung verzichten, hat einen guten Grund: Wir tun dies dann, wenn sich die zugeschriebene Überzeugung aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. Aber sogar in diesen Fällen müssen wir die fragliche Überzeugung zumindest implizit hinzuziehen, wenn wir aufgrund einer Aussage über Bedeutungen bzw. Übersetzungen zur Prognose des beobachtbaren Verhaltens

⁹³ Siehe Davidson [BBoM], inbes. pp. 141, 144ff. Siehe auch Lewis [RI].

vordringen wollen. So haben wir uns vorhin aus der Übersetzung:

(2) Das ist Tierquälerei,

eines inselsprachlichen Satzes Prognosen über die Umstände zurechtgelegt, unter denen der Insulaner den fraglichen Satz verlauten lassen wird. Laut Prognose wird er den Satz dann verlauten lassen, wenn er Zeuge von Tierquälerei wird. Explizit haben wir dem Sprecher für diese Prognose keine Überzeugung zuschreiben müssen; implizit aber doch. Wir haben implizit vorausgesetzt, dass er im Angesicht von Tierquälerei die Überzeugung bilden werde, dass zum selben Zeitpunkt ein Tier gequält wird.

Bei der Interpretation von Beobachtungssätzen können wir uns derartige implizite Überzeugungszuschreibungen immer erlauben. Aber nicht nur dort; wir können dies immer dann tun, wenn wir uns der Überzeugungen des Interpretierten hinreichend sicher sind. So sind wir uns hinreichend sicher, dass jedermann davon überzeugt ist, dass Zwei plus Zwei nicht Fünf sind. Sobald wir einen inselsprachlichen Satz durch den deutschen Satz:

(7) Zwei plus Zwei sind Fünf,

übersetzen, können wir die Reaktion der Sprecher auf den so übersetzten Originalsatz prognostizieren: Widerspruch. Die Prognose beruht hier auf einer stillschweigenden Überzeugungszuschreibung in Sachen Arithmetik.

Die Alternativen

§5. Weil aber die Überzeugungen in Sachen Moral auseinandergehen können, insbesondere beim Übergang von einer Kultur zur nächsten, ist eine Interpretation der Moralsprache irgendeiner Kultur erst dann vollständig, wenn sie den interpretierten Sprechern auch ausdrücklich

moralische Überzeugungen zuschreibt. In der deskriptivistischen Interpretation aus unserem Beispiel:

- (2) Dies ist Tierquälerei;
- (3) Dies ist Folter;
- (4) Dies sind Küsse im Regen;
- (5) Dies ist der Verzehr von Orchideenblüten;
- (6) Die Inselbewohner halten es für sichtbares Unrecht, wenn ein Tier gequält wird, ein Mensch gefoltert wird, eine Orchideenblüte gegessen wird oder sich zwei Leute im Regen küssen;

geschieht dies durch den letzten Satz; in der doppelgesichtigen Interpretation durch die kursiven Zusätze:

- (2*) Dies ist Tierquälerei; *das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht;*
- (3*) Dies ist Folter; *das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht;*
- (4*) Dies sind Küsse im Regen; *das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht;*
- (5*) Dies ist der Verzehr von Orchideenblüten; *das heisst, ein Fall von sichtbarem Unrecht.*

Der Sache nach unterscheiden sich die beiden Interpretationen nicht. Eher wird man sagen wollen, dass sie ein und dieselbe Interpretation auf verschiedene Weise ausdrücken. Kurz, uns ist kein gefährliches neues Beispiel für Quines Unbestimmtheit der Übersetzung begegnet.

Vertiefung. Unser neues Beispiel für Übersetzungsunbestimmtheit ist ähnlich unschädlich wie Quines Unbestimmtheit der Übersetzung von Prädikatausdrücken, die sich auf Permutationen über dem Gegenstandsbereich bzw. bijektive Stellvertreterfunktionen stützt, siehe Quine [PoT]:31-33. Mehr dazu in Olaf Müller [EOA]:88-96.

Kein Unterschied

§6. Ich hätte nicht so viel Mühe auf die neu entdeckte harmlose Unbestimmtheit der Übersetzung verwendet, wenn

sich daraus nicht eine weiterführende Lektion ziehen liesse, der wir uns nun zuwenden werden. Falls es nämlich richtig ist, dass die doppelgesichtige Interpretation im wesentlichen auf dasselbe hinausläuft wie die deskriptivistische Interpretation (die um eine einzige Überzeugungszuschreibung à la (6) verstärkt werden musste), dann sollte die explizite Rede von sichtbarem Unrecht dort überflüssig sein, wo man sich der Sache nach über sichtbares Unrecht einig weiss und auf ein einheitliches Vorgehen gegenüber Fällen von sichtbarem Unrecht zählen kann.

Es dürfte in einer solchen Gesellschaft keinen wesentlichen Unterschied ausmachen, welchen der drei folgenden Sätze ein Sprecher äussert, der im Nebel zum einzigen Augenzeugen des Verzehrs einer Orchideenblüte wird:

- (5) Dies ist der Verzehr einer Orchideenblüte.
- (5*) Dies ist der Verzehr einer Orchideenblüte; d.h. ein Fall von sichtbarem Unrecht.
- (8) Dies ist sichtbares Unrecht.

Wenn sich die Mitglieder der Gesellschaft in ihrer negativen Einschätzung gegenüber dem Verzehr von Orchideenblüten einig sind, dann wird der einzige Augenzeuge einen beliebigen dieser drei Sätze (bzw. deren inselsprachlicher Gegenstücke) benutzen können, um Hilfe herbeizurufen. Verwendet er (in der Hoffnung auf schnelle Hilfe) den ersten dieser drei Sätze, so stützt er sich auf implizite Voraussetzungen über den insulanischen Konsens in der *moralischen* Sache. Verwendet er den zweiten der drei Sätze, so spricht er diesen moralischen Konsens, auf den er sich sowieso verlassen kann, überflüssigerweise aus. Mit dem dritten Satz ist beim Zuhörer dieselbe handlungsleitende Kraft verbunden wie mit den beiden Vorläufern; der Satz trägt allerdings weniger Information (da er ja auch im

Angesicht von Folter, Tierquälerei oder Regenküssen einschlägig wäre).

Überflüssig?

§7. Vorhin habe ich dafür plädiert, dass es innerhalb ein und derselben Sprachgemeinschaft keinen (gravierenden) Dissens in der Beurteilung und Behandlung sichtbaren Unrechts geben kann. Dies scheint dafür zu sprechen, dass die explizite Rede von sichtbarem Unrecht dort, wo sie funktioniert, überflüssig ist.

Das klingt wie ein niederschmetterndes Ergebnis. Wir hatten uns aufgemacht, die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral nachzuweisen – jetzt scheint der Nachweis ihrer Entbehrlichkeit herausgekommen zu sein.

Zum Glück scheint es nur so. Allenfalls ist herausgekommen, dass die *Rede* von sichtbarem Unrecht überflüssig ist: dort, wo man sich aufs Funktionieren der Moral verlassen kann. So gesehen, ist unser Ergebnis alles andere als schlimm. Um die aufgetauchten Bedenken zu zerstreuen, möchte ich zum Vergleich einen Fall aus der theoretischen Philosophie heranziehen: den Fall der Wahrheit.

Wahrheit ist redundant

§8. Niemand wird sagen, dass das Streben nach Wahrheit überflüssig ist – so wenig, wie man der Entbehrlichkeit der Moral das Wort wird reden wollen. Dennoch kann die *Rede* über Wahrheit in ähnlicher Hinsicht überflüssig sein wie meinen augenblicklichen Überlegungen zufolge die Rede von sichtbarem Unrecht. Wenn man sich überhaupt darauf verlassen kann, dass unsere Sprache funktioniert, dann kann man anstelle der Sätze:

(9) Es ist jetzt wahr, dass die Krokusse blühen;

(10) Der Satz "Die Krokusse blühen" ist jetzt wahr;

(11) Die Krokusse blühen, und das ist jetzt wahr;

genausogut auf das Wahrheitsprädikat verzichten und sagen:

(12) Die Krokusse blühen.

Ebenso kann man auf der betrachteten Insel selbst bei Nebel anstelle des doppelgesichtigen Satzes:

(5*) Dies ist der Verzehr einer Orchideenblüte; d.h. ein Fall von sichtbarem Unrecht,

auf die Erwähnung des Unrechts verzichten und sagen:

(5) Dies ist der Verzehr einer Orchideenblüte.

Metaphysik unnötig

§9. Wie weit reicht die eben entdeckte Parallele zwischen Wahrheit und sichtbarem Unrecht? Sie reicht verblüffend weit. Die Entbehrlichkeit des Wahrheitsprädikats in den Sätzen (9) bis (11) spricht dagegen, Wahrheit metaphysisch zu überhöhen.⁹⁴ Sie spricht dagegen, dass man hinter der Wahrheit des Satzes "Die Krokusse blühen" tiefere Geheimnisse vermutet, als in gut funktionierenden botanischen Sprachdispositionen deutscher Sprecher stecken.

Genauso scheint die Entbehrlichkeit der Rede über augenblicklich sichtbares Unrecht gegen die metaphysische Überhöhung der Moralfrage zu sprechen; sie scheint dagegen zu sprechen, hinter dem sichtbaren Unrecht tiefere, verquere Geheimnisse zu vermuten, als in gewissen funktionierenden handgreiflichen Dispositionen im Umgang mit dem Satze "Dies ist Folter" verborgen sind. Wahrheit und sichtbares Unrecht sind dieser Sicht zufolge keine geheimnisvollen zusätzlichen Charakteristika unserer Welt – nichts, was über

⁹⁴ Tarski nennt seine Definition mit Recht neutral im Streit zwischen Realisten, Idealisten usw., siehe [SCoT]:686.

die blühenden Krokusse, über die Existenz von Folter und über unsere verbalen und nonverbalen Reaktionen auf beides hinausgeht.

Wenn das richtig ist, drängt sich in beiden Fällen die Frage auf, wozu man die Rede von Wahrheit bzw. von sichtbarem Unrecht braucht.

Satz unbekannt

§10. Beim Wahrheitsbegriff haben Sprachphilosophen eine raffinierte Antwort vorgeschlagen. Das Wahrheitsprädikat ist demzufolge dort erforderlich, wo von Sätzen die Rede sein soll, die nicht bekannt sind oder nicht explizit angegeben werden können.⁹⁵ Wenn wir z.B. die Zuverlässigkeit eines Zeugen preisen wollen und sagen:

(13) All seine Zeugenaussagen werden wahr sein,

dann wäre es nicht einfach, das Wahrheitsprädikat aus diesem Lob zu eliminieren. Wir könnten es allenfalls mit einer langen Disjunktion versuchen:

(14) Wenn der Zeuge sagen wird: "Der Mörder hatte kleine Füße", dann hatte der Mörder kleine Füße; wenn der Zeuge sagen wird: "Der Mörder war der Gärtner", dann war der Mörder der Gärtner; wenn der Zeuge sagen wird: "Es gab zwei Mörder", dann gab es zwei Mörder; ...

Aber wir werden diesen Versuch schnell aufgeben und dankbar auf das Wahrheitsprädikat zurückkommen, sobald wir uns klarmachen, dass der Zeuge alles mögliche sagen könnte – das ist zuviel (potentiell unendlich viel). Das Wahrheitsprädikat hilft uns im Umgang mit der unendlichen Vielfalt dessen, was sich sagen lässt.

⁹⁵ Siehe Tarski [SCoT]:682/3 und Quine [PoT]:80f.

Unrecht unbekannt

§11. Ähnlich steht es mit der Rede vom sichtbaren Unrecht. In konkreten Einzelsituationen kommen wir vielleicht gut mit der einschlägigen Beschreibung des fraglichen Unrechts aus, ohne explizit über sichtbares Unrecht reden zu müssen. Sobald wir aber die konkrete Tat nicht explizit benennen können, hilft uns die Verwendung des Ausdrucks "sichtbares Unrecht". Wenn wir z.B. vor der Gefährlichkeit eines notorischen Bösewichts warnen wollen und sagen:

(15) Morgen wird er sichtbares Unrecht anrichten,
dann steht uns keine gleichwertige Fassung dieser Warnung zur Verfügung, die ohne die Rede von sichtbarem Unrecht auskommt. Wieder könnten wir es mit einer länglichen Disjunktion versuchen:

(16) Er wird morgen ein Tier quälen; oder er wird morgen einen Menschen foltern; oder er wird morgen ...

Aber wieder werden wir diesen Versuch aufgeben, sobald wir uns klarmachen, wie viele verschiedene Möglichkeiten es gibt, sichtbares Unrecht anzurichten. Die Rede von sichtbarem Unrecht hilft uns im Umgang mit der unendlichen Vielfalt dessen, was Menschen einander antun können.

Vorteile im Unterricht

§12. Eltern und Erzieher werden es beim kombinierten Sprach- und Moralunterricht als besonderen Segen empfinden, einen einzigen bündigen Satz zu haben, der all die verschiedenen Fälle von sichtbarem Unrecht umfasst.

Erstens brauchen sie ihren Zöglingen den Satz nicht anhand *aller* denkbarer Vorkommnisse von sichtbarem Unrecht beizubringen; einige ausgewählte Fälle werden genügen, weil zu erwarten ist, dass die Zöglinge von da aus richtig extrapolieren. Das erspart den Erziehern die Präsentation von allzuviel Blutvergiessen. Die tatsächlichen Vorkommnisse

von sichtbarem Unrecht in echten Kinderzimmern und auf echten Schulhöfen dürften genügen. (Und selbstverständlich werden die Zöglinge diesen Vorkommnissen keine Gemeinsamkeiten mit Regenküssen oder Orchideenblütenverzehr zuordnen. Diese Fälle hätte ich also vorhin besser nicht zur Illustration heranziehen sollen).

Zweitens dürfte es psychologisch einfacher sein, die handlungsleitenden Dispositionen gemäss (i) bis (iv) zuallererst mit dem einen Satz

(8) Dies ist sichtbares Unrecht,

zu verknüpfen – statt mit allen Vorkommnissen deskriptiver Redeweisen, die gleichfalls beherztes Eingreifen verlangen. Der Moralunterricht wird dadurch effizienter.

Ähnlich beim Unterricht des Wahrheitsprädikats. Auch hier werden die Zöglinge erstens schnell von ein paar Wahrheitszuschreibungen zu umfassenderen Anwendungen des Wahrheitsbegriffs extrapolieren, ohne dass alle Einzelfälle extra gelehrt werden müssten. Und zweitens, wer das Wahrheitsprädikat in seiner Allgemeinheit richtig verstanden und wer zudem verstanden hat, dass man versuchen sollte, wahre Überzeugungen zu erwerben, dem kann man effiziente allgemeine Ratschläge für die Wahrheitssuche geben. Dadurch werden epistemische Tugenden wie Sorgfalt, Neugier, Selbstkritik schon auf sprachlicher Ebene mit *einem* Begriff (dem Wahrheitsbegriff) besonders eng verschränkt. Das ist psychologisch einfacher, als diese Tugenden in jedem einzelnen Fall wieder neu einzuüben.

Wahrheit respektabel

§13. Halten wir kurz in unserem Gedankengang inne. Wir haben einige überraschende Ähnlichkeiten zwischen zwei Begriffen entdeckt, deren Heimatorte auf der philosophischen

Landkarte weit auseinander liegen: Wahrheit ist ein Schlüsselbegriff aus der theoretischen Philosophie, sichtbares Unrecht ein Schlüsselbegriff aus der praktischen Philosophie. Die entdeckten Ähnlichkeiten zwischen den beiden Schlüsselbegriffen sind mir zuallererst deshalb wichtig, weil ich mit dieser Arbeit – auch – die Absicht verfolge, die theoretische Philosophie mit der praktischen Philosophie stärker zu verschränken als in unserer arbeitsteiligen philosophischen Kultur üblich. Aus Platzgründen möchte ich es bei diesem Hinweis bewenden lassen, statt längere metaphilosophische Betrachtungen anzuschliessen; wer meiner Untersuchung mit Sympathie gefolgt ist, kann sich selber das entstehende Bild dessen zurechtlegen, was Philosophie als Ganzes sein sollte.

Zudem sind mir die Ähnlichkeiten zwischen dem Wahrheitsbegriff und dem Begriff sichtbaren Unrechts deshalb willkommen, weil sie den metaethischen Verdacht gegenüber der Rede von (sichtbarem) Unrecht entkräften hilft. Denn der Wahrheitsbegriff zählt zum guten, altbewährten Handwerkszeug unserer wissenschaftlichen und philosophischen Bemühungen. Er sollte also besser nicht verdächtigt werden. Und dieser Freispruch von jeglichem Verdacht sollte sich auf den Begriff sichtbaren Unrechts vererben – wenn die Ähnlichkeit zwischen den beiden Begriffen trägt. Dieser Überlegung zufolge wäre sichtbares Unrecht nicht problematischer als Wahrheit; beide Begriffe wären harmlos.

Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Begriffen kann schliesslich noch in die entgegengesetzte Richtung gewendet werden. Dabei lernen wir Neues über den Wahrheitsbegriff anhand der Probleme und Problemlösungen, die wir beim Begriff des sichtbaren Unrechts bereits durchdacht haben. Und in der Tat, es kann für unsere Zwecke nicht schaden, den Wahrheitsbegriff aus der theoretischen Philosophie zur

Abwechslung auch einmal im Stil der praktischen Philosophie zu problematisieren. Wenn sich herausstellt, dass die Rede über Wahrheit ähnlich viel intellektuelle Ressourcen verschlingt wie die Rede über sichtbares Unrecht, dann werden sich die Anhänger der theoretischen Disziplinen eher bereit finden, diese Ressourcen auch für die praktischen Disziplinen anzubieten.

Wahrheit normativ

§14. Um das zu illustrieren, möchte ich in aller Kürze zwei Problemkreise skizzieren, an die man in diesem Zusammenhang denken könnte. Der erste Problemkreis betrifft die Normativität von Wahrheit. Um einem Sprecher, der es noch nicht weiss, zu erläutern, was wir mit Wahrheit meinen, müssen wir mehr anbieten als eine Definition des richtigen Gebrauchs dieses Wortes. U.a. müssen wir verständlich machen, dass es darauf ankommt, wahre Überzeugungen zu erwerben anstelle falscher, und darauf, wahre Sätze zu verkünden anstelle von Irrtümern oder Lügen.⁹⁶ Das, was dabei ins Spiel kommt, könnte man die handlungsleitende Kraft des Wortes "wahr" nennen. Und obwohl ich das aus Platzgründen nicht ausführen werde, liegt doch die Vermutung in der Luft, dass wir aus meinen Betrachtungen zur handlungsleitenden Kraft der Rede vom sichtbaren Unrecht auch etwas über die handlungsleitende Kraft der Rede über Wahrheit lernen können.

Der zweite Problemkreis, in dem wir etwas über Wahrheit lernen können durch Blick auf meine Ergebnisse beim sichtbaren Unrecht, hat mit der Identifikation derartiger Begriffe in fremden Sprachgemeinschaften zu tun.

⁹⁶ Siehe Dummett [T]:3ff und [LBoM]:52.

Wie lässt sich herausfinden, ob die Sprecher auf irgendeiner entfernten Insel über einen Wahrheitsbegriff verfügen? Welche inselsprachlichen Sätze handeln von Wahrheit? Weder der deutsche Satz:

(17) Das ist wahr,

noch sein inselsprachliches Gegenstück kann als deskriptiver Beobachtungssatz aufgefasst werden. Und bei der Identifikation seines inselsprachlichen Gegenstücks können wir uns nicht darauf stützen, dass die Eingeborenen dieselben Dinge für wahr halten wie wir. (Erstens formulieren sie ihre Wahrheiten in einer anderen Sprache als wir; zweitens können sie in vielem anderer Überzeugung sein als wir).

Der uns interessierende Satz lässt sich offenbar nicht anhand seiner Äusserungs-, Zustimmungs- und Ablehnungsbedingungen identifizieren. Vielleicht sollten wir stattdessen nach handlungsleitenden Bedingungen suchen, die man beim Sprechenlernen als angemessene Reaktion auf den Satz einübt – Bedingungen von ähnlicher Art wie die Bedingungen (i) bis (iv) für die Reaktion auf die Rede von sichtbarem Unrecht.

Vertiefung. Das Problem ist kniffliger, als man auf den ersten Blick meinen mag: Wie manifestiert es sich im tatsächlichen Sprachgebrauch, dass die Sprecher einen Wahrheitsbegriff haben, der über ihre verfügbaren Evidenzen *hinausweist*? Diese Frage führt in die Realismus-Debatte, ein weites Feld. Siehe z.B. Wright [RMT]:20ff.

Sichtbar falsch

§15. Ohne das erörtern zu können, möchte ich nur im Vorübergehen die Vermutung äussern, dass sich bei näherer Betrachtung herausstellen könnte, dass wir beim Übersetzen der alethischen – wahrheitsbezogenen – Rede auf der Insel vielleicht nicht als erstes zum Satz "Das ist wahr" geführt werden, sondern eher zu dem Satz:

(18) Das ist beobachtbar falsch.

Dadurch entstünde eine noch grössere Nähe zu unseren Überlegungen im moralischen Fall. In beiden Gebieten – in der alethischen wie in der moralischen Rede – beträfe der erste Übersetzungserfolg etwas Negatives (Unrecht bzw. Falschheit); und er beträfe beidemale nicht alle denkbaren Instanzen dieses Negativen, sondern nur seine sichtbaren (beobachtbaren) Instanzen.

Natürlich wird die Ethnographin allerhand zusätzliche Mühe aufbieten müssen, um diesen ersten Übersetzungserfolg (bei der Rede über sichtbare negative Instanzen, sei es von Unrecht, sei es von Falschheit) so weit auszubauen, dass einerseits auch Sätze über Unrecht *schlechthin* bzw. Falschheit *schlechthin* in das entstehende Wörterbuch aufgenommen werden können und andererseits Sätze über die jeweiligen positiven Instanzen (über das Gebotene bzw. über objektive Wahrheit).

Wie sehen die nächsten erforderlichen Schritte der radikalen Übersetzung aus? Ich werde diese Frage in den nächsten Kapiteln nur noch für den moralischen Fall verfolgen (und die parallele Frage beim alethischen Fall auf eine andere Gelegenheit vertagen).

XVII. Mehr zur radikalen Übersetzung der Moralsprache

Dies ist Unrecht

§1. Wie im letzten Kapitel angekündigt, werden wir als nächstes Sätze betrachten, in denen nicht von *sichtbarem* moralischen Unrecht die Rede ist, sondern von moralischem Unrecht *simpliciter*. Zwei Strategien bieten sich hierfür an. Erstens kann man durch Lockerung der Bedingungen (i) bis (iv) auf ein inselsprachliches Gegenstück des Satzes "Dies ist Unrecht" zusteuern. Diese Strategie möchte ich hier nicht weiterverfolgen, da sie – in Quines Terminologie – einen beobachtungsfernen Gelegenheitssatz liefern müsste, der dennoch anhand seiner *beobachtbaren* handlungsleitenden Kraft zu identifizieren wäre. Die Bedingungen der Zustimmung zu beobachtungsfernen Gelegenheitssätzen hängen aber von Hintergrundinformationen ab. Und das bedeutet, dass die handlungsleitende Kraft des gesuchten Satzes nur im Falle geteilter Hintergrundinformation greifen könnte; die Gewährsleute unserer Ethnographin werden also unter Umständen in ihrem Verhalten nicht genug von der handlungsleitenden Kraft des Satzes zeigen (sondern stattdessen über Hintergrundinformationen streiten).

Abgeschwächter
Operator

§2. Die zweite Strategie zur Entschlüsselung der inselsprachlichen Rede von Unrecht *simpliciter* hat mit weniger gravierenden Problemen zu kämpfen. Wer dieser Strategie folgt, versucht, eine Abschwächung V^* des Operators U^* zu finden, deren deutsche Übersetzung V lautet: "Es liegt Unrecht vor, wenn gilt: ---". Dieser

abgeschwächte Operator entsteht sozusagen durch Subtraktion der Beobachtbarkeit vom Operator U.

Wenn die Ethnographin Glück hat, kann sie die Beobachtbarkeit *syntaktisch* aus dem Operator U* subtrahieren. In diesem Falle könnte sie in der Binnenstruktur des Operators U* ein Wort für Beobachtbarkeit oder Sichtbarkeit entdecken, dessen Beseitigung den gewünschten Operator V* liefert. (Und mit etwas Glück hätte ein ähnliches, rein syntaktisches Manöver die Ethnographin doch zum Erfolg bei der zuvor betrachteten und zurückgewiesenen ersten Entschlüsselungsstrategie führen können).

Die eben skizzierte syntaktische Subtraktion hat einen entscheidenden Nachteil. Es ist nicht gesagt, dass der Übergang der Rede vom sichtbaren Unrecht zur Rede vom Unrecht *simpliciter* auf dieselbe syntaktische Weise bewerkstelligt wird wie bei uns. Die Eingeborenen könnten ein Extrawort (ohne Binnenstruktur) für sichtbares Unrecht haben – so, wie wir ein binnenstrukturloses Extrawort für weisse Pferde haben. Und so, wie es sein könnte, dass wir nie den Ausdruck "weisse Pferde" in den Mund nehmen, sondern stattdessen immer von "Schimmeln" sprechen, so könnten auch die Eingeborenen auf der Insel stets ihr binnenstrukturloses Extrawort für sichtbares Unrecht verwenden. Dann würde die syntaktische Subtraktion nicht funktionieren.

Semantische Subtraktion

§3. Aus diesem Grund verspricht es besseren Erfolg, wenn wir die gewünschte Subtraktion nicht syntaktisch, sondern semantisch durchzuführen versuchen. Das legt folgenden tentativen Steckbrief für den gesuchten inelsprachlichen Operator V* nahe.

V^* ist derjenige (syntaktisch kürzeste) Operator, für den zweierlei gilt:

$U^*(r^*)$ ist synonym zur Konjunktion aus $V^*(r^*)$ und dem Satz " r^* kann beobachtet werden".

$U(r^*)$ ist nicht synonym zu $V(r^*)$.

Technische Komplikation. Die zweite dieser Bedingungen ist aus technischen Gründen nötig. Viele Begriffe der Synonymie (etwa der, auf den ich mich in der nächsten Fussnote berufen werde) funktionieren nicht so strikt wie z.B. Carnaps intensionale Isomorphie (dazu Carnap [MN]:56-59). Laut jenen weniger strikten Synonymiebegriffen wären folgende zwei Sätze synonym: "Prinz Charles ist Junggeselle und unverheiratet"; "Prinz Charles ist Junggeselle". (Beide Sätze bieten denselben Informationsgehalt; zur nicht-strikten Synonymie siehe Quine [WO]:62 und ausführlicher Olaf Müller [SA]:§5.7). Unter Voraussetzung derartiger Synonymiebegriffe träfe der Anfang unseres Steckbriefes für V^* trivialerweise auch einen falschen Operator: den Operator U^* selber; daher die zweite Bedingung des Steckbriefes.

Irgendwas wahrnehmen

§4. Damit die Ethnographin diesen Steckbrief auf der Insel verwenden kann, muss er an die Bedingungen der radikalen Übersetzung angepasst werden. Hierfür müssen zwei sprachphilosophische Probleme gelöst werden: Einerseits muss ein Synonymiebegriff erklärt werden, der besser funktioniert als Quines Begriff der Reizsynonymie. Dieses Problem ist von mir anderswo behandelt und (wie ich meine) gelöst worden.⁹⁷ Andererseits muss der Begriff des Beobachtbaren in fremden Sprachen identifiziert werden können; das ist eine Fleissarbeit. Die Ethnographin sucht einen Satz, dem die Eingeborenen *aufgrund beliebiger Sinnesreizung* zuzustimmen disponiert sind. Ein erster Kandidat hierfür wäre der Satz:

(1) Ich habe jetzt Wahrnehmungen.

⁹⁷ Siehe Olaf Müller [SA], Kapitel 8.

Vertiefung. Quine sieht einen wichtigen Unterschied zwischen dem Fall, in dem der Sprecher einem Satz *aufgrund* einer Sinnesreizung zustimmt, und dem Fall, in dem der Sprecher bloss *nach* entsprechender Sinnesreizung zustimmt (Quine [WO]:30). So dürfte jeder Deutsche Sätzen wie "Wenn es regnet, dann regnet's" oder "Jungesellen sind unverheiratet" *nach* beliebigen Sinnesreizungen zustimmen; aber diese Sinnesreizungen spielen keine kausale Rolle bei der Entstehung des zustimmenden Urteils auf den fraglichen Satz – denn der Gefragte würde den Sätzen sowieso zustimmen, auch ohne die jeweils aktuelle Sinnesreizung. (Solche Sätze nennt Quine *ewige Sätze*, Quine [PoT]:79). Ganz anders steht die Sache bei beobachtungsnahen *Gelegenheitssätzen* wie "Da ist ein Kaninchen" (Quine [WO]:35/6). Hier erfolgt die Zustimmung nicht bloss zeitlich nach der kaninchenartigen Sinnesreizung, sondern auch von ihr veranlasst ("prompted", Quine [WO]:30). Bei *beobachtungsfernen Gelegenheitsätzen* können beide Fälle vorkommen. Der Sprecher kann dem Satz "Die Krokusse blühen" (Quine [WO]:36) angesichts blühender Krokusse beipflichten (und ist dann dazu von den entsprechenden Reizen kausal veranlasst); er kann dem Satz aber auch unmittelbar nach völlig irrelevanten Reizen zustimmen, etwa in der Sauna. (In diesem Fall beruht das Urteil auf der *Erinnerung* an vergangene Reize; auf Hintergrundinformation).

Um nun die kausal relevanten von den irrelevanten Sinnesreizungen zu unterscheiden, schlägt Quine einen extrem behavioristischen Test vor, der im augenblicklichen Zusammenhang zu unerwünschten Ergebnissen führen muss. Quine empfiehlt der Ethnographin folgendes Vorgehen, um herauszufinden, ob eine gegebene Sinnesreizung dem Sprecherurteil auf einen Satz lediglich zeitlich (nicht aber kausal) vorausgeht: Er empfiehlt ihr, irgendwelche Sinnesreizungen zu suchen, nach deren Präsentation das Urteil des Sprechers anders ausfiele als unter der ursprünglichen Sinnesreizung. Wird die Ethnographin bei dieser Suche nicht fündig, so kann die ursprüngliche Sinnesreizung keine kausale Rolle beim Urteil gespielt haben, wie sie für die relevanten Sinnesreizungen gefordert ist; denn der Sprecher hätte ja sowieso zugestimmt (Quine [WO]:30, 32).

Bei den bisher betrachteten Beispielen liefert dieser Test vielleicht die gewünschten Ergebnisse. Dagegen funktioniert der Test nicht bei dem Satz, auf den wir es im Moment abgesehen haben:

(1) Ich habe jetzt Wahrnehmungen.

Dieser Satz dürfte zwar nach *jeder* denkbaren Sinnesreizung die Zustimmung kompetenter Sprecher finden; angesichts des Mangels an

Sinnesreizungen mit ablehnender Reaktion auf den Satz würde Quines extrem behavioristischer Test also ergeben, dass keine Sinnesreizung für den Satz kausal relevant sei. Aber das ist nicht plausibel. Einleuchtender wäre das gegenteilige Ergebnis, wonach jede beliebige Sinnesreizung (oder doch *fast* jede) wirklich kausal dafür verantwortlich gemacht werden kann und soll, dass der Sprecher dem Satz zustimmt. Die Zustimmung auf den Satz kommt ganz anders zustande als bei Sätzen wie "Wenn es regnet, dann regnet's".

Wie lässt sich dieser Unterschied einfangen, an dem wir intuitiv gern festhalten möchten? Darauf gibt es auch in Quines streng naturalistischem Rahmen eine Antwort. Denn der Naturalismus verpflichtet Quine nicht dazu, menschliche Sprecher und deren Gehirne wie schwarze Schachteln zu behandeln; die Neurophysiologie kann Kausalketten auch noch durchs menschliche Gehirn verfolgen, zumindest im Prinzip. Dass zu den Daten der Ethnographin auch neurophysiologische Daten über die Gehirne ihrer Gewährsleute hinzugezählt werden sollten, habe ich anderswo ausführlicher dargetan, siehe [SA]:§6.6-§6.9.

(Selbst im Fall der blühenden Krokusse scheint Quines Test nicht richtig zu funktionieren. Denn es lassen sich Sinnesreizungen – etwa von einem gigantischen Flächenbrand – denken, die stark genug sind, um den Sprecher von seiner Zustimmung zum Satz "Die Krokusse blühen" abzubringen; der Flächenbrand neutralisiert gleichsam die Hintergrundinformationen über die tags zuvor beobachteten blühenden Krokusse. Und da das immer möglich ist, wären auch diejenigen Sinnesreizungen etwa in der Sauna für den Satz relevant, die (ohne Flächenbrand) am betrachteten Tag zur Zustimmung zu dem Satz führen, obwohl sie mit der Sache der Krokusse nichts zu tun haben. Auch aus dieser Schwierigkeit dürfte die Neurophysiologie einen prinzipiellen Ausweg bieten).

Probleme beim
deskriptiven Teilsatz

§5. Kurz und gut, nach Lösung einiger technischer Schwierigkeiten kann die Ethnographin den Steckbrief aus §3 einsetzen, um mit seiner Hilfe den in-sprachlichen Operator V^* aufzuspüren. Und damit wiederum kann sie Sätze der Form $V^*(r^*)$ ins Deutsche übersetzen – sofern sie die deutsche Übersetzung r des Teilsatzes r^* kennt. Die deutsche Übersetzung des Gesamtsatzes $V^*(r^*)$ lautet in diesem Fall:

(2) Es liegt Unrecht vor, wenn gilt: r.

Natürlich lassen sich Sätze der Form $V^*(r^*)$ dann nicht eindeutig übersetzen, wenn sich schon der Teilsatz r^* gegen die Übersetzung sperrt. Quine hat gezeigt, dass hochtheoretische deskriptive Sätze nicht eindeutig übersetzt werden können.⁹⁸ Diese Unbestimmtheit der Übersetzung vererbt sich auf alle moralischen Sätze mit hochtheoretischen deskriptiven Teilsätzen. Die radikale Übersetzung der Moral hat keine besseren Erfolgsaussichten als die radikale Übersetzung ihrer deskriptiven Teilkomponenten.

Der Respektabilität der Moral schadet das nichts, da diese Schwierigkeit nicht von den moralischen Komponenten der unübersetzbaren Sätze herrührt. Dennoch hat es metaethische Konsequenzen: Ethische Systeme sollten um der Übersetzbarkeit willen nicht exzessiv auf beobachtungsfernes deskriptives Vokabular zurückgreifen. Manche Versionen des Utilitarismus laufen beispielsweise Gefahr, durch einen allzu theoretischen Nutzenbegriff unübersetzbar zu werden (siehe oben Kapitel VIII §12). Dies mindert ihre Plausibilität. Denn Übersetzbarkeit ist ein Anzeichen für Verständlichkeit.

Gebote?

§6. Wo stehen wir? Sobald die Ethnographin, wie eben dargetan, den Begriff des moralischen Unrechts unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung identifiziert hat, kann sie die inselsprachliche Unterscheidung zwischen richtig und falsch übersetzen: Moralisches Unrecht ist moralisch falsch; was kein moralisches Unrecht ist, ist moralisch richtig, genauer gesagt, moralisch erlaubt. Bisläng hat die Ethnographin also zwei der drei deontischen Operatoren "geboten", "verboten", "erlaubt" erfasst; das erste Element dieser Trias scheint sich ihren

⁹⁸ Siehe Quine [WO]:63.

Übersetzungsbemühungen dagegen hartnäckiger zu widersetzen. Die folgende (aus der deontischen Logik geläufige) Definition hilft unserer Ethnographin nicht unbedingt weiter:

(G) Es ist genau dann geboten, X zu tun, wenn es verboten ist, X zu unterlassen.⁹⁹

Warum nicht? So, wie die Ethnographin den Operator V* (des Unrechts) identifiziert hat, können Unterlassungen und aktive Taten nicht parallel behandelt werden. Denn bei der Identifikation von V* achtete die Ethnographin auf ein Netz von Dispositionen, Unrecht zu *unterbrechen*. Unterbrechungen aktiver (Un)-Taten lassen sich auch unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung leicht erkennen. Was es heissen soll, eine Unterlassung zu unterbrechen, bereitet uns dagegen schon zuhause Kopfzerbrechen. Und selbst wenn wir mit diesem Problem fertigwerden sollten, brauchen wir noch lange nicht darauf zu rechnen, dass sich unterbrochene Unterlassungen auch in fremden Sprachgemeinschaften erkennen lassen. Die Definition verlangt also von unserer Ethnographin allzuviel. Ob es gute Auswege aus allen diesen Schwierigkeiten gibt, weiss ich nicht. (Mehr zu der Frage im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels, siehe §15 bis §16).

Verbote!

§7. Damit habe ich ein metaethisches Argument angedeutet, das dafür spricht, nicht den Begriff des Gebotenen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und dann alle anderen moralischen Begriffe aufs Gebotene reduzieren zu wollen. Gebote entziehen sich transkultureller Verständigung und radikaler Übersetzung offenbar hartnäckiger als Verbote

⁹⁹ Siehe z.B. Kutschera [EiLN]:21.

und Erlaubnisse; daher können sie fürs moralische Leben nicht so grundlegend sein wie diese.

Dass es in der Moral zuallererst auf den Unterschied zwischen Verbotenem und Erlaubtem ankommt: das ist eine These, für die auch unabhängig von den Details der vorliegenden Untersuchung viel spricht. Denn einerlei, ob wir irgendeinen primitiven Eingeborenenstamm oder einen hochzivilisierten modernen Staat herausgreifen, überall sehen sich seine Mitglieder in erster Linie irgendwelchen Verboten gegenüber – vom Tabu bis zum Strafgesetzbuch. Gebote kommen dagegen weit seltener vor. Und überall wird verbotswidriges Verhalten geahndet. Verbote werden quer durch die Kulturen für wichtig gehalten. Dem dürfen sich die Moralphilosophen nicht entziehen. Ihre erste Aufgabe besteht darin, vernünftige Verbote von unsinnigen Verboten zu unterscheiden.

Dicke ethische Begriffe

§8. Ist dieser Schluss vielleicht voreilig? Immerhin habe ich bis hierher nur erörtert, ob und – wenn ja – wie sich (unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung) die drei deontischen Operatoren "geboten", "verboten", "erlaubt" identifizieren lassen. Doch kommen im moralischen Diskurs viel mehr Begriffe vor als diese drei. Gibt es vielleicht andere moralische Wertungen oder Normen, die sich auf der Insel noch leichter entdecken lassen als Verbote und die daher auf der metaethischen Tagesordnung auch früher zu behandeln sind?

In moralischen Wertungen und moralischen Normen können beispielsweise die sogenannten dicken ethischen Begriffe vorkommen: Das sind Begriffe, bei deren Anwendung einerseits Beschreibung und andererseits Wertung bzw. Norm

zusammenkommen, wie z.B. im Fall von "keusch", "mutig", "feige" oder "grausam".¹⁰⁰

Es gibt extrem viele dicke ethische Begriffe, und es war Bernard Williams, der darauf aufmerksam gemacht hat, wie prominent solche Begriffe im moralischen Diskurs sind und welche wichtige Rolle sie für die ethische Erkenntnis spielen.¹⁰¹ Daher werde ich meine Überlegungen auf die dicken ethischen Begriffe beschränken. Man könnte vermuten, dass sie sich unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung leicht entdecken und verstehen lassen, da ihnen viel Gehalt zukommt. Immerhin werden sie dick genannt!

Vertiefung. Abgesehen von den dicken ethischen Begriffen gibt es noch mehr moralische Begriffe, die ich nur nennen möchte, ohne ihre Übersetzbarkeit zu erörtern: einerseits die dünnen wertenden Begriffe wie "(intrinsisch) gut", "(intrinsisch) schlecht", "böse" oder "verwerflich"; andererseits die Begriffe der Verfahrens- und Verteilungsgerechtigkeit; und schliesslich den rätselhaften weichen Ausdruck "sollte" (im Unterschied zum harten Sollen), der nicht dasselbe ist wie die moralische Plansoll-Übererfüllung, die man "Supererogation" nennt und die ebenfalls viele Rätsel aufgibt.

Unentwirrbarkeit

§9. Meiner Ansicht nach treffen die Vermutungen aus dem letzten Paragraphen nicht zu. Ich will plausibel zu machen versuchen, dass den dicken Begriffen keine Priorität auf der metaethischen Tagesordnung zukommt, jedenfalls nicht in dem Rahmen, in dem sich meine Untersuchung bewegt.

Folgende Frage müssen wir klären: Was für Daten soll die Ethnographin sammeln, um solche dicken ethischen Begriffe einer fremden Sprache zu entdecken und in ihre eigene

¹⁰⁰ Literaturverweise zum Thema der dicken ethischen Begriffe finden sich in den nächsten beiden Fussnoten.

¹⁰¹ Siehe Williams [ELoP]:130, 178-82 *et passim*.

Sprache zu übersetzen? Die Sache wäre nicht weiter schwer, wenn sich ein Begriff wie "feige" in eine beschreibende und eine normative Komponente zerlegen liesse, wenn etwa

(3) X verhält sich feige,

soviel hiesse wie

(4) X entzieht sich der Gefahr für Leib und Leben, und zwar in Umständen, in denen dies moralisch falsch ist.

Wenn sich dicke ethische Begriffe eindeutig in zwei solche Komponenten zerlegen liessen, dann könnte die Ethnographin bei ihrer Übersetzung auf das zurückgreifen, was Quine zur Übersetzung der deskriptiven Begriffe ausgearbeitet hat und was ich zur Übersetzung der drei deontischen Operatoren ausgearbeitet habe. Nur: Philosophen wie Williams und Putnam behaupten, dass sich die dicken ethischen Begriffe gerade nicht eindeutig in eine deskriptive und eine normativ-wertende Komponente zerlegen lassen.¹⁰² Und obwohl der Streit über diese Behauptung längst nicht ausgestanden ist, obwohl sogar der genaue Sinn der Behauptung bislang nicht mit der wünschenswerten Klarheit expliziert worden ist, spricht einiges dafür, dass Williams und Putnam recht haben. (So könnte man gegen die angebliche Zerlegung aus (4) einwenden, dass der Begriff der Gefahr selber wieder nur verstanden werden kann vor dem Hintergrund ganz bestimmter wertender Annahmen; verhielte es sich so, dann käme im angeblich deskriptiven Teil der Zerlegung wieder ein dicker ethischer Begriff vor).

Begriffsmangel

§10. Das ist das eine Problem für die radikale Übersetzung der dicken ethischen Begriffe. Es gibt aber noch ein zweites

¹⁰² Williams [ELoP]:140-141; Putnam [RTH]:139-141; Putnam [OSED]; Murdoch [IoP]:22/3, 42 *et passim*; McDowell [AMRH]. Kritik bei Millgram [IEBU].

Problem: In der einen Kultur könnten dicke ethische Begriffe wirksam sein, die in der nächsten Kultur ganz fehlen. Ob sich in solche Begriffe vom Standpunkt einer jeden Gesellschaft Sinn hineinlesen lässt, ist mehr als fraglich. Vermutlich gibt es auf diese Frage keine allgemeingültige Antwort; man müsste Einzelfälle durchgehen, also etwa den ausgestorbenen christlichen Begriff der Keuschheit vom Standpunkt unserer hedonistischen Gesellschaft zu charakterisieren versuchen, oder den Ehrbegriff einer Kriegergesellschaft vom Standpunkt einer pazifistischen Gesellschaft, usw.

Ich will die beiden Probleme, die ich umrissen habe und die miteinander zusammenhängen, nicht im einzelnen erörtern. Man kann meiner Ansicht nach sogar bezweifeln, ob sie sich (aus der naturalistischen Aussenperspektive, die ich hier eingenommen habe) lösen lassen. Jedenfalls sind die Probleme für die radikale Übersetzung der dicken ethischen Begriffe weit gravierender als beim dünnen Begriff des Verbotenen.

Literatur. Optimistische, aber nicht sehr konkrete Vorschläge dafür, wie eine Ethnographin die dicken ethischen Begriffe ihrer Gewährsleute verstehen lernen kann, gibt Sreenivasan [UAM]:20-27. Dass sich die dicken ethischen Begriffe der Eingeborenen dann auch radikal interpretieren lassen, bestreitet Sreenivasan zwar ([UAM]:25); aber das liegt daran, dass für Sreenivasan radikale Interpretation *per definitionem* mit Maximierung der Übereinstimmung zwischen Interpretin und Interpretiertem einhergeht ([UAM]:7/8). Wenn man radikale Interpretation bzw. Übersetzung so definiert, hat Sreenivasan vermutlich recht; aber es ist plausibler, radikale Übersetzung bzw. Interpretation als Problem mit bestimmten Randbedingungen aufzufassen und das Prinzip des Wohlwollens als einen Beitrag zur Lösung dieses Problems zu verstehen: als einen Beitrag, der sich auf verschiedenen Diskursgebieten unterschiedlich gut bewährt und dort auch unterschiedliche Formen annehmen kann. (Siehe oben Kapitel IV §4).

Was hat Priorität?

§11. Was ich in den vorigen beiden Paragraphen über dicke ethische Begriffe gesagt habe, spricht dafür, dass die dicken ethischen Begriffe für die Erkenntnistheorie der Moral nicht so grundlegend sein können, wie manche meinen. Sie können z.B. nicht grundlegender sein als der Begriff des Unrechts, der sich unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung recht einfach identifizieren lässt, siehe §3. Selbst wenn wir also anhand dicker ethischer Begriffe auf unüberwindliche Schranken der transkulturellen Verständigung stossen sollten, müsste dies negative Resultat nicht den transkulturellen Dialog über Moral insgesamt verstummen lassen. Der für die Moral zentrale Begriff des Verbotenen bleibt auf sicherem Boden.

Vertiefung. Wenn ich damit recht habe, dann ist es keine sonderlich gute Idee, die Erkenntnistheorie der Moral so anzugehen, wie Susan Hurley vorschlägt. Ihrer Ansicht nach dienen – vereinfacht gesagt – dünne Begriffe der kohärenten Systematisierung von Urteilen, in denen dicke ethische Begriffe vorkommen.¹⁰³ Unter diesen Voraussetzungen entsteht ein Problem, das sie so beschreibt:

Thus, [my] non-centralism threatens to deprive us of a sense in which to disagree about things we seem to want to disagree about. In what sense can we disagree with someone who does not share our specific reason-giving practices? [...] in what sense are we talking about the same thing when we disagree about what ought to be done, all things considered, when our specific values conflict? ([NR]:30).

Hurley muss auf den dann folgenden Seiten erheblichen Aufwand treiben, um plausibel zu machen, dass es transkulturellen Dissens über Gebote und Verbote geben kann, wenn zwei Kulturen völlig verschiedene Systeme dicker ethischer Begriffe haben. Diesen Aufwand, deren Details nicht leicht zu überblicken sind und in denen sich z.B. Sreenivasan verirrt hat,¹⁰⁴ kann man sich ersparen, wenn man an der erkenntnistheoretischen

¹⁰³ Siehe Hurley [NR]:11, 30. Hurley spricht von "general concepts" anstelle dünner Begriffe und von "specific reason-giving concepts" anstelle dicker Begriffe. Sie nennt ihre Position "non-centralism".

¹⁰⁴ Siehe das Kleingedruckte in §14.

Priorität von Begriffen wie Unrecht festhält. Und genau das habe ich vorgeschlagen.

Blick auf die Methode

§12. Ich habe an mehreren Stellen der Untersuchung eine interpretationstheoretische Argumentation verwendet, die folgendem Schema folgt:

- (5) Eine Moralgemeinschaft mit den und den Eigenschaften lässt sich *überhaupt nicht* unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung als Moralgemeinschaft mit den genannten Eigenschaften identifizieren. Also kann es eine solche Moralgemeinschaft nicht geben.

Argumente dieses Schemas sprachen gegen Gemeinschaften, in denen es geboten ist, immer zu lügen bzw. immer (auch beim Sprechen) das Glück zu maximieren (siehe Kapitel III); sie sprachen gegen amoralische Gemeinschaften, in denen es moralische Beobachtungssätze ohne handlungsleitende Kraft gibt (siehe Kapitel XII); und gegen Gemeinschaften, in denen es moralische Sätze gibt, aber keinerlei Konsens in der Beurteilung zumindest einiger dieser Sätze (Kapitel XIII).

Im vorliegenden Kapitel habe ich ein schwächeres Schema eingesetzt und argumentiert:

- (6) Eine Moralgemeinschaft mit den und den Eigenschaften lässt sich *nur schwer* unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung als Moralgemeinschaft mit den genannten Eigenschaften identifizieren. Zumindest wissen wir noch nicht, was die Ethnographin tun müsste, um die besagte Moralgemeinschaft zu verstehen. Also sollten Moralgemeinschaften mit den fraglichen Eigenschaften sinnvollerweise nicht zu früh auf die metaethische Tagesordnung kommen; wir können sie einstweilen aus der Betrachtung ausklammern.

Dies Schema betraf Gemeinschaften, in deren Moral nur Gebote vorkommen, und Gemeinschaften mit uns fremden dicken ethischen Begriffen; es betraf auch utilitaristische Moralgemeinschaften mit extrem abstrakter Axiologie.

Zwischen den beiden Schemata (5) und (6) herrscht eine gewisse Spannung, aber sie widersprechen einander nicht. Die Ergebnisse des früheren Schemas sind strenger und weniger vage als die des späteren Schemas. Ein echter Widerspruch (auf dessen Gefahr mich Jürgen Müller aufmerksam gemacht hat) scheint erst zu entstehen, wenn man sich an eine Bemerkung aus der Einleitung erinnert, in der ich von jenen feineren Schattierungen unseres moralischen Lebens gesprochen habe, die sich aus der Aussenperspektive der radikalen Übersetzung nicht verstehen lassen und denen mein Ansatz daher nicht gerecht werden kann (siehe Kapitel I §9). Wieso sollten wir diese feineren Schattierungen nicht gleichfalls ein für allemal aus dem Spiel werfen, so wie ich es gemäss (5) mit ewigen Lügnerinnen getan habe und mit amoralischen Sprechern, die moralische Sätze ohne handlungsleitende Kraft einsetzen? Oder andersherum: Wieso rechnen wir nicht die von meinem strengeren Argumentschema ausgeschalteten Moralgemeinschaften zu den feiner schattierten Moralphänomenen? Bietet diese Sicht nicht doch einen Ausweg aus den angeblichen transzendentalen Widerlegungen durch und durch utilitaristischer Glücksmaximierer, ewiger Lügner, permanenter Versprechensbrecher und amoralischer Sprecher, die moralische Sätze ohne handlungsleitende Kraft einsetzen?

Grob gegen Gröberes

§13. Ich möchte den Eindruck, dass ich mit zweierlei Mass gemessen hätte, auf doppelte Weise parieren. Erstens kenne ich keine *zwingende Überlegung*, die zeigen würde, dass sich die feineren Schattierungen des moralischen Lebens (wie die Rede von der Banalität des Bösen) im Prinzip nicht aus der Aussenperspektive verstehen liessen. Ich habe lediglich die *Vermutung* geäußert, dass es sich so verhalte. Schon hier

besteht also ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Falltypen.

Zweitens gebe ich zu, dass ich den Unterschied zwischen den genannten feineren Schattierungen und den transzendental widerlegbaren Verrücktheiten nicht mit den Mitteln einfangen kann, auf die ich mich für die Zwecke dieser Untersuchung beschränkt habe. Um den Unterschied zu erfassen, muss man sich von meinen puristischen Beschränkungen lösen und sich auf einen übergeordneten Standpunkt stellen. Sogar die Szientisten sollten dazu bereit sein (vor allem dann, wenn sie meinen Gegenargumenten etwas abgewinnen konnten, die ich ja auf der Grundlage ihrer eigenen Vorurteile errichtet habe).

Wer sich nun auf diesen übergeordneten Standpunkt einlässt, kann sich die Sache so zurechtlegen: Das Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung bietet eine *grobe* Methode, mit deren Hilfe sich noch *gröbere* Verrücktheiten in der Moral ausschalten lassen. Damit sind die Moralgemeinschaften ewiger Lügner und ähnliches ein für allemal vom Tisch. Als nächstes sollte man sich von dem groben Vorurteil befreien, dem zufolge die radikale Übersetzung das einzige metaethische Werkzeug von Wert sei. Das ist nicht schwer, denn die mit seiner Hilfe erreichten optimistischen Ergebnisse zugunsten der erkenntnistheoretischen Respektabilität der Moral unterminieren im nachhinein diejenigen szientistischen bzw. naturalistischen Vorurteile, in deren Rahmen das Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung entwickelt worden ist. Das ist der Kern der *reductio ad absurdum*, die ich angekündigt habe (siehe Kapitel VIII §1). Und wenn man dann die Grobheiten des Naturalismus bzw. Szientismus zusammen mit noch gröberen Grobheiten (wie der Moralgemeinschaft ewiger Lügner) losgeworden ist, dann weitet sich der metaethische Blick, und man kann anfangen,

auf die feineren Schattierungen in unserem moralischen Leben zu achten.

Transkultureller
Dissens?

§14. Im Lauf dieses Kapitels habe ich pessimistische Vermutungen über dicke ethische Begriffe – und über den Gebotsbegriff – formuliert. Ich habe Probleme aufgeworfen und vermutet, dass sie sich nicht so ohne weiteres lösen lassen. Über solche Vermutungen kann man streiten. Vielleicht ergibt ein detaillierterer Blick auf die genaue Verwendung jener Begriffe, dass mein Pessimismus verfrüht war.¹⁰⁵

Das wichtigste Ergebnis meiner Betrachtungen aus dem augenblicklichen Kapitel ist dagegen keine blosse Vermutung. Es lautet: Zwei verschiedene Sprachgemeinschaften können einander verstehen, wenn sie vom Verbotenen reden; zumindest im Prinzip. Die beiden verschiedensprachlichen Redeweisen lassen sich ineinander übersetzen, und die Angemessenheit dieser Übersetzung kann empirisch überprüft werden. Heisst das alles, dass die beiden Sprachgemeinschaften auch in ihren Überzeugungen über das Verbotene einig sein müssen? Wie weit könnte die inhaltliche Füllung dieses Begriffs von Kultur zu Kultur auseinandergelassen werden? Wieviel moralischen Dissens hinsichtlich der Grenze zwischen Verbotenem und Erlaubtem können wir uns vorstellen?

Man hört oft optimistische Antworten auf diese Fragen, vor allem von Leuten, die Davidsons und Quines Überlegungen zur radikalen Übersetzung verinnerlicht haben und gern mit dem Prinzip des Wohlwollens winken. Sie sagen:

¹⁰⁵ Details zum Thema des Gebotsbegriffs im Kleingedruckten am Ende dieses Kapitels, siehe §15 bis §16.

Verständlichkeit und Übersetzbarkeit implizieren massive Übereinstimmung – heisst das nicht, dass die Grenze zwischen Verbotenem und Erlaubtem doch in jeder Kultur im grossen und ganzen an derselben Stelle verlaufen muss?

Zwar liegt seit langem die Idee in der Luft, Davidsons Prinzip der wohlwollenden Interpretation deskriptiver Äusserungen unverändert auf die Interpretation moralischer Äusserungen zu übertragen und dadurch für transkulturellen Konsens in der Moral zu plädieren; doch diese Idee ist nirgends mit detaillierten Argumenten verfochten worden. Bei Davidson kommt sie nicht vor (jedenfalls – meines Wissens – nicht in seinen Schriften). Jackson nimmt die Idee in Anspruch, ohne sich um die lästigen Details zu kümmern. Er schreibt:

What is, though, true is that there is a considerable measure of agreement about the general principles broadly stated. We agree that, by and large, promises ought to be kept; we agree that killing people is normally wrong [...]. And if we did not share a good number of opinions of this sort, it is hard to see how we could be said to have a common moral language. *Genuine moral disagreement, as opposed to mere talking past one another, requires a background of shared moral opinion to fix a common, or near enough common, set of meanings for our moral terms* ([fMtE]:132, Hervorhebungen geändert).¹⁰⁶

Argumente für diese Behauptungen sucht man bei Jackson vergeblich. Und wenn ich recht liege, kann es keine solchen Argumente geben, denn die Behauptungen sind zu grob. Bevor man über sie diszipliniert nachdenken kann, muss man zwei Fälle auseinanderhalten: Redet Jackson von intrakulturellem oder von transkulturellem Dissens in Moralfragen? Für den intrakulturellen Fall hätte Jackson im Ergebnis zwar recht – aber aus den falschen Gründen. Wie

¹⁰⁶ Man hört solche Überlegungen öfter, als man sie liest. Ich weise auf die spärliche Literatur im Kleingedruckten am Ende dieses Paragraphen hin.

wir gesehen haben, zerstört zuviel intrakultureller Dissens über Fragen sichtbaren Unrechts die Voraussetzungen dafür, dass dem Ausdruck "sichtbares Unrecht" die handlungsleitende Kraft zukommen kann, die er haben muss. Und diese Überlegung funktioniert einstweilen nur bei diesem einen Ausdruck. (Siehe Kapitel XIII).

Für den transkulturellen Fall hat Jackson nicht einmal im Ergebnis recht. Warum das so ist und was sich daraus für die Respektabilität der Moral ergibt, werden wir im nächsten Kapitel sehen.

Weitere Literatur. Ohne Bezug auf Jackson hat Sreenivasan die Idee, die aus der zitierten Jackson-Passage hervorschimmert, zwar akribisch entfaltet¹⁰⁷ – aber nur, um sie zu widerlegen.¹⁰⁸ Er betrachtet den transkulturellen Fall dieser Idee, bezeichnet die Sache als Hurley-Davidson-Argument und gibt zu, dass sie sich bei Davidson nicht findet.¹⁰⁹ Seine Verweise auf Susan Hurley finde ich gewagt. Zwar klingt die Stelle aus Hurleys Werk, auf die er sich beruft, wie ein ungefähres, fernes Echo des Hurley-Davidson-Arguments.¹¹⁰ Doch in dem Buchkapitel, aus dessen Zusammenhang er diese Stelle reißt, bringt Susan Hurley fast das glatte Gegenteil des Hurley-Davidson-Arguments.¹¹¹ Wenn ich sie recht verstehe, gibt es laut Hurley Bereiche des ethischen Diskurses, wo gegenseitiges Verständnis Hand in Hand geht mit weitgehender Urteilsübereinstimmung; und es gibt andere Bereiche des ethischen Diskurses, wo das nicht gilt. Dass man aus Hurleys Buch keine schärfere Position herausdestillieren kann (so, wie Sreenivasan es gern hätte), lässt sich leicht erklären: Sie orientiert sich in erster Linie an Wittgenstein, und bei Wittgenstein samt seinen Gefolgsleuten besteht die intellektuelle Neigung, extrem stark auf feine Unterschiede, Zwischentöne und Grauzonen zu achten. Nein, Anhängerinnen Wittgensteins taugen nicht als Strohfrauen.

¹⁰⁷ Siehe Sreenivasan [UAM]:6-12.

¹⁰⁸ Siehe Sreenivasan [UAM]:1, 12-31.

¹⁰⁹ Siehe Sreenivasan [UAM]:2, 11.

¹¹⁰ Siehe Hurley [NR]:53, zitiert in Sreenivasan [UAM]:11.

* * *

Der andere
Beobachtungssatz

§15. Ob sich die im §6 angedeuteten Probleme bei der Identifikation fremdsprachiger Gebote doch noch lösen lassen, kann und brauche ich im Haupttext nicht zu erörtern. Dort genügt die Einsicht, dass dies schwieriger ist als beim Begriff des Verbotenen. Dennoch möchte ich hier im Kleingedruckten zwei Möglichkeiten andeuten, die man vielleicht weiterverfolgen könnte.

Erstens könnte man sich an meinem zweiten moralischen Beobachtungssatz zu orientieren versuchen, den ich im Kapitel IX formuliert, aber danach aus der Betrachtung ausgeklammert habe:

(7) Man sieht doch, dass etwas unternommen werden *muss*.

Anders als sein Zwilling:

(8) Dies ist sichtbares Unrecht,

rückt der Satz (7) ausdrücklich die moralisch *geforderte* Handlung des Adressaten ins Zentrum der Aufmerksamkeit; sein Zwilling (8) sagt dagegen nur implizit etwas über das moralisch *geforderte* Eingreifen des Adressaten und spricht explizit von der moralisch *verbotenen* Handlung eines Dritten. Hätte ich unsere Untersuchung an diesem Satz (7) ausgerichtet statt an seinem Zwilling (8), so wären wir möglicherweise näher an die Gebote herangekommen als im tatsächlichen Verlauf der Untersuchung.¹¹² Ob die Untersuchung durch konsequente Ausrichtung am Satz (7) irgendwo schwieriger geworden wäre, kann ich im Augenblick nicht abschätzen. Unter anderem hätte ich mehr darüber sagen müssen, unter welchen Bedingungen ein Satz wie (7) wirklich als *moralische* Forderung zu verstehen ist, statt allgemeiner als Ausdruck einer praktischen Notwendigkeit. Denn was man – alles in allem – in einer bestimmten Situation tun soll, wird von vielerlei Erwägungen abhängen, die nicht alle mit Moral zu tun haben müssen; es könnte sein, dass der Moral nicht immer im Wettstreit der verschiedenen Gründe das letzte Wort zukommt. Anders gewendet: Nicht alle praktischen

¹¹¹ Siehe Hurley [NR]:32, 46-48.

¹¹² Jürgen Müller hat mich auf diese Möglichkeit aufmerksam gemacht.

Notwendigkeiten (ja, nicht einmal alle *unbedingten* praktischen Notwendigkeiten) müssen moralische Notwendigkeiten sein. Diese Probleme (auf die mich Harald Köhl hingewiesen hat) stellen sich nicht bei dem moralischen Beobachtungssatz, dem ich in meiner Untersuchung die meiste Aufmerksamkeit geschenkt habe. Denn das Wort "Unrecht" verweist automatisch auf die Moral, anders als "sollen", "müssen" usw.

Analogie Modallogik?

§16. Soviel zur ersten Möglichkeit dafür, wie sich Gebote unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung identifizieren lassen könnten. Die zweite dieser Möglichkeiten steht mir klarer vor Augen als die erste. Man könnte an die Stelle der untauglichen Definition aus der deontischen Logik:

(G) Es ist genau dann geboten, X zu tun, wenn es verboten ist, X zu unterlassen,

folgende attraktivere (weil besser greifbare) Definition setzen:

(G') X ist genau dann geboten, wenn X die einzige Handlung ist, die dem Akteur zum fraglichen Zeitpunkt erlaubt ist. D.h. es ist dem Akteur genau dann geboten, X zu tun, wenn für alle von X verschiedenen Handlungen Y, die ihm zum selben Zeitpunkt offenstehen, gilt: Es ist verboten, Y zu tun.¹¹³

Dass diese Definition wirklich von ihrer Vorläuferin abweicht, kann man sich folgendermassen klarmachen. Die Vorläuferin liefert einen überzogenen Gebotsbegriff, der soviel logische Struktur aufweist und verlangt, dass sich allein mit seiner Hilfe auch gleich alle Verbote und alle Erlaubnisse greifen lassen:

(V) X ist genau dann verboten, wenn es geboten ist, X zu unterlassen.

(E) X ist genau dann erlaubt, wenn es nicht geboten ist, X zu unterlassen.

Derartige Definitionen sind aus der Modallogik geläufig. Dort steht anstelle von Gebotenem Notwendigkeit, anstelle von Erlaubtem Möglichkeit und anstelle von Verbotenem Unmöglichkeit.¹¹⁴ Doch im deontischen Bereich sind die Definitionen (G), (V) und (E) überzogen

¹¹³ Moores Vorschlag, siehe [E]:23.

¹¹⁴ Siehe Stegmüller [HG]/II:157. Dort auch Angaben zu weiterer Literatur.

und schiessen über unsere alltägliche Rede vom Gebotenen, Verbotenen und Erlaubten hinaus.

Denn stellen wir uns vor, dass jemand alle Dinge kennt, die ihm zu tun geboten sind. Dann weiss er in einigen ausgesuchten Situationen, was die Moral von ihm verlangt. (Nämlich genau in den Situationen, in denen eine aktive Tat moralisch gefordert ist. Solche Situationen sind selten). Weiss er dadurch, wann er was zu *unterlassen* hat? Kein Stück! Das Wissen um die gebotenen Unterlassungen enthält eine zusätzliche Information; es ist eine verkappte Information über das *Verbotene*. Die Definitionen erklären also nur demjenigen etwas, der es implizit schon weiss.¹¹⁵

Der Gebotsbegriff aus der verbesserten Definition (G') bringt keine derartigen Implikationen mit sich. Die Definition respektiert die (für den Alltag plausible) Erklärungsrichtung, wonach sich aus der Kenntnis aller Verbote implizit die Kenntnis aller Erlaubnisse ableiten lässt und hieraus *als Grenzfall* die Kenntnis des Gebotenen (als dem einzigen, was in einer extremen Situation erlaubt ist):

(G') X ist genau dann geboten, wenn X die einzige Handlung ist, die dem Akteur zum fraglichen Zeitpunkt erlaubt ist. D.h. es ist dem Akteur genau dann geboten, X zu tun, wenn für alle von X verschiedenen Handlungen Y, die ihm zum selben Zeitpunkt offenstehen, gilt: Es ist verboten, Y zu tun.

Mithilfe dieser Definition dürfte sich auch unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung feststellen lassen, welcher inselnsprachliche Operator G* moralische Gebote anzeigt:

G* ist derjenige (syntaktisch kürzeste) Operator, für den bei beliebigen inselnsprachlichen Handlungsbeschreibungen r* gilt:

G*(r*) ist synonym zu einem Allsatz der Form "Für alle t*, die (für denselben Handlungszeitpunkt) eine andere Handlung des Akteurs beschreiben als r*, gilt: V*(t*)".

Das funktioniert natürlich nur in dem Masse, in dem die Ethnographin inselnsprachliche Handlungsbeschreibungen zu identifizieren weiss – und zwar unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung.

¹¹⁵ Diese Überlegung hängt nicht davon ab, ob sie – wie oben – von *moralisch* interpretierten deontischen Operatoren handelt oder von deren allgemeineren Gegenstücken, die bloss praktische Notwendigkeiten ausdrücken (wie am Ende des vorigen Paragraphen erläutert).

(Beiläufig: Die vorhin zurückgewiesene Parallelführung von Modallogik und deontischer Logik ist auch aus logischen Gründen nicht plausibel. Sie führt zu den bekannten deontischen Paradoxien.¹¹⁶ Wenn X möglich ist, so ist für beliebiges Y auch die Disjunktion aus X und Y möglich. Aber wenn X erlaubt ist, so ist es noch lange nicht erlaubt, X oder Y zu tun).

116

Siehe z.B. Stegmüller [HG]/II:162.

XVIII. Transkultureller Dissens

Übersetzung ohne
Konsens

§1. Im Grossgedruckten am Ende des vorigen Kapitels sind wir bei folgenden Fragen stehengeblieben: Lässt sich Davidsons Prinzip des Wohlwollens auf den moralischen Diskurs übertragen? Folgt aus diesem Prinzip, dass es bei den radikal übersetzbaren moralischen Ausdrücken keinen massiven transkulturellen Dissens geben kann? Hat Jackson recht, wenn er meint, dass Verständigung und Streit in moralischen Fragen nur vor dem Hintergrund massiver Übereinstimmung möglich sind?

Ich werde die Fragen nicht in aller Allgemeinheit beantworten. Vielmehr wird sich meine Antwort auf den Fall des *sichtbar* Verbotenen beschränken. Für den Zweck meiner Untersuchung genügt das, denn ich möchte die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral mithilfe moralischer *Beobachtung* verteidigen. Innerhalb dieses Projekts genügt es, das Ausmass möglicher transkultureller Dissense in moralischen Beobachtungsfragen auszuloten und metaethisch zu bewerten.

Vorhin haben wir uns klargemacht, dass sich ein einzelner moralischer Dissident innerhalb seiner eigenen Gemeinschaft nicht allzuweit vom dort herrschenden Konsens entfernen kann, ohne den handlungsleitenden Charakter der Rede über (sichtbares) Unrecht aufs Spiel zu setzen. Und zuviel Dissidenten innerhalb ein und derselben Gemeinschaft zerstören – so eines der Ergebnisse von vorhin – sogar die Bedingungen der Möglichkeit, von (sichtbarem) Unrecht auch nur zu reden. Selbst wenn ich mit dieser Behauptung

recht habe, ergibt sich aus ihr allein nichts gegen die Möglichkeit eines gravierenden *transkulturellen* Dissenses in Fragen der Moral.

Schlimmer noch: Daraus, dass sich die Grenze zwischen Verbotenem und Erlaubtem in jeder Kultur identifizieren lässt, folgt nicht, dass sie in jeder Kultur im grossen und ganzen an derselben Stelle verlaufen muss, anders als Jackson nahelegt. Im Gegenteil, die Grenze könnte – etwa auf der betrachteten einsamen Insel – ganz woanders liegen als bei uns.

Und wir haben in den vorangegangenen Kapiteln genug Konkretes herausgefunden, um dem zu widerstehen, was Jackson für den transkulturellen Fall nahelegt (oder doch nahelegen müsste, wenn ihm klar gewesen wäre, wie stark sich der transkulturelle vom intrakulturellen Fall unterscheidet). Erinnern wir uns: Wir konnten das inselsprachliche Gegenstück p^* unseres Satzes

(1) Dies ist *sichtbares* Unrecht,

identifizieren, ohne irgendwelche inhaltlichen Voraussetzungen darüber zu machen, unter welchen Umständen die Eingeborenen dem Satz p^* zustimmen. Der Satz liess sich anhand beobachtbarer Fakten darüber identifizieren, wie sich die Eingeborenen mit seiner Hilfe darin koordinieren, *irgendwelche* Geschehnisse zu unterbinden. Welche Geschehnisse sie auf diese Weise unterbinden (und also für sichtbares Unrecht halten), blieb beim Übersetzen offen. Selbst wenn die Eingeborenen mithilfe des Satzes ausschliesslich Regenküsse oder den Verzehr von Orchideenblüten unterbinden, könnten wir den Satz übersetzen. Mag sein, dass uns eine solche Moral fremd vorkäme; übersetzen könnten wir sie trotzdem.

Literatur. Meines Wissens hat bislang niemand vor mir so detailliert über radikale Übersetzung der Moral geschrieben, dass sich der Fehler in

Jacksons Überlegung (für den transkulturellen Fall) mit Händen hätte greifen lassen. Das einzige Argument mit derselben Stossrichtung, das mir bekannt ist, stammt von Sreenivasan.¹¹⁷ Wie unterscheidet sich sein Argument von meinem? Ich widerlege Jacksons Überlegung im Rahmen des Gedankenexperiments der radikalen Übersetzung und stütze mich auf den Begriff sichtbaren Unrechts (siehe Kapitel XVII). Sreenivasans Widerlegung wendet sich dagegen, Verständlichkeit und Übersetzbarkeit zu identifizieren, und stützt sich auf fremde dicke ethische Begriffe.¹¹⁸ Was eine Ethnographin genau tun muss, um die dicken ethischen Begriffe ihrer Gewährleute verstehen zu lernen, sagt Sreenivasan nicht mit der wünschenswerten Ausführlichkeit; er begnügt sich mit vagen Andeutungen.¹¹⁹ Nichtsdestoweniger setzt Sreenivasans Widerlegungsversuch bei demselben Strukturmerkmal der zu verstehenden Ausdrücke an wie mein Widerlegungsversuch; in beiden Widerlegungsversuchen kommen Ausdrücke mit zwei getrennten Gebrauchskomponenten vor.¹²⁰ Dicke ethische Begriffe haben einerseits eine deskriptive und andererseits eine wertende Teilkomponente; der Ausdruck für sichtbares Unrecht wird einerseits unter bestimmten Umständen geäußert, andererseits führt er zu bestimmten nonverbalen Reaktionen. Und dass man eine der Komponenten benutzen kann, um die fraglichen Ausdrücke zu identifizieren bzw. zu verstehen, ohne mit den Sprechern in der anderen Komponente übereinzustimmen, das ist der gemeinsame Kern der beiden Widerlegungsversuche.

Die Gefahr ist da

§2. Woran liegt es, dass das interpretationstheoretische Prinzip des Wohlwollens in der Ethik weniger bewirkt als in der Logik oder bei der Beschreibung mittelgrosser Objekte? Die Antwort ist einfach: Die Übersetzungsregeln für logische Junktoren und für deskriptive Beobachtungssätze greifen auf Dispositionen der Sprecher zurück, logische Komplexe bzw. deskriptive Beobachtungssätze zu *beurteilen*. Die

¹¹⁷ Siehe Sreenivasan [UAM]:1, 12-31.

¹¹⁸ Siehe Sreenivasan [UAM]:20.

¹¹⁹ Siehe Sreenivasan [UAM]:21-23.

¹²⁰ Sreenivasan redet von "split-level structure", siehe [UAM]:30.

Übersetzung funktioniert hier also nicht unabhängig von den Überzeugungen der Sprecher. Anders in der Ethik: Da greift die Übersetzungsregel nicht auf die Überzeugungen der Sprecher zurück, sondern auf die Verwendung des Satzes zur Koordination von Handlungen. Durch diese Unabhängigkeit der Übersetzungsregel von den moralischen Überzeugungen der Sprecher entsteht ein Freiraum für weitreichende Variation der moralischen Überzeugungen, die wir den fraglichen Sprechern zuschreiben können.

Jetzt liegt endlich eine überzeugende Fassung des Gedankengangs auf dem Tisch, den ich im Kapitel XI bedrohlich genannt habe. Damals drohte umfassender *intrakultureller* Dissens bei der Beurteilung moralischer Beobachtungssätze; dem bin ich durch den Nachweis begegnet, dass zuviel Dissens innerhalb einer Kultur die handlungsleitende Kraft jener Sätze zerstört, wodurch dann auch deren Identifizierbarkeit untergraben wird. Dieser Ausweg steht mir bei der *transkulturellen* Variante des befürchteten Gedankengangs nicht offen. Denn die handlungsleitende Kraft jener Sätze kann anderswo auf inhaltlich anderem Konsens beruhen als bei uns. Das Prinzip des Wohlwollens hilft dagegen nichts.

Wir haben am Anfang unserer Überlegungen trotzdem eine überraschende Anwendung und Ausdehnung des Prinzips wohlwollender Interpretation kennengelernt. Wie wir gesehen haben, kann eine andere Gemeinschaft nicht beliebig locker mit Versprechensbrüchen und Lügen umgehen. Fremde Gemeinschaften können nicht extrem weit vom moralischen Konsens abweichen, den wir bei uns in Fragen der Wahrhaftigkeit und der Treue gegenüber Versprechen entwickelt haben und beachten. Aber dieser transkulturelle moralische Konsens, den uns das Prinzip des Wohlwollens geliefert hat, wird sich allenfalls auf minimale Regeln über den Umgang mit Sprache erstrecken. Den *nonverbalen*

Umgang zwischen uns Menschen wird dieser Konsens nicht betreffen. Und so müssen wir uns fragen, was für erkenntnistheoretische Konsequenzen zu ziehen sind, wenn in anderen Kulturen ganz andere Dinge für sichtbares Unrecht gehalten werden können als bei uns.

Auf den ersten Blick wirkt das Zugeständnis wie die vollständige Preisgabe der optimistischen Haltung, in deren Geiste ich mich für erkenntnistheoretischen Respekt vor der Ethik hatte einsetzen wollen. Ich möchte diesem zuletzt entstandenen negativen Anschein entgegentreten und für ein differenzierteres Bild plädieren. Zwar wird sich ergeben, dass moralische Beobachtung transkulturell weniger hergibt als wertfreie Beobachtung. Aber das bedeutet nicht, dass moralische Beobachtung überhaupt keine erkenntnistheoretischen Gewinne verhiesse. Vielmehr kommt der Gewinn, den sie wirklich mit sich bringt, auf andere Weise zustande als im wertfreien, deskriptiven Fall – und zwar u.a. deshalb, weil Moral eine andere Funktion hat als unser deskriptiver Umgang mit der Welt.

Wissenschaft ohne *Ich*

§3. Um den Unterschied, den ich im Auge habe, zu umreißen, möchte ich zunächst auf den beschreibenden Umgang mit der Welt eingehen. Wenn ich die Welt naturwissenschaftlich zu beschreiben wünsche, dann ziele ich auf eine Beschreibung, die aus der Sicht *jedes* Beschreibenden zutrifft, nicht auf eine Beschreibung, die nur aus *meiner* Sicht zutrifft. Zwar sprechen viele Beschreibende irgendeine andere Sprache als ich; die von mir angestrebte Beschreibung der Welt braucht also aus Sicht anderer Beschreiber nur in deren jeweiliger Sprache zuzutreffen. Aber zum Glück schadet diese Sprachabhängigkeit der jeweils richtigen Beschreibung unseren naturwissenschaftlichen Ambitionen kein bisschen. Denn

beim Übergang von einer Sprache in die andere wird zumindest in *Beobachtungsfragen* automatisch Übereinstimmung hergestellt; dafür sorgt das Prinzip des Wohlwollens. (Ohne die hohe Übereinstimmung in Beobachtungsfragen liesse sich ein deskriptiver Dissens nicht einmal formulieren).

Kurz, es steht uns für das ambitionierte Hauptziel beim beschreibenden Umgang mit der Welt – dass nämlich die erreichten Beschreibungen aus der Sicht jedes Beschreibenden zutreffen sollen – ein mächtiges Mittel zur Verfügung: das Mittel des deskriptiven Beobachtungssatzes (dessen korrekte Übersetzung weitgehenden Konsens garantiert).

Moral und Ich-
Perspektive

§4. Im Gegensatz hierzu brauchen wir für das Hauptziel unserer moralischen Bemühungen kein Mittel mit so starker konsensstiftender Macht, da dies Hauptziel längst nicht so ambitioniert ist wie im Fall der Beschreibung. Das Hauptziel unserer moralischen Bemühungen richtet sich nicht an alle Menschen aller Zeiten und bedarf daher gar nicht der Zustimmung aller. Es richtet sich zuallererst an uns selbst. Denn in unseren moralischen Bemühungen suchen wir Antworten auf Fragen wie:

- (2) Was soll *ich* tun?
- (3) Was darf *ich* nicht tun?

Das sind Fragen, deren Antwort der Fragende zuallererst für sich selber braucht; Fragen innerhalb der Perspektive der *Ersten Person Singular*. Gewiss, manchmal braucht man Ratschläge, und dann müssen Freunde da sein, die sich aus der Perspektive der *Zweiten Person* fragen:

- (2') Was sollst *Du* tun?

(3') Was darfst *Du* nicht tun?

Manchmal geht es um gemeinsame Handlungen, dann werden Fragen aus der Perspektive der *Ersten Person Plural* wichtig:

(2'') Was sollen *wir* tun?

(3'') Was dürfen *wir* nicht tun?

Und wenn eine ganze Gruppe Ratschläge braucht, so wirft das Fragen aus der Perspektive der *Zweiten Person Plural* auf. Für den Wert einer Antwort auf alle diese Fragen kommt es nicht darauf an, ob ihnen die Mitglieder irgendeiner weit entfernten (oder: bloss ausgedachten) Kultur beipflichten müssten. Die Fragen richten sich nicht an die ganze Menschheit, immer und überall – sondern an Leute aus dem Umkreis dessen, der sich zu handeln anschickt; und an den Handelnden selbst. Wir wollen wissen, was *hier, jetzt als nächstes* zu tun ist bzw. nicht getan werden darf.

Vergangenes

§5. Ich will nicht bestreiten, dass es moralische Fragen gibt, die über den Fragenden und seinen eigenen Zeitrahmen hinausgreifen, Fragen, die gar nichts mit dem jetzt gleich Handelnden zu tun haben. Zum Beispiel:

(4) Was hätte Sokrates nach seiner Verurteilung zum Tode tun sollen? Hätte er aus dem Gefängnis fliehen dürfen?

Oder:

(5) Was hätten die Spanier unter Cortés tun sollen, als sie der aztekischen Menschenopfer ansichtig wurden?

Derartige Fragen haben ihren Ort im Innern unserer moralischen Theorie. Im Unterschied zu den beiden Fragen, die ich davor genannt habe, beziehen sich die Fragen über Sokrates und Cortés auf die ferne Vergangenheit; ihnen geht

daher eine direkte handlungsleitende Kraft ab. Antworten auf diese Fragen mögen indirekt auf unser Handeln durchschlagen, im Verein mit vielen anderen Sätzen aus dem Innern unseres moralischen Überzeugungssystems.

So könnte eine dezidierte Antwort auf die Frage (5) vor dem Hintergrund weiterer moralischer, historischer, ökonomischer und anderer Annahmen Aufschluss darüber geben, wie wir Europäer uns jetzt gegenüber den Nachkommen der Ureinwohner Mittelamerikas zu verhalten haben (etwa wenn es um globale Verteilungsgerechtigkeit geht). Und genauso könnte eine dezidierte Antwort auf die Frage (4) etwas über die heute angemessene Reaktion gegen demokratische Fehlentscheidungen besagen – doch abermals nur dann, wenn bestimmte zusätzliche moralische und juristische Annahmen gelten (die etwa mit den Unterschieden zwischen athenischer Basisdemokratie und modernem Rechtsstaat zu tun haben).

Weil aber viele bewegliche Glieder zwischen der Bewertung des Sokrates bzw. Cortés und unserem eigenen Handeln stehen, brauchen wir fürs Handeln hier und jetzt auf Konsens über Sokrates und Cortés nicht zu beharren.

Eher werden wir fragen müssen, wie gut die jeweils angebotenen moralischen Antworten zum Thema Sokrates und Cortés geeignet sind, dabei mitzuhelfen, dass unser moralisches Überzeugungssystem als ganzes gut funktioniert. Hier dürfte es (so wie im wissenschaftlichen Fall, laut Quine/Duhem-These) verschiedene Lösungen geben.

Der Dissens, der solche Fragen aus dem Innern unseres Überzeugungssystems infizieren mag, ist also nicht sonderlich gefährlich – solange nur an der Peripherie (da, wo wir in Echtzeit handeln müssen) alles in Ordnung bleibt.

Vertiefung. Wie steht es mit moralischen Fragen, die irgendwelche Handlungen aus der näheren Vergangenheit betreffen? Immerhin

beurteilen wir in der Vergangenheitsform nicht nur die Handlungen verstorbener Berühmtheiten, sondern auch vergangene Handlungen aus unserem näheren Umkreis (einschliesslich unserer eigenen Handlungen von vorgestern). In allen diesen Fällen steht es im Prinzip nicht anders als im Fall von Sokrates und Cortés. Wenn sich unsere moralischen Urteile über Vergangenes tatsächlich aufs bevorstehende Handeln auswirken sollen, müssen wir Hintergrundannahmen ins Spiel bringen, etwa über die angemessene Form von Lob und Tadel, von Schuld und Strafe, von Wiedergutmachung – und von Rache. Psychologische Annahmen sind hierfür genauso wichtig wie moralische.

Und wie steht es mit moralischen Fragen, die in der Gegenwartsform von jemandem handeln, der weit weg ist? Das sind Fragen aus der Perspektive der Dritten Person: einer Person, zu der wir im Extremfall keine Beziehungen unterhalten. Antworten auf solche Fragen schlagen meist ebenfalls nicht unmittelbar auf unser eigenes Handeln durch. Wenn überhaupt, so wirken sie sich wiederum nur im Verein mit Hintergrundannahmen auf unser Tun aus (etwa im Verein mit Annahmen darüber, ob man rechtzeitig an den Ort des Geschehens eilen kann, um erfolgreich einzugreifen).

Verständlichkeit

§6. Die Fragen nach unserem Handeln in Echtzeit haben auch im folgenden Sinne Priorität vor moralischen Fragen, die von der Vergangenheit handeln. Die Fragen nach unserem Handeln in Echtzeit kann man verstehen, ohne verstehen zu müssen, was die vergangenheitsbezogenen Fragen über Sokrates und Cortés besagen. Dagegen hängt die Verständlichkeit der Fragen über Sokrates und Cortés davon ab, dass die moralischen Fragen vom bevorstehenden Handeln verständlich sind. Im Lichte dieser Priorität werde ich also Fragen wie:

(2) Was soll *ich* jetzt tun?

(3") Was dürfen *wir* jetzt nicht tun?

weiterhin in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellen. Bei diesen Fragen wäre Dissens bedrohlich (anders als bei ihren vergangenheitsbezogenen Verwandten). Können wir der hier

drohenden Gefahr von Dissens irgendwie begegnen? Ich denke schon. Das möchte ich jetzt in mehreren Schritten begründen. Ich werde herausarbeiten, wie selten uns beim tatsächlichen Handeln ein echter transkultureller Dissens in die Quere kommt – und was zu tun ist, wenn das doch einmal passieren sollte.

Hergeholter Dissens

§7. Wie wir gesehen haben, kann man über die Fragen nach augenblicklichem Unrecht nicht völlig unabhängig vom Konsens seiner eigenen Gemeinschaft verfügen. Insofern bringt die Ich-Perspektive der moralischen Fragen (2) und (3) automatisch eine Wir-Perspektive mit sich. Hingegen scheint zwar die Du-Perspektive des Ratgebenden, die sich in Fragen wie (2') und (3') zeigt, nicht automatisch ins Spiel kommen zu müssen; sie ist nicht im selben Sinne wie die Wir-Perspektive konstitutiv für die Fragen (2) und (3). Doch da wir unser moralisches Leben kaum ohne Ratschläge führen wollen oder können, wird uns das moralische Urteil unseres ratgebenden Gegenübers nicht gleichgültig sein – auch dann, wenn der andere widerspricht.

Für die Moral sind also Fragen aus der Ich-, Du- und Wir-Perspektive besonders grundlegend. (Und obwohl sie seltener vorkommen, können wir auch auf die entsprechenden Fragen aus der Ihr-Perspektive nicht verzichten). Selbst unter allen diesen Perspektiven verwandelt sich die grundlegende moralische Frage nicht in eine Frage, die von *beliebigen* Leuten zu beantworten wäre. Die grundlegende moralische Frage ist keine Frage, die zuallererst aus der Perspektive der Dritten Person zu stellen oder zu beantworten wäre.

Kurzum, es bleibt dabei, dass sich jedes konkrete Vorkommnis der wichtigsten moralischen Fragen auf einen zeitlichen (und räumlichen) Rahmen bezieht, in dem der

Handelnde, um dessen Tun es geht, mit seiner Gemeinschaft zuhause ist. In diesem Rahmen sind weithergeholte transkulturelle Dissense irrelevant – so irrelevant wie der Dissens, der uns aus bloss erdachten Kulturen entgegenschlägt. Das heisst, unsere eigenen moralischen Beobachtungssätze werden in ihrem handlungsleitenden Wert selbst dann nicht abgeschwächt, wenn es stimmen sollte, dass die Azteken blutige Menschenopfer nicht als sichtbares Unrecht angesehen haben. Und ihr Wert wird erst recht nicht durch die Überlegung geschwächt, dass wir uns eine Gemeinschaft vorstellen können, in der man nur angesichts verzehrter Orchideenblüten von sichtbarem Unrecht spricht.

Echter Dissens

§8. Damit möchte ich nicht gesagt haben, dass es für unsere moralischen Bemühungen irrelevant wäre, was in denjenigen Kulturen zum Thema Moral gesagt wird, mit denen wir wirklich in Berührung stehen. Deren Mitglieder agieren ja in der Nähe des zeitlichen und räumlichen Rahmens, in dem wir mit unserer Gemeinschaft zuhause sind. In der Tat, bei *tatsächlicher* Berührung verschiedener Kulturen wird die Möglichkeit von Dissens in moralischen Beobachtungsfragen erkenntnistheoretisch gefährlich. Wir sollten diese Gefahr allerdings nicht übertreiben. Denn diejenigen Kulturen, mit denen wir tatsächlich im Kontakt stehen, unterscheiden sich in ihrer Beurteilung eines Satzes wie:

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

gar nicht stark von uns. Ob ich mit dieser Einschätzung richtig liege, müsste sich anhand empirischer Untersuchungen erweisen. Das ist kein Thema, das ich hier bearbeiten kann. Ich kann höchstens einige Gründe andeuten, die in meinen Augen für Optimismus sprechen.

Angeborene Tendenz

§9. Zunächst: Zwar gebe ich zu, dass die ethischen Theorien von Kulturen, mit denen wir in Berührung stehen, im beobachtungsfernen Inneren andere Behauptungen postulieren als unsere eigenen Theorien. (Schon innerhalb unserer eigenen Gemeinschaft herrscht an dieser Stelle viel Streit). Aber dieser Dissens ist nicht von Belang, da wir uns im augenblicklichen Zusammenhang nur um den vorkommenden Dissens in beobachtungsnahen Fragen der Moral sorgen müssen. Und *viel* Raum für Dissens dürfte es dort nicht geben. Es ist nicht plausibel anzunehmen, dass z.B. die Moslems, mit denen wir zu tun haben, widersprechen würden, wenn wir verbal und nonverbal einschreiten gegen den Tierquäler, den Vergewaltiger oder den Jungen, der seine heulende Schwester wieder und wieder ohrfeigt.

Im grossen und ganzen besteht in solchen Fragen Konsens auch über die Grenzen benachbarter Kulturen; der Konsens wird sich vermutlich ausdehnen, je mehr Berührungspunkte es zwischen den Kulturen gibt; dazu später mehr. (Offenbar haben wir hier ein Beispiel für positive Folgen der Globalisierung).

Vermutlich ist der Konsens bereits in unserer gemeinsamen Evolutionsgeschichte angelegt. Es dürfte eine in der menschlichen Natur wurzelnde *Tendenz* geben, das Einfühlungsvermögen für andere handlungsleitend mit Konsens über sichtbares Unrecht zu verknüpfen.

Ethnische Säuberer

§10. Dennoch mag es immer wieder Gemeinschaften geben, die sich von dieser Tendenz freimachen. Denken wir nur an den Fall der sogenannten ethnischen Säuberungen. Muss uns der Dissens, der unseren moralischen Beobachtungssätzen von dort entgegenschlägt, erkenntnistheoretisch beunruhigen? Nein; denn von aussen verstehen wir, dass die

Abweichler vom humanen Konsens ihr Einfühlungsvermögen *einschränken* müssen, bevor sie den albanischen oder serbischen oder jüdischen Opfern das zufügen können, was wir anderen übereinstimmend als sichtbares Unrecht ansehen. Ihr Widerspruch hiergegen braucht uns nicht stärker zu irritieren als der visuelle Widerspruch dessen, der sich gerade eine Sonnenbrille oder Scheuklappen aufgesetzt hat.

Wer moralische Probleme mit Denksportaufgaben verwechselt, könnte an dieser Stelle fragen, ob abgeänderte moralische Urteile über sichtbares Unrecht *immer* dann diskreditiert sind, wenn sie auf einer *Einschränkung* des Einfühlungsvermögens beruhen. Und da ich die Frage verneinen und Ausnahmen von dieser Regel zulassen muss, wird der Denksportler von mir als nächstes ein deutliches Kriterium verlangen, mit dessen Hilfe sich die diskreditierten Einschränkungen des Einfühlungsvermögens von ihren einwandfreien Cousins trennen lassen. Natürlich kann und will ich kein solches Kriterium nennen; Moral ist etwas anderes als die Abfassung idiotensicherer Algorithmen. Aber auch ohne strenge Kriterien kann ich kurz darlegen, worauf es ankommt, wenn wir im Fall der ethnischen Säuberungen an unseren Überzeugungen über das beobachtete Unrecht festhalten wollen.

Klarstellung. Wenn ich jüdische, albanische und serbische Opfer in einem Atemzug nenne, dann tue ich das nicht deshalb, weil ich meinte, die drei Fälle glichen sich in den wichtigsten Merkmalen. Nein, es sind drei sehr verschiedene Fälle. Zum Beleg verweise ich (stellvertretend für viele) auf ein zweibändiges Werk über deutsche Verbrechen gegenüber den Juden (Friedländer [DRJ]), auf eine Faktensammlung über serbische Verbrechen gegenüber Kosovo-Albanern (OSCE (ed) [KKaS]) und auf drei Zeitungsartikel über kosovo-albanische Verbrechen gegenüber Serben (Martens [TbUi], [NVTi], [ASiB]). Das unterschiedliche Gewicht dieser Publikationen spiegelt meiner Ansicht nach das verschiedene Ausmass der Verbrechen halbwegs angemessen wider.

Nicht zugehört

§11. Die Beschränkung des Einfühlungsvermögens bricht nicht einfach unvermittelt über die ethnischen Säuberer herein. Die ethnischen Säuberer bieten uns vermeintliche Rechtfertigungen ihres Tuns. Ihre Opfer werden selber als Übeltäter hingestellt:

- (6) Die Juden haben mit unehrlichen Machenschaften ...
- (7) Die kosovoalbanische Zivilbevölkerung gibt Terroristen Unterschlupf ...
- (8) Die jetzige serbische Minderheit im Kosovo hat sich an den Albanervertreibungen vor fünf Jahren beteiligt ...

Wozu dienen diese Sätze? Sie bieten ein Ablenkungsmanöver, das unseren moralischen Beobachtungssatz:

- (1) Dies ist sichtbares Unrecht, neutralisieren soll. Wie funktioniert dies Ablenkungsmanöver? Wenn wir uns an unsere Diskussion von vorhin erinnern, dann drängt sich folgende Antwort auf: Die Täter bringen *Hintergrundannahmen* über die Vergangenheit ins Spiel.

Damit ist klar, warum uns das Ablenkungsmanöver nicht aus der Bahn zu werfen braucht. Für die Beurteilung moralischer Beobachtungssätze sind Hintergrundannahmen *irrelevant*. Wenn die Täter unserem Satz:

- (1) Dies ist sichtbares Unrecht, durch Verweis auf Vergangenes zu begegnen suchen, dann antworten sie gar nicht auf unseren Satz; sie haben vielmehr nicht richtig zugehört. Und schlimmer noch, sie sehen auch nicht richtig hin. Sie sehen nicht, was sie ihren Opfern antun.

Zureden, eingreifen

§12. Was kann man dagegen machen? In Echtzeit müssen wir versuchen, wie immer im Fall sichtbaren Unrechts, den Tätern in den Arm zu fallen – falls das möglich ist, ohne selber Unrecht anzurichten. Um Missverständnissen vorzubeugen: Meiner Ansicht nach gibt es gute Gründe dafür, warum man sich im Lichte dieser Feststellung trotzdem noch pazifistisch gegen humanitäre Kriege aussprechen sollte. Wer eingreift, muss nicht gleich mit Krieg anfangen.¹²¹

Ausserhalb der Gefahrenzone für die verfolgten Minderheiten ist moralische Erziehung der Täter nötig. Wir sollten versuchen, die Täter für den Sinn des moralischen Beobachtungssatzes (1) zu sensibilisieren. Wenn das gelingt, wird keine Hintergrundannahme über Vergangenes die dämonische Macht behalten, die Täter vom Blick auf das von ihnen angerichtete sichtbare Unrecht abzulenken.

Und wenn es nicht gelingt? Dann wird dies Scheitern den Wert des Konsenses über den moralischen Beobachtungssatz in unserer eigenen Gemeinschaft ganz gewiss nicht schmälern.

Ich möchte nicht missverstanden werden. Das eben abgehandelte Beispiel der Auseinandersetzung über ethnische Säuberungen ist meiner Ansicht nach nicht der typische Fall für transkulturellen Dissens in moralischen Beobachtungsfragen; es ist ein äusserst extremer und dazu hässlicher Fall. Auch wenn wir den Dissens mit der anderen Kultur in diesem extremen und hässlichen Fall missachten müssen, ergibt sich daraus kein Grund, jedweden solchen Dissens zu missachten. Im Gegenteil, wir sollten transkulturellen Dissens in moralischen Beobachtungsfragen ernst nehmen: als Gelegenheit zur Überprüfung unserer eigenen überkommenen Auffassungen vom sichtbaren

121

Siehe Olaf Müller [WWSü], [PmOA], [CKK].

Unrecht. Was dabei herauskommen kann, werde ich im nächsten Kapitel beleuchten.

* * *

Diagnosen der
Unmenschlichkeit

§13. Es würde den Rahmen dieses Buches sprengen, wenn ich meine metaethische Diagnose zu ethnischen Säuberungen und Völkermord ausführlich entfalten und gegen konkurrierende Diagnosen verteidigen wollte. Da ich nicht beanspruche, die einzig plausible Diagnose aufgedeckt zu haben, ist das auch nicht nötig. Allerdings finde ich es erstaunlich, wie wenig Arbeit analytische Moralphilosophen in das Thema investiert haben. So gibt es in dieser Tradition meines Wissens keine einschlägige Monographie über den Völkermord der Deutschen an Juden und Slawen; und bei den ethnischen Säuberungen während des Zerfalls Jugoslawiens steht es nicht besser. Immerhin: Aus den Randzonen der analytischen Philosophie hat sich Rorty zu beiden Fragen geäußert ([HRRS]). Seine Diagnose läuft nahezu komplementär zu der meinigen. Zwar lokalisiert Rorty (im Einklang mit meiner Diagnose) das Problem beim mangelnden Einfühlungsvermögen der Täter – statt bei deren mangelnder Einsicht in abstrakte Pflichten, die sich angeblich rational aus dem Wesen des Menschen ergeben.¹²² Doch ist laut Rorty das Einfühlungsvermögen der Täter nicht etwa *ingeschränkt* – vielmehr ist unser Einfühlungsvermögen *erweitert*; nach einer beispiellosen Geschichte von Wohlstand und Sicherheit können wir es uns leisten, allen Menschen dieselben Menschenrechte zuzubilligen, statt nur den Menschen, denen wir ähneln und die zu uns gehören.¹²³ Diese Sicht Rortys halte ich für pessimistisch; als Optimist widerspreche ich vehement. Ob sich ein solcher Streit zwischen Optimisten und Pessimisten jemals schlichten lässt, bezweifle ich.

Nichtsdestoweniger will ich auf zwei Elemente aus Rortys Diagnose hinweisen, die unplausibel sind. Erstens waren weder die serbischen noch die deutschen Verbrecher gegen die Menschlichkeit so sehr von Wohlstand und Sicherheit abgeschnitten, dass sie keine Gelegenheit gehabt hätten, ihr Einfühlungsvermögen zu *verfeinern* und jeden

122 Siehe Rorty [HRRS]:175/6.

123 Siehe Rorty [HRRS]:178, 180.

Menschen als ihresgleichen anzusehen.¹²⁴ Das Gegenteil wirkt glaubwürdiger: In der Finsternis von Propaganda und Krieg haben sich die Täter auf Hintergrundannahmen eingelassen, die ihr Einfühlungsvermögen künstlich *eingeschränkt* haben.

Zweitens kann es (glaube ich) nicht stimmen, dass z.B. serbische Verbrecher ihre muslimischen Opfer *buchstäblich* nicht als Menschen sehen oder wahrnehmen, sondern als Hunde. Rorty lehnt sich zu weit aus dem Fenster, wenn er sagt:

The problem is the gallant and honorable Serb *who sees Muslims as circumcised dogs* ([HRRS]:177, mein Kursivdruck).¹²⁵

Das widerspräche jedem Ähnlichkeitsinstinkt (der zum Glück biologisch fest im Menschen verankert ist). Die Täter *behandeln* ihr Opfer nicht wie einen Menschen. Aber ihre *Wahrnehmung* müsste sehr verzerrt sein, wenn ihnen die visuellen Ähnlichkeiten zwischen Opfer und Hund grösser vorkämen als die zwischen Opfer und ihresgleichen. (Dabei müsste sich eine extreme Form verzerrter Aspektwahrnehmung abspielen, und das lässt sich – wenn überhaupt – nur durch den Einfluss extremer Hintergrundannahmen erklären).

* * *

Wahrheit quersprachein

§14. Untergräbt die Möglichkeit von transkulturellem Dissens in moralischen Beobachtungsfragen, die ich nicht ausräumen konnte, die *semantische* Respektabilität der Moral? Zeigt sie, dass wir in der Moral – anders als in den Naturwissenschaften – nicht auf absolute Wahrheit hoffen dürfen? Ich möchte kurz begründen, warum mir der Pessimismus, der uns aus diesen Fragen entgegentritt, unangebracht und verfrüht erscheint. Zu diesem Zweck möchte ich auf die Wahrheitsdefinition zurückkommen, für die ich im Kapitel II §13 plädiert habe:

¹²⁴ Sie kann Rorty nicht im Sinn haben, wenn er sagt: "Sentimental education works only on people who can relax long enough to listen" ([HRRS]:180).

¹²⁵ In einer ähnlich extremen Aussage kritisiert Rorty *unsere* Wahrnehmungen von Tätern und Opfern, siehe [HRRS]:168. Vermutlich will Rorty mit solchen Formulierungen provozieren; weniger übertrieben und plausibler formuliert Rorty an anderen Stellen, siehe [HRRS]:176.

- (9) Ein Satz einer beliebigen Sprache ist genau dann wahr, wenn dessen Übersetzung ins Deutsche (disquotativ) gemäss Tarski wahr ist.

Inzwischen haben wir gesehen, dass sich selbst unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung moralische Beobachtungssätze p^* ausmachen lassen, die auf Deutsch soviel besagen wie:

- (1) Dies ist sichtbares Unrecht.

Sätze wie p^* und (1) sind also wahrheitswertfähig. Nehmen wir nun an, die ethnischen Säuberer aus unserem Beispiel *verneinten* in ihrer Sprache den Satz p^* , während sie deutlich sehen können, dass Frauen, Kinder und Alte brutal aus ihrem Dorf vertrieben werden. Frage: Ist der Satz p^* dann wahr oder falsch? Um das zu überprüfen, wenden wir das Schema (9) auf Satz p^* an und bekommen:

- (10) Der Satz p^* genau dann wahr, *wenn sich dort sichtbares Unrecht ereignet*.

Und da *wir* den kursiv gesetzten Wensatz bejahen, bleibt uns nichts anderes übrig, als zu dem Schluss zu kommen, dass der Satz p^* in der Tat wahr ist; dass sich die ethnischen Säuberer also *irren*, wenn sie den Satz verneinen.

Diese Antwort auf die Sorge um die Wahrheit mag manche Fragen offenlassen. Aber sie passt gut in den Rahmen, innerhalb dessen Quine über naturwissenschaftliche Wahrheit nachgedacht hat. Hier ist ein Zitat, das sich meiner Ansicht nach ohne Verluste auf den moralischen Fall übertragen lässt:

Pilate was probably not the first to ask what truth is, and he was by no means the last. Those who ask it seek something deeper than disquotation, which was the valid residue of the correspondence theory of truth [...] The question that motivates this quest beyond disquotation can perhaps be phrased thus: if to call a sentence true is simply to affirm it, then how can we tell whether to affirm it?

The lazy answer is "That all depends on what the sentence is. In the case of 'Snow is white' you just look at snow and check the colour." The more sympathetic answer is a general analysis of the grounds of warranted belief, hence of scientific method ([PoT]:93).

Dies passt gut zum hier verfochtenen Optimismus für die semantische Respektabilität der Moral – jedenfalls nachdem wir gesehen haben, dass sich Quines wissenschaftliche Methode nahezu nahtlos auf den moralischen Fall übertragen lässt. Es würde unseren Rahmen sprengen, wenn ich diesem schwierigen Thema in all seinen Untiefen gerecht

werden wollte. Daher muss ich es bei den wenigen Andeutungen aus diesem Paragraphen bewenden lassen.

XIX. Von anderen Kulturen lernen

Revision zuhause

§1. Ich möchte im vorliegenden Kapitel vorführen, warum und wie wir unsere eigenen Standards der Rede über moralisch Beobachtbares revidieren sollten, wenn wir erfahren, dass eine andere Kultur einen schärferen moralischen Blick hat als wir.

Wir können unsere eigenen Auffassungen zwar nicht von einem neutralen Standpunkt aus revidieren. Und es wäre verrückt, wenn wir uns zum Zwecke der Revision auf den Standpunkt der Kultur stellen müssten, mit der es zum Dissens (über moralische Beobachtungsfragen) gekommen ist. Da es uns am Ende um *unser* Handeln geht, müssen wir jedwede Revision mit den Mitteln voranbringen, die wir selber an Bord haben.

Aber zu unseren eigenen Bordmitteln sollte die Einsicht gehören, dass wir bei der Verfeinerung unserer moralischen Sensibilität sehr wohl von anderen Kulturen, mit denen wir im Austausch stehen, lernen können. So, wie ich mich vorhin von aussen für die Verfeinerung der moralischen Sensibilität der ethnischen Säuberer eingesetzt habe, so kann auch eine Verfeinerung unserer eigenen moralischen Sensibilität not tun, die gleichfalls von aussen an uns herangetragen wird. Es wäre ein Fall von moralischer Überheblichkeit und von ethischem Provinzialismus, wenn wir keinen Raum für diese Möglichkeit offenhielten.

Das bedeutet: Wir haben Grund, unser Urteil über sichtbares Unrecht zu überprüfen, sobald wir herausfinden, dass die Mitglieder einer anderen Kultur von sichtbarem Unrecht

sprechen, wo wir selber zurückhaltender urteilen. In diesem Fall wäre es natürlich nicht damit getan, die strenge Haltung der anderen Kultur einfach zu übernehmen. Eher sind wir in so einem Fall zu dem Versuch aufgerufen, unser Einfühlungsvermögen so sehr zu verfeinern, dass sich die zunächst fremdartige Rede vom sichtbaren Unrecht als natürliche Fortsetzung und Verbesserung unserer eigenen Sicht der Dinge anbietet. Wenn der Versuch gelingt, so spricht das für eine Annäherung unseres eigenen Konsenses an die anderswo geltenden, strengeren Standards.

Gottes Wille

§2. Aber der Versuch kann natürlich auch anders ausgehen. Die strengeren Standards aus der anderen Kultur könnten uns überzogen vorkommen. Diese Reaktion wird sich besonders dann aufdrängen, wenn wir herausfinden, dass die fraglichen strengen Standards ihre Überzeugungskraft nur vor dem Hintergrund von Auffassungen behalten, die wir nicht teilen mögen.

Dazu ein Beispiel. Die Mitglieder einer Nachbarkultur könnten homosexuelle Praktiken für sichtbares Unrecht halten. Wir brauchen uns von unserer gelasseneren Haltung in dieser Frage nicht abbringen zu lassen, vor allem dann nicht, wenn wir herausfinden, dass wir uns die strenge Haltung der anderen Kultur nur zusammen mit bestimmten religiösen Überzeugungen aneignen können (etwa zusammen mit der Überzeugung, dass Gott die menschliche Lust nur zum Zwecke der Fortpflanzung will).

Kaninchenfliege

§3. Es lohnt sich, diesen Fall sprachphilosophisch genauer zu durchleuchten. Mein Kriterium gegen die Übernahme der fremdartigen, strengeren Regel über sichtbares Unrecht beruht auf einem interpretationstheoretischen Schachzug, auf

den Quine in einem völlig anderen Zusammenhang hingewiesen hat.¹²⁶ Quine meint, dass eine Ethnologin im Prinzip keine Chance hätte, aus deskriptiven Beobachtungssätzen einer Sprachgemeinschaft diejenigen Bedeutungskomponenten herauszufiltern, die auf *allseits geteilten* Hintergrundannahmen beruhen. Quine beruft sich hier auf ein Beispiel von Davidson: Stellen wir uns vor, dass alle Eingeborenen dem Satze "Gavagai" nicht nur angesichts von Kaninchen zustimmen, sondern auch angesichts einer ganz bestimmten Fliegensorte (der sog. Kaninchenfliege), die als sicheres Anzeichen für im tiefen Gras versteckte Kaninchen gilt. Dann lässt sich – so Quine – nicht feststellen, welcher der folgenden beiden Sätze den Satz "Gavagai" richtig ins Deutsche übersetzt:

- (1) Da ist ein Kaninchen oder eine Kaninchenfliege.
- (2) Da ist ein Kaninchen.

Zugunsten der zweiten Option könnte die Ethnologin die Hypothese anführen, dass alle Eingeborenen meinen, das Auftreten der Kaninchenfliege sei ein sicheres Anzeichen für die Anwesenheit von Kaninchen. In diesem Fall tritt die Ethnologin durch Verweis auf allseits geteilte Hintergrundannahmen dem Anschein entgegen, dass der Satz "Gavagai" unter anderem auch von Kaninchenfliegen handelt. Sie spielt die Relevanz der Kaninchenfliege fürs Verständnis des Satzes "Gavagai" herunter.

Analog in unserem Fall. Wir können gleichfalls durch Verweis auf allseits geteilte Hintergrundannahmen (diesmal über Gott) dem Anschein entgegenzutreten, dass homosexuelle Praktiken für die angemessene Anwendung der Rede über sichtbares Unrecht einschlägig sind. Aber es ist wichtig zu sehen, dass uns ein solches interpretationstheoretisches

126

Siehe Quine [WO]:37.

Manöver nicht immer offensteht. Und in der Tat, es wird oft vorkommen, dass sich die strengen Urteile einer anderen Kultur über sichtbares Unrecht *nicht* mithilfe des Verweises auf den dortigen (idiosynkratischen) Konsens über Hintergrundannahmen neutralisieren lassen. Dann spricht viel für den Versuch, unsere eigenen Urteile über sichtbares Unrecht in der fraglichen Richtung zu verschärfen.

Die bimoralische
Tochter

§4. Um das plausibel zu machen, möchte ich ein Gedankenexperiment vorschlagen. Stellen wir uns zwei benachbarte Kulturen vor, die verschieden streng über sichtbares Unrecht urteilen. In einer Grenzstadt, die beiden Kulturen offensteht, zieht ein gemischtes Elternpaar seine Tochter zweisprachig gross. Die Mutter bringt dem Mädchen (unter tatkräftiger Mithilfe ihrer eigenen Verwandtschaft) die aus ihrer Sicht richtige Verwendung des muttersprachlichen Satzes p_m für "Das ist sichtbares Unrecht" bei; dieser Unterricht findet montags, dienstags und mittwochs statt.

An allen anderen vier Wochentagen bringt der Vater dem Mädchen (unter tatkräftiger Mithilfe seiner Verwandtschaft) die richtige Verwendung des vatersprachlichen Satzes p_v für "Das ist sichtbares Unrecht" bei.

Nehmen wir nun an, dass der muttersprachliche Unterricht strenger ist als das vatersprachliche Konkurrenzunternehmen; die Mutter verlangt nicht nur in allen Fällen die Zustimmung zum Satz p_m , in denen der Vater die Zustimmung zum Satz p_v verlangt, sondern öfter. Dann übernimmt das zweisprachige Mädchen beim Sprechenlernen zwei verschieden strenge moralische Sichtweisen. Man ist versucht zu sagen, dass sie bimoralisch aufwachsen wird. (Ich vermeide das Wort *doppelmoralisch*, weil die Rede von Doppelmoral andere Assoziationen wecken würde, als ich hier brauchen kann).

Ein Konfliktfall

§5. Frage: Was soll die biculturalische Tochter tun, wenn sie eine Handlung mitanzusehen muss, die sie zur Zustimmung des muttersprachlichen und zur Ablehnung des vatersprachlichen Satzes bewegen würde? Da sich die beiden Sätze verschieden anhören, scheint die *sprachliche* Reaktion des Mädchens in dieser doppelbödigen Situation durchaus doppeldeutig ausfallen zu können – solange sie nicht bemerkt, dass die beiden Sätze p_m und p_v dasselbe bedeuten.

Aber *im Handeln* wird sich das Mädchen aller Voraussicht nach am strengeren Standard orientieren.

Denn der muttersprachliche Unterricht hat sie gegenüber dem fraglichen Geschehen sensibilisiert, ohne dass der vatersprachliche Unterricht mit einer – im Ergebnis neutralisierenden – *Desensibilisierung* einhergegangen sein dürfte. Immerhin führte der vatersprachliche Unterricht nur zu der Disposition, dem Satz p_v in der fraglichen Situation zu widersprechen – nicht aber zu zusätzlich wirksamen handlungsleitenden Dispositionen.

Zur Erinnerung. Die handlungsleitenden Dispositionen (i) bis (iv), die ich vorhin im Kapitel XII am regelgeleiteten Gebrauch der Rede über sichtbares Unrecht dingfest gemacht habe, griffen immer nur im Fall der *Zustimmung* zu dem Satz (bzw. im Fall seiner Äusserung):

- (i) Der Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung andere dazu veranlassen würde, dem Satz *zuzustimmen*.
- (ii) Wenn sich ein Sprecher veranlasst sieht, dem Satz *zuzustimmen*, dann ist er disponiert, den Versuch zu unternehmen, in das beobachtete Geschehen einzugreifen.
- (iii) Wenn ein Sprecher den Satz *vernimmt*, ohne dazu veranlasst zu sein, dem Satz *zuzustimmen* (etwa im Nebel, oder weil er kurzsichtig ist oder allzu weit vom Geschehen entfernt), dann ist er disponiert, dem Urheber des Satzes zu Hilfe zu eilen, um das von diesem beobachtete Geschehen zu unterbrechen.
- (iv) Wenn der Sprecher von einer Beobachtung dazu veranlasst wird, dem Satz *zuzustimmen*, ohne physisch imstande zu sein, das Geschehen zu unterbrechen, dann ist er disponiert zu versuchen, das beobachtete Geschehen durch die *Äusserung* des Satzes zu unterbrechen (indem er entweder auf die Wirksamkeit der

Disposition (i) beim Täter hofft oder auf die Wirksamkeit der Disposition (iii) bei anderen Mitgliedern seiner Sprachgemeinschaft).

Falsche Adressaten

§6. Im Lichte der Überlegung aus dem vorigen Paragraphen wird das Mädchen versuchen, das aus Perspektive der Muttersprache sichtbare Unrecht zu unterbinden. Wenn sie alleine dafür zu schwach ist, muss sie Hilfe herbeirufen. Natürlich wird sie es zuerst mit dem muttersprachlichen Satz versuchen – in der Hoffnung, dass sich andere Mitglieder der Muttersprachgemeinschaft zum Einschreiten bewegen lassen. Was soll sie tun, wenn nur Angehörige der Kultur ihres Vaters in Rufweite sind? Es hat in diesem Fall keinen Sinn, blind den gelernten verbalen Dispositionen der Vatersprache zu folgen, also in dieser Sprache zu rufen:

(3) Dies ist *kein* sichtbares Unrecht.

Denn mit diesem Ruf würde sie ihre eigenen Intentionen unterlaufen und niemanden zum Einschreiten bewegen. Aber der vatersprachliche Ruf:

(4) Dies ist sichtbares Unrecht,

wird ihr auch nichts nützen. Denn sobald die Herbeieilenden sehen, was den Ruf veranlasst hat, werden sie innehalten und jedenfalls nicht einschreiten (da sie ja selber für das fragliche Unrecht nicht sensibilisiert sind).

Der Strengere hat recht

§7. Das zweisprachige Mädchen steckt dann in einer ähnlichen Lage wie die moralische Dissidentin, über die wir in Kapitel XI nachgedacht haben. Anders als dort haben wir diesmal allen Anlass, der Sprecherin genuine Urteile über sichtbares Unrecht zuzuschreiben. (Diese Urteile erwachsen ihr aus der Übereinstimmung mit der muttersprachlichen Rede über sichtbares Unrecht).

Die Sprecherin wird versuchen müssen, die vatersprachliche Perspektive auf sichtbares Unrecht zu verschärfen. Sie meint ja, dass die Mitglieder der Vaterkultur etwas Wichtiges nicht gelernt haben, auf das sie in ihrer Mutterkultur aufmerksam gemacht worden ist. Und einerlei, ob es ihr gelingt, diese Lehre weiterzuverbreiten, oder nicht: Wir Aussenstehenden haben allen Anlass zu der Behauptung, dass es richtig wäre, wenn sich die strenge Haltung zum sichtbaren Unrecht, die das Mädchen aus ihrer Muttersprache übernommen hat, auch in der Kultur ihres Vaters verbreiten würde.

Diese Behauptung gilt nicht für alle derartigen Fälle. Im Licht meiner früheren Betrachtungen über dubiose, allseits geteilte Hintergrundannahmen gilt die Behauptung z.B. dann nicht, wenn die zweisprachig Aufwachsende durch den lockeren Unterricht der Vatersprache auf idiosynkratische Grundannahmen aufmerksam wird, die nur in der Mutterkultur unhinterfragt geglaubt werden. Aber solange kein derartiger vernünftiger Anlass besteht, der strengeren Moralkultur zu widerstehen, solange gilt mein Plädoyer zugunsten der jeweils strengeren Standards. Und für dies Plädoyer zugunsten strengerer Standards (hinsichtlich sichtbaren Unrechts) spielt es keine Rolle, ob die zweisprachig und bimoralisch Aufwachsende, die wir uns vorgestellt haben, wirklich existiert. Denn wir sind am Ende unseres Gedankenexperimentes zu dem Ergebnis gekommen, dass es alles in allem – wenn keine besonderen Gegen Gründe auftauchen – richtig wäre, wenn sich der muttersprachliche strengere Standard auch in der Vaterkultur durchsetzen würde. Und derartige Fragen der Richtigkeit hängen nicht davon ab, ob zufällig jemand da ist, der den (von uns als richtig erkannten) strengeren Standard tatsächlich durchzusetzen versucht.

Samurai sind keine
Nachbarn

§8. Wie weit reicht dieses Argument zugunsten strengerer Standards in Sachen sichtbaren Unrechts? Obwohl es für das Argument, wie eben dargetan, nicht auf die *Existenz* der zweisprachig und bimoralisch Aufwachsenden ankommt, müssen wir uns die Existenz dieser Person zumindest *plausibel vorstellen* können; sonst verliert das Gedankenexperiment seine Überzeugungskraft. Und das bedeutet, dass die Kultur, aus der die strengeren Standards übernommen werden sollen, nicht allzu weit von der aufnehmenden Kultur entfernt sein darf. Es kommt allerdings nicht buchstäblich auf die räumliche und zeitliche Nähe der beiden Kulturen an (obwohl der Gedankengang bei tatsächlich benachbarten Kulturen, die miteinander im Austausch stehen, besonders überzeugend wirkt). Vielmehr kommt es darauf an, dass wir uns die zweisprachig und bimoralisch Aufwachsende auf psychologisch plausible Weise vorstellen können. Wenn die inhaltlichen Moralvorstellungen der zwei Kulturen allzu weit auseinanderliegen, dann können wir uns kaum vorstellen, welche Wirkungen es hätte, wenn jemand in beiden Kulturen zugleich grossgezogen würde. Vermutlich müssten wir mit schweren Entwicklungsstörungen einer Person rechnen, die halbwöchentlich im kriegerischen, ehrbewussten Geiste der Samuraizeit und halbwöchentlich im hedonistischen Geiste westlicher Grosstädte aufwachsen muss. Wir können uns keine überzeugende Gesamtperson mit einer derartigen Entwicklungsgeschichte zusammenreimen, und das Gedankenexperiment bricht zusammen.

Nun schadet – in unserem Zusammenhang – der Zusammenbruch des Gedankenexperiments unter Extrembedingungen kein Stück. Denn wie wir gesehen haben, müssen wir nicht für *jeden erdenklichen* Fall eine angemessene Haltung zum transkulturellen Dissens über

sichtbares Unrecht entwickeln. Da es uns auf unser eigenes Handeln ankommt, interessieren uns nur diejenigen Fälle von Dissens über sichtbares Unrecht, die uns aus Kulturen entgegenschlagen, mit denen wir tatsächlich im Kontakt stehen. Und in diesen Fällen funktioniert das Gedankenexperiment.

Ökumenische Lösung

§9. Man mag es überraschend finden, dass sich der transkulturelle Dissens in moralischen Beobachtungsfragen gleichsam ökumenisch auflösen lässt – durch Bewegung hin zum jeweils umfassenderen Standard. Könnten sich transkulturelle Moralkonflikte nicht viel hartnäckiger gegen jeden Vermittlungsversuch sträuben?

Die Frage verweist uns einmal mehr auf die metaethischen Vorteile, die sich aus der Betrachtung von Verbotenem anstelle von Gebotenem ergeben. In der Tat, sobald ein – transkultureller oder intrakultureller – Dissens darüber aufkommt, ob das eine geboten ist oder das andere, entsteht eine symmetrische Situation, die sich nicht leicht schlichten lässt; beides zugleich kann jedenfalls nicht geboten sein. (Um der Kürze willen lasse ich moralische Dilemmata und tragische Situationen ausser Betracht; dies wichtige und verwirrende Thema lässt sich meiner Ansicht nach besser aus der Innenperspektive erhellen, nicht aus der naturalistischen Aussenperspektive, auf die ich mich in der Einleitung festgelegt habe).

Kurzum, ein Dissens über Gebotenes lässt keine ökumenische Lösung zu. Anders beim Blick auf Verbotenem. Wenn Dissens darüber aufkommt, ob das eine oder *auch noch* das andere verboten ist, entsteht eine asymmetrische Situation mit guten Schlichtungsaussichten. Hier kann der Anhänger des laxeren Standards leicht nachgeben; er wird

keines der Verbote los, die ihm am Herzen liegen, wenn er auch noch zusätzliche Verbote hinzunimmt.

Die Schlüsselrolle der
Verbote

§10. Allerdings wird er durch sein Nachgeben Erlaubnisse los, die ihm vielleicht am Herzen liegen. Wird der Streit dadurch nicht doch wieder völlig symmetrisch? Nein. Denn an dieser Stelle kommt allererst die entscheidende Asymmetrie ins Spiel: Wenn der wichtigste und erste moralische Beobachtungssatz *Verbote* betrifft (nicht Erlaubnisse, nicht Gebote), dann kann man daraus die metaethische Lektion ableiten, dass das Verbotene in der Moral eine Schlüsselrolle spielen sollte. Demzufolge ist es am allerwichtigsten, das Verbotene bleiben zu lassen; das ist wichtiger, als irgendetwas Erlaubtes zu tun, und es ist wichtiger, als irgendetwas Gutes zu tun. Wer dieser Prioritätenliste folgt, wird sich im Zweifel strengere Verbote aneignen, um auch im Fall der Fälle auf der moralisch einwandfreien Seite zu sein. Um es zu wiederholen, nicht jeder transkulturelle Konfliktfall ist ein solcher Zweifelsfall. Wenn sich die strengeren Verbote der Nachbarkultur von aussen, zum Beispiel als Folge dubioser Hintergrundannahmen, abtun lassen, kann man beim laxeren Standard verweilen, ohne in die moralische Gefahrenzone zu geraten.

Aber es sollte klar geworden sein, dass der Verweis auf dubiose Hintergrundannahmen in jedem einzelnen Fall sorgfältig begründet werden muss. Wie nebenbei haben wir im Lauf unserer Überlegungen eine ganze Menge über die Rolle von Hintergrundannahmen in der Moral gelernt. Das war zwar nicht mein Ziel, da ich ja in erster Linie auf moralische *Beobachtungssätze* hinauswollte (auf Sätze also, die genau nicht von Hintergrundannahmen abhängen). Doch

haben wir jetzt zum Schluss gesehen, dass es in der Metaethik nicht immer darauf ankommt, Hintergrundannahmen zurückzudrängen oder auszuschalten. Auch ihre Entdeckung kann moralphilosophisch von Belang sein, etwa (wie im vorliegenden Kapitel mehrmals betont) für die standhafte Reaktion auf *manchen* moralischen Widerspruch seitens anderer Kulturen. Mein gesamter Gedankengang hat genau für diese Stelle hilfreiche Differenzierungen mit sich gebracht, und so ist es gelungen, Quines wissenschaftsphilosophischen Begriff der Hintergrundannahme für moralphilosophische Fragestellungen fruchtbar zu machen.

Kein Pessimismus

§11. Wenn die Überlegungen aus diesem und dem vorausgegangenen Kapitel richtig gewesen sind, dann gibt die Existenz von transkulturellem Dissens in moralischen Beobachtungsfragen (der sich nicht leugnen lässt) keineswegs den Pessimisten im metaethischen Streit um die Respektabilität der Moral eindeutig recht. Manche Fälle von transkulturellem Dissens in moralischen Beobachtungsfragen wirkten wie eine Gefahr für die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral, konnten aber entschärft werden. In anderen Fällen bot der Dissens sogar Chancen. Er bot den Anlass zur Verfeinerung der moralischen Sensibilität, stellte also zusätzliches Erkenntnismaterial für die Moralphilosophie zur Verfügung: Beim transkulturellen Streit über sichtbares Unrecht gilt *prima facie* der strengere Standard.

Ich hoffe, plausibel gemacht zu haben, dass man sich den Dissens von Fall zu Fall mit ruhigem Blick anschauen sollte. Es kommt hier, wie so oft in unserem moralischen Leben, auf die Details an.

Abgesehen davon habe ich zu zeigen versucht, dass der Dissens in moralischen Beobachtungsfragen seltener vorkommt und weniger wiegt, als manche fürchten. Innerhalb ein und derselben Kultur *kann* er nicht sonderlich weit reichen (wie wir in Kapitel XIII gesehen haben), und im echten (nicht: ausgedachten) Austausch zwischen den Kulturen ist er auch nicht die Regel. Alles in allem besteht kein Anlass für Pessimismus in der Erkenntnistheorie der Moral!

XX. Rückblick und Ausblick

Pluralismus

§1. Wir haben einen langen Weg zurückgelegt, um die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral zu verteidigen. Statt zu einer einzigen Quelle der moralischen Erkenntnis vorzudringen und diese als Ursprung aller Antworten auf jedes moralische Problem auszurufen, habe ich im Plural für verschiedene Arten ethischer Erkenntnis plädiert.

Pluralismus ist nie und nimmer so übersichtlich wie seine monistischen Alternativen, hat dafür aber oft bessere Aussichten, dem betrachteten Phänomen gerecht zu werden. Der Ozean der Moral zeigt schon an der Oberfläche sehr unterschiedliche Muster, ganz zu schweigen von der verwirrenden Vielfalt in seiner Tiefe. Wie in der Einleitung angekündigt, habe ich gar nicht erst den Versuch unternommen, die Tiefen des moralischen Ozeans auszuloten. Ich habe unseren Blick auf die Wasseroberfläche gelenkt, und zwar nachts, unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung, ohne Vorkenntnis des Inhalts und der Bedeutung der betrachteten moralsprachlichen Überzeugungssysteme. Selbst unter diesen Einschränkungen blieb an der Oberfläche des moralischen Ozeans soviel Verschiedenes sichtbar, dass wir ohne pluralistische Gelassenheit alle erkenntnistheoretischen Hoffnungen hätten preisgeben müssen.

Bescheidenheit

§2. Pluralistische Gelassenheit in der Erkenntnistheorie hängt fast immer mit Bescheidenheit zusammen. Der pluralistische

Erkenntnistheoretiker bescheidet sich damit, nicht jeden Erkenntnisanspruch mit ein und derselben Methode überprüfen zu können, etwa mithilfe eines einzigen idiotensicheren Algorithmus. Seiner Sicht zufolge gewinnen wir Erkenntnis durch Einsatz sehr verschiedener Wissenskriterien. Da diese Wissenskriterien bei ein und demselben Thema in unterschiedliche Richtungen weisen können, müssen sie gegeneinander abgewogen werden. Welches Gewicht den einzelnen Wissenskriterien bei dieser Abwägung zukommt, wird sich in jedem einzelnen Fall neu erweisen.

Die fallweise Abwägung sehr unterschiedlicher Erkenntniskriterien ist in der Naturwissenschaft gang und gäbe. Da es keinen feststehenden Algorithmus zur Lösung naturwissenschaftlicher Probleme gibt, ist pluralistische Bescheidenheit die oberste Tugend des Wissenschaftsphilosophen.¹²⁷ Dass dies den Respekt vor den Naturwissenschaften nicht zu schmälern braucht, liegt auf der Hand. (Es spricht allenfalls gegen die szientistische Überhöhung der Erkenntnisleistungen unserer Naturwissenschaften).

Wenn sich der Erkenntnistheoretiker der Naturwissenschaften bescheidenen Pluralismus erlauben kann, ohne deren wohlverdiente Wertschätzung zu untergraben, dann kann sich der Metaethiker dieselbe pluralistische Bescheidenheit erlauben. Die moralische Erkenntnis braucht ja nicht besser dazustehen als die naturwissenschaftliche Erkenntnis.

¹²⁷ Ein extremes Plädoyer in dieser Richtung gibt Feyerabend [aM]. Weniger radikal, aber mit gleicher Stossrichtung argumentieren Kuhn [SoSR] und Tetens [FWMR].

Holismus

§3. Pluralistische Bescheidenheit führt auf natürlichem Wege zu einer holistischen Sicht der erkenntnistheoretischen Dinge. Statt die verschiedenen Erkenntniskriterien auf jeden *einzelnen* Satz aus dem betrachteten Wissensgebiet (der Naturwissenschaften bzw. der Moral) anzuwenden, bietet es sich an, diese Kriterien auf Satzsysteme *im Ganzen* anzuwenden: auf Systeme von Sätzen, deren Elemente zusammenhängen und zusammenwirken. Viele Erkenntniskriterien greifen überhaupt erst auf dieser Ebene (etwa Kohärenz).

In der Wissenschaftsphilosophie wird die holistische Herangehensweise seit einem Jahrhundert erfolgreich gepflegt.¹²⁸ In der Moralphilosophie gab es zwar immer wieder vereinzelte Ansätze in holistischer Richtung, sie wollten sich aber nicht recht durchsetzen.

Der bekannteste Ansatz dieser Art geht auf John Rawls und dessen Andeutungen zum moralischen Überlegungsgleichgewicht zurück.¹²⁹ Dass wir beim moralischen Raisonement die Spannungen zwischen vielerlei Einzelüberzeugungen und allerlei allgemeinen Überzeugungen austarieren müssen und auf ein Gleichgewicht zusteuern sollten, hat Rawls zu Recht betont. Dennoch bleibt diese Sicht der Dinge unbefriedigend, solange sie sich allein auf Kohärenz und Konsistenz *innerhalb* des Systems unserer moralischen Überzeugungen beschränkt. Denn die Naturwissenschaftler beschränken ihre Begründungen auch nicht auf Kohärenz und Konsistenz innerhalb der jeweiligen Theorie; sie unterwerfen die Theorie (im Ganzen) dem Einfluss von aussen: Die gesamte Theorie

¹²⁸ Siehe Duhem [ZSPT]:245ff; Quine [FMoE]; Stegmüller / Gähde [AiFo]; Stegmüller [TE]/3.

¹²⁹ Siehe Rawls [OoDP]:188/9 und [ToJ]:40-46.

muss zu den Beobachtungen passen. Zwar bestimmen die naturwissenschaftlichen Beobachtungen weder Form noch Inhalt der Theorie vollständig, aber immerhin *beeinflussen* sie beides. Sie sind ein wichtiges Element der pluralistischen und holistischen Wissenschaftsphilosophie.

Ohne ein vergleichbares Element stünde die pluralistische und holistische Erkenntnistheorie der Moral nicht gut da. Sie muss herausarbeiten, in welchem Sinne unsere moralischen Überzeugungssysteme äusseren Einflüssen unterworfen werden können, die von erkenntnistheoretischer Bedeutung sind und in unsere Rechtfertigungen oder Begründungen eingehen sollten.

Moralische
Beobachtung

§4. Der Holist Morton White hat dies Desiderat deutlicher gespürt als sein holistischer Kollege John Rawls; aber das, was Morton White in dieser Sache angeboten hat, war nicht überzeugend. Anders als White gemeint hat, können ethische Emotionen in der Erkenntnistheorie der Moral keine Rolle spielen, die der Rolle naturwissenschaftlicher Beobachtungen gleichkäme. So sahen wir uns gezwungen, nach einem anderen Kandidaten für diese Rolle Ausschau zu halten. Und wir sind an einer Stelle fündig geworden, wo man es am wenigsten vermutet hätte: bei genau derselben Art von Beobachtung, die (laut Quine) für die Naturwissenschaften einschlägig ist. Es gibt moralische Sätze, die ungefähr so eng mit unserer Sinneserfahrung verknüpft sind wie die deskriptiven Beobachtungssätze aus Naturwissenschaften und Alltag.

So lautet jedenfalls die zentrale These des vorliegenden Buchs. Mit dieser These plädiere ich für die Existenz moralischer Sätze, denen wir unter besonders dramatischen Umständen deshalb zustimmen sollten, weil uns diese

Umstände die fragliche moralische Reaktion genauso deutlich aufdrängen wie uns der Anblick eines nahenden Tigers zu der deskriptiven Behauptung "Da ist ein Tiger" drängt.

Spracherwerb

§5. Gegen derartige Thesen wird oft eingewandt, dass wir kein eigenes Sinnesorgan zur Wahrnehmung moralischer Qualitäten hätten (etwa zur Wahrnehmung moralischer Verbote). Das gebe ich zu. Aber wir haben auch kein *eigenes* Sinnesorgan zur Wahrnehmung von Tigern. Und trotzdem sind wir berechtigt, Sätzen über die Anwesenheit von Tigern aufgrund sinnlicher Erfahrung zuzustimmen. Diese Zustimmung ergibt sich aus einer höchst komplizierten Verarbeitung der unterschiedlichsten sinnlichen Eindrücke: aus Verarbeitungsroutinen, die wir uns beim Spracherwerb aneignen. Nicht minder kompliziert sind (behaupte ich) die Verarbeitungsroutinen, die uns von ganz bestimmten Mustern sinnlicher Eindrücke zu bestimmten moralischen Sätzen leiten; auch diese Routinen eignen wir uns an, wenn wir sprechen lernen.

Sollte dieser Vergleich stimmig sein, so bietet er eine attraktive Erwiderung auf die erkenntnistheoretische Sorge, dass es überhaupt keine plausiblen Rechtfertigungsgründe für moralische Sätze geben könne. Die Erwiderung hat zwei Teile. Erstens, wer die Moralsprache lernt (und sich dabei zunächst in der adäquaten Verwendung moralischer Beobachtungssätze trainiert), übernimmt bei diesem Unterricht automatisch einige moralische Überzeugungen seiner Lehrer. Man *kann* die Moralsprache nicht lernen, ohne zugleich auch einige moralische Überzeugungen zu übernehmen. Dieser Tatsache ist es zu verdanken, dass auch unsere moralischen Überzeugungssysteme – so wie die

deskriptiven Naturwissenschaften – auf erkenntnistheoretisch solidem Grunde ruhen.

Insbesondere ist es ihr zu verdanken, dass auch in der Moral Sätze existieren, über deren Beurteilung sich alle (oder doch die allermeisten) Mitglieder einer Sprachgemeinschaft einig sein müssen. Das ist der zweite Teil meiner Erwiderung auf die erkenntnistheoretische Sorge hinsichtlich der Moral: Übereinstimmung in manchen – beobachtungsnahen – moralischen Urteilen ist die Bedingung der Möglichkeit von Moralsprache. Selbst wenn es viel Streit in der Moral gibt, kann dieser Streit überhaupt nur zustande kommen vor dem Hintergrund einer Fülle von unstrittigen Moralurteilen. Sie bieten die Basis für die Verbindlichkeit der Moral.

Kein Reduktionismus

§6. Ich habe eben Ausdrücke wie "Basis" oder "Rechtfertigungsgrund" verwendet. Dadurch soll keinem reduktionistischen Fundamentalismus das Wort geredet werden; ich wollte nicht behaupten, dass sich jeder moralische Satz anhand von moralischer Beobachtung prüfen lässt. Im Gegenteil, ich habe mich gegen reduktionistische Übertreibungen ausgesprochen. Ich habe ohne jeden Abstrich für die holistische Alternative zum reduktionistischen Fundamentalismus plädiert, und zwar bei den Naturwissenschaften genauso wie bei der Ethik. Die Überzeugungssysteme der Ethik und der Naturwissenschaften müssen jeweils *zusammengenommen* zu unseren Beobachtungen passen. Eine Beobachtungsüberprüfung einzelner Sätze ist nur im Ausnahmefall der Beobachtungssätze möglich; bei den Sätzen aus dem Innern der ethischen bzw. naturwissenschaftlichen Überzeugungssysteme spielt Beobachtung allenfalls eine indirekte Rolle, andere Kriterien haben bei ihrer Bewertung ein entscheidendes Wort mitzureden.

So müssen wir uns angesichts eines beobachtungsfernen moralischen Satzes fragen, ob er uns bei der Systematisierung unserer unzähligen beobachtungsnahen Einzelurteile gute Dienste leistet; ob dies dem Satz auf vergleichsweise einfache, elegante Weise gelingt; ob der Satz zu moralischen Überzeugungen passt, die uns besonders wichtig sind; ob sich der Satz in ein begrifflich sparsames System einfügen lässt; und ob der Satz mit unseren theoretisch-deskriptiven Überzeugungen über die Welt harmoniert.

Zwischen Empirie und
Apriorität

§7. Derartige Beurteilungskriterien sind uns aus der Wissenschaftsphilosophie wohlbekannt.¹³⁰ Sie bieten eine Vielfalt von Gesichtspunkten, auf die es uns beim naturwissenschaftlichen Zugang zur Welt ankommt – genauso (behaupte ich) wie bei unserem wertenden Umgang miteinander. Um dieser Vielfalt willen habe ich in der Einleitung eine pluralistische Erkenntnistheorie der Moral angekündigt, keine dualistische.

Dort war ohne feine Differenzierung von zwei Erkenntnisquellen für die Moral die Rede: von Beobachtung und Nachdenken, Empirie und Apriorität. Dass dies untertrieben war, ist hoffentlich inzwischen deutlich geworden. Die im vorigen Paragraphen genannten Zusatzkriterien liegen ja gewissermassen zwischen Empirie und Apriorität. Sie lassen sich nicht aufs Kriterium der Beobachtungsadäquatheit reduzieren und hängen dennoch von Einflüssen der Beobachtung ab, anders als das reine, apriorische Nachdenken.

Wie funktionieren in der Moral diese Zwitterkriterien zwischen Empirie und Apriorität? Darüber hätte ich gern mehr gesagt, aus Platzgründen muss ich das bleiben lassen. Man sollte die Frage nicht mit abstrakten Trockenübungen beantworten; man sollte sie besser anhand konkreter Fälle durchdenken. Und die Details einer solchen Untersuchung werden schnell unübersichtlich. Anderswo habe ich angefangen, diese Lücke exemplarisch zu schliessen.¹³¹

In unserem Zusammenhang konnte ich mir die Lücke erlauben. Denn ich wollte keine vollständige Erkenntnistheorie der Moral liefern, sondern bloss ihre erkenntnistheoretische Respektabilität verteidigen. Zu diesem Zweck habe ich mich darauf beschränkt herauszuarbeiten, dass man gewisse moralische Sätze durch Beobachtung und gewisse andere durch Nachdenken rechtfertigen kann. Dass es zwischen diesen beiden Polen weitere Ressourcen zur Überprüfung moralischer Überzeugungen gibt (insbesondere zu deren holistischer Überprüfung), wirkt plausibel, kommt meinem metaethischen Optimismus zugute, ist für ihn aber nicht lebensnotwendig.

Vertiefung. Thomas Schmidt hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass wir Einfachheit und Sparsamkeit nicht unbedingt als Vorzug ethischer Überzeugungssysteme auffassen müssen, anders als im Fall naturwissenschaftlicher Überzeugungssysteme.

Ob er damit recht hat, hängt meiner Ansicht nach davon ab, warum wir Einfachheit und Sparsamkeit in der Naturwissenschaft als Vorzug ansehen. Tun wir das deshalb, weil sie sich als gute Führer zu empirisch erfolgreichen (z.B. voraussagestarken) Theorien herausgestellt haben? Oder tun wir es, weil wir – im Lichte von Quines Unbestimmtheit der Theorie durch empirische Daten – eine echte Wahl zwischen verschiedenen Theorien haben und dann bloss aus pragmatischen Gründen die Theorie vorziehen, die sich leichter lehren, lernen und mit geringerem Papierverbrauch drucken lässt? Oder tun wir es, weil

¹³¹ Und zwar am Beispiel pazifistischer Überzeugungssysteme, siehe Olaf Müller [PmOA]:40-50, 53-56.

Einfachheit und Wahrheit für uns aus begrifflichen Gründen unzertrennlich zusammengehören?

Schon diese drei Möglichkeiten legen die Vermutung nahe, dass Einfachheit und Sparsamkeit keinen automatischen Anspruch erheben können, uns in *allen* unseren Erkenntnisbemühungen gleichermassen zu leiten; ausserhalb der Naturwissenschaft gewinnen die drei Möglichkeiten einen völlig anderen Geschmack. Völlig unangemessen wirkt z.B. der pragmatische Grund zugunsten von Einfachheit bei der metaphysischen (nicht-naturwissenschaftlichen) Frage, ob es ein Jenseits für unser Weiterleben nach dem Tod gibt. (Siehe Olaf Müller [WSMB]:165/6). Ob das Kriterium in der Ethik genauso unangemessen wirkt, muss ich offenlassen.

Implizites explizieren

§8. Was kommt denn nun für die Ethik inhaltlich heraus, wenn sich der metaethische Optimismus (für den ich hier plädiert habe) wirklich halten lassen sollte? Welche moralischen Richtlinien müssen wir auf jeden Fall beachten?

Auf diese Fragen habe ich noch keine Antwort. Aber das macht nichts. So wie der Wissenschaftsphilosoph nach getaner Arbeit immer noch nicht weiss, wie die besten Theorien der Physik, Chemie, Biologie usw. inhaltlich aussehen, so braucht der erkenntnistheoretische Metaethiker keine ausgearbeitete Antwort auf die Frage nach dem Inhalt der Moral zu haben.

Damit will ich nicht sagen, dass wir die Frage nach dem Inhalt der Moral an irgendwelche Fachleute weiterleiten sollten. An dieser Stelle bricht die Parallele zwischen Naturwissenschaft und Ethik zusammen. Die wenigsten von uns sind Fachleute in Physik oder Chemie oder Biologie; und wir brauchen nicht allesamt Fachleute auf diesen Gebieten zu werden. Dagegen sind wir alle Fachleute auf dem Gebiet der Moral; zumindest sollten wir es sein.

Die Aufgabe des (erkenntnistheoretischen) Metaethikers besteht darin explizit zu machen, was wir alle implizit beherrschen, wenn wir moralische Überzeugungen rechtfertigen oder kritisieren. In dieser Hinsicht ähnelt die Arbeit des erkenntnistheoretischen Metaethikers dem, was Linguisten und Sprachphilosophen tun, wenn sie die sprachlichen Regeln explizieren, über deren implizite Kenntnis jeder Sprecher verfügt.¹³² Und sie ähnelt der Arbeit jener Philosophen, die explizit machen, wie wir unser alltägliches Wissen über die mittelgrossen trocknen Güter aus unserer Umgebung erwerben.

Melioration

§9. Die Schlagkraft des Vergleichs zwischen der Arbeit des Metaethikers und der Arbeit von Linguisten, Sprachphilosophen und Erkenntnistheoretikern beruht darauf, dass normale erwachsene Menschen eine Reihe typisch menschlicher Tätigkeiten beherrschen, deren Spielregeln nicht offen zutage liegen. Wir reden, wir erwerben Wissen in der Lebenswelt, wir moralisieren – und zwar jeden Tag aufs neue. Sprachphilosophen (bzw. Linguisten), Erkenntnistheoretiker und Metaethiker versuchen übersichtlich darzustellen, was wir genau tun, wenn wir diesen Tätigkeiten nachgehen, und wie wir es tun. Ihre Bemühungen zielen darauf, unser Selbstverständnis als Menschen zu vertiefen.

Keineswegs müssen sie sich bei der Verfolgung dieses Ziels mit dem Bestehenden begnügen. Selbst wenn sie beim Bestehenden *ansetzen* müssen (um nicht der Versuchung zu erliegen, Luftschlösser zu bauen), können sie die Ambition hegen, das Bestehende zu kritisieren und zu verbessern.

132

Carnaps treffende Formulierung, siehe Carnap [LFoU]:49.

Selbst dem Linguisten der deutschen Sprache mag es neben anderem um die Pflege dieser schönen Sprache zu tun sein.

Die Hoffnung, eine Verbesserung bewirken zu können, gehört meiner Meinung nach wesentlich zu den genannten Selbstverständigungsprojekten. Ich möchte sogar behaupten, dass derartige Projekte im Idealfall von der Überzeugung konstituiert und beflügelt werden, dass ein vertieftes Selbstverständnis typisch menschlicher Handlungsweisen das sicherste Mittel ihrer Verbesserung darstellt, oder jedenfalls *ein* gutes Mittel dazu.

Beim metaethischen Selbstverständigungsprojekt springt dieser Zusammenhang besonders deutlich ins Auge. Woran liegt das? Die Antwort fällt nicht schwer, sobald wir die drei betrachteten menschlichen Handlungsweisen vergleichen und dann überlegen, wo Verbesserung am ehesten not tut: Zwar mag sowohl unser *Wissen* über mittelgrosse trockene Güter als auch unser *Reden* auf Deutsch manche Verbesserung verdienen; Linguisten und Erkenntnistheoretiker brauchen sich in dieser Sache nicht auszuruhen. Aber um wieviel dringender bedürfen unsere *moralischen Auseinandersetzungen* der Verbesserung! In diesem Bereich (für dessen Funktionieren sich der Metaethiker zuständig fühlen sollte) herrscht Chaos. Und das liegt nicht zuletzt daran, dass unser Selbstverständnis ausgerechnet beim Thema Moral krasse Defizite aufweist. Weit gefehlt, dass wir verstünden, was wir bei der Rechtfertigung moralischer Sätze ungefähr tun – wir haben uns sogar mit dem Verdacht herumzuschlagen, dass die gesamte Moral ein einziger Humbug ist.

Weg mit den Fesseln
des Naturalismus

§10. Ich habe über diesen Verdacht bereits in der Einleitung geklagt. Ihn zu entkräften, war das Ziel dieses Buches. Falls

das gelungen sein sollte, falls also der Verdacht gegen die Respektabilität der Moral vom Tisch ist, so haben wir auf unserem Weg, hoffe ich, an Selbstverständnis und Selbstbewusstsein gewonnen. Beides bietet gute Aussichten dafür, dass wir beim Begründen und Kritisieren moralischer Auffassungen besser werden können.

Dass wir schon am Ziel angekommen wären, behaupte ich nicht. Wir können und müssen unser moralisches Selbstverständnis stärker vertiefen, als im Rahmen meiner Überlegungen möglich war. Wer die feinen Schattierungen des moralischen Lebens in den Blick bekommen möchte, die ich in der Einleitung erwähnt und für den Rest der Untersuchung an die Seite gestellt habe, muss sich von den extremen Beschränkungen meines Ansatzes lösen, muss über die theoretischen Annahmen à la Quine hinausgehen und muss sich zutrauen, die Aussenperspektive zu verlassen, auf die ich mich hier festgelegt habe. Für meine Zwecke bot diese Aussenperspektive einen geeigneten Blickpunkt. Ich wollte naturalistischen und szientistischen Gegnern der Moral aus einer Perspektive widersprechen, die sie gewohnt sind.

Was macht die Kunst?

§11. Zum Abschluss möchte ich plausibel machen, dass man selbst beim Thema moralischer Beobachtung den Horizont viel weiter spannen kann und soll, als innerhalb der hier beachteten naturalistischen Voraussetzungen möglich war. Ich behaupte: Nicht nur durch genauen Blick auf sichtbares Unrecht vor Ort lernen wir etwas Wichtiges über Moral – fast so wichtig ist es, unser Moralverständnis durch Blick auf Kunstwerke zu vertiefen. Man könnte das als moralische Beobachtung zweiter Stufe bezeichnen. Ihr Ziel besteht darin, unser moralisches Einfühlungsvermögen anhand von Bildern zu wecken und zu schärfen. Auf dem Buchdeckel ist eine

Graphik von Goya, mit der ich illustrieren möchte, was ich damit meine.

Die Graphik ist das fünfzehnte Blatt aus Goyas posthum veröffentlichter Serie *Los Desastres de la Guerra*, die einen katastrophischen Katalog der Greuel aus den spanischen Kriegsjahren 1808-1812 vorführt.¹³³ Unser Blatt zeigt die Exekution spanischer Kämpfer durch französische Truppen. In mittelweiter Distanz sinkt ein gefesselter Kämpfer durch dreifachen Gewehrschuss in sich zusammen, in der Bildtiefe spielt sich dasselbe Geschehen ab, ein Massaker offenbar. Der Gefesselte im Vordergrund ist noch nicht tot. Aber wer ihn und seine Lage genauer ins Auge fasst, dem fällt nach einer Schrecksekunde etwas Entsetzliches auf: Aus dem rechten Bildrand ragen die Enden dreier Gewehrläufe ins Bild.

Goya hat es (glaube ich) genau auf den Augenblick abgesehen, wo dem Betrachter *plötzlich* klar wird, dass die drei waagerechten und auf den ersten Blick unscheinbaren Entitäten Gewehre sind, die *plötzlich* aus dem *Off* auftauchen, um ihre Mission mit anonymer Unerbittlichkeit zu vollenden. (Die Graphik trägt Goyas Vermerk "Y no hai remedio" – und daran ist nichts zu ändern). Die Schrecksekunde, die beim Betrachter abläuft, entspricht der Schrecksekunde des Gefesselten, wenn er das dreifache Klick der entsicherten Gewehre hört. Schon durch diese Parallele im Erschrecken wirkt die Graphik ins Leben des Betrachters hinein; so entsteht fast unweigerlich Einfühlung des Betrachters in die Situation des Gewaltopfers. Und dieser Effekt wird auf atemberaubende Weise verstärkt, sobald sich der Betrachter von der Frage verwirren lässt, wo die drei Mörder des Gefesselten stehen, die sich aus dem *Off* zu schießen

¹³³ Die abgedruckte Fassung gehört der Hamburger Kunsthalle, Inventarnummer 1989-85.

anschicken. Wenn sie ausserhalb des Bildes sind – stehen sie dann auf derselben Wirklichkeitsebene wie Sie, der Betrachter? Stehen die Mörder etwa rechts neben Ihnen und richten ihre Gewehre als nächstes auf Sie?

Wer sich in diese Frage hineinsteigert, der beginnt zu spüren, was es heisst, ein Opfer militärischer Gewalt zu sein. Natürlich können Sie die Frage gelassen beantworten, indem Sie kühl darauf verweisen, dass die Täter zwar ausserhalb des Bildes, aber innerhalb der Bildrealität stehen – nämlich nur ausserhalb des Ausschnittes jener Realität, die das Bild teilweise zeigt. Doch wenn Sie diese treffende Antwort als *beruhigend* empfinden, dann haben Sie sich vorher von der Frage beunruhigen lassen – und das allein reicht schon für Goyas Zwecke. Goya wollte uns dazu bringen, moralisch sehen zu lernen.

Der Gang der Argumentation im Überblick (Analytisches Inhaltsverzeichnis)

Erster Teil

Respektvolle Annäherungen: Wo Ethik und Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch übereinkommen

Im ersten Teil dieses Buchs sollen die erkenntnistheoretischen Gemeinsamkeiten zwischen Moral und Naturwissenschaft zur Sprache kommen. Die wichtigste Gemeinsamkeit hat eine positive und eine negative Seite: In beiden Bereichen gibt es *Beobachtungswissen*; und in keinem der Bereiche entscheidet Beobachtung über alle Fragen. Der Holismus der Quine/Duhem-These gilt sowohl in der Naturwissenschaft als auch in der Ethik. – Abgesehen davon lernt man im ersten Teil dieses Buchs einen neuen Existenznachweis für *apriorisches Wissen* kennen, mittels transzendentaler Argumentation. Sie stützt sich auf Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation, wie sie vom Prinzip des Wohlwollens gefordert werden. Das führt zu schwachen, bloss formalen Anforderungen an moralische Überzeugungssysteme: Sie dürfen ihre Gebote nicht so scharf fassen, dass sie die Artikulation ihrer selbst interpretationstheoretisch unmöglich machen. Es kann z.B. nicht geboten sein, immer zu lügen. Dass sich dies apriori *beweisen* lässt, spricht für die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral.

I. Einleitung

Viele verweigern heutzutage der Moral den Respekt und finden, moralische Fragen könnten nicht anders beantwortet werden als Geschmacksfragen: durch willkürliche Entscheidung des einzelnen. Wäre das richtig, so müssten

unsere moralischen Erkenntnisbemühungen im Vergleich zu denen der Naturwissenschaft armselig dastehen. Dieser Sorge soll im vorliegenden Buch entgegengetreten werden, und zwar im Rahmen erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Voraussetzungen, die den Anhängern der Naturwissenschaften vertraut vorkommen werden. Daher soll der Respekt vor der Moral hier unter den Vorgaben der Philosophie Quines verteidigt werden (insbesondere durch konsequente Einhaltung der Aussenperspektive, wie sie im Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung angelegt ist). Sollte das gelingen, so wäre damit besonders viel gewonnen. Denn Quine war eine Schlüsselfigur unter den Empiristen, Naturalisten und Szientisten, die der Moral mit erkenntnistheoretischem Misstrauen entgegentraten.

II. Variationen eines Verdachts

Man kann den Verdacht gegenüber der Moral ontologisch, semantisch oder erkenntnistheoretisch zuspitzen. Die ontologische und die semantische Fassung des Verdachts werden in den folgenden Kapiteln ausgeklammert. Hier sollen sie nur kurz dargestellt werden. Es ergibt sich, dass sie in schwieriges Terrain führen, aber viel von ihrer provokanten Bedeutung verlieren, falls es gelingen sollte, die erkenntnistheoretische Fassung des Verdachts auszuräumen. Daher widmet sich dies Buch von nun an ausschliesslich der erkenntnistheoretischen Frage, ob und auf welche Weise sich moralische Sätze rechtfertigen lassen.

III. Apriorischer Auftakt

Man kann bestimmte, inhaltlich extreme Sätze der Moral apriori widerlegen, indem man transzendental argumentiert. Opfer dieser neuartigen Technik sind so bizarre Gebote wie: "Ihr sollt alle immerzu lügen" oder "Brechet dauernd all Eure Versprechen". Die auf diese Weise widerlegbaren moralischen Gebote greifen so stark ins verbale Verhalten

ihrer Adressaten ein, dass sie die sprachlichen Institutionen zerstören, die sie angeblich moralisch regeln wollen. Damit zerstören diese Gebote ihre eigene Pointe; sie zerstören die Bedingungen ihrer eigenen Anwendbarkeit. Dieser Überlegung fallen sogar einige extreme Fassungen des Handlungutilitarismus zum Opfer.

IV. Apriori gegen rigide Gebote

Die apriorischen Ergebnisse des letzten Kapitels führen nicht zu echter inhaltlicher Erkenntnis in der Moral; sie liefern bloss *formale* Grenzen, innerhalb derer immer noch viele konkurrierende moralische Systeme Platz finden können. Genauer gesagt, lässt sich die betrachtete transzendente Technik nur gegen überzogene, extrem rigide Gebote wenden, die nicht zur tatsächlichen verbalen Praxis der Sprecher passen. Kein Wunder, denn die entdeckten transzendentalen Argumente beruhen allesamt auf (sprechakttheoretisch aufgeladenen) Fassungen des Prinzips wohlwollender Interpretation ("Principle of Charity"), und dies Prinzip verbietet es, den Sprechern Sprechakte zuzuschreiben, deren Zwecke *de facto* immer nur höchst unzuverlässig verfolgt werden. Moralische Regeln, die diese tatsächliche Praxis nicht angreifen, fallen jenen transzendentalen Argumenten also nicht zum Opfer. Somit lässt sich (mit den erarbeiteten Mitteln) apriori nicht einmal etwas gegen folgenden moralischen Satz ausrichten: "Es ist erlaubt, Menschen zu quälen". Um diesen Satz auszuschalten, müssen *inhaltliche* Rechtfertigungsverfahren hinzugezogen werden; daher suchen wir im folgenden nur noch nach nicht-apriorischen Erkenntnisquellen für die Moral: nach Erkenntnisquellen, die sich nicht durch blosses Nachdenken anzapfen lassen.

V. Holismus in Naturwissenschaft und Ethik

Wie steht es um die empirische Erkenntnis in den Naturwissenschaften? Weniger gut, als man meinen könnte; das behauptet zumindest die holistische Quine/Duhem-These. Da z.B. Elektronen viel zu klein sind, als dass man sie sehen könnte, lassen sich *einzelne* Sätze über Elektronen nicht durch Beobachtung und Experiment überprüfen; dies ist nur vor dem Hintergrund einer Theorie möglich. Ganz allgemein werden in der Naturwissenschaft selten einzelne Sätze vom Tribunal der Erfahrung bestätigt oder entkräftet; die empirische Überprüfung greift i.A. bei hinreichend starken *Ansammlungen* von Sätzen (bei Theorien). Könnte es sich in der Moral nicht genauso verhalten? Vielleicht lässt sich das jeweils moralisch Gebotene genausowenig wahrnehmen wie ein Elektron. Wenn man aber genug moralische Sätze zu einem System zusammenfügt: könnte das entstehende Ganze dann nicht genauso beobachtbare Konsequenzen nach sich ziehen wie im Fall einer Theorie über Elektronen? Überraschenderweise lässt sich diese verrückte Parallele recht lange durchhalten. Hinreichend starke Ansammlungen moralischer Sätze können deskriptive Konsequenzen haben, die sich empirisch überprüfen lassen. Dennoch sollten wir nach weiteren Überprüfungsmöglichkeiten moralischer Systeme Ausschau halten, wenn wir ein wichtiges Merkmal der Moral nicht preisgeben möchten: ihre handlungsleitende Kraft.

VI. Die Theorie von Morton White und Revisionen im Innern des Überzeugungssystems

Der ethische Holist Morton White hat einen kühnen anti-aprioristischen Vorschlag gemacht, der aus zwei Teilen besteht. Er betrachtet gemischte Systeme, in denen ethische und deskriptiv-naturwissenschaftliche Sätze zusammenspielen. Seine erste optimistische These lautet: *Ethische Sätze brauchen (im Fall einer erforderlichen*

Revision des ethisch-wissenschaftlichen Gesamtsystems) beim internen Wettstreit mit deskriptiven Sätzen nicht notwendig den kürzeren zu ziehen. Wäre das richtig, so könnte das unserem Plädoyer für erkenntnistheoretischen Respekt vor der Moral zugute kommen. Aber bei näherem Blick auf Whites Beispiel verflüchtigt sich die Überzeugungskraft seiner ersten These.

VII. Gefühle als Kontrollinstanzen ethischer Theorien?

Whites zweite These betrifft den nicht-apriorischen Einfluss auf das zu überprüfende Gesamtsystem. Diese These besagt: *Revisionen des ethisch-wissenschaftlichen Gesamtsystems werden nicht nur durch sensorischen Input angestossen, sondern auch durch den Input ethischer Emotionen.* White adressiert die These ausdrücklich an seinen holistischen Mitstreiter Quine und behauptet, dass sich Quine mit der emotionalen Erweiterung der Testbasis für moralische Überzeugungssysteme leicht müsse anfreunden können. Es stellt sich jedoch heraus, dass es White nicht gelingen kann, im Rahmen Quines für eine Vermehrung der direkt testbaren Sätze (die von aussen auf unsere Überzeugungsnetze einwirken) zu sorgen.

VIII. Quine und die Möglichkeit moralischer Beobachtungssätze

Das negative Resultat aus dem vorangegangenen Kapitel besagt nicht, dass es in Quines Rahmen keine direkt testbaren ethischen Sätze geben kann; es besagt nur, dass solche Sätze, falls es sie gibt, echte Beobachtungssätze à la Quine sein müssen. Die nächste Frage lautet also: Gibt es moralische Sätze, die Quines zwei Kriterien für Beobachtungsnähe erfüllen? Das erste dieser Kriterien greift beim einzelnen Sprecher (gleichsam privat) an und verlangt eine enge kausale Verknüpfung zwischen dargebotenem Reiz und verbaler Reaktion: *(i) Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Urteil*

ausschliesslich und direkt von der augenblicklichen Reizung der Sinnesrezeptoren an seinen Körperoberflächen ab. Das zweite, soziale Kriterium betrifft die Gruppe aller kompetenten Sprecher: (ii) Verschiedene Sprecher derselben Sprachgemeinschaft stimmen in ihrer Beurteilung des Satzes überein, wenn ihnen der Satz unter denselben Umständen vorgelegt wird. Keines dieser Kriterien trifft auf Sätze zu, deren Beurteilung von *Hintergrundinformationen* (z.B. über den Familienstand) abhängt. Quine behauptet, dass beim moralischen Urteil immer Hintergrundinformationen im Spiel sind; wäre das richtig, so gäbe es keine moralischen Beobachtungssätze. Bei den meisten Beispielen moralischer Sätze hat Quine recht. Aber schon ein einziges Gegenbeispiel würde seinen Allsatz widerlegen. Und die gewünschten Gegenbeispiele lassen sich leicht beibringen. In ihnen wird jedwede Hintergrundinformation ausdrücklich für irrelevant erklärt. Die beste Formulierung eines moralischen Beobachtungssatzes dieser Art lautet: *Dies ist sichtbares Unrecht.*

IX. Moralische Beobachtungssätze bei uns

Dass es Sprachgemeinschaften mit moralischen Beobachtungssätzen geben kann, wurde im letzten Kapitel gezeigt. Moral *kann* also ein empiristisch respektables Unterfangen sein. Ist sie das in unserer Gesellschaft? Dies hängt davon ab, ob bei uns derjenige moralische Konsens besteht, der gemäss (ii) für die Existenz moralischer Beobachtungssätze erforderlich ist. Dieser Konsens braucht nicht ausserhalb der Grenzen unserer Gemeinschaft zu herrschen, und er braucht nicht alle moralischen Fragen zu betreffen. Ich plädiere für die empirische Behauptung, dass wir uns (noch) auf ihn verlassen können. Dennoch droht er abzubröckeln. Dem sollten wir metaethisch und handgreiflich entgentreten.

X. Konsensstiftende Autoritäten *oder* Was passiert beim Sprechenlernen?

Wie entsteht Konsens in Beobachtungsfragen? Er wird dem Neuling beim Spracherwerb von den Autoritäten aufgezwungen, in der Moral genauso wie im deskriptiven Fall. Daran ist nichts auszusetzen: Ohne Konsens in *einigen* Fragen könnte der Sprachunterricht nicht ingang kommen. Dissens kann überhaupt erst vor dem Hintergrund von hinreichend starkem Konsens artikuliert werden und verständlich sein. Anders gewendet: Wer die Beobachtungssprache lernt, der übernimmt dabei einige der Überzeugungen seiner Lehrer. Wenn das im deskriptiv-naturwissenschaftlichen Fall funktioniert, dann kann es im moralischen Fall genauso funktionieren. Aber natürlich laufen beide Unterrichtsarten nicht vollkommen parallel.

Zweiter Teil

Abstand ohne Respektverlust: Warum die Unterschiede zwischen Ethik und Naturwissenschaften nicht schaden müssen

Jetzt sollen die Unterschiede zwischen moralischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnis zur Sprache kommen. Der *erste* Unterschied hängt mit der pragmatischen Rolle der jeweiligen Sätze und Überzeugungen zusammen: Während naturwissenschaftliche Sätze und Überzeugungen unser Handeln allenfalls indirekt leiten, kommt den moralischen Sätzen und Überzeugungen wesentlich handlungsleitende Kraft zu. Nur aufgrund dieser handlungsleitenden Kraft lassen sich moralische Ausdrücke wildfremder Sprachen erkennen, übersetzen und verstehen. Deshalb funktioniert, *zweitens*, das Prinzip wohlwollender Interpretation bei der Moral anders als bei der Naturwissenschaft. Es maximiert keine Übereinstimmung in den Inhalten der Moral, sondern im Umgang mit moralischem Fehlverhalten (gleichgültig welchen Inhalts). Daher gibt es, *drittens*, in der Moral (anders als bei der naturwissenschaftlichen Konkurrenz) ein Schlupfloch für gravierenden Dissens, und zwar selbst bei moralischen Beobachtungssätzen: Die eine Kultur kann völlig andere Handlungen als sichtbares Unrecht ansehen als die andere. Dass dies nicht gegen die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral spricht, ist die zentrale These im zweiten Teil dieses Buchs.

XI. Lebenslang Lernen

Der Unterricht der beobachtungsnahen Moralsprache unterscheidet sich von dem der beobachtungsnahen deskriptiven Sprache u.a. hinsichtlich der Lerndauer. Die meisten beobachtungsnahen deskriptiven Sätze lassen sich recht schnell lernen, und zwar abschliessend. Dagegen dauert

der Erwerb beobachtungsnaher moralischer Sätze ein Leben lang; die Perfektionierung der richtigen Anwendung dieser Sätze ist nie endgültig abgeschlossen. (Auch in der Naturwissenschaft gibt es diesen Fall; dort ist er allerdings selten).

XII. Die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze

Ein anderer Unterschied zwischen dem Unterricht der beobachtungsnahen deskriptiven Sprache und dem der beobachtungsnahen Moralsprache besteht darin, dass der Sprecher im Fall der Moral nicht bloss die richtigen verbalen Reaktionen lernt, sondern ein ganzes Netz zusätzlicher Dispositionen zum nonverbalen Umgang mit moralischen Beobachtungssätzen. Diese Sätze dienen nämlich nicht bloss dem Informationsaustausch, sondern in erster Linie der *Koordination bei der Verhinderung von (sichtbarem) Unrecht*. Diese Dispositionen konstituieren die handlungsleitende Kraft der Moral.

XIII. Ein transzendentes Argument gegen weitreichenden moralischen Dissens innerhalb einer Gemeinschaft

Bis hierhin habe ich behauptet, dass man beim Erwerb moralischer Beobachtungssätze zweierlei lernt: *erstens* verbale Dispositionen zur Beurteilung bzw. Äusserung des Satzes im Lichte gegenwärtiger Sinneseinflüsse (gemäss Kapiteln VIII und IX) und *zweitens* handlungsleitende Dispositionen im nonverbalen Umgang mit dem Satz (gemäss Kapitel XII). Dass das erste nicht ohne das zweite denkbar ist, habe ich im letzten Kapitel gezeigt; aber könnte es nicht sein, dass der Erwerb moralsprachlicher Sätze nur im Erwerb der handlungsleitenden Dispositionen besteht? Verhielte es sich so, dann könnten verschiedene Sprecher einer Sprachgemeinschaft in ihren *Überzeugungen* über sämtliche moralische Fragen weit auseinanderliegen, während sie einheitliche Dispositionen in der *nonverbalen Reaktion* auf die fraglichen Sätze aufweisen. Dass diese

Möglichkeit nicht besteht, lässt sich mithilfe eines transzendentalen Arguments zeigen: Konsens über moralische Beobachtungsfragen ist eine Bedingung der Möglichkeit für die handlungsleitende Kraft der betrachteten Sätze.

XIV. Zur radikalen Übersetzung der Moralsprache

Das Argument aus dem vorangegangenen Kapitel sorgt nur für intrakulturellen Konsens (in moralischen Beobachtungsfragen). Wie steht es um moralischen Beobachtungsdissens zwischen den Kulturen? Wer diese Fragen beantworten will, muss sich überlegen, wie sich die Bedeutung und der Inhalt fremdsprachlicher Moralsysteme entschlüsseln lassen. Damit sind wir beim *Thema* der radikalen Übersetzung der Moral. (Die *Methode* dieses Gedankenexperiments liegt ohnehin der gesamten Untersuchung zugrunde). Als erstes lassen sich fremdsprachige Gegenstücke des moralischen Beobachtungssatzes "Dies ist sichtbares Unrecht" identifizieren, und zwar anhand der handlungsleitenden Dispositionen, die den nonverbalen Umgang mit dem Satz regulieren. Diese Übersetzungsregel setzt keinen weitreichenden moralischen Beobachtungskonsens zwischen der Ethnographin und ihren Gewährsleuten voraus. Im Prinzip kann man sich Sprachgemeinschaften vorstellen, die völlig verrückten moralischen Beobachtungssätzen zustimmen.

XV. Unbestimmtheit der moralsprachlichen Übersetzung?

Woher weiss die Ethnographin, dass sie durch die Entdeckung eines Satzes mit handlungsleitender Kraft wirklich einen moralischen Satz aufgetan hat? Vielleicht könnte ihr Fund auch ganz anders interpretiert werden, nämlich als Entdeckung eines deskriptiven Satzes, mit dessen Hilfe die Eingeborenen z.B. Folter *beschreiben*, bevor sie

dann nonverbal einschreiten, und zwar ohne Vermittlung eines moralischen Satzes. Diese Sorge bietet neuen Anlass, über Quines These von der Unbestimmtheit der Übersetzung nachzudenken. Ich zeige, dass diese These bei Anwendung auf moralische Beobachtungssätze harmlos ist.

XVI. Die redundante Rede von Wahrheit und sichtbarem Unrecht: Ein überraschender Vergleich

Die Übersetzungsunbestimmtheit der Moralsprache, die uns im letzten Kapitel begegnet ist, wirft ein überraschendes Nebenergebnis ab. In ihrem Lichte zeigt sich, dass innerhalb einer Sprachgemeinschaft mit hoher moralischer Übereinstimmung auch viele deskriptive Sätze diejenige handlungsleitende Kraft aufweisen, die wir bei den moralischen Beobachtungssätzen ausgemacht haben. Somit wären die moralischen Beobachtungssätze überflüssig, weil ihre Funktion in jedem einzelnen Fall vom entsprechenden deskriptiven Satz übernommen werden könnte; es wäre redundant, im fraglichen Fall auch noch das moralische Urteil auszusprechen. Diese Art von Redundanz ist uns aus der Sprachphilosophie vertraut, aus der Redundanztheorie der Wahrheit. Beim Vergleich zwischen dem Wahrheitsbegriff und dem Begriff vom sichtbaren Unrecht ergeben sich mehr Gemeinsamkeiten, als man erwarten würde. Beide Begriffe dienen der Abkürzung unübersehbarer Disjunktionen, beide Begriffe können ohne metaphysische Überhöhung verständlich gemacht werden, und beiden wohnt eine normative Komponente inne.

XVII. Mehr zur radikalen Übersetzung der Moralsprache

Seit Kapitel XIV kann unsere Ethnographin unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung die Rede vom sichtbaren Unrecht identifizieren, und zwar in Form eines beobachtungsnahen Gelegenheitssatzes ("Dies ist sichtbares Unrecht") und in Form bleibender Sätze ("Tierquälerei ist sichtbares Unrecht"). Wie sehen die nächsten Schritte der

radikalen Übersetzung der Moralsprache aus? Durch ein semantisches Subtraktionsverfahren entdeckt die Ethnographin die fremdsprachigen Gegenstücke von Sätzen der Form "XYZ ist Unrecht". Von dort dringt sie leicht zum Verständnis von Sätzen der Form "XYZ ist erlaubt" vor. Stärkere Verständnisschwierigkeiten bieten die fremdsprachigen Gebote, also Gegenstücke von Sätzen der Form "Es ist geboten, XYZ zu tun". Nun gibt die Identifizierbarkeit unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung ein Kriterium dafür ab, welche Elemente der Moralsprache besonders grundlegend sind. Wenn das richtig ist, so ergibt sich, dass der Unterschied zwischen Verbotenem und Erlaubtem grundlegender ist als der Unterschied zwischen Gebotenem und Nicht-Gebotenem.

XVIII. Transkultureller Dissens

Im Lichte der Ergebnisse zur radikalen Übersetzung der Moralsprache hat sich herausgestellt, dass wir die Moral fremder Kulturen verstehen (d.h. übersetzen) können, auch wenn die Sprecher völlig andere moralische Überzeugungen haben als wir. Bedroht diese theoretische Möglichkeit die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral? Nein; denn die moralischen Fragen, um die es uns in erster Linie zu tun ist, betreffen *uns* selbst. Sie lauten: Was soll, was darf *ich* tun? Im Unterschied dazu zielen die naturwissenschaftlichen Fragen auf sprecherunabhängige Sachverhalte (auf Sachverhalte, die keinen transkulturellen Dissens vertragen würden). Dissens aus anderen Kulturen würde unsere moralische Zielsetzung nur dann bedrohen, wenn er beim Handeln in Echtzeit *wirklich* auftauchte. Theoretisch denkbarer Dissens ist praktisch irrelevant. Und beim tatsächlichen Zusammentreffen verschiedener Kulturen herrscht weit weniger Dissens, als oft behauptet wird. Insbesondere gibt es dort weit weniger Dissens in moralischen Beobachtungsfragen. Mein Plädoyer für die

Respektabilität der Moral könnte nur von gravierendem Dissens in Beobachtungsfragen unterminiert werden. Der ist selten, aber er kommt vor. Wenn er wirklich vorkommt, und zwar im tatsächlichen Kontakt mit einer benachbarten Kultur, dann könnte dies daran liegen, dass die dortigen Standards der Rede über sichtbares Unrecht laxer sind als bei uns. Ein Beispiel dafür bieten ethnische Säuberungen. Woran liegt es, wenn die Nationalisten einer Nachbarkultur es nicht als sichtbares Unrecht ansehen, Frauen, Männer und Kinder zu bedrohen und zu vertreiben? Meistens berufen sie sich auf irgendwelche *Hintergrundannahmen* (etwa zur Siedlungsgeschichte des strittigen Stückes Land). Aber das ist ein Fehler! Hintergrundannahmen sind irrelevant für die Beurteilung von Beobachtungssätzen.

XIX. Von anderen Kulturen lernen

Im letzten Kapitel wurden Situationen betrachtet, in denen uns der Dissens mit einer Nachbarkultur und deren laxeren Standards (in Sachen sichtbares Unrecht) nicht an unseren strengeren Standards irre zu machen braucht. Wenn wir keinem ethischen Provinzialismus anheimfallen wollen, müssen wir Raum für die entgegengesetzte Möglichkeit offenhalten. Wir müssen bereit sein, einen strengeren Standard von unseren Nachbarn zu übernehmen. Wir sollten versuchen, unsere moralische Sensibilität zu verfeinern. Das tut im Konfliktfall nicht immer not; es könnte ja auch sein, dass die strengeren Standards unserer Nachbarn auf dort allseits geteilten Hintergrundinformationen beruhen, die wir nicht akzeptieren wollen; dann brauchen wir nicht nachzugeben. Alles in allem kann uns der transkulturelle Dissens in beobachtungsnahen Moralfragen wichtige Anstöße zur Revision unseres moralischen Überzeugungssystems bieten. Ein solcher Dissens untergräbt also nicht notwendigerweise den erkenntnistheoretischen Optimismus für die Moral.

XX. Rückblick und Ausblick

Ich habe unter den sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die der Naturalist, Empirist und Szientist Quine vorgegeben hat, für Respekt vor der Moral plädiert und sowohl die empirische als auch die apriorische Überprüfbarkeit moralischer Systeme aufgezeigt. Welche moralphilosophischen Aufgaben bleiben übrig? *Erstens* müsste man weitere Kriterien für die Bewertung von Überzeugungssystemen, wie sie aus der Wissenschaftsphilosophie bekannt sind, für die Erkenntnistheorie der Moral fruchtbar machen: Die Kriterien der Eleganz, Ökonomie, Immunität zentraler Sätze, Konservativität und Einfachheit stehen gleichsam zwischen den beiden erkenntnistheoretischen Extrempolen, die wir erkundet haben – zwischen Empirie und Apriorität. In einer umfassenden Erkenntnistheorie der Moral dürfen sie nicht fehlen. *Zweitens* sollten wir den erreichten metaethischen Landgewinn ausnutzen und uns metaethischen Fragen stellen, die sich nicht in Quines kargem Rahmen behandeln lassen. Die neutrale, naturalistische Aussenperspektive bietet nicht den einzig sinnvollen Blickpunkt für den Metaethiker; er kann und soll auch die Perspektive eines Beteiligten einnehmen. Und wenn er dabei die Neutralität aufgibt, die ich im Verlauf der Untersuchung beachtet habe, dann kann er sich der *dritten* unerledigten moralphilosophischen Aufgabe stellen: Er kann sich um die Verbesserung seines eigenen moralischen Überzeugungssystems bemühen, also normative Ethik erster Stufe betreiben. Das ist keine Aufgabe nur für Experten; es ist eine Aufgabe für jeden Menschen. Unter anderem kommt es dabei darauf an, sichtbares Unrecht im Blick zu behalten.

Literatur

Ich nenne nur solche Titel, auf die ich mich in dieser Arbeit explizit beziehe. Falls ein Titel ursprünglich zu einem früheren Zeitpunkt erschienen ist als zu dem von mir genannten Erscheinungsdatum, führe ich am Ende des Eintrages zusätzlich das frühere Erscheinungsdatum auf; die von mir benutzte Version des fraglichen Werkes könnte in diesem Fall von der ursprünglich erschienenen Version abweichen.

Mnemotechnischer Hinweis. Die Kürzel zwischen eckigen Klammern ergeben sich durch folgenden Algorithmus aus den Titeln der fraglichen Schriften: Man streiche alle Vorkommnisse bestimmter und unbestimmter Artikel, beseitige sämtliche Vorkommnisse von "and" und "und" sowie alle Wörter, die nach einem Punkt oder Doppelpunkt vorkommen; dann verkette man die Anfangsbuchstaben der (maximal) ersten vier verbleibenden Wörter, wobei für Präpositionen kleine Buchstaben zu benutzen sind und für alle anderen Wörter Grossbuchstaben.

- Angehrn, Emil / Baertschi, Bernard (eds) [EV]: *Emotion und Vernunft*. (= *studia philosophica* 59 (2000)).
- Arendt, Hannah [EiJ]: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. (Deutsche autorisierte Übersetzung von Brigitte Granzow; München: Piper, 1999). [Erschien zuerst auf Amerikanisch. Deutsch zuerst 1964].
- Ayer, Alfred Jules [LTL]: *Language, truth and logic*. (London: Victor Gollancz, second edition, 1946). [Erschien zuerst 1936]
- Bateson, Patrick / Martin, Paul [DfL]: *Design for a life. How behavior and personality develop*. (London: Cape, 1999).
- Barrett, Robert B. / Gibson, Roger F. (eds) [PoQ]: *Perspectives on Quine*. (Cambridge / Massachusetts: Blackwell, 1990).
- Beckermann, Ansgar / Nimtz, Christian (eds) [AA]: *Argument und Analyse – Sektionsvorträge: Ausgewählte Sektionsvorträge des 4. internationalen Kongresses der Gesellschaft für analytische Philosophie, Bielefeld September 2000*. (CD; Paderborn: Mentis, 2002).
- Bentham, Jeremy [ItPo]: *An introduction to the principles of morals and legislation*. (J.H. Burns / H.L.A. Hart (eds); Oxford: Clarendon, 1996). [Erschien zuerst 1789].
- Bergström, Lars [QoU]: "Quine on underdetermination". In Barrett et al (eds) [PoQ]:38-52.
- Birnbacher, Dieter / Nida-Rümelin, Julian: [IEaK]: "Ist es aus konsequentialistischer Sicht wünschenswert, dass die Gesellschaft aus Konsequentialisten besteht? Ein Gespräch zwischen Dieter Birnbacher und Julian Nida-Rümelin". *Information Philosophie* 3 (August 1997), pp. 102-109.

- Bleisch, Barbara / Strub, Jean-Daniel (eds) [PITP]: *Pazifismus – Ideengeschichte, Theorie und Praxis*. (Bern: Verlag Haupt, 2006).
- Boyd, Richard N. [RUCT]: "Realism, underdetermination, and a causal theory of evidence". *Nous* 7 (1973), pp. 1-12.
- Brink, David O. [MRFo]: *Moral realism and the foundations of ethics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Bubner, Rüdiger / Cramer, Konrad / Wiehl, Reiner (eds) [zZT]: *Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie*. (Göttingen: Vandenhoeck, 1978). (= *Neue Hefte für Philosophie* 14).
- Burge, Tyler [IM]: "Individualism and the mental". In French et al (eds) [MSiP]/IV:73-122.S
- Carnap, Rudolf [IA]: "Intellectual autobiography". In Schilpp (ed) [PoRC]:1-84.
- [LFoU]: "Logical foundations of the unity of science". In Neurath (ed) [EUS]:42-62.
- [PLS]: *Philosophy and logical syntax*. (Bristol: Thoemmes, 1996). [Erschien zuerst 1935].
- [MN]: *Meaning and necessity. A study in semantics and modal logic*. (Chicago: The University of Chicago Press, second edition 1956). [Erschien zuerst 1947].
- Clark, Peter / Hale, Bob (ed) [RP]: *Reading Putnam*. (Cambridge / Massachusetts: Blackwell, 1994).
- Davidson, Donald [BBoM]: "Belief and the basis of meaning". In Davidson [IiTI]:141-154. [Erschien zuerst 1974].
- [CToT]: "A coherence theory of truth and knowledge". In LePore (ed) [TI]:307-319.
- [IiTI]: *Inquiries into truth and interpretation*. (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- [oVIo]: "On the very idea of a conceptual scheme". In Davidson [IiTI]:183-198. [Erschien zuerst 1974].
- de Sousa, Ronald [RoE]: "The rationality of emotion". In Rorty (ed) [EE]:127-151.
- Döring, Sabine A. [ÄEaE]: *Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie*. (Paderborn: Mentis, 1999).
- Döring, Sabine / Mayer, Verena (eds) [MG]: *Die Moralität der Gefühle*. (Berlin: Akademie-Verlag 2002. = *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (Sonderband; 2002)).
- Dürr, Detlef / Goldstein, Sheldon / Zanghi, Nino [QPwQ]: "Quantum physics without quantum philosophy". *Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, Vol. 26 No. 2 (August 1995), pp. 137-149.
- Duhem, Pierre [ZSPT]: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. (Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Friedrich Adler). (Hamburg: Meiner, 1978). [Erschien zuerst auf Französisch 1906].

- Dummett, Michael [LBoM]: *The logical basis of metaphysics*. (London: Duckworth, 1991).
- [T]: "Truth". In Dummett [TOE]:1-24. [Erschien zuerst 1959].
- [TOE]: *Truth and other enigmas*. (London: Duckworth, 1978).
- Fehige, Christoph / Meggle, Georg (eds) [zMD]/1: *Zum moralischen Denken. Band 1*. (Frankfurt: Suhrkamp, 1995).
- Feyerabend, Paul [aM]: *Against method*. (Revised edition; London: Verso, 1988). [Erschien zuerst 1975].
- Fine, Arthur [UA]: "Unnatural attitudes: Realist and instrumentalist attachments to science". *Mind* XCV No. 378 (April 1986), pp. 149-179.
- Foot, Philippa (ed) [ToE]: *Theories of ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1967).
- Fraassen, Bas C. van [SI]: *The scientific image*. (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- Frege, Gottlob [GA]/I: *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet. I. Band*. (Jena: Pohle, 1893).
- French, Peter A. / Uehling, Theodore E. / Wettstein, Howard K. (eds) [MSiP]/IV: *Midwest studies in philosophy IV*. (University of Minnesota Press, 1979).
- Friedländer, Saul [DRJ]: *Das Dritte Reich und die Juden. Verfolgung und Vernichtung 1933 - 1945*. (Aus dem Englischen übersetzt von Martin Pfeiffer; Bonn: Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung, 2006). [Erschien zuerst in zwei Bänden, auf Englisch 1997 und 2007; auf Deutsch 1998 und 2006].
- Friedman, Michael [TE]: "Theoretical explanation". In Healey (ed) [RTR]:1-16.
- Gähde, Ulrich / Stegmüller, Wolfgang [AiFo]: "An argument in favor of the Duhem-Quine thesis: From the structuralist point of view". In Hahn et al (eds) [PoWV]:117-136.
- Geismann, Georg / Oberer, Hariolf (eds) [KRL]: *Kant und das Recht der Lüge*. (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986).
- Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph [KBA]: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band V: Sektionen XV-XVIII*. (Berlin: de Gruyter, 2001).
- Glasauer, Stefan / Steinbrenner, Jakob (eds) [F]: *Farben. Betrachtungen aus Philosophie und Naturwissenschaften*. (Frankfurt / Main: Suhrkamp, 2007).
- Graeser, Andreas [MBIR]: "Moralische Beobachtung, interner Realismus und Korporatismus". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 Heft 1 / 2 (Januar – Juni 1996), pp. 51-64.
- Grandy, Richard E. [RMB]: "Reference, meaning, and belief". *The Journal of Philosophy* LXX, No. 14 (August 1973), pp. 439-452.
- Grotefeld, Stefan / Strub, Jean-Daniel (eds) [GF]: *Gerechter Frieden. Friedensethik 60 Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkriegs. Vorträge der Tagung am Ethik-Zentrum der Universität Zürich, 11. / 12.11.2005*. (Stuttgart: Kohlhammer, 2007).

- Grundmann, Thomas [AT]: *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik.* (Paderborn: Schöningh, 1994).
- Hahn, Lewis Edwin / Schilpp, Paul Arthur (eds) [PoWV]: *The philosophy of W. V. Quine.* (La Salle: Open Court, 1986).
- Hare, R.M. [LoM]: *The language of morals.* (Oxford: Clarendon Press, 1952).
- Harman, Gilbert [NoM]: *The nature of morality.* (New York: Oxford University Press, 1977).
- Harsanyi, John C. [MTor]: "Morality and the theory of rational behavior". In Sen et al (eds) [Ub]:39-62. [Erschien zuerst 1977].
- Healey, Richard (ed) [RTR]: *Reduction, time and reality. Studies in the philosophy of the natural sciences.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Heilinger, Jan-Christoph (ed) [NF]: *Naturgeschichte der Freiheit.* (Berlin: de Gruyter, 2007).
- Heisenberg, Werner [TG]: *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik.* (München: dtv, 6. Auflage, 1981). [Erschien zuerst 1971].
- Hinzen, Wolfram / Rott, Hans (eds) [BM]: *Belief and meaning. Essays at the interface.* (Frankfurt: Hänssel-Hohenhausen, Deutsche Bibliothek der Wissenschaften, 2002).
- Hodgson, D. H. [CoU]: *Consequences of utilitarianism. A study in normative ethics and legal theory.* (Oxford: Clarendon, 1967).
- Hogrebe, Wolfram (ed) [GG]: *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie – Sektionsbeiträge.* (Bonn: Sinclair Press, 2002).
- Horwich, Paul [oNNo]: "On the nature and norms of theoretical commitment". *Philosophy of Science* 58 (March 1991), pp. 1-14.
- Hurley, Susan L. [NR]: *Natural reasons. Personality and polity.* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
- Jackson, Frank [fMtE]: *From metaphysics to ethics. A defence of conceptual analysis.* (Oxford: Clarendon, 1998).
- Kant, Immanuel [BF]: "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In Kant [WIA]:20-27. [Erschien zuerst 1784; ich füge in Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (AA VIII, pp. 33-42) hinzu, s.u. Kant [KGS]].
- [GzMS]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* (Bernd Kraft / Dieter Schönecker (eds); Hamburg: Meiner, 1999). [Erschien zuerst 1785; ich füge in Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (AA IV, pp. 385-463) hinzu, s.u. Kant [KGS]].
- [KGS]: *Kant's gesammelte Schriften.* (Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer / de Gruyter, 1902ff).
- [KPV]: *Kritik der praktischen Vernunft.* (Karl Vorländer (ed); Hamburg: Meiner, neunte Auflage, 1929; ergänzter Nachdruck 1985). [Erschien zuerst 1788; ich zitiere die Seitenzahlen der Originalausgabe und füge in Klammern die

Seitenzahlen der Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (AA V, pp. 1-163) hinzu, s.o. Kant [KGS]].

- [KRV]: *Kritik der reinen Vernunft*. (Raymund Schmidt (ed); Hamburg: Meiner, 1926; durchgesehener Nachdruck 1976). [Erschien zuerst 1781 bzw. 1787; ich zitiere nach den Randnummern der Meiner-Ausgabe, die sich auf die erste Auflage "A" (= AA IV, pp. 1-252) bzw. auf die zweite Auflage "B" (= AA III) beziehen].
- [üVRa]: "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen". In Geismann et al (eds) [KRL]:35-39. [Erschien zuerst 1797; ich füge in Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (= AA VIII, pp. 423-430) hinzu, s.o. Kant [KGS]].
- [WIA]: *Was ist Aufklärung?* (Horst D. Brandt (ed); Hamburg: Meiner, 1999).
- Knobe, Joshua [CoIA]: "The concept of intentional action. A case study in the uses of folk psychology". *Philosophical studies* 130 No. 2 (August 2006), pp. 203-231.
- Kripke, Saul A. [WoRP]: *Wittgenstein on rules and private language. An elementary exposition*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1982).
- Kuhn, Thomas S. [SoSR]: *The structure of scientific revolutions*. (= *International Encyclopedia of Unified Science* Vol. II No. 2). (Chicago: University of Chicago Press, 1962).
- Kukla, André [SRSP]: "Scientific realism, scientific practice, and the natural ontological attitude". *The British Journal for the Philosophy of Science* 45 (1994), pp. 955-975.
- Kutschera, Franz von [EiLN]: *Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen*. (Freiburg: Alber, 1973).
- Laland, Kevin N. / Brown, Gillian R. [SN]: *Sense and nonsense. Evolutionary perspectives on human behaviour*. (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- LePore, E. (ed) [TI]: *Truth and interpretation. Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. (Oxford: Blackwell, 1986).
- Lewis, David [PP]/II: *Philosophical papers: Volume II*. (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- [RI]: "Radical interpretation". *Synthese* 27 (1974), pp. 331-344.
- [UT]: "Utilitarianism and truthfulness". In Lewis [PP]/II:340-342. [Erschien zuerst 1972].
- Luther, Martin (Übersetzer) [B]: *Biblia: das ist die gantze Heilige Schrift Deutsch*. (Wittenberg: Hans Lufft, 1534).
- (Übersetzer) [FBM]: "Das Funffte buch Mose". In Luther [B]:CX-CXXXIII.
- Mackie, John Leslie [E]: *Ethics: Inventing right and wrong*. (London: Penguin, 1977).
- Martens, Michael [ASiB]: "Asche und Scherben in der Bajrakli-Moschee. Symmetrie der Gewalt: Unruhen in Serbien und im Kosovo". *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (19.3.2004), p. 3.

- [NVTi]: "Nato verstärkt Truppen im Kosovo. De Hoop Scheffer: Die Gewalt muß aufhören. Albaner in Prishtina fordern Rückkehr der UCK". *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (19.3.2004), p. 1.
- [TbUi]: "Tote bei Unruhen im Kosovo. Annan fordert Ende der Gewalt. Holkeri: Ein schwarzer Tag. Hunderte Verletzte". *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (18.3.2004), p. 1.
- McDowell, John [AMRH]: "Are moral requirements hypothetical imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volume LII (1978), pp. 13-29.
- McNaughton, David [MV]: *Moral vision. An introduction to ethics*. (Oxford: Blackwell, 1988).
- Meggle, Georg (ed) [HI]: *Humanitäre Interventions-Moral. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?* (Paderborn: Mentis, 2004).
- Mele, Alfred / Sverdlik, Steven [IIAM]: "Intention, intentional action, and moral responsibility". *Philosophical studies* 82 (1996), pp. 265-287.
- Mill, John Stuart [CWoJ]: *Collected works of John Stuart Mill*. (F.E.L. Priestley (ed); Toronto: University of Toronto Press, 1963ff).
- [EoER]: *Essays on ethics, religion and society*. (J.M. Robson (ed); Toronto: University of Toronto Press, 1969). (= Mill [CWoJ]/X).
- [U]: *Utilitarianism*. In Mill [EoER]:203-259. [Erschien zuerst 1861].
- Millgram, Elijah [IEBU]: "Inhaltsreiche ethische Begriffe und die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten". In Fehige et al (eds) [zMD]/1:354-388.
- Moore, George Edward [E]: *Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1961). [Erschien zuerst 1912].
- [PE]: *Principia ethica*. (Cambridge: Cambridge University Press, revised edition, 1993). [Erschien zuerst 1903].
- Moser, Paul K. / Carson, Thomas L. (eds) [MR]: *Moral relativism. A reader*. (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Müller, Olaf [ABuG]: "Der antiskeptische Boden unter dem Gehirn im Tank. Eine transzendente Fingerübung mit Intensionen". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 Heft 4 (Oktober – Dezember 2001), pp. 516-539.
- [AiM]: "Autodetermination in microeconomics. A methodological case study on the theory of demand". *Analyse und Kritik* 26 Heft 2 (Dezember 2004), pp. 319-345.
- [CKK]: "Chaos, Krieg und Kontrafakten. Ein erkenntnistheoretischer Versuch gegen die humanitären Kriege". In Bleisch et al (eds) [PITP]:223-263.
- [CTSW]: "Can they say what they want? A transcendental argument against utilitarianism". *The Southern Journal of Philosophy* XLI No. 2 (June 2003), pp. 241-259.
- [DF]: "Die Diebe der Freiheit: Libet und die Neurophysiologen vor dem Tribunal der Metaphysik". In Heilinger (ed) [NF]:335-364.

- [DPAB]: "Does Putnam's argument beg the question against the skeptic? Bad news for radical skepticism". *Erkenntnis* 54 No. 3 (2001), pp. 299-320.
 - [EGMS]: "Es gibt mindestens ein synthetisches Urteil apriori! Plädoyer für absolute Apriorität". In Gerhardt et al (eds) [KBA]/V:564-572.
 - [EOA]: "Echte ontologische Alternativen". *Grazer Philosophische Studien* 67 (2004), pp. 59-99.
 - [fWfW]: "From within and from without: Two perspectives on analytic sentences". In Hinzen et al (eds) [BM]:229-247.
 - [GFU]: "Gott, Freiheit und Unsterblichkeit: Drei Postulate der Unvernunft?" In Rami (ed) [RWE]. (Voraussichtlich 2008; im Erscheinen).
 - [GfU]: "Grenzen für den Utilitarismus: Ein transzendentes Gegenargument". In Högrefe (ed) [GG]:107-115.
 - [GPub]: "Goethes philosophisches Unbehagen beim Blick durchs Prisma". In Glasauer et al (eds) [F]:64-101.
 - [HPAv]: *Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus oder Warum die Welt keine Computersimulation ist. Wirklichkeit ohne Illusionen, Band 1.* (Paderborn: Mentis, 2003).
 - [iVSg]: "In vier Schritten gegen die cartesische Skepsis. Mit Putnam, Wright, Davidson und Moore gegen die Hypothese vom Gehirn im Tank". In Beckermann et al (eds) [AA]:224-234.
 - [J]: "Jenseits. Eine metaphysische Provokation für Naturalisten". In Sukopp et al (eds) [N]:137-154. (Im Erscheinen).
 - [KAaM]: "Kantische Antworten auf die moderne Physik *oder* Sollen wir Kants Apriori mit Michael Friedman relativieren?" *Philosophia naturalis* 37, Heft 1 (2000), pp. 97-130.
 - [PmOA]: "Pazifismus mit offenen Augen". In Grotefeld et al (eds) [GF]:7-43.
 - [SA]: *Synonymie und Analytizität: Zwei sinnvolle Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit W.V.O. Quines Bedeutungsskepsis.* (Paderborn: Schöningh, 1998).
 - [TAgu]: "Ein transzendentes Argument gegen den Utilitarismus". (Im Erscheinen).
 - [WSMB]: "Wo spielt die mentale Begleitmusik? Plädoyer für das Eingeständnis einer tiefen Unwissenheit – Antwort auf Thomas Sukopp". In Sukopp et al (eds) [N]:161-167. (Im Erscheinen).
 - [WWSü]: "Was wissen Sie über Kosovo? – Fallstudie über Pazifismus, Propaganda und die Verquickung von Fakten mit Werten". In Meggle (ed) [HI]:53-90.
- Murdoch, Iris [IoP]: "The idea of perfection". In Murdoch [SoG]:1-45.
- [SoG]: *The sovereignty of good.* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970).
- Musil, Robert [MoE]: *Der Mann ohne Eigenschaften.* (Adolf Frisé (ed); Reinbeck: Rowohlt, verbesserte Ausgabe 1978). [Erschien zuerst nur teilweise 1930ff].

- Nelson, Jack [LDoE]: "The last dogma of empiricism?" In Nelson et al (eds) [FSPo]:59-78.
- Nelson, Lynn Hankinson / Nelson, Jack (eds) [FSPo]: *Feminism, science, and the philosophy of science*. (Dordrecht: Kluwer, 1996).
- Neuman, John von / Morgenstern, Oskar [ToGE]: *Theory of games and economic behavior*. (Princeton: Princeton University Press, 1953).
- Neurath, Otto (ed) [EUS]: *Encyclopedia and unified science*. (= *International Encyclopedia of Unified Science* Vol. I No. 1). (Chicago: University of Chicago Press, 1938).
- Nida-Rümelin, Julian / Birnbacher, Dieter [IEaK]: "Ist es aus konsequentialistischer Sicht wünschenswert, dass die Gesellschaft aus Konsequentialisten besteht? Ein Gespräch zwischen Dieter Birnbacher und Julian Nida-Rümelin". *Information Philosophie* 3 (August 1997), pp. 102-109.
- OSCE (ed) [KKaS]: *Kosovo / Kosova as seen, as told. The human right findings of the OSCE Kosovo Verification Mission. October 1998 to June 1999*. (Veröffentlicht im Internet unter http://www.osce.org/publications/odihr/1999/11/17755_506_en.pdf – zuletzt abgerufen am 10.8.2007).
- Perler, Dominik [KGvE]: "Der kognitive Gehalt von Emotionen. Erklärungsansätze des klassischen Rationalismus". *Studia philosophica* 59 (2000), pp. 83-107.
- Peterson, Grethe B. (ed) [TLoH]: *The Tanner lectures on human values. X* (1989). (Salt Lake City: University of Utah Press, 1989).
- Putnam, Hilary [MK]: "Meaning and knowledge. (The John Locke lectures 1976)". In Putnam [MMS]:7-80.
- [MLR]: *Mind, language and reality. Philosophical papers, volume 2*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- [MMS]: *Meaning and the moral sciences*. (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- [MoM]: "The meaning of 'meaning'". In Putnam [MLR]:215-271. [Erschien zuerst 1975].
- [OSED]: "Objectivity and the science / ethics distinction". In Putnam [RwHF]:163-178.
- [RTH]: *Reason, truth and history*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- [RwHF]: *Realism with a human face*. (James Conant (ed); Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1990).
- Quine, Willard Van Orman [EN]: "Epistemology naturalized". In Quine [OROE]:69-90.
- [fLPo]: *From a logical point of view*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, second edition, revised, 1961).
- [FMoE]: "Five milestones of empiricism". In Quine [TT]:67-72.
- [fStS]: *From stimulus to science*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1995).

- [iPoO]: "In praise of observation sentences". *The Journal of Philosophy* XC No. 3 (March 1993), pp. 107-116.
- [oAM]: "On Austin's method". In Quine [TT]:86-91. [Erschien zuerst 1969].
- [oEES]: "On empirically equivalent systems of the world". *Erkenntnis* 9 (1975), pp. 313-328.
- [oNoM]: "On the nature of moral values". In Quine [TT]:55-66. [Erschien zuerst 1978].
- [OR]: "Ontological relativity". In Quine [OROE]:26-68. [Erschien zuerst 1968].
- [OROE]: *Ontological relativity and other essays*. (New York: Columbia University Press, 1969).
- [oRfI]: "On the reasons for indeterminacy of translation". *The Journal of Philosophy* LXVII No. 6 (March 1970), pp. 178-183.
- [PoT]: *Pursuit of truth*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, revised edition 1992). [Erschien zuerst 1990].
- [RtMW]: "Reply to Morton White". In Hahn et al (eds) [PoWV]:663-665.
- [TDiR]: "Two dogmas in retrospect". *Canadian Journal of Philosophy* 21 No. 3 (September 1991), pp. 265-274.
- [TDoE]: "Two dogmas of empiricism". In Quine [fLPo]:20-46. [Erschien zuerst 1951].
- [TI]: "Three indeterminacies". In Barrett et al (eds) [PoQ]:1-16.
- [TT]: *Theories and things*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1981).
- [WO]: *Word and object*. (Cambridge / Massachusetts: MIT Press, 1960).
- Quine, Willard Van Orman / Ullian J.S. [WoB]: *The web of belief*. (New York: Random House, 2nd edition, 1978) [Erschien zuerst 1970].
- Quinn, Warren S. [TEiE]: "Truth and explanation in ethics". *Ethics* 96 (April 1986), pp. 524-544.
- Rachels, James [CoCR]: "The challenge of cultural relativism". In Moser et al (eds) [MR]:53-65.
- Railton, Peter [MR]: "Moral realism". *The Philosophical Review* XCV No. 2 (April 1986), pp. 163-207.
- Rami, Adolf (ed) [RWE]: *Realismus, Wahrheit und Existenz*. (Voraussichtlich 2008; im Erscheinen).
- Rawls, John [OoDP]: "Outline of a decision procedure for ethics". *The Philosophical Review*, Volume LX No. 2 (April 1951), pp. 177-197.
- [ToJ]: *A Theory of justice*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, revised edition 1999). [Erschien zuerst 1971].
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed) [EE]: *Explaining emotions*. (Berkeley: University of California Press, 1980).

- Rorty, Richard [HRRS]: "Human rights, rationality, and sentimentality". In Rorty [TP]:167-185. [Erschien zuerst 1993].
- [TP]: *Truth and progress. Philosophical papers, volume 3*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Ross, William David [RG]: *The right and the good*. (Indianapolis: Hackett, 1988). [Erschien zuerst 1930].
- Russell, Bertrand [MLOE]: *Mysticism and logic and other essays*. (London: Allen & Unwin, 10. Auflage 1951).
- [RoSt]: "The relation of sense-data to physics". In Russell [MLOE]:145-179. [Erschien zuerst 1914].
- Samuelson, Paul A. [CSPo]/I: *The collected scientific papers of Paul A. Samuelson*. Volume I. (Stiglitz, Joseph E. (ed); Cambridge / Massachusetts: MIT Press, 1991). [Erschien zuerst 1966].
- [PoIi]: "The problem of integrability in utility theory". In Samuelson [CSPo]/I: 75-105. [Erschien zuerst 1950; ich zitiere nach den ursprünglichen Seitenzahlen].
- Sandel, Michael J. [LLOJ]: *Liberalism and the limits of justice*. (Cambridge: Cambridge University Press, Nachdruck 1994). [Erschien zuerst 1982].
- [PRUS]: "The procedural republic and the unencumbered self". *Political Theory* 12 No. 1 (February 1984), pp. 81-96.
- Sayre-McCord, G. (ed) [EoMR]: *Essays on moral realism*. (Ithaca: Cornell University Press, 1988).
- Schilpp, Paul Arthur (ed) [PoRC]: *The Philosophy of Rudolf Carnap*. (La Salle: Open Court, 1963).
- Schlick, Moritz [AE]: *Allgemeine Erkenntnislehre*. (Berlin: Springer, 1925) [Erschien zuerst 1918].
- [GA]: *Gesammelte Aufsätze. 1926-1936*. (Wien: Gerold, 1938).
- [PR]: "Positivismus und Realismus". In Schlick [GA]:83-115. [Erschien zuerst 1932].
- Schopenhauer, Arthur [ASSW]/3: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Dritter Band. Der Satz vom Grunde. Über den Willen der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik*. (Paul Deussen (ed); München: Piper, 1912).
- [BGE]: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. (Leipzig: Brockhaus, zweite verbesserte und vermehrte Auflage, 1860). [= Schopenhauer [ASSW]/3:428-745].
- [PüGM]: "Preisschrift über die Grundlage der Moral". In Schopenhauer [BGE]:103-275. [= Schopenhauer [ASSW]/3:573-745].
- Sellars, Wilfried [EPoM]: *Empiricism and the philosophy of mind*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1997). [Erschien zuerst 1956].
- Sen, Amartya / Williams, Bernard (eds) [Ub]: *Utilitarianism and beyond*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

- Singer, Peter [IAUS]: "Is act-utilitarianism self-defeating?" *The Philosophical Review* LXXXI (January 1972), pp. 94-104.
- Smart, John J.C. [ERU]: "Extreme and restricted utilitarianism". In Foot (ed) [ToE]:171-183.
- [MoEM]: "The methods of ethics and the methods of science". *The Journal of Philosophy* LXII No. 13 (June 1965), pp. 344-349.
- [OoSo]: "An outline of a system of utilitarian ethics". In Smart et al [Ufa]:3-74.
- Smart, John J.C. / Williams, Bernard [Ufa]: *Utilitarianism for and against*. (Cambridge: Cambridge University Press: 1973).
- Sreenivasan, Gopal [UAM]: "Understanding alien morals". *Philosophy and Phenomenological Research* LXII No. 1 (January 2001), pp. 1-32.
- Stegmüller, Wolfgang [HG]/II: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Band II*. (Stuttgart: Kröner, sechste Auflage 1979).
- [TE]/3: *Theorie und Erfahrung. Dritter Teilband. Die Entwicklung des neuen Strukturalismus seit 1973. (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Band II)*. (Berlin: Springer, 1986).
- Steinfath, Holmer [EWM]: "Emotionen, Werte und Moral". In Döring et al (eds) [MG]:105-122.
- [GW]: "Gefühle und Werte". *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 55 Heft 2 (2001), pp. 196-220.
- Stroud, Barry [QfR]: *The Quest for reality. Subjectivism and the metaphysics of colour*. (New York: Oxford University Press, 2000).
- [SoHN]: "The study of human nature and the subjectivity of value". In Peterson (ed) [TLoh]:212-259.
- [TA]: "Transcendental arguments". *The Journal of Philosophy* LXV No. 9 (May 1968), pp. 241-256
- Sturgeon, Nicholas N. [ME]: "Moral explanations". In Sayre-McCord (ed) [EoMR]:229-255.
- Sukopp, Thomas / Vollmer, Gerhard (eds) [N]: *Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, im Erscheinen).
- Tarkian, Tatjana [GE]: *Grundlagenprobleme der Ethik: Nonkognitivismus und moralischer Realismus*. (Göttinger Philosophische Dissertation, vorgelegt 2002).
- Tarski, Alfred [CP]/2: *Collected papers. Volume 2. 1935-1944*. (Steven R. Givant / Ralph N. McKenzie (eds); Basel: Birkhäuser, 1986).
- [SCoT]: "The semantic conception of truth and the foundations of semantics". In Tarski [CP]/2:661-699. [Erschien zuerst 1944].
- [WiFS]: *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*. In Tarski [CP]/2:51-198. [Erschien zuerst auf Polnisch 1933. Deutsch zuerst 1935].

- Tetens, Holm [FWMR]: "Folgen die Wissenschaften methodologischen Regeln?" (Antrittsvorlesung an der Freien Universität Berlin am 13.6.1996. Unveröffentlichtes Manuskript).
- Timmermann, Jens [SF]: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. (Berlin: de Gruyter, 2003).
- Unger, Peter [DoS]: "A defense of skepticism". *The Philosophical Review* 80 (1971), pp. 198-219.
- Watzlawick, Paul [SIHB]: *The situation is hopeless, but not serious. The pursuit of unhappiness*. (New York: Norton, 1993). [Erschien zuerst 1983].
- White, Morton [NENE]: "Normative ethics, normative epistemology, and Quine's holism". In Hahn et al (eds) [PoWV]:649-662.
- [WIWO]: *What is and what ought to be done*. (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- Williams, Bernard [ELoP]: *Ethics and the limits of philosophy*. (Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1985).
- Williamson, Timothy [PISa]: "Philosophical 'intuitions' and scepticism about judgement". *Dialectica* 58 No.1 (2004), pp. 109-153.
- Wilson, Neil L. [SwS]: "Substances without substrata". *Review of Metaphysics* 12 (1959), pp. 521-539.
- Wittgenstein, Ludwig [PU]: *Philosophische Untersuchungen*. In Wittgenstein [W]1:225-618. [Erschien zuerst 1953].
- [üG]: *Über Gewissheit*. In Wittgenstein [W]8:113-257. [Erschien zuerst 1969].
- [W]1: *Werkausgabe Band 1*. (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).
- Wright, Crispin [oPPT]: "On Putnam's proof that we are not brains in a vat". In Clark et al (eds) [RP]:216-241.
- [RMT]: *Realism, meaning and truth*. (Oxford: Blackwell, second edition 2002).

REGISTER

In dem Register sind vier Sorten von Einträgen versammelt:

- 1) Personen (mit Ausnahme von Quine führe ich jede Fundstelle jeder im Text erwähnten Person an);*
- 2) Quines Monographien (unter dem Stichwort "Quine" finden sich in alphabetischer Folge sämtliche Fundstellen aller von mir zitierten Quine-Monographien);*
- 3) Quines Aufsätze (unter dem Stichwort "Quine" finden sich nach den Büchern in alphabetischer Folge sämtliche Fundstellen aller von mir zitierten Quine-Aufsätze);*
- 4) Begriffe (kein lückenloser Nachweis der Begriffswörter: ich weise einerseits nur die wichtigsten Vorkommnisse der Begriffswörter nach; andererseits führe ich auch solche Textstellen auf, in denen der fragliche Begriff eine Rolle spielt, ohne selbst erwähnt zu werden). Ein eingeklammelter Zusatz "(d)" verweist auf eine Fundstelle, wo der fragliche Begriff definiert (oder doch erläutert) wird; dort finden sich z.B. Vereinbarungen zur hier verwendeten Terminologie.*

Die Verweise beziehen sich auf Kapitel- und Paragraphennummern, z.B. verweist der Eintrag "IV.3" auf §3 (im Kapitel IV); ein Eintrag wie "II-IV" verweist auf die Kapitel II bis IV. Der Eintrag "III.14n" verweist auf eine oder mehrere Fussnoten in Kapitel III §14; ein Eintrag wie "VII.17k" verweist auf kleingedruckte Passagen in Kapitel VII §17.

Kommt ein Stichwort sowohl im Haupttext eines Paragraphen als auch in einer zugehörigen Fussnote vor, so wird der Fussnoteneintrag nicht eigens vermerkt; kommt ein Stichwort sowohl im grossgedruckten Text eines Paragraphen als auch im kleingedruckten Text zum selben Paragraphen vor, so wird der Eintrag im Kleingedruckten nicht eigens vermerkt.