

Arten ethischer Erkenntnis

Plädoyer für Respekt vor der Moral

von Olaf L. Müller

Inhalt

Vorwort	3
Erster Teil:	
Respektvolle Annäherungen <i>oder</i> Wo Ethik und	
Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch übereinkommen	5
I. Einleitung	5
II. Variationen eines Verdachts.....	19
III. Apriorischer Auftakt.....	31
IV. Apriori gegen rigide Gebote.....	47
V. Holismus in Naturwissenschaft und Ethik	71
VI. Die Theorie von Morton White und Revisionen im Innern des Netzes.....	89
VII. Gefühle als Kontrollinstanzen ethischer Theorien?	100
VIII. Quine und die Möglichkeit moralischer Beobachtungssätze	120
IX. Moralische Beobachtungssätze bei uns.....	135
X. Konsensstiftende Autoritäten <i>oder</i> Was passiert beim Sprechenlernen?.....	150
Zweiter Teil:	
Abstand ohne Respektverlust <i>oder</i> Warum die Unterschiede	
zwischen Ethik und Naturwissenschaften nicht schaden müssen.....	166
XI. Lebenslang Lernen	166
XII. Die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze	178
XIII. Ein transzendentes Argument gegen weitreichenden moralischen Dissens innerhalb einer Gemeinschaft	201
XIV. Zur radikalen Übersetzung der Moralsprache	210
XV. Unbestimmtheit der moralsprachlichen Übersetzung?	220
XVI. Die redundante Rede von Wahrheit und sichtbarem Unrecht: Ein überraschender Vergleich.....	231
XVII. Mehr zur radikalen Übersetzung der Moralsprache.....	247
XVIII. Transkultureller Dissens.....	261
XIX. Von anderen Kulturen lernen	274
XX. Rückblick und Ausblick	285
Nachwort [liegt noch nicht vor]	
Analytisches Inhaltsverzeichnis	297
Literatur.....	310
Register [liegt noch nicht vor].....	

Vorwort

Im Jahr 1996 fuhr ich mit einem Auslandsstipendium (für das ich mich hiermit beim DAAD und beim polnischen Erziehungsministerium herzlich bedanken möchte) an die Jagiellonische Universität in Krakau, um ein metaethisches Projekt zur radikalen Übersetzung der Moral in Angriff zu nehmen. Die Spätfolgen dieses Forschungsjahrs stecken im vorliegenden Buch. Das Buch entstand nicht in erster Linie deshalb, weil die radikale Übersetzung ein wichtiges eigenständiges *Thema* für die Metaethik wäre, sondern weil sie eine interessante *Methode* zur Beantwortung mancher metaethischer Frage bietet. Das zumindest war die wichtigste (und für mich überraschendste) Einsicht, die ich aus Krakau mit nachhause gebracht habe. Dass man mit dieser Methode ausgerechnet für erkenntnistheoretischen Respekt vor der Moral plädieren kann, ist mir in den letzten Jahren erst nach und nach aufgegangen. Ich möchte allen danken, die mir dabei geholfen haben, das zu verstehen.

Der erste Dank geht an die philosophischen und logischen Gastgeber aus Polen: Jerzy Perzanowski und Tomek 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 habe an der Jagiellonischen Universität scharfsinnige Gesprächspartner mit philosophischem Fingerspitzengefühl und mit Offenheit für neuartige Gedanken gefunden; ich wurde mit soviel raffinierter Dauerkritik konfrontiert, dass ich noch nach acht Jahren von den Krakauer Anregungen profitieren konnte.

Dafür möchte ich besonders den beiden Studenten Andrzej Walkowski und Maciej Witek aus meinem Seminar "Radical translation and moral discourse" danken.

Nach Abschluss des Krakauer Abenteuers hat sich meine Arbeit am vorliegenden Buch immer nur in den vielen Pausen zwischen anderen Projekten vorwärtsbewegt. Dabei profitierte mein Gedankengang in erster Linie von den Ideen aufmüpfiger Studentinnen und Studenten aus meinen Lehrveranstaltungen. So danke ich den Teilnehmern und Teilnehmerinnen eines Proseminars über moralische Objektivität (an der FU Berlin) und den rege diskutierenden Hörern und Hörerinnen von Vorlesungen an der Georg-August-Universität Göttingen, der LMU München und der HU Berlin. Weitere wichtige Anregungen für dieses Buch erhielt ich aus Briefen von Peter Baumann, Wolfgang Carl und Stephan Schlothfeldt; 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 Berlin (1997), Düsseldorf (1998), Göttingen (1999), München (2003); und schliesslich aus moralphilosophischen Gesprächen mit Gerhard Ernst, Jürgen Müller, Hilary Putnam, Sven Rosenkranz, Thomas Schmidt, Tatjana Tarkian und Jens Timmermann.

Die erwähnten Diskussionspartner haben mir geholfen, meine optimistische Position in der Erkenntnistheorie der Moral weniger verrückt auszudrücken, als es geschehen wäre, wenn man mich mit der Sache allein gelassen hätte. Bei ihnen allen liegt also die gesamte Verantwortung für dies Buch.

O.M., Berlin, im Mai 2004

Erster Teil: Respektvolle Annäherungen

oder 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 zu arg untergraben wird, dann könnte dies aufs Handeln durchschlagen. Verhaltensweisen könnten um sich greifen, die unser Leben immer ungemütlicher werden lassen 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 auf unsere Frage, 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 Naturwissenschaften werden gemeinhin überschätzt, die der Moral unterschätzt. Bei realistischer Betrachtung ergibt sich ein balancierteres Bild: In der Moral können wir ähnliche

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

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. So, 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: Erfahrung und Nachdenken; oder, in etwas anspruchsvolleren Worten: Empirie und Apriorität.

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 entgegensetzen. Zugunsten der apriorischen Erkenntnis werde ich ausschliesslich moralische Fälle aufbieten. Für meine Zwecke wäre deren Erfolg ein erster wichtiger Schritt innerhalb meines Plädoyers für Respekt vor der Moral.

Sogar stünde es 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 auszuhebeln.

Dieser kleinen Darstellung der dialektischen Lage können wir 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. Da wir unserem Gegner nicht ausweichen wollen, tun wir gut daran, ihm dorthin zu folgen. So wird unser 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 meines Gedankenganges 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 habe ich mich entschlossen, meiner Behauptung einen besonders scharfen Beobachtungsbegriff zugrunde zu legen: 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 werde: 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 müsste sich selbst ein szientistischer Betonkopf wie Quine umstimmen lassen – was einer kleinen Sensation gleich käme.

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 sich ein besonders ausgefeiltes Stück

Wissenschaftsphilosophie im Lichte *metaethischer Betrachtungen* verfeinern 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 deskriptiver 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 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 der Reichweite unserer Erkenntnisquellen.

Abweichende Kulturen
verstehen

§6. Wir haben eben die Frage berührt, welche metaethische Bedeutung wir der Tatsache zuschreiben müssen, dass verschiedene Kulturen in ihren moralischen Meinungen 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 Ethnologin) sammeln müsste, um den Mitgliedern der fremden Kultur überhaupt moralische Meinungen zuschreiben zu können, die von den eigenen moralischen Meinungen stark abweichen.

Damit sind wir bei einem Gedankenexperiment, das aus der Sprachphilosophie bekannt ist: beim Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung. Autoren wie W. V. O. Quine, Donald Davidson und David Lewis haben das Gedankenexperiment in erster Linie zur Analyse deskriptiver und theoretischer Meinungssysteme 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. Ein Vorteil dieses Entschlusses liegt in der methodologischen Klarheit, die aus ihm erwächst. 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* unserer Untersuchung, sondern deren *Methode*.)

Implizit werde ich dieser Methode fast überall folgen; aber das heisst natürlich nicht, dass wir immer nur über Reiz und Reaktion reden werden. Wir werden es uns erlauben, Quines Überlegungen an die Zwecke unserer Untersuchung anzupassen).

Ein anderer Vorteil der Entscheidung für einen sprachphilosophischen Rahmen à la Quine 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 Geschmack für Wüstenlandschaften nicht teilen. Wenn die Blumen der Moral im Wüstensand blühen können, dann braucht man sich um sie auf reichem Boden keine Sorgen zu machen. Diese gute Nachricht sollte jeden erkenntnistheoretischen Freund der Moral, gleich welcher Couleur, 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 sei, 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: Wir werden im folgenden einige Fragen ausblenden müssen, die sich der Behandlung unter unseren Vorgaben sperren und trotzdem von grosser Bedeutung sind. Ich denke an diejenigen Stränge unseres moralischen Lebens, die im Innern unserer Kultur wurzeln 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 tiefer wurzelnden 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.

² Siehe Kant [BF]:20 und Arendt [EiJ].

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 werden wir 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 darf. Woran ermisst sich, welche Fragen am einfachsten sind und daher mit gutem Recht zuerst angegangen werden dürfen? 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 von 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 Feingespür, 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 Nazigreuelthaten in den Lagern sichtbares, ja:

himmelschreiendes Unrecht gewesen sind. Aber die Umkehrung gilt nicht. Es trifft nicht zu, dass man die blutigen Nazigreuel vor Ort 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 grundlegender (d.h. 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. Ebensovienig 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.

Wenn das richtig ist, dann haben wir guten Grund, bei der Rede vom sichtbaren Unrecht *anzufangen*. Sie bildet das Hauptthema dieses Buchs. Wie wir sehen werden, lässt sie sich quersprachein identifizieren, sogar unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung. Das spricht meiner Ansicht nach dafür, dass die Rede vom sichtbaren Unrecht für die Moral grundlegend ist. Zwar können wir längst nicht alle moralischen Themen auf die Dimension sichtbaren Unrechts verengen; aber das Thema des sichtbaren Unrechts spannt einen Rahmen für viele andere Themen 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 waren. 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,

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

(2) *Da ist* jetzt ein Hund.

Die Priorität solcher Sätze 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 (2) und einer ziemlich komplizierten Zusammenstellung visueller, haptischer und akustischer Erlebnisse, wie sie normalerweise von Hunden verursacht werden.

Evolution und
Erziehung

§12. Wieso lernt das Kind schon im frühen Alter eine so komplizierte Verbindung? Die meiner Ansicht nach richtige Antwort auf diese Frage stützt sich auf biologische Faktoren (aus unserer Evolutionsgeschichte) und auf soziale Faktoren (auf sanften Druck seitens der erziehenden Autoritäten, brutaler gesagt: auf Drill – Zuckerbrot und Peitsche). Die beiden Faktoren hängen zusammen. Dass externe Sätze über komplette Tiere im Überlebenskampf der ersten sprechenden Menschensippen wichtiger waren als interne Sätze über Rot-Wahrnehmungen, liegt auf der Hand. Daher dürften in unseren Genen angeborene Ähnlichkeitsinstinkte stecken, die dazu führen, dass wir Tiersätze und ähnliches früher lernen können als subjektive Wahrnehmungsberichte. Und natürlich werden die erziehenden Autoritäten ihren Sprachunterricht dort beginnen lassen, wo er am schnellsten funktioniert.

Wenn auch nur halbwegs zutrifft, was ich eben zum Erwerb der ersten deskriptiven Beobachtungssätze zusammengetragen habe, dann drängt sich für den moralischen Fall eine ganz ähnliche Geschichte auf. Die beobachtungsnahe Rede über sichtbare Hunde beruht auf der Zusammenstellung einer komplizierten Ansammlung verschiedener Erlebnisse – nicht anders als bei der beobachtbaren Rede über sichtbares Unrecht. Weder hier noch dort brauchen wir ein extra Sinnenorgan zu postulieren oder eine einzelne Erlebnisqualität (Hundewahrnehmungen oder Unrechtsgefühle). Hier wie da haben wir einen biologisch bedingten Ähnlichkeitsinstinkt, der es uns leicht macht, zusammengehörende Fälle mit jeweils einem passenden Beobachtungssatz zu verknüpfen. Der angeborene Ähnlichkeitsinstinkt beruht in beiden Fällen auf seinem evolutionären Nutzen. (In *beiden* Fällen, also auch im moralischen Fall: Natürlich können Menschensippen besser überleben, deren Mitglieder die Fähigkeit haben, sich

ineinander hineinzusetzen, um Unrecht zu erkennen, das einem von ihnen angetan wird, es zu benennen und zu unterbinden).

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 er in beiden Fällen über diese Instinkte hinausgehen. (In *beiden* Fällen, also auch im deskriptiven Fall: Wir überwinden ihn z.B. in dem Moment, wo wir die Wale nicht länger als Fische durchgehen lassen).

Unterschiede

§13. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen den beiden Fällen. Viele davon werden (wie angekündigt) im zweiten Teil dieses Buchs zur Sprache kommen. Zwei solcher Unterschiede möchte ich schon jetzt ansprechen.

Erstens gibt es ein Schwierigkeitsgefälle zwischen den beiden Fällen. Die Rede von sichtbarem Unrecht beruht auf komplizierteren Zusammenstellungen von Erlebnissen als die Rede vom sichtbaren Hund. (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 haben wir vorhin in Klammern 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 Laufe unserer Untersuchung sehen.

II. Variationen eines Verdachts

Verdacht unbedacht

§1. Allzu leicht ging Philosophen und Nicht-Philosophen des 20. Jahrhunderts der Verdacht über die Lippen, Ethik und Moral³ 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) Wissenschaft ist ein intellektuell *respektables* Unterfangen – Moral ist 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 unsere Formulierung des Verdachts ähnelt folgenden Aussagen, 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.

³ Ich werde ohne jeden Bedeutungsunterschied von "Ethik" und "Moral" sprechen.

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 letzten dieser Sätze (5), der eine Wertaussage darstellt. Er könnte zwar zutreffen. Aber in diesem Fall wäre er selber wertlos. Und es klingt ein bisschen 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.

Die mittleren beiden Sätzen (3) und (4) gleichen eher dem selbstwidersprüchlichen Satz (2) als seinem bizarren Cousin (5). Betrachten wir nur Satz (4). (Unsere Überlegungen werden sich nahtlos auf Satz (3) übertragen lassen, was wir uns um der Kürze willen sparen wollen). 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, wird sich daraus keine zwingende Kritik an jenem Verdacht (gegenüber der Moral) erzeugen lassen. 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 Abschnitts, die zweite steht im Zentrum aller späteren Abschnitte.

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.⁴ In seiner *semantischen* Variante bestreitet der Verdacht dagegen, dass die ethischen Sätze wahr oder falsch sein könnten: 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 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 Artenvielfalt aller tatsächlich

⁴ Belege aus der Literatur im nächsten Paragraphen.

vorkommenden Verdachtsmomente gegen Ethik und Moral keine wahre Gerechtigkeit widerfahren lassen. Um der Kürze willen werde ich meine Überlegungen auf die (meiner Ansicht nach vorrangigen) erkenntnistheoretischen Zweifel an der Respektabilität der Ethik konzentrieren und fragen: Lassen sich Moralsysteme oder einzelne Moralsätze rechtfertigen – und wenn ja: wie?

Kronzeugen

§5. *Literatur*.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, as 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 die Signifikanz von Sätzen mithilfe eines erkenntnistheoretischen Sinnkriteriums dingfest machen möchte, den führt der

⁵ Hinweis: Ich setze diejenigen Passagen meines Textes in kleingedruckter Schrift, die den Hauptgedankengang vertiefen, ohne für sein Verständnis nötig zu sein. So finden sich im Kleingedruckten Angaben zur Literatur, weiterführende Überlegungen und Richtigstellungen von Details, die im Haupttext um der Kürze willen vereinfacht dargestellt werden mussten.

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 obige 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 Abschnitten der erkenntnistheoretischen Frage nach der Rechtfertigung moralischer Sätze zuwende, werde ich zum Abschluss des vorliegenden Abschnitts 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:

- (6) Die Gegenstände der Naturwissenschaft *existieren* wirklich; die der Wissenschaft 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 wissenschaftlicher, theoretischer Entitäten ist bis heute umstritten.⁶ Instrumentalisten und

⁶ Vergl. auf der instrumentalistischen Seite van Fraassen [SI], Fine [UA] und auf der realistischen Seite Boyd [RUCT], Friedman [TE]

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?

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 durchbuchstabieren zu wollen. Es ist schwieriger, sich über Ontologie zu unterhalten 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 wie "Existenz", "*wirklich* existieren", "Realität" und "Mobilier des Universums" sind alles andere als mustergültige Beispiele für Begriffe aus einem respektablen Diskurs. Der moralische Diskurs wirkt im Vergleich hiermit geradezu harmlos. Betrachten wir ein einziges Indiz hierfür. Sehr, sehr 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 hatte 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 [QfE]:210-218. Im Untertitel dieses 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 strikt die Trennung zwischen Ontologie (Metaphysik), Erkenntnistheorie und Semantik durchhalten, auf die ich mich im vorliegenden Abschnitt gestützt 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 Abschnitten meiner Untersuchung gleichfalls nicht

weiterverfolgen werde. Man könnte sie so auf den Punkt bringen:

- (7) 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). Die Behauptung, dass die moralischen Sätze nicht wahrheitswertfähig seien, hat einen erheblichen Nachteil. Sie wirkt verschieden überzeugend, je nachdem, welches Verständnis des Wahrheitsbegriffes in ihr vorausgesetzt sein soll. Je mehr Tiefsinn jemand im Wahrheitsbegriff vermutet, je weiter also die Anforderungen an Wahrheit ausgedehnt 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 (bzw. Meinung) 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.

Tarski

§9. Wohl aber gibt es weit zurückhaltendere Vorschläge zum Wahrheitsbegriff, die sich präzise fassen lassen; allen voran der Vorschlag von Alfred Tarski. Und solange dieser und

ähnliche Vorschläge nicht vom Tisch sind, werden die Freunde der Moral die semantische Respektabilität der Moral unter Berufung auf derartige bescheidene Wahrheitsbegriffe verteidigen.

Tarski und seine Anhänger sehen keine tiefen Probleme bei der Frage, was es heisst, den deskriptiven Satz "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:

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

Und dies Manöver übertragen sie auf die Frage, was es heissen soll, dem Tötungsverbot Wahrheit zuzuschreiben:

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

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 einkleiden möchte. Auch in dieses Unterfangen haben manche Philosophen viel Mühe investiert.⁷ 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.

⁷ Siehe Tarkian [GE], Kapitel 2 und 3. Dort weitere Angaben zur Literatur.

Vertiefung. Sprachphilosophen haben Tarskis Vorschlag mithilfe der unterschiedlichsten Einwände zurückgewiesen; ich diskutiere und entkräfte einige dieser Einwände im dritten Kapitel meines Buchs [SA]. 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: Diejenigen moralischen Sätze 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. Wir werden diese Untersuchung später unter besonders strengen Vorgaben in Angriff nehmen – unter den Vorgaben der radikalen Übersetzung, wie sie Quine ins Spiel gebracht hat. (Siehe Abschnitte 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 uns in diesem Buch in erster Linie zu tun sein wird. (Ich werde auf dies Thema im Kleingedruckten am Ende des Abschnitts XVIII zurückkommen).

Rechtfertigung ins
Zentrum

§10. Vorweg nur soviel: Erkenntnis oder Wissen ist nach landläufiger Ansicht mindestens soviel wie wahre, gerechtfertigte Meinung. 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. Falls sich (wie ich hoffe) herausstellt,

dass sich zumindest manche moralischen Sätze rechtfertigen lassen, dann braucht uns die Frage ihrer 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 wollen wir uns in den bevorstehenden Abschnitten widmen.

Vertiefung. Mit der 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 hatte 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. Hiergegen mag man einwenden, 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 [HPAS]: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 [HPAS]:73-183, insbes. pp. 167-183; ferner Olaf Müller [ABuG], [DPAB] sowie [iVSg].

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 Abschnitts. In späteren Abschnitten werden wir die aposteriorische Rechtfertigung moralischer Sätze behandeln; das wird den grössten Teil unserer Untersuchung beanspruchen.

Ich behaupte: Gewisse moralische Sätze können apriori gerechtfertigt werden. Diese Hauptthese des vorliegenden Abschnitts 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 unsere 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 Abschnitts 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, dass ich schon jetzt das eingangs gegebene Versprechen missachtet habe, wonach sich unsere Untersuchung eng an Quines Vorgaben orientieren werde. 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 zu haben glaube, 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 eine Quelle für transzendente Argumentation, die zwar von Quine selber nicht angezapft worden ist, wohl aber von Quines Schüler Davidson (ohne dass dadurch je ein prinzipieller Widerspruch zwischen Quine und Davidson ans Tageslicht getreten wäre). Und all meine bevorstehenden apriorischen Überlegungen bewegen sich in diesem Rahmen, der bereits implizit von Quine, aber erst von Davidson explizit aufgespannt worden ist. (Literatur zum Prinzip des Wohlwollens unten im Kleingedruckten in Abschnitt III §5).

Transzendente
Tropfen auf den Stein

§2. In der theoretischen Philosophie ist das transzendente Argumentieren umstritten; ich habe anderswo für seine Gültigkeit plädiert, möchte diesen Streit hier aber nicht wieder aufrollen.⁸ 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

⁸ Siehe Olaf Müller [KAaM].

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 das folgende moralische "System" nicht ausschalten lässt:

(1) Alles ist erlaubt.

Um dem zu begegnen, werden wir uns in späteren Abschnitten auf echt empirisches Terrain vorarbeiten müssen; dort erst wird sich das Erlaubte einschränken lassen, indem wir die wichtige Grenze zwischen *Verbotenem* und Erlaubtem ziehen lernen. In unserem augenblicklichen apriorischen Auftakt geht es dagegen zuallererst um die Grenze zwischen Gebotenem und Erlaubtem: einer vergleichsweise unwichtigen Grenze, wie sich herausstellen wird.

Die Insel der Lüge

§3. Eine ethnologische Sensation: Auf einer bislang unentdeckten Südseeinsel hat sich ein Stamm von Wilden gehalten, der durch die Jahrtausende 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 die berichtende Ethnologin der wissenschaftlichen Fälschung zu überführen; 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 der 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 Ethnologin 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?⁹

Umfassend
uminterpretiert

§4. 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 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

⁹ Wittgensteins Einsicht ([PU]:§43); allerdings mit Bezug auf Wörter anstelle von Sätzen.

für Tiger, "gavagai" als Wort für Kaninchen und "Mu" als Negationszeichen deutet. Näher läge 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

§5. Derartige Überlegungen zur Interpretation fremder Sprachgemeinschaften sind nicht neu. Sie beruhen auf einem interpretationstheoretischen Prinzip, das von A. Wilson gezeugt und "Principle of Charity" (Prinzip des Wohlwollens) getauft wurde, unter W.V.O. Quines Obhut die ersten Gehversuche in echt philosophischem Gelände unternommen hat und durch Donald Davidson zur vollen Entfaltung seiner argumentativen Kraft hochgezüchtet worden ist.¹⁰

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.

¹⁰ Literaturverweise im Kleingedruckten am Ende dieses Paragraphen.

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

Literatur. Verschiedene Autoren setzen das Prinzip auf unterschiedliche Weise ein. Bei Wilson maximiert das Prinzip des Wohlwollens die Zahl der zugeschriebenen *wahren* Sätze (cf. [SwS], zitiert nach Quine [WO]:59n). Bei Quine minimiert das Prinzip die Zahl der zugeschriebenen *erschreckend falschen* Meinungen (cf. [WO]:59); aus dem Kontext dieses Zitats kann man implizit entnehmen, dass Quine besonders schreckhaft auf Verletzung logischer Grundsätze reagiert. Bei Davidson führt das Prinzip dazu, *allgemeine Übereinstimmung* zwischen Interpretin und Interpretiertem sicherzustellen (cf. [oVIo]:196, [CToT]:317, [BBoM]:153). Grandy widerspricht Quines Version des Prinzips und plädiert für eine Alternative, die er "Principle of Humanity" nennt und dem zufolge man beim Interpretieren dafür sorgen soll, dass die Meinungen, Wünsche usw. des Sprechers möglichst weitgehend auf dieselbe Weise miteinander und mit der Welt verknüpft sind, auf die unsere Meinungen, Wünsche usw. miteinander und mit der Welt verknüpft sind (cf. Grandy [RMB]:443).

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).

Zuweilen erlaubt

§6. Wir haben 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

einen Ausgangspunkt für einen kleinen Ausflug mit 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 unserer 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 absolutes Verbot der Lüge.¹¹ 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.

¹¹ Kants tatsächliche Position zur Lüge ist dokumentiert in Geisman et al [KRL].

Versprechensbruch

§7. Hinsichtlich der zweiten Regel aus dem Moralsystem der Inselgesellschaft steht es nicht anders. Die Regel:

(10) Nie sollt Ihr Eure Versprechen halten,

lässt sich zwar 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 – verlangt das Prinzip der wohlwollenden Interpretation. Doch hieraus ergibt sich 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?

§8. 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 Prinzip des Wohlwollens 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 in 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

§9. 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.¹²

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 lösen, ob sie dem Versprechen folgen. Doch falls unsere 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 abgegeben:

- (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.

Und damit löst sich die Institution des Versprechens erneut auf.

Verwandtes aus der
Literatur

§10. *Vertiefung*. Obwohl mein antiutilitaristisches Argument neu ist, lassen sich in der Literatur verwandte Vorläufer ausmachen. 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 stellt folgende metaethische Frage ([RTH]:140): Erstreckt sich die

¹² Es gibt viele verschiedene Formen von Utilitarismus. Um der Kürze willen werden wir feine Unterschiede ignorieren und uns an der vorbildlich klaren Extremposition orientieren, die Smart eingenommen hat, siehe Smart [ERU], [OoSo]. Zum Versprechensbruch siehe Smart [ERU]:178.

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.

Hodgson konfrontiert uns mit folgender verzwickter *rationalitätstheoretischen* Überlegung, der zufolge der Utilitarismus selbst-widerlegend ([CoU]:3, 60) sein müsse:

[...] 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. Nida-Rümelin anzuführen, wenn er die Behauptung begründet, dass Utilitaristen keine Institutionen wie die des Versprechens aufrecht erhalten 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.

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 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 dieser Institution in der von ihm anvisierten Gesellschaft der Existenzgrund entzogen wäre. Wie gesagt, er kann seine Position konsistent reformulieren (wie in (17) angedeutet). 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 absolutistischen 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 selber vor dermassen krassen Schritten zurückschrecken sollte, werden wir uns jetzt als nächstes klarmachen.

Meinungen
wegrationalisiert

§12. Bislang sieht die Affäre für die 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 Meinungsäußerung 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 (höchst unzuverlässig funktionierende) Institution namens Meinungsäußerung zuschreiben. 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 non-kognitivistischen Interpretationen der Moralsprache folgt und die Verkündung seiner moralischen Theorie nicht als wahrheitswertfähige *Behauptung* ansehen will, 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 Möglichkeiten seiner Artikulation.

Fazit

§13. Damit haben wir ein transzendentes Argument gegen den Utilitarismus skizziert. 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 allfällige Einwendungen nicht eingegangen. Eine ausführlichere Diskussion würde unseren Rahmen sprengen.¹³ 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 Lotteriegelot 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 unser 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.

¹³ Ich habe das Thema anderswo weiterverfolgt, siehe [CTSW] und [GfU].

Daher werden wir uns im nächsten Abschnitt fragen, ob sich die apriorische Erkenntnis in der Moral, die wir entdeckt haben, verstärken lässt. 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 Abschnitten durch aposteriorische Moralerkenntnis verstärken müssen.

IV. Apriori gegen rigide Gebote

Rückblick

§1. Im letzten Abschnitt haben wir 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 unserer interpretationstheoretischen Überlegungen liegt in der Betrachtung immer *kleinerer* Sprechergruppen. Diese Verschärfung drängt sich auf, denn unsere 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 erlaubt, ein abgegebenes Versprechen auch manches Mal 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 derartigen Erlaubnissen einen grösseren Anwendungsbereich zu verschaffen, können wir – im Extremfall – jeden einzelnen Sprecher als Sprachgemeinschaft betrachten. Wenn das sprachphilosophisch plausibel ist, ergeben sich folgende Erlaubnisse:

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

(6**) Es ist *jedem* Sprecher der Sprachgemeinschaft erlaubt, ein abgegebenes Versprechen auch manches Mal einzuhalten, ohne darüber das Los entscheiden zu lassen.

(7**) Es ist *jedem* Sprecher der Sprachgemeinschaft 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 sozialen Externalisten meinen). Halten wir nur fest: Je nach sprachphilosophischen Vorgaben ergeben sich aus unseren interpretationstheoretischen Überlegungen verschieden weitreichende 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; insbes. pp. 107 ff. Andere Anzeichen für 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 der Ergebnisse einschlagen könnte. Wer die zweite Richtung (zur Verschärfung der Ergebnisse unserer interpretationstheoretischen Überlegungen) einschlagen möchte, wird mehr Arten von Sprechakten betrachten. Wir hatten einerseits Versprechen im Blick und andererseits Behauptungen (Meinungsäußerungen). Es liegt auf der Hand, dass sich unsere interpretationstheoretischen Überlegungen auf jede Art der Sprachverwendung übertragen lassen sollten, die klaren, konventionell vorgegebenen Regeln folgt. Taufen, Befehle, Beileidsbekundungen, Warnungen, Kriegserklärungen und Parlamentseröffnungen sind Beispiele für Arten der Sprachverwendung, bei denen ähnliche Ergebnisse herauskommen dürften wie im Fall des Versprechens und der Meinungsäußerung. Wer unseren 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 die Institution der Meinungsäußerung 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 Meinungen und den Meinungen 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 der Institution der Sprachverwendung, die wir den Interpretierten zuschreiben wollen. Diese abstrakten Andeutungen legen in erster Annäherung folgende verallgemeinerte Fassung des Prinzips des Wohlwollens 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 unsere 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 des Wohlwollens; sie reicht hin, um unseren Existenznachweis für apriorisches Wissen in der Moral abzustützen. (Später werden wir das Prinzip des Wohlwollens auf eine weitere Art der Sprachverwendung ausdehnen: auf die Äusserung moralischer Verbote).

Bedingungen der
Möglichkeit – wovon?

§5. *Vertiefung.* Für unsere transzendentalen Zwecke besteht eine entscheidende Asymmetrie zwischen der Anwendung des Prinzips des Wohlwollens 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 transzendentales 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, werden wir im nächsten Paragraphen erörtern).

Im Gegensatz zu Regeln wie (1') und (4') stehen moralische Regeln, die irgendwelche non-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* unterminieren, unterminieren 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 Hare¹⁴) werden die Regeln z.B. lieber als Imperative formulieren:

¹⁴ Siehe Hare [LoM]:187-97 *et passim*.

- (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 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. Und damit 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 natürlich irgendwie mit Wittgensteins Privatsprachen-Argument zusammen. Siehe [PU]:§243 + x.

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 unsere erreichten apriorischen Ergebnisse verschärfen könnte: durch Betrachtung weiterer moralischer Gebote, die sich so aushebeln lassen wie die Gebote, die wir bereits zurückgewiesen haben. Bisher haben wir – mit Blick auf die assertorische Sprachverwendung – gegen ein allgemeines Lügengebot und gegen den permanenten

glücksmaximierenden Umgang mit Behauptungen argumentiert. Und mit Blick auf die Institution des Versprechens haben wir uns 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 Fall der Meinungsäußerung ausschalten. Es kann nicht geboten sein, immerzu auszulosen, ob man das behauptet, was man für richtig hält.

Mithin konnten wir inzwischen für zwei Typen der Sprachverwendung (Behauptungen und Versprechen) auf apriorische Weise 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 (bzw. Versprechen, bzw. 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 sollen. Insbesondere lassen sie ihren Adressaten keine Wahl, wie zuverlässig sie (z.B.) mit der Sprachhandlung des Behauptens umgehen wollen. Der Adressat darf sich – dem jeweiligen Gebot zufolge – nicht am Ziel der Wahrhaftigkeit

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 Wahrhaftigkeit.

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 Lotteriegelotebot 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 Wahrhaftigkeit, sondern am Ziel der Glücksmaximierung.

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

Das Achte Gebot

§9. Nehmen wir an, es stimmt, 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 solt kein falsch zeugnis reden wider deinen nehesten.¹⁵

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 unser Argument gefährdeten Vorgänger, aber anders als diese überwältigt es das Ziel der Wahrhaftigkeit nicht im Konfliktfall – im Gegenteil es fördert dieses Ziel.

Gibt es noch andere rigorose Gebote im Umgang mit Behauptungssätzen, die der gefährlichen Gemeinsamkeit unter den bereits widerlegten Geboten nicht unterliegen? 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 Wahrhaftigkeit 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.*

Ausnahmen

§10. Und obwohl wir bei schnellem Hinsehen meinen könnten, dass der kursiv gesetzte erste Teil in diesem Schema genug Nähe zum Achten Gebot dokumentiert, um von unserem apriorischen Argument nicht bedroht zu sein, belehrt uns genaueres Hinsehen eines besseren. Denn die vorhin

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

bereits widerlegten Gebote folgen gleichfalls dem Schema (9). So lässt sich das Lotterieberot 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 Lügengebot 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 stets beim angeblichen Behaupten 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, statt am Achten Gebot, 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 vernünftigen sprachphilosophischen Grundsatz festhalten will, dass sich die Bedeutung 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 ein 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. Man mag fragen: Beweist unser schematisches Argument nicht mehr, als uns lieb sein kann? Führt es sich durch seine umfassende Anwendbarkeit nicht selber *ad absurdum*? Dieser Verdacht beruht auf der Befürchtung, dass unser schematisches Argument am Ende ein strenges, rigoroses Lügenverbot beweisen könnte: ein Lügenverbot, das überhaupt keine Ausnahmen zulässt. 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 unser schematisches Argument etwas gegen diese laxen Praxis

austrüge. Aber natürlich kann das Argument gegen diese Praxis nichts austragen. 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 unserem schematischen Argument nicht bedroht ist – das Achte Gebot. Aber auch wenn alle alternativen rigorosen Gebote (über den Umgang mit Behauptungssätzen) unserem 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.

Udenkbare Maximen

§12. *Exkurs über Kant.* Bis zu dieser Stelle verlief unser Gedankengang in Bahnen, die Kant vorgezeichnet hat; erst jetzt wählen wir eine Abzweigung, die Kant fremd gewesen wäre.

Zunächst zu den Gemeinsamkeiten mit Kant: Seine Tests der Verallgemeinerbarkeit 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 wirklich 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 [GMS]:424; Kants Hervorhebungen).

Wir wollen 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 im Angesicht unseres 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 hierzu keine wesentliche Verbindung zum Sprachmissbrauch; hier müsste Kant also andere Denkfiguren ins Spiel bringen, um die mangelnde Verallgemeinerbarkeit nachzuweisen.

Kant über Versprechensbruch

§13. Natürlich spricht Kant bei Lüge und Versprechensbruch nicht selber von einer Uminterpretation im Lichte des Prinzip des Wohlwollens. Aber seine eigenen Denkfiguren zu Lüge und Versprechensbruch klingen wie nahe Verwandte unserer Überlegungen. Er behandelt die beiden Fälle nicht getrennt, sondern betrachtet eine Mischung aus beidem, nämlich das, was er "falsches" bzw. "lügenhaftes Versprechen" nennt ([GMS]:402

bzw. 429), das ist ein Versprechen, das mit der Absicht abgegeben wird, es zu brechen.¹⁶ 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* ([GMS]: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 scheinen lässt, als sie sein kann:

[...] indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, *sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde* ([GMS]: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 ([GMS]:403; die Fortsetzung dieser Passage bietet abermals den Anschein einer schwächeren Argumentation, wie oben dargetan).

Der rigorose Kant

§14. Wenn wir aber selbst beim Thema Lüge und Versprechensbruch am Ende zu anderen Ergebnissen kommen als Kant, so liegt das daran, dass wir an der eingangs erwähnten Weggabelung von Kants Pfad abweichen: Kant scheint gemeint zu haben, dass moralisch relevante Handlungen immer unter rigorose Maximen subsumiert werden müssten (die dann

¹⁶ Über Lüge *simpliciter* (ohne Bezug auf Versprechen) äussert sich Kant anderswo, siehe z.B. [KPV]:75.

wiederum einem Test auf Verallgemeinerbarkeit zu unterwerfen wären).

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 [um Zweck Z zu erreichen].¹⁷

Ich habe in diesem Schema die beiden rigoristischen Elemente kursiv hervorgehoben, die unseren Widerspruch herausfordern sollten: die (temporale) Allquantifizierung "immer" in Verbindung mit der vordeterminierenden Futurform "werde" bzw. "will".¹⁸ Die beiden Elemente scheinen Kants übertriebenem Misstrauen gegenüber partiell regellosem und partiell unregelmäßigem Verhalten zu entspringen.

Zwar habe ich keine Textstelle ausfindig machen können, in der Kant sein Misstrauen gegenüber regellosem Verhalten abstrakt ausspricht; am weitesten geht Kant in dieser Richtung mit Bemerkungen wie der folgenden, wo er sich gegen Maximen aus Begierde zur Glückseligkeit ausspricht:

[...] 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, 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, verräterischen Formulierungen zeigen:

[...] 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 ([GMS]:422).

Mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, *ich werde* ihm nichts entziehen,

¹⁷ Dass man kantische Maximen ohne Zweckangabe nicht vollständig fassen kann, lässt sich an Kants Kaufmann-Beispiel (Kant [GMS]:397) demonstrieren. Siehe Timmermann [SF]:§19.

¹⁸ Maximen sind bei Kant *subjektive* Prinzipien des Wollens ([GMS]:400n) 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.

ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden habe ich nicht Lust etwas beizutragen! ([GMS]:423).¹⁹

Dass hinter diesen Formulierungen eine Zurückweisung laxerer, weniger strikt geregelter Verhaltensweisen steckt, haben viele Kant-Interpreten hervorgehoben. 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 fordert Konstanz im Handeln, indem man sich an eine vernünftige Regel hält (Timmermann [SF]:§18.4).

Lockerer!

§15. 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 zufällig bestimmter 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)).

¹⁹ Die Passage nach dem Semikolon ist freilich ein seltenes Indiz für kantische Lockerheit, die aus dem Rahmen springt und als Ausnahme die Regel bestätigt.

Erlaubnisse

§16. 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-Erlaubten (Verbotenem), dann werden uns schneller moralische Manöver einfallen, die das Verhalten von Sprechern nicht allzu strikt regeln und daher nicht von unserem 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 nicht erzwungen.

Nun stellt die allumfassende Erlaubnis das extremste Beispiel für ein Moralsystem dar, das den Umgang mit Behauptungssätzen auf laxer Weise regelt. Weniger extreme (und weniger unplausibel) 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 erzwingen auch moralische Normen gemäss Schema (14) keine Uminterpretation derer, die sie befolgen. Unser schematisches Argument widerlegt derartige Normen nicht. Und es hilft uns nicht bei der Entscheidung darüber, welche Ausnahmen vom Gebot der Wahrhaftigkeit wir zulassen wollen.

Bloss Formales

§17. Wenn diese Diagnose richtig ist, dann können wir jetzt klarer die Grenzen und Möglichkeiten der Art von apriorischer Argumentation benennen, die wir entdeckt haben. Die entdeckte 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 wir gesehen haben, kann keins unserer apriorischen Argumente ein Moralsystem ausschalten, in dem laxerweise alles erlaubt ist.

Natürlich kann man bestreiten, dass ein solches laxes Moralsystem als "Moralsystem" bezeichnet werden sollte. 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

§18. Ob man dieses Schlupfloch für Amoralisten 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.²⁰
- (16) Nicht unser gesamter Eindruck der äusseren Welt kann auf Computersimulation beruhen.²¹
- (17) Wenn es materielle Dinge oder Ereignisse gibt, dann lassen sie sich in räumliche Beziehungen einordnen, dann gibt es einen physikalischen Raum [dessen Dimensionszahl und genaue geometrische Struktur freilich offenbleiben muss].²²

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

²⁰ Siehe Olaf Müller [KAaM]:120/1.

²¹ Siehe Putnam [RTH]:1-21 und Olaf Müller [HPAS].

²² Siehe Olaf Müller [EGSU].

- (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 konnten, 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).

Beobachtung tut not

§19. Wie eingangs versprochen, 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 Resultate attackieren. Ich habe die nach optimistischer Ansicht apriori erreichbaren Resultate für die Naturwissenschaften nur deshalb angeführt, weil ich zeigen wollte, dass diese im besten Fall zu erhoffenden Ergebnisse den Naturwissenschaftlern nicht mehr Inhalt bieten als unsere schwachen apriorischen Ergebnisse den Moralphilosophen. In beiden Bereichen bietet die transzendente Argumentation bestenfalls formale Beschränkungen der gesuchten Theorie.

Und so, wie wir mehr über den Inhalt der gesuchten naturwissenschaftlichen Theorie durch Beobachtung erfahren können, also aposteriori, nicht apriori, so sollten wir danach

trachten, auch über den Inhalt der gesuchten moralischen Theorie durch Beobachtung mehr zu erfahren. Das ist jedenfalls der Vorschlag, dem ich im verbleibenden Teil dieses Buchs nachgehen möchte.

Parallelen und
Unterschiede

§20. 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 Abschnitt (§13) 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 unserer weiteren Überlegungen werden wir diese Gleichwertigkeit leicht relativieren müssen. 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 gewisser 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

§21. Bevor wir uns in den Verzweigungen des vor uns liegenden Gedankenganges verlieren, möchte ich einen Schritt zurücktreten und zumindest grob die Richtung andeuten, in der unsere Suche nach moralischer Beobachtung erfolgreich ausgehen wird. Moralische Beobachtung wird uns nicht so sehr über die moralische Bewertung derjenigen Handlungen aufklären, mir 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 aber in erster Linie zeitnah, nicht transtemporal. 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 man auch auf *nichtsprachliche* Weise Unheil anrichten kann, zeichnet sich ein geeigneter Blickfang für moralische Beobachtung ab. 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.

V. Holismus in Naturwissenschaft und Ethik

Auf- oder Abwerten?

§1. 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 und Schwierigkeiten 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?

Wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, hat uns die analytische Wissenschaftstheorie diese Arbeit bereits abgenommen – und zwar ohne jeden metaethischen Hintergedanken.

Ursprünglich waren 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 ohne Fundstellen auf Wittgenstein und Russell (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 (vergl. [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. Obwohl unser 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.

Kritische semantische
Masse

§3. Es wäre übereilt, dies negative Resultat sogleich zugunsten der relativen Respektabilität ethischer Sätze ausbeuten zu wollen und einfach nur zu behaupten: Wenn sich schon einzelne (respektable) *wissenschaftliche* Fragen nicht durch Experiment und Beobachtung entscheiden lassen, so schadet die mangelnde empirische Überprüfbarkeit der *ethischen* Sätze deren Respektabilität nicht; 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. Denn 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 Wissenschaften wieder erhöht. Zusammengenommen ergibt sich nun ein differenziertes Bild. An die Stelle des erkenntnistheoretischen Optimismus, den die logischen Empiristen hinsichtlich jedes einzelnen wissenschaftlichen Satzes gehegt 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.²³

Duhem und Quine

§4. Diese holistische Position ist unter dem Titel *Quine/Duhem-These* in die Annalen eingegangen.²⁴ Wenn wir sie zur Ehrenrettung der Ethik verwenden möchten, dürfen wir natürlich nicht nur an ihre negative Seite

²³ Das ist in aller Kürze Quines dritter Meilenstein des Empirismus, vergl. [FMoE]:70/71.

²⁴ 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.

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 deshalb genauso schlecht dasteht wie der einzelne theoretische Satz, weil sich beide nicht durch Experiment und Beobachtung überprüfen lassen. Wir müssen zusätzlich plausibel machen, dass sich hinreichend starke *Konjunktionen* ethischer Sätze 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 absolute 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.

Illustrieren wir 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 es oft hingestellt wird, ist die Konjunktion dieser beiden Sätze kein Widerspruch in sich. Wer an beiden Sätzen festhalten will, muss und kann nämlich behaupten:

- (10) Man kann sich stets gewaltfrei gegen lebensbedrohende Angriffe wehren (z.B. durch Gebet).²⁵

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, sondern auch konsistent mit den Tatsachen.

Erklärung

§6. Wir sind auf eine verführerische Parallele zwischen Ethik und Wissenschaft gestossen, die sich gar nicht so leicht aus

²⁵ Dass dies aus (8) und (9) folgt, ist eine Überraschung; es widerspricht Hares Prinzip (1) in Hare [LoM]:28.

der Welt schaffen lässt. Man ahnt, dass hier irgend etwas 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 respektabel gerechtfertigt, wenn ihre überprüfbaren Implikationen mit den tatsächlichen Beobachtungen übereinstimmen – sie müssen diese Beobachtungen auch *erklären*. Und während die Wissenschaften des öfteren erfolgreiche Erklärungen beobachtbarer Phänomene abliefern, 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 beruht auf einem eingeschränkten Erklärungsbegriff, den gerade die Gegner der scharfen Trennung zwischen Ethik und Wissenschaft nicht freiwillig unterschreiben werden. 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, es sei klar, dass ihn der Gärtner heute nicht töten würde. Wie er sich da so sicher habe gewesen 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. Tun wir lieber so, als hätten wir diese Feinheit nicht bemerkt, um uns unabhängig davon zu fragen: Kann der Text aus (11) eine befriedigende Erklärung des Explanandums bieten? Szientisten werden 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 Streites.

Harman und andere

§8. *Vertiefung*. 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.

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 (vergl. [OSD]:173 und [MK]:39-41).

Einer der Philosophen, die der Moral aufgrund ihrer mangelnden Erklärungskraft des Respekt verweigern wollen, scheint Gilbert Harman zu sein ([NoM]:6-9). Es ist allerdings 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"? (Im wissenschaftlichen Fall lässt Harman holistische Erklärungen doch auch zu, cf. [NoM]:8, 143). Harman scheint die Möglichkeit von Beispielen wie (11) nicht gesehen zu haben. Es ist zwar nicht die Falschheit ("wrongness") der Gärtneraten, sondern – nur – deren Richtigkeit, die *zusammen* mit dem moralischen Prinzip erklären können, was der Detektiv beobachtet; aber jedenfalls funktioniert die Erklärung in moralischen Termen. 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 werden wir uns hier nicht in Harmans Argumente vertiefen. Eine interessante Rekonstruktion gibt Quinn in [TEiE]:330-33.

Ein besserer Einwand

§9. Wir kommen 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 Gebiete der Moral nicht in erster Linie um derartiger Erklärungen willen. Sollte die Moral für Erklärungen (und Prognosen) taugen, so wäre dies allenfalls ein glückliches

Zufallsprodukt 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? Die 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 Wissenschaft 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 uns schliesslich helfen, die zweite Frage endgültig zu klären: Es wird sich zeigen, dass das zur Debatte stehende Manöver, die Moral mit den Wissenschaften auf eine Stufe zu stellen, dadurch aus einem unwesentlichen Zug der Moral Kapital zieht, dass es ihr Wesen zerstört.

Moralische und theoretische Terme

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

Komplikation. Das Bild, das Quine zeichnet, differenziert feiner als für unsere Zwecke nötig. Für Kenner: Quine berücksichtigt den Unterschied zwischen Beobachtungssätzen und Beobachtungskategorialen (einer besonderen Art bleibender Sätze, die aus Beobachtungssätzen zusammengesetzt sind). Siehe Quine [TI]:10-13.

Moralische Argumente

§11. 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 folgende 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.

... ausser man *tut* es

§12. 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 uns darauf 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. In unserem augenblicklichen Zusammenhang genügen die knappen Andeutungen über dies Thema, die ich eben gemacht habe. Denn wir haben 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.

Vertiefung. Natürlich kann man in der Philosophie jede Binsenweisheit auch hinterfragen, also auch die Behauptung, dass die Moral um ihrer handlungsleitenden Kraft willen da sei. Zum Beispiel plädiert Iris Murdoch mit grosser Überzeugungskraft für eine Tugendethik, in der die moralpsychologische Aufmerksamkeit vom Willen zum richtigen Handeln umgelenkt wird auf die Fähigkeit, akkurat und sensibel hinzusehen: auf eine Fähigkeit, die der permanenten Vervollkommnung bedarf ([IoP]:22/3). Murdochs Voraussetzungen weichen zu weit von den Annahmen ab, unter denen meine augenblicklichen Überlegungen stehen. Ich kann sie hier daher nicht sinnvoll erörtern.

Anti-Physik

§13. Wir hatten festgestellt: 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 sich zwei Theorien im Innern sogar *widersprechen*, auch wenn beide Theorien genau dieselben Phänomene gleich gut beschreiben.²⁶ 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.²⁷ In dieser Anti-Physik trügen nicht Elektronen, sondern Protonen negative Ladung, wären Elektronen schwerer als Protonen (nicht umgekehrt), fänden chemische

²⁶ Das ist ein besonders drastisches Beispiel für Quines These von der Unterbestimmtheit der Theorie durch ihre Daten – 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.

²⁷ Quines Beispiel, siehe [TI]:13.

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. Und man macht sich leicht klar, dass auch kompliziertere Ansammlungen von Sätzen aus der Anti-Physik genau dieselben beobachtbaren Phänomene beschreiben wie deren altbekannten schulphysikalischen Gegenstücke. Woran liegt das? Es liegt daran, dass sich die (unbeobachtbaren) Protonen der Anti-Physik in Sachen Beobachtungsgehalt auf dieselbe Weise herauskürzen 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.

Einfachheit, Eleganz
usw.

§14. *Vertiefung*. 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. Aus dieser Antwort lässt sich ablesen, dass ich vorhin übertrieben habe, als ich behauptete, das einzige Kriterium zur Entscheidung zwischen wissenschaftlichen Theorien bestünde in ihrer empirischen Adäquatheit. Zusätzlich spielen gewisse pragmatische Erwägungen eine Rolle bei der

Theorienwahl: Konservativität, Ökonomie, Eleganz, Einfachheit, Immunität besonders zentraler Sätze usw.²⁸

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. Aus Platzgründen kann ich dies Thema hier nicht behandeln; ich habe anderswo mehr darüber gesagt, siehe [RP], Abschnitt V.

Hier will ich mich auf eine Andeutung zu einem einzigen dieser pragmatischen Gesichtspunkte bei der Theorienwahl beschränken: das Kriterium der Immunität besonders zentraler Sätze.²⁹ 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. (In einen ähnlichen Zusammenhang gehört Einsteins Credo "Der Liebe Gott würfelt nicht".³⁰ Einsteins Credo liess sich durchaus mit allen Daten vereinbaren. Allerdings musste er dafür *ad hoc* recht viele Annahmen ins Spiel bringen, die der Eleganz des resultierenden Ganzen abträglich waren. Und so standen zwei der oben genannten Kriterien im Widerstreit. Das Ergebnis einer solchen Abwägung braucht nicht eindeutig zu sein).

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 wolle.

Diese Überlegung scheint in gefährliche Nähe zum Intuitionismus zu geraten. Aber anders als White habe ich an dieser Stelle keine

²⁸ Siehe Quine / Ulian [WoB]:66-82. Ähnlich schon Duhem [ZSPT]:Kapitel VI §10.

²⁹ Siehe Quine [TDoE]:43.

³⁰ Mehr zu diesem Beispiel in Olaf Müller [SA]:§9.20. Ein verwandtes Beispiel bietet Goethes Weigerung, sich durch Newtons primatische Experimente vom Glauben an die Einfachheit des weissen Lichts abbringen zu lassen, siehe z.B. Goethe [LA] I 5 §30 und meine Diskussion in Olaf Müller [fWfW]:237 ff.

Berührungspunkte. 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 Meinungssysteme 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 auszeichnen zu wollen. In einer pluralistischen Erkenntnistheorie gebührt den Intuitionen zwar nicht die Alleinherrschaft; wohl aber haben sie dort einen eigenen Platz. Ich habe diesen Gedanken am Beispiel des Pazifismus anderswo weitergeführt, siehe [RP].

Anti-Ethik

§15. 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

§16. Sehen wir uns zur Illustration unsere beiden Beispiele für ethische Konjunktionen mit deskriptiven Beobachtungskonsequenzen nach ihrer anti-ethischen Verwandlung an. Erstens 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.

Mit dem Gärtner-Beispiel steht es ein bisschen komplizierter. Um den obigen 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 nämlich folgende ethische Prämisse hinzugefügt werden:

(14) Wenn sich der Gärtner heute irgendwann moralisch falsch verhält, dann ist es moralisch richtig, ihn für sein heutiges Verhalten zu tadeln.

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

- (14*) Wenn sich der Gärtner heute irgendwann moralisch richtig verhält, dann ist es moralisch falsch, ihn für sein heutiges Verhalten zu tadeln.
- (5*) Das Verhalten des Gärtners ist heute wieder einmal moralisch tadelnswert.
- (6*) Es ist immer moralisch richtig, einen Menschen zu töten.

Diese drei anti-ethischen Prämissen implizieren abermals – genau wie ihre ethischen Gegenstücke (14), (5) und (6) –, dass der Gärtner den Lord heute nicht tötet. Und wieder macht man sich leicht klar, dass auch grössere Ansammlungen ethischer Sätze dieselben deskriptiven Konsequenzen haben wie deren anti-ethische Gegenstücke.

Das Wesen der Moral

§17. 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 bevorstehenden Abschnitten zuwenden.

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

Wie weiter?

§1. Im letzten Abschnitt 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 Abschnitt 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: Wir sollten die besondere Überprüfbarkeit zumindest *einiger* ethischer Sätze plausibel zu machen versuchen. 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 unsere positive Aufgabe zu

zeigen, wie das möglich ist und was das heissen soll – wenn wir, wie wir es ja vorhaben, das Wertgefälle zwischen Ethik und Wissenschaft einebnen wollen.

Ein mutiger Versuch in dieser Richtung stammt von Morton White.³¹ Ich werde seinen Versuch im vorliegenden und im nächsten Abschnitt ausführlich darstellen und kritisieren. Whites Versuch führt in eine Sackgasse, wie wir sehen werden. 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 Abschnitt werden wir die ethischen Sätze mit erkenntnistheoretischem Sonderstatus entdecken, die wir in unserem Plädoyer für Respekt vor der Moral benötigen. Aber bevor wir dahin kommen können, müssen wir uns zum Ende der Sackgasse vortasten: zum Reiseziel der bevorstehenden zwei Abschnitte.

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

³¹ Cf. White [NENE] und [WIWO].

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 sinnlichen Erfahrung zu bewähren, sondern zusätzlich an unseren ethischen Emotionen. In der ursprünglichen Fassung der Quine/Duhem-These dienen die Wissenschaften (einschliesslich Logik und Mathematik) der Organisation unserer sinnlichen Erfahrung; in der von White vorgeschlagenen Erweiterung der Quine/Duhem-These dienen die Wissenschaften (einschliesslich Logik und Mathematik) *zusammen mit der Ethik* der Organisation unserer sinnlichen Erfahrung *und unserer ethischen Emotionen*.³² 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.³³ Es kann laut White sogar vorkommen, dass bei dieser Änderung ein *deskriptiver* Satz im Wettstreit mit einem ethischen Satz den kürzeren zieht.³⁴

Zwei optimistische
Thesen

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

³² Vergl. White [NENE]:651 und [WIWO]:29/30.

³³ Vergl. White [NENE]:653 und [WIWO]:30.

- (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 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 Abschnitts werden wir uns ausschliesslich auf Whites These (i) konzentrieren. Da wir für Respekt vor der Moral plädieren wollen, verdient sie unser Interesse – und zwar, obwohl sie nicht unmittelbar mit unserer Suche nach direkt testbaren moralischen Sätzen zu tun hat. (Wir werden diese Suche im nächsten Abschnitt 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:³⁵

³⁴ Vergl. White [WIWO]:30 und [NENE]:653/4. Ich zitiere die fragliche Passage unten in §6.

³⁵ Siehe [WIWO]:30; [NENE]:652/3.

- (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 im Innern der Gebärmutter einer Frau ist ein Mensch. (Deskriptive Prämisse).
- (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.³⁶

Revision ethischer Prämissen

§5. *Erste Option*. Da sich die Konklusion (5) direkt aus dem absoluten Tötungsverbot (1) und der deskriptiven Zwischenkonklusion (4) ergibt, könnten wir zuallererst das absolute Tötungsverbot (1) verwerfen. Dieser Fall muss uns nicht weiter überraschen. Ein allgemeiner *ethischer* Satz wird im Lichte einer widersprechenden *ethischen* Einzelmeinung 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.

³⁶ Vergl. [NENE]:653 und [WIWO]:30.

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

- (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 im Innern 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 auch 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. (White scheint dies Thema zu antizipieren, wenn er den Fall mit Quines Auffassung vergleicht, dass gewisse Daten der Quantenphysik die Physiker zur Preisgabe logischer Gesetze bewegen könnten).³⁷ Und dass man ethische Prinzipien im Lichte anderer ethischer Meinungen 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. *Vertiefung*. In einer ganz eigenen Art von bedingtem philosophischen Reflex würde White natürlich 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

³⁷ Siehe [NENE]:653/4 und [WIWO]:31. Vergl. aber das Kleingedruckte im nächsten Paragraphen.

Jahrhunderts gegen die Verständlichkeit dieser Unterscheidung geführt hat ([WIWO]:7n7). Ein zentrales Argument dieser Kampagne besagte, dass sich die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch unter den holistischen Bedingungen der Quine/Duhem-These nicht aufrecht erhalten lasse (Quine [TDoE]:41, [FMoE]:71/2). Dass dem nicht so ist, habe ich in meinem Buch [SA] nachgewiesen: Wir können, so meine zentrale These aus Kapitel 9, auch im Rahmen des wissenschaftstheoretischen Holismus sinnvoll zwischen analytischen und synthetischen Sätzen unterscheiden.

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. Der Begriff des Menschen muss nicht in *rein* deskriptivem Sinn verstanden werden; vielmehr enthält er deskriptive und wertende Komponenten. Und eine widerspenstige ethische Emotion bewegt uns deshalb zur Preisgabe von (3), weil wir die im Begriff des Menschen mitschwingenden *Wertungen* nicht länger auf Föten anwenden mögen. (Und diese Überlegung lässt sich auch für Whites englischsprachiges Argument wiederholen, in dem anstelle des deutschen Wortes "Mensch" immer der zweiwortige Ausdruck "human being" steht, siehe [NENE]:652 ff. 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 einzelnes 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, cf. [ELoP]:140/1. Argumente, die diese Sicht halbwegs stützen, finden sich bei Murdoch [IoP]:22/3, 42 und bei McDowell [AMRH]:21). Bei aller Sympathie für die Stossrichtung dieses Schachzugs werde ich ihn hier nicht weiterverfolgen: White (und mir) ist es in erster Linie um die *erkenntnistheoretische* Respektabilität der Ethik zu tun (cf. z.B. [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* Meinung!

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.

Lesarten der Prämisse

§9. *Vertiefung*. Wie White auf diese 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, denn 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 voneinander. 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. (Und ein Blick in Whites Text macht schnell klar, dass ihm diese Möglichkeit nicht vorgeschwebt haben kann. Er formuliert den Satz (2) deutlich schärfer, als in unserer glättenden deutschen Übersetzung herausgekommen ist. Bei ihm klingt die Sache so: "(2) The mother took the life of a fetus in her womb" ([NENE]:652). Aus Respekt vor abtreibenden Frauen habe ich diesen krassen Satz bei Übersetzung ins Deutsche abgemildert und daher allererst die Möglichkeit geschaffen, die White für die These brauchen könnte, die wir gerade erörtern).

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 Meinungen – 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).

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 unten Abschnitt XVIII).

VII. Gefühle als Kontrollinstanzen ethischer Theorien?

Widerspenstige
Emotionen

§1. Wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, wollte uns Morton White anhand eines Beispiels zum Thema Abtreibung drei Optionen dafür anbieten, dass wir im Lichte einer widerstreitenden ethischen Einzelmeinung zu Änderungen an unserem ethisch-deskriptiven Meinungssystem kommen können. White hat diese Optionen ins Spiel gebracht, weil er aus ihrer Existenz ableiten wollte, 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 des Systems unserer Meinungen, sondern auf Wechselwirkungen zwischen Innen und Aussen, also darauf, was an seinem Rand passiert. Hier hatte White behauptet, 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 Abschnitt nicht eingang gekommen; wir haben ihre Rolle allerdings bislang nicht hinterfragt. Bevor wir das tun und uns dabei eng an Whites Vorgaben halten, möchte ich eine Warnung abgeben, die für den gesamten weiteren Verlauf des vorliegenden Abschnitts gelten möge: 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.

Whites Begriff der Emotion scheint so ähnlich funktionieren zu sollen wie der Schmerzbegriff oder der Begriff einer Rotwahrnehmung, 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 noch nichts mit Moral zu tun haben. Ein Fall von Eifersucht kann sich hinsichtlich seines fühlbaren Gehalts schwächer von einem Zornanfall oder einer Angstatacke unterscheiden als zwei Fälle von Eifersucht untereinander. Nicht der gefühlte Gehalt allein entscheidet also immer schon über die Art der jeweiligen Emotion; die Identifikation einer Emotion kann zusätzlich von der Faktenlage abhängen (und von den Meinungen 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 genau in dem Gebiet nicht recht überzeugen, in dem 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 Abschnitts werden wir sehen, dass Whites Ansatz auch im eigenen Recht keinen Bestand hat. Dies Ergebnis ist philosophisch instruktiver und

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

Trotz alledem wird man mich fragen können, 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 entnehmen können, welche anderen aposteriorischen Ressourcen wir (für die Erkenntnistheorie der Moral, und zwar innerhalb unseres Rahmens) anstelle der Emotionen à la White anzapfen sollten. Unser Ergebnis wird nichts mit Emotionen zu tun haben. Die Emotionen à la White bieten uns also einen Wegweiser in die richtige Richtung, den wir zu gegebener Zeit hinter uns lassen wollen. Damit ist klar, dass unsere bevorstehenden Argumente im vorliegenden Abschnitt 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 wirklich nur 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. *Literatur*. Ein differenzierteres Gefühlsverständnis als das von Morton White reicht ideengeschichtlich weit zurück. So hat Dominik Perler herausgearbeitet, dass schon Descartes und Malebranche mit einem kognitivistischen Emotionsbegriff gearbeitet haben (Perler [KGvE]). Einen der Höhepunkte des Denkens aus dem Zwanzigsten Jahrhundert über Gefühle findet man in Musils *Mann ohne Eigenschaften*

([MoE]:653-771, 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 (vergl. dazu Döring [ÄEaE]:94-105). Attraktive neuere moralphilosophische Ansätze zum Emotionenbegriff (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 könnte, möchte ich kurz erwähnen, dass man die Wichtigkeit moralischer Emotionen für die Metaethik dadurch herausarbeiten könnte, dass man interessantere Emotionen in den Blick nimmt als Emotionen à la White, die sich irgendwie beim Erwägen moralischer Einzelurteile ergeben; vielversprechende Kandidaten für metaethisch wichtige Emotionen wären Schuldgefühle, Scham, Verachtung, Empörung, Achtung, Bewunderung usw. Siehe z.B. Williams [ELoP]:177.

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.

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 sinnlichen Erfahrung 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. *Belege und Komplikationen.* 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).

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 unten 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 schon erwähnten Voraussetzung normaler Wahrnehmungs- und Gefühlsbedingungen ([NENE]:653).

In seinem Buch gönnt sich White den Platz, dies im holistischen Geiste auszubuchstabieren. 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. In seinem Aufsatz [NENE] 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).

Aber im Buch [WIWO], wo White allerdings einen anderen (und meiner Ansicht nach weniger überzeugenden) Beispielsatz verwendet, zählen plötzlich nicht mehr die ethischen Emotionen des Handelnden, sondern die eines Beobachters von aussen (siehe [WIWO]:39).

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 sinnliche Erfahrungen mit ethischen Emotionen vergleichen zu müssen.³⁸ Aber schon der Begriff der sinnlichen Erfahrung 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 die verwirrende Rede von irgendwelchen schwer fasslichen mentalen Entitäten dadurch, dass man sich mit der Rede von ihren *sprachlichen Gegenstücken* und deren kausalen Vorläufern in der Aussenwelt zufriedengibt.

³⁸ Siehe White [WIWO]:40, wie oben in §2 zitiert.

Wer diesem sparsamen Rezept folgt, dem fehlen offenbar 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 des Rezepts! Statt dass wir uns z.B. über den Begriff der sinnlichen Erfahrung den Kopf zerbrechen, sollten wir uns (dem Rezept zufolge) mit der Frage begnügen, welche *Sätze* sich direkt vor dem Tribunal der sinnlichen Erfahrung 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 sinnlicher Erfahrung konfrontieren. Das zumindest behauptet W.V.O. Quine. Und meiner Ansicht nach ist es ihm gelungen, einen befriedigenden Begriff des Beobachtungssatzes auszuarbeiten, ohne sich auf den Begriff der sinnlichen Erfahrung 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:

- (i) Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Verdikt ausschliesslich und direkt von der augenblicklichen Stimulation seiner sensuellen Aussenflächen 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; vergl. 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 bzw. umso weniger ausschliesslich wirken, je mehr Gehirnaktivität sich zwischen Reiz und Reaktion abspielt (was ein Anzeichen für den Einfluss abgespeicherter Hintergrundinformation ist). 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, cf. [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,³⁹

erfüllt keins 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 Aussenflächen ab. Wir können ein und denselben Prinzen zweimal auf exakt gleiche Weise präsentiert bekommen. Wenn die Präsentationen zwei Wochen auseinanderliegen und dazwischen die

³⁹ Quines Beispiel, cf. [WO]:42.

Traumhochzeit in allen Gazetten gefeiert worden ist, dann werden wir dem Satz bei der ersten Gelegenheit zustimmen und bei der zweiten Gelegenheit widersprechen – obwohl sich an unseren Aussenflächen beidemal dasselbe abspielt. Unsere Reaktion hängt nicht ausschliesslich von der augenblicklichen Stimulation unserer Sensorik ab; es fliessen darüber hinaus *Hintergrundinformationen* in unser Urteil ein.⁴⁰

Zweitens erntet der Satz nicht immer unter denselben Umständen das einhellige Verdikt aller Anwesenden. Wer nicht die einschlägigen Journale liest, hat vielleicht von der Hochzeit nichts gehört und beurteilt daher den Satz angesichts derselben prinzlichen Stimulationen anders als die wohlinformierte Mehrheit.

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

(2) Da ist ein Tiger.⁴¹

Ob wir diesem Satz zustimmen, hängt überhaupt nicht von irgendwelchen Hintergrundinformationen ab. Einzig die furchteinflössende und sehr gegenwärtige tigerartige Stimulation unserer Aussenflächen 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 rückhaltlos

⁴⁰ Quine spricht von "collateral information", cf. [WO]:42.

⁴¹ Traditionellerweise illustriert Quine seinen Begriff des Beobachtungssatzes eher anhand von Kaninchen als anhand von Tigern; noch beobachtungsnäher sind laut Quine Sätze mit Farbwörtern (cf. [WO]:41).

verspeist werden. Solche Sonderfälle schaden nicht, da wir streng genommen ohnehin nur von einem hinreichenden Grad an Beobachtungsnähe sprechen sollten.⁴²

Naturalismus

§10. Ich habe vorhin Quines Begriff des Beobachtungssatzes deshalb angepriesen, weil man ihn ohne Rückgriff auf den Begriff der sinnlichen Erfahrung erklären kann. Nun lässt sich sehen, wie Quine das Wunder vollbracht hat: Er kann die problematische Rede von sinnlicher Erfahrung in unseren Köpfen (sozusagen auf der Mattscheibe unseres inneren Fernsehers) dadurch vermeiden, dass er stattdessen von Stimulationen an unseren Aussenflächen 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).

Wenn also White seinen alten Kampfgefährten 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 (cf. [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

⁴² Siehe das Kleingedruckte am Ende des vorigen Paragraphen.

interpretation" by involving surface irritations rather than experiences, he might – if we were to accept what I have said so far – be able to transform 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 natürlich nicht von ihm vertretene) Orthodoxie zu, der zufolge es 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 sinnlichen Erfahrung 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 die sensuellen Stimulationen an unseren Aussenflächen zu sinnlichen Erfahrungen 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 griffig vor Augen führen: Weil (respektable) Stimuli an der Sensorik eines Sprechers stets zuverlässig die (schwerer fasslichen) Erfahrungen des Sprechers bestimmen, welche ihrerseits zuverlässig dessen

Verdikte auf Beobachtungssätze auslösen, konnte Quine in dieser kausalen Kette das dubiose Zwischenglied ("Erfahrung") 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 Aussenflächen 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 Stimulationen an der Sensorik hinterlassen kausale Spuren weiter innen. Könnte sich White nicht mit diesen sensuellen Stimulationen 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 nichts anderes übrig bleibt, als 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 *Aussenflächen* des Sprechers dingfest machen soll. Genügt es nicht, neuronale Feuermuster im Gehirn aufzuweisen, 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 – sinnliche Erfahrung – um zusätzliche Evidenzen anreichern wollte, die dann auch zum Test gemischter ethisch-wissenschaftlicher Systeme taugen sollten. Diese Rolle hatte White den ethischen Emotionen zudedacht. Doch bei der Naturalisierung der Evidenzen im Stil Quines, bei der im deskriptiven Fall alle sinnlichen Erfahrungen durch Stimuli an der Sensorik ersetzt werden, konnten die ethischen Emotionen nicht mitziehen. Und es blieben allein die Stimuli an der Sensorik 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 sinnlicher Erfahrung zu Stimulationen an der Sensorik 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, wollen wir versuchen, eine nicht-naturalistische Definition für Whites Begriff des (durch Gefühl und Beobachtung) direkt testbaren Satzes aufzuschreiben. Wie das? Wir müssen Quines Begriff des Beobachtungssatzes zunächst entnaturalisieren (indem wir die Rede von sensueller Stimulation durch die Rede von sinnlicher Erfahrung rückübersetzen) und dann erweitern (indem wir der sinnlichen Erfahrung ethische Emotion hinzugesellen). Hier ist das Ergebnis:

- (i') Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Verdikt ausschliesslich von seiner augenblicklichen *sinnlichen Erfahrung und / oder ethischen Emotion* 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 unsere Überlegung 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 Trompetengeräusche. Wenn ein Kind sprechen lernt, dann achten die Erwachsenen peinlich darauf, dass das Kind in Beobachtungsfragen über Farben, Tiger oder Trompetengeräusche zu derselben Ansicht kommen soll wie sie selbst. Kindliche Abweichungen im Beobachtungsurteil

werden mit Sanktionen geahndet.⁴³ 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 zu überzeugen wünscht (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 müssen, dann steht in Quines Augen die Moral schlechter da als die Naturwissenschaft.

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 genauer unter die Lupe:

- (i') Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Verdikt ausschliesslich von seiner augenblicklichen *sinnlichen Erfahrung und / oder ethischen Emotion* 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

⁴³ Mehr zur konsensstiftenden Rolle von Autoritäten beim Spracherwerb in Abschnitt X.

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, wie sie White ablehnt.⁴⁴

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 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 Verdikte des Sprechers auf einen direkt testbaren ethischen Satz unmittelbar von dessen ethischen Emotionen abhängen und diese wiederum von dessen sinnlichen Erfahrungen, dann kann man das emotionale Zwischenglied genausogut überspringen und kürzer sagen: Die Verdikte des Sprechers auf einen direkt testbaren ethischen Satz hängen ausschliesslich von dessen sinnlichen Erfahrungen 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).

⁴⁴ Siehe White ([NENE]:661), wie oben in §6 zitiert.

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 Verdikt ausschliesslich von seiner augenblicklichen *sinnlichen Erfahrung* 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 in Quines Sinn nach Entnaturalisierung. Aber vergessen wir nicht, dass wir Quines Begriff nur White zuliebe entnaturalisiert hatten.

Kurz, 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 sinnlichen Erfahrungen 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. In unserem Plädoyer für erkenntnistheoretischen Respekt vor der Moral sollten wir uns also doch besser auf den Erfahrungsbegriff stützen statt auf Whites Begriff der ethischen Emotionen.

Emotionale
Beobachtungssätze

§16. *Vertiefung*. Wie eingangs in diesem Abschnitt betont, haben wir 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 Scham oder 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 abzielen.

Bevor ich diese Spur im nächsten Abschnitt aufnehme, möchte ich ein mögliches Missverständnis zurechtrücken. Die Argumente aus dem vorliegenden Abschnitte 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 einer oder beider dieser Bedingungen kann man sich z.B. anhand folgender Fälle verdeutlichen:

- (4) Das macht mich eifersüchtig.
- (5) Es ist spannend, dies mitanzusehen.
- (6) Wenn ich das sehe, wird mir angst und bange.
- (7) Jetzt bin ich verzweifelt.

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

- (8) Das riecht eklig.⁴⁵
- (9) Sieh mal, ein niedliches Kind.
- (10) Was für ein grauenerregendes Geräusch!
- (11) Das ist ein widerlicher Anblick.
- (12) Das tut weh.

⁴⁵ Ich verdanke dies Beispiel (und den Anstoss zur Suche nach weiteren solchen Beispielen) Jürgen Müller.

Insbesondere Sätze (8) und (9) wirken wie gute Beobachtungssätze nach Quine; das 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.

VIII. Quine und die Möglichkeit moralischer Beobachtungssätze

Kein Grund zum
Verzweifeln

§1. Im letzten Abschnitt sind wir in eine metaethische 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 Ende in der Sackgasse 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 versprochen, 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. (Sogar halte ich sie 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 (vergl. [MBIR]:61n28) und verteidigt moralische Beobachtungen, ohne sich auf einen vergleichbar präzisen Beobachtungsbegriff festzulegen. Klar ist: Da er weniger verlangt als Quine, haben Graesers Schlussfolgerungen eine geringere Tragweite, als es die Existenz moralischer Beobachtungssätze im Sinne Quines hätte.

In einer Hinsicht könnten wir es uns ohne grosse Gefahr erlauben, Quines Vorgaben abzumildern – nämlich dort, wo er sich im extrem behavioristischen Geiste auf Stimulationen an den Aussenflächen irgendwelcher Sprecher bezieht. Wie wir im letzten Abschnitt exemplarisch gesehen haben, ändern sich die philosophischen Schachzüge nicht sehr, wenn man die Rede von sensuellen Stimulationen entnaturalisiert und durch die Rede von Sinneserlebnissen 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]). 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 Abschnittes soll Quine zu Wort kommen, der die Frage nach der Existenz moralischer Beobachtungssätze verneint hat. Quine verneint die Frage in

seiner Reaktion auf Whites Vorschlag.⁴⁶ 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), dass Quines Begriff des Beobachtungssatzes so *erweitert* werden kann, dass eine Klasse von (wie wir sie genannt haben) 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 im eigenen Recht. 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).

Quine 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

⁴⁶ Denn 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).

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 act ([RtMW]:664).

Hintergrund-Infos

§3. Quine gibt also zu, dass selbst im denkbar besten Fall 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 Verdikt ausschliesslich von der augenblicklichen Stimulation seiner sensuellen Aussenflächen 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 von *fast* allen Zeugen. Da die Frage nach Beobachtungsnähe graduell zu beantworten ist, brauchen wir uns hier nicht auf übertriebene Generalisierungen festlegen zu lassen. Denn 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. Das ist ein raffinierter Einfall, den ich durch ein Beispiel illustrieren möchte.

Keine Küsse ohne Ehe

§4. Malen wir uns eine hypertraditionelle Gesellschaft⁴⁷ aus, in der voreheliche Liebesbeziehungen allenfalls auf rein 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!

Denn 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

⁴⁷ 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.

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 Junggesellensatz:

(2) Da ist ein Junggeselle.

Solche Sätze, deren Beurteilung nicht allein von gegenwärtigen Beobachtungen (sensuellen Stimulationen) abhängt, sondern auch von Hintergrundinformationen, können selbst unter identischen Umständen von verschiedenen Sprechern unterschiedlich beurteilt werden – nämlich dann, wenn die Sprecher unterschiedliche Hintergrundannahmen hegen.

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 Junggesellensatzes (2). Nur wer informiert ist, ob der geküsste Prinz irgendwann vorher am Traualtar gewisse Ja-Worte hat vernehmen lassen, weiss auch, ob der Prinz verheiratet ist und von seiner Liebsten schon geküsst werden darf. Die mangelnde Beobachtungsnähe des Junggesellensatzes (2) vererbt 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 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 konzilianten Geste gegenüber White nicht bedacht, dass es von der jeweiligen ethischen Theorie abhängt, wie beobachtungsfern 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 der Bundeskanzler seine Pflicht.

(4) Dies ist moralisch erlaubt.

(5) Dies ist Unrecht.

Denn die typischen Fälle von Pflichtverletzung seitens des Bundeskanzlers werden sich nur unter bestimmten Hintergrundannahmen über die ökonomische, ökologische und soziale Lage unseres Landes feststellen lassen; sichtbar sind sie selten. (Ein sichtbares Beispiel von Pflichtverletzung läge vor, wenn der Kanzler 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. So werde ich also zum Abschluss dieses Abschnitts 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 den aktuellen Stimuli an ihren Aussenflächen abhängen (womit Quines Bedingung (i) der ausschliesslichen kausalen Abhängigkeit von Stimulationen 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 hat Mut schöpfen lassen, 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.

Laut Einwand ist 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. Und es hat guten Sinn zu fragen, wie weit die Sätze (6) und (7) als ganzes alles das erfüllen, was Quine von beobachtungsnahen Sätzen verlangt. (Quines zwei Kriterien (i) und (ii) greifen auf der Ganzsatzebene; sie haben mit der logischen Binnenstruktur des betrachteten Satzes nichts zu schaffen). Dass das nicht unplausibel ist, kann man vielleicht an folgenden beiden beobachtungsnahen Sätzen noch deutlicher sehen:

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

(9) *Wenn* es blitzt, *dann* donnert es.

Dessen ungeachtet möchte ich ankündigen, dass wir bald auf moralische Beobachtungssätze stossen werden, die keine (aussagenlogisch) komplexe Struktur aufweisen.

Wieso moralisch?

§9. Der angekündigte zweite Einwand hat im Unterschied hierzu längerfristige Bedeutung, da er sich auch angesichts unserer späteren Beispiele für moralische Beobachtungssätze immer wieder aufdrängen wird. 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 in der eben zitierten Reportage eines Kusses moralische Wörter vorkommen. Das wäre deshalb zu einfach, weil wir ja zu begründen haben, 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 haben wir in der Tat nichts über den hypertraditionalistischen Gebrauch der fraglichen Wörter gesagt, das für deren moralische Interpretation spräche. Wir werden das nachholen, indem wir auf die handlungsleitende Kraft der Moralsprache verweisen werden. Genauer gesagt, werden wir uns auf beobachtbare Daten darüber stützen, auf welche Weise sich die Sprecher mithilfe von Sätzen wie (6) darin koordinieren, gemeinsam gegen das benannte Unrecht vorzugehen. Die Feinheiten dieses Themas werden in den Abschnitten XII und XIV zur Sprache kommen; ohne dem vorzugreifen, wollen wir in den unmittelbar bevorstehenden Überlegungen einfach voraussetzen, dass Wörter wie "Unrecht" auch in der hypertraditionellen Gesellschaft normativ gemeint sind.

Neutralisierung der
Vergangenheit ...

§10. Nach der provisorischen Beschwichtigung des eben aufgeworfenen Einwandes wollen wir uns nun, wie angekündigt, von den künstlichen Beschränkungen unseres 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) haben wir das ursprüngliche moralische Verdikt aus (1) diesmal verstärkt. In welcher Weise auch immer die Moralisten irgendeiner Gesellschaft auf Hintergrundinformationen über Vergangenes zurückgreifen, wenn sie Verdikte wie (1) fällen: für die Beurteilung des Satzes (10) spielt diese Hintergrundinformation keine Rolle, weil ja in diesem Satz das moralische Verbot so sehr verschärft wird, dass es unter allen denkbaren Annahmen über die Vergangenheit greifen soll. 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). Natürlich hilft dagegen 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 kurz vor Abgabe des Urteils an den Aussenflächen des Urteilenden abspielt. Wenn dessen Moralsystem überhaupt irgendeinen Bezug zur Gegenwart aufweist, dann wird der Urteilende dem Satz je nach Stimulation entweder beipflichten oder widersprechen. Und andere Sprecher, die demselben System anhängen, werden in ein und derselben Situation ein und dasselbe Verdikt 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. Laut Utilitarismus (welcher Spielart auch immer) hängt es *ausschliesslich* von den Folgen einer Handlung ab, ob sie geboten, verboten oder erlaubt ist. Und da die Folgen einer Handlung immer in der Zukunft liegen, über deren genauen Verlauf selbst wohlinformierte Kreise allzuleicht 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

utilitaristische Werttheorie, 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 Werttheorie ab. Extrem formale Versionen des Präferenz-Utilitarismus stützen ihre axiologischen Aussagen z.B. auf die Bereitschaft der betroffenen Personen, allerlei hochkomplizierte Wetten abzuschließen.⁴⁸ Und Wettbereitschaften lassen sich nicht gut ohne Hintergrundinformationen ermitteln. Anhänger solcher moralischer Theorien verfügen also wirklich nicht über moralische Beobachtungssätze. (Dass dies eher gegen jene Theorien als gegen unseren Beobachtungsbegriff spricht, werden wir später sehen; wie sich in Abschnitt XVII zeigen wird, stellen sich dem Verständnis solcher Theorien gravierende Hindernisse in den 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 unseres apriorischen Auftakts aus Abschnitt III sowieso schon bedrängen).

Lust und Leid

§13. Besser steht es (in Sachen Beobachtbarkeit) mit hedonistischen Werttheorien, wie sie im Beginn des utilitaristischen Denkens ausgearbeitet worden sind, etwa von

⁴⁸ Siehe Harsanyi [MToR]:48; dass Harsanyi sich auf Wetten stützt, geht dort aus Fussnote 17 hervor.

Jeremy Bentham.⁴⁹ 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 Hintergünde 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 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.

Einwand. Man mag es irritierend finden, dass je nach vorausgesetzter ethischer Theorie verschiedene Sätze als Beobachtungssätze herauskommen. Ich werde diese Irritation später entschärfen. Zur Beruhigung zitiere ich hier nur, was Einstein über das parallele Problem in der Physik gesagt hat: "It is the theory which decides what we can

⁴⁹ Siehe Bentham [ItPo]:38-50 (Kapitel IV bis V). Mehr zugunsten hedonistischer Axiologie bei Smart [OoSo]:15-27.

observe" (zitiert nach Heisenberg [PB]:63). – 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 Abschnitts 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 unserer modernen oder gar postmodernen Zeit 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 den Ergebnissen unseres

augenblicklichen Gedankenganges zu widersprechen, werde ich unten zeigen, dass verschiedene Kulturen in *ethischen* Fragen massiv verschiedene beobachtungsnahe Meinungen 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 beanspruche, gegen Quine gezeigt zu haben, 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 ja auch gegen die Respektabilität unserer Gesellschaft sprechen.

Kleine Gruppen

§3. Aber selbst wenn in unserer Gesellschaft der für moralische Beobachtungssätze nötige Konsens verloren gegangen ist, können 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 Beobachtung umgeht. Und in der Tat, Quine bringt zwei Beispiele, deren Beobachtungsnähe auf Verkleinerung der Sprechergruppen beruht: einerseits Beobachtungssätze aus der Chemie, die nur von wissenschaftlich geschulten Beobachtern einhellig beurteilt zu werden brauchen, nicht etwa von Laien; andererseits die Geschmacksurteile von Weinkennern, deren Beobachtungsnähe sich gleichfalls nur in den Urteilen einer erlesenen Sprechergruppe widerspiegelt.⁵⁰

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).

⁵⁰ 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,

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 mag. 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, so *müsste* es moralische Beobachtungssätze geben. 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. Die Möglichkeit moralischer Beobachtung (im Sinne Quines), die ich soeben mit kommunitaristischem Gedankengut verbunden habe, ist von den Wortführern dieser Bewegung selber nicht ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt worden. Einen frühen Ausdruck für die kommunitaristische Menschensicht findet man bei Sandel in seiner bahnbrechenden Kritik an dem Personenbegriff, den Rawls für sein Gedankenexperiment des "Schleiers der Unwissenheit" (Rawls [ToJ]:11, 118-123 *et passim*) benötigt. Siehe Sandels Vortrag [PRUS]:87-91, insbes. p. 90. In seinem Buch *Liberalism and the Limits of Justice* schreibt Sandel 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).

Zusammen mit den nächsten Zitaten ergibt sich hieraus offenbar eine fürs Personensein notwendige Einheitlichkeit in den Wertungen innerhalb einer Gemeinschaft:

meine Hervorhebung; cf. auch p. 108; weniger liberal gibt sich Quine in [TI]:2).

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).

Anlass zur Sorge

§5. Ich möchte nicht missverstanden werden, so als wolle ich zum Rückmarsch in die Geschlossene Gesellschaft blasen und einem ethischen Totalkonsens das Wort reden. Ich habe lediglich bestritten, 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: nämlich mindestens 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 gebietet keinen Konsens in *allen* moralischen Fragen.

Anders als die Pessimisten bin ich der Meinung, dass dieser Grundkonsens sogar auf gesamtgesellschaftlicher Ebene 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 bestehen? Vermutlich nicht in der Werttheorie, 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 beiwohnt (d.h. sie nicht nur im Fernsehen verfolgt), wird z.B. einem der folgenden beiden Sätze 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 in unserem 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 des vorliegenden 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?⁵¹ 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 sprachphilosophischen Literatur üblicherweise auch nicht empirisch belegt. Es genügt, wenn sich der Philosophierende hinreichend sicher ist, dass seine empirischen Behauptungen über den Sprachgebrauch der Mitmenschen zutreffen; 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. Es ist der Verweis auf die direkte Wahrnehmung, durch die diesmal die Abhängigkeit von Hintergrundinformationen ausgehebelt wird. Die Sätze (1) und (2) sagen nicht nur, dass da Unheil vor sich geht und aus moralischen Gründen unterbunden werden muss; sie sagen zusätzlich, dass man das buchstäblich *sehen* kann. Und das bedeutet, dass man diesen Sätzen im Angesicht noch so schweren Unrechts *widerprechen* muss, wenn es zusätzlicher Information bedarf, um die Lage moralisch richtig einzuschätzen.

⁵¹ Der Einwand, der diesen Fragen zugrundliegt, stammt von Jürgen Müller.

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 verpassen 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 in späteren Abschnitten noch sehr ausführlich mit verschiedenen Arten von ethischem Dissens auseinandersetzen müssen).

Sprachschlüderei

§9. Nun haben wir uns bereits seit langem im Gefolge Wittgensteins darauf festgelegt, bei Angaben über irgendwelche Bedeutungen (z.B. von Sätzen) auf den tatsächlichen Sprachgebrauch zu achten (siehe Abschnitt III). Und diese Festlegung provoziert einen Einwand gegen meine Überlegung aus dem letzten Paragraphen. Man mag einwenden, dass im Alltag Sätze wie

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

nicht dazu verwendet werden, auf die buchstäbliche Sichtbarkeit des Unrechts zu verweisen, sondern eben doch darauf, wie schwer das fragliche Unrecht wiegt. Im Alltag mag das so sein. Aber meiner Ansicht nach spricht das 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 unser moralischer Beobachtungssatz (1), die sich aber bloss auf metaphorische Weise am Sehen ausrichten und daher keine so hohe Beobachtungsnähe erreichen wie ihr unmetaphorisches Gegenstück (1):

(6) Dies ist *sichtliches* Unrecht.

(7) 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 der Bundeskanzler seine 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, so soll dies auf die Behauptung hinauslaufen, dass die moralische Verurteilung von jedermann mitgetragen werden dürfte – 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 (6) und (7) erfüllen also, wenn wahr,

allenfalls *eine* der beiden Komponenten aus Quines Beobachtungsbegriff: nämlich die soziale Konsensbedingung (ii), siehe oben Abschnitt VIII §3)).

Wenn die Sache es hergibt, sollten wortgewaltige Moralisten besser auf Sätze wie (6) und (7) zurückgreifen, statt Sätze wie (1) zu missbrauchen. Es sollte überflüssig sein zu erwähnen, dass die Sache irgendwelcher Moralprediger oft nicht einmal genug für Behauptungen wie (6) oder (7) hergibt. Missbrauch droht bei allen moralischen Sätzen, und überall sollte er bekämpft werden.

Konsens am rechten
Ort

§11. Wir können aus unserer Antwort auf den Einwand eine weitergehende Lektion ziehen. Wenn die Antwort richtig war, dann besteht eine wichtige Aufgabe der moralischen Erziehung, darin, dem wohlmeinenden Missbrauch von Sätzen wie

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

entgegenzutreten. Moralische Erziehung ist auch eine Erziehung zur präzisen Verwendung der Moralsprache. Wird die erforderliche Präzision beachtet, so finden Sätze wie (1) und (2) zwar bei weniger Anlässen Zustimmung als innerhalb verschwommenerer Sprachverwendung. Aber der Gewinn der Präzision ist für die Gesellschaft wichtig; nur 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 starker 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 zur Erklärung ein und desselben Phänomens im Innern weit auseinanderliegen 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 hinreichender Beobachtungsnähe festgelegt. Wenn also nicht alle Sprecher den fraglichen Sätzen unter denselben Umständen dasselbe Verdikt geben, sondern nur fast alle, so bleiben die Sätze immer noch beobachtungsnah genug. Im deskriptiven Fall steht es nicht anders, siehe das Kleingedruckte in §5 des Abschnitts VII.

Und wie gesagt, verlange ich nur einen solchen Grundkonsens hinsichtlich mancher (nämlich hinsichtlich der *beobachtungsnahen*) moralischen Fragen. Schon jetzt möchte ich ein interessantes Beispiel für ungefährlichen Dissens in *beobachtungsfernen* Moralfragen nennen, auf das wir später zurückkommen werden. Sätze zur moralischen Bewertung *vergänger* Handlungen wie etwa über die Taten des Cortés sind beobachtungsfern und spielen keine direkte Rolle für die moralischen Sätze über das Hier und Jetzt, auf die es uns in erster Linie 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 Abschnitt XVIII darlegen.

Aufruf zum Engagement

§12. Wir haben im letzten Paragraphen festgestellt, 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 nicht immer nur irgendwelche 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 nicht dafür zu schade sein, den Elfenbeinturm im Ernstfall zu verlassen und sich handgreiflicher für den Konsens in moralischen Beobachtungsfragen einzusetzen. Es lohnt sich, in Politik und Gesellschaft dafür zu kämpfen, dass uns die moralischen Beobachtungssätze (samt ihrer konsensstiftenden Funktion) möglichst lebendig erhalten bleiben!

Feine Unterschiede

§13. *Vertiefung.* Ich will hier keine Zeit auf die Frage verwenden, worin sich die Sätze (1) und (2) genau unterscheiden. Für unsere augenblicklichen Zwecke sind ihre Gemeinsamkeiten 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 Abschnitt XVII). Fast alles, was ich über Satz (1) sagen werde, gilt *mutatis mutandis* auch für seinen Zwillings (2).

An den beiden Beispielen (1) und (2) wird der Unterschied zwischen Whites und meiner Auffassung deutlich. Während sich meine Vorschläge auf handgreifliche 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:

(4) Dies ist Unrecht.

Quine hätte verstärkte ethische Beobachtungssätze voraussehen können. In dem langen Zitat oben 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:

(5) Man sieht, dass das Gold ist.

(5*) Das sieht aus wie Gold.

Im deskriptiven Fall ist der schwächere Satz (5*) interessanterweise beobachtungsnäher als der stärkere Satz (5), weil es über (5*) weniger Streit geben dürfte als über (5). 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]:18 ff.); 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 unmittelbar handlungsrelevanten moralischen Urteil (d.h. 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 unmittelbar 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. Wie wichtig der *Erhalt* eines minimalen moralischen Konsenses innerhalb einer Gemeinschaft für die Existenz moralischer Beobachtungssätze ist, haben wir uns klargemacht. Wir haben jedoch noch kein Wort darüber verloren, wie dieser Konsens überhaupt *entstehen* kann. Diese Frage ist das Hauptthema des vorliegenden Abschnitts. Wir werden 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, wollen wir uns zunächst einem Einwand stellen, der sich am Ausgang des letzten Abschnittes hätte aufdrängen sollen. Wir haben den letzten Abschnitt 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. Haben wir etwa dafür plädiert, dass im Streitfall der Stärkere festlegen darf, wann welche moralischen Beobachtungssätze angebracht sind?

Autorität in der
Wissenschaft

§2. Diese berechtigte Frage können wir entschärfen, indem wir den Fall deskriptiver Beobachtungssätze zum Vergleich heranziehen. Niemand wird bestreiten, dass der Konsens über deskriptive Beobachtungssätze für das Funktionieren empirischer Wissenschaften unabdingbar ist, und niemand wird bestreiten, dass die empirische Wissenschaft ein vernünftiges Unterfangen *par excellence* darstellt. Der erkenntnistheoretische Respekt, den die empirische Wissenschaft verdient, verringert sich nicht deshalb, weil sich herausstellt, 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.⁵²

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 Wissenschaft. Man kann eine Sprache nicht ohne akzeptierte Autorität lernen. Wer einen deskriptiven Beobachtungssatz lernt, der lernt nicht einfach bloss die Bedeutung der Wörter aus dem Satz; er übernimmt zugleich einige wahre Meinungen über die Welt, die er nicht anzweifeln kann, ohne den Erfolg des Sprachunterrichts zu untergraben.⁵³ 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 Abwechtlern lässt sich also auch im deskriptiven Fall nicht vermeiden; sie sorgt für Konsens in Beobachtungsfragen. Wohl gemerkt, sie soll nicht

⁵² Quine spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von "public pressure", siehe Quine [fStS]:44.

⁵³ Wittgensteins Einsicht. Siehe z.B. Wittgenstein [üG]:§140, §160, §310 *et passim*.

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 von Tigern in der Nähe 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 Hintergrund von Konsens in beobachtungsnahen Fragen aufkommen.

... und in der Moral

§3. Versuchen wir, diesen Gedankengang auf die Moral zu übertragen. Wenn Beeinflussung zugunsten von Konsens hinsichtlich deskriptiver Beobachtungssätze keinen Grund dafür hergibt, den deskriptiven Wissenschaften unseren erkenntnistheoretischen Respekt zu verweigern, dann sollte uns der vorhin geforderte Druck zugunsten von Konsens hinsichtlich moralischer Beobachtungssätze ebensowenig beunruhigen.

Auch die moralische Beobachtungssprache kann nur derjenige lernen, der bereit ist, gewisse Meinungen 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, lange bevor man ihm überhaupt Meinungen über Moral zuschreiben kann

– und in diesem frühen Stadium kann vernünftige Argumentation noch nicht greifen.

Auch diese Überlegung soll (wie im 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 verständlich wird.

Mehr Streit in der
Moral

§4. Wie weit reicht die Parallele zwischen deskriptiver und moralischer Beobachtung, die wir soeben beleuchtet haben? Sie reicht lange nicht so weit, wie es im Lichte der bisherigen Überlegungen scheinen mag. Es gibt viele Unterschiede zwischen moralischem und deskriptivem Konsens. Die weniger gefährlichen unter diesen Unterschieden wollen wir im vorliegenden Abschnitt genauer untersuchen und entschärfen. Damit werden wir die erste Hälfte des Gedankengangs abschliessen, in dem zu zeigen war, dass sich Naturwissenschaften und Ethik erkenntnistheoretisch weit weniger unterscheiden, als man gemeinhin denkt. In der zweiten Hälfte des Gedankengangs werden wir auf gravierendere Unterschiede zwischen Konsens in Naturwissenschaften und Konsens in Ethik zusteuern; auch diese Unterschiede werden wir entschärfen. (Zudem werden uns in der zweiten Hälfte dieses Buchs weitere wichtige, aber am Ende ungefährliche Unterschiede zwischen Naturwissenschaften und Ethik begegnen).

Zunächst aber wie angekündigt, zu den weniger gefährlichen Unterschieden. Der erste dieser Unterschiede betrifft die Mehrheitsverhältnisse zwischen Fällen von Konsens und

Fällen von Dissens: In der deskriptiven Wissenschaft sind Fälle von Dissens die Ausnahme (etwa während wissenschaftlicher Revolutionen); normalerweise herrscht unter Naturwissenschaftlern Konsens, und zwar nicht nur in beobachtungsnahen Fragen, sondern auch in den meisten theoretischen Fragen. Ganz anders in der Moral: In der Moral 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 Abschnitt äusserst wenig moralische Beobachtungssätze kennengelernt. Das lag offenbar nicht allein daran, dass es uns in erster Linie um den Nachweis ihrer Existenz zu tun war (wofür ein einziger positiver Fall ausreicht), sondern auch daran, dass die moralische Beobachtungssprache längst nicht so fein differenziert wie die Beobachtungssprachen der Zoologie, Botanik, der Chemie, der 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 Fällen 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 diese 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 haben mit legitimer Idealisierung zu tun.

Einerseits 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.

Andererseits 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 etwa bloss angesichts von Tigerbildern). 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 zu guter Letzt 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 hypothetisch 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.

Wir würden im Chaos versinken, ohne irgendetwas zu gewinnen, wenn wir die sprachphilosophische Analyse zur Geißel 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 werden wir uns ohne Verrat an der Sache erlauben dürfen. 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

(4) Das ist Unrecht,

vor, und nicht sein längeres Gegenstück, das uns eigentlich interessiert:

(2) Das ist sichtbares Unrecht.

Dennoch werden (wie ich noch behaupten will) zuallererst Fälle *sichtbaren* Unrechts herangezogen, 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 seiner elliptischen 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:

(5) 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, hypothetisch 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 (4)), 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. Dies funktioniert deshalb, weil das Kind andere Tiersätze (etwa über Hunde, Katzen oder Spinnen) *sowohl* anhand echter Exemplare *als auch* anhand von Bildern lernt, gleichsam doppelt. Dieser Informationsüberschuss bei Hunden, Katzen oder Spinnen erlaubt dem Kind im Fall der Tiger eine Extrapolation. Hier stehen ihm zwar nur Tigerbilder zur Verfügung, aber diese Tigerbilder genügen, um den anderswo schon verstandenen Übergang vom Bild zum 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:

(5) 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. Der Verweis auf Bilder allein kann dennoch 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 Abschnitt 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:

- (6) 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 hatten – 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 zum Schlimmsten gehören, was es gibt. Sichtbares Unrecht muss nicht unbedingt extrem schwer wiegen. Ausmass (Stärke) und Sichtbarkeit sind voneinander unabhängige Skalen, auf denen wir Unrecht charakterisieren.

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 oder von Tigern ausgeht.

Ich will die Brutalitäten, die Kinder einander antun können, nicht verharmlosen. Zwar wissen brutale Kinder oft nicht, was sie tun. Aber ich will nicht bestreiten, dass gegen deren Brutalität eingeschritten werden muss. Hier setzt die moralische Erziehung ein – einerseits verbal (indem vergleichbare Fälle unter dieselbe Beschreibung subsumiert werden), andererseits handgreiflich (durch Unterbindung der Missetat in Echtzeit).

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 (4) gleichzeitig mit der praktischen Fähigkeit, wie gegen das benannte Unrecht gemeinsam und koordiniert vorzugehen ist. Ich werde auf die praktischen, handgreiflichen Ergebnisse des moralischen Sprachunterrichts im Abschnitt XII zurückkommen. 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 Abschnitts. 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 in der ersten Hälfte dieses Gedankenganges (die ich hiermit abschliesse) immer wieder für eine erkenntnistheoretische Annäherung der Ethik an die Naturwissenschaften plädiert. Dass sich die beiden Erkenntnisbereiche nicht beliebig eng aneinander annähern lassen, stand von vornherein fest; und die im vorliegenden Abschnitt entdeckten Unterschiede bieten ein Indiz dafür, dass wir die Annäherungsidee ausgereizt haben. Daher werden wir uns in der bevorstehenden zweiten Hälfte unseres Gedankengangs auf die Unterschiede zwischen Naturwissenschaften und Ethik konzentrieren. Wir tun dies nicht nur, um den Eindruck zu vermeiden, wir strebten nach Gleichmacherei um jeden Preis; vielmehr sind wir an einen Punkt gekommen, wo wir es uns leisten können, 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. Zum Beispiel werden sich einige dieser Unterschiede (wenngleich längst nicht alle) als graduell herausstellen; graduelle Unterschiede sind natürlich nicht sehr gefährlich.

Einen wichtigen graduellen Unterschied zwischen dem Unterricht in beiden Bereichen werden wir im nächsten Abschnitt (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

***oder Warum die Unterschiede zwischen Ethik und
Naturwissenschaften nicht schaden müssen***

XI. Lebenslang Lernen

Zeit tut not

§1. Im vorausgegangenen Teil dieses Gedankengangs kam es uns darauf an, die erkenntnistheoretischen Ähnlichkeiten zwischen Naturwissenschaften und Ethik herauszustellen, um für Respekt vor der Moral zu plädieren; ab jetzt werden wir 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 Abschnitt durchgespielt, wo es uns um den Unterricht der Beobachtungssprache zu tun war: 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 vorliegenden Abschnitt 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

Auge habe, kam durch die wiederholte Rede von Kindern, Kinderzimmern usw. ins Spiel. Dadurch konnte der verkehrte Eindruck entstehen, dass Kinder den betrachteten 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. Moralische Beobachtungssätze wie (1) kommen 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; 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 deskriptiver Beobachtung; auch innerhalb des Bereichs deskriptiver 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],⁵⁴

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 erlernende physikalische, chemikalische oder biologische Beobachtungssätze geben. Aber bei aller Schwierigkeit dürfte der Unterricht dieser Sätze nach überschaubarer Zeit

⁵⁴ Siehe Quine [fStS]:44.

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.

Wohlgemerkt, 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.⁵⁵ 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.

⁵⁵ Dummett spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von "present tendencies", auf die sich ein "Neutralist" (im Realismusstreit 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, die mit der moralischen Beobachtungsgabe weiter fortgeschritten sind. 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 auf Linie zurückrufen, und der Lernende wird seinen vorschnellen Gebrauch des Satzes einschränken müssen. 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 es hat guten Sinn, von sichtbarem Unrecht zu sprechen, dessen sich ein Betroffener (etwa aufgrund von Abstumpfung) nicht bewusst ist.

Hingegen wäre es seltsam (genau wie im parallelen Fall der Unwetteranzeigen, 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 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 dieser Lernprozess kann von Reaktionen Betroffener angestossen und 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 sogar ohne aktiven Anstoss von aussen vertiefen. 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 vertieft und der Gebrauch des moralischen Beobachtungssatzes ausgeweitet.

Das Beispiel hat genauso wie die vorangegangenen Überlegungen deutlich machen sollen, dass die Kenntnis der richtigen Verwendung moralischer Beobachtungssätze nie zu einem vollständigen Abschluss wird gelangen können. 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 Beobachtungsvokabular lernt, der muss zugleich die Angemessenheit einiger Beobachtungssätze unhinterfragt akzeptieren, die von den lehrenden Autoritäten im Unterricht benutzt werden. Man kann keine Sprache erwerben, ohne gleichzeitig bestimmte Meinungen zu erwerben – im deskriptiven Fall sind das bestimmte Meinungen über den augenblicklichen Zustand der Umgebung, im Fall der Moral

sind es bestimmte Sätze über augenblicklich vorliegendes sichtbares Unrecht.

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 uns hier zu tun ist. Denn ohne Konsens bei den moralischen Beobachtungssätzen verflüchtigt sich die intersubjektive Verbindlichkeit, die wir durch unser Plädoyer für moralische Beobachtung hatten sicherstellen wollen.

Die Gefahr lässt sich an unserem 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 jüngere 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 keiner der beiden nachgibt? Und was sollen wir erst sagen, wenn die tierliebe ältere 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 deskriptiver 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 deskriptiven 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 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.⁵⁶

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 Abschnitts.

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 deskriptiver Beobachtung; ein

⁵⁶ So werden das jedenfalls Interpreten sehen, die Davidsons Version des Prinzips des Wohlwollens einsetzen. Siehe oben das Kleingedruckte in Abschnitt III §5.

Unterschied, der sich auf die Möglichkeit von weitreichendem Dissens in Moralfragen auszuwirken droht und daher unser Argumentationsziel beschädigen müsste. Genauer gesagt, werden wir uns mit folgendem Gedankengang auseinandersetzen müssen.

Weil deskriptive Beobachtungssätze allein zum Zwecke der Beschreibung und ohne handlungsleitende Kraft gelehrt werden, können wir ihren Gehalt nur über die tatsächlichen Äusserungsbedingungen ermitteln; wer einen deskriptiven Beobachtungssatz 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 Meinungen 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 müssten wir unsere optimistischen metaethischen Hoffnungen herunterschrauben. Zum Glück wird das nicht nötig sein. Nachdem wir uns (im nächsten Abschnitt) genaue Bedingungen für die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze zurechtgelegt haben werden, wird sich uns (im übernächsten Abschnitt XIII) eine Möglichkeit eröffnen, 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. Ein haltbarer Cousin des somit ausgeschalteten Gedankengangs wird uns am Ende dieses Buchs begegnen; er betrifft nicht den innergesellschaftlichen, sondern den transkulturellen Dissens. Ihn werden wir in den Abschnitten XVIII und XIX entschärfen. Doch bevor wir dahin kommen können, müssen wir mehr über die handlungsleitende Kraft sagen, die moralischen Beobachtungssätzen innewohnt. Das ist, wie gesagt, Thema des nächsten Abschnitts.

XII. Die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze

Was zu zeigen ist

§1. Im vorliegenden Abschnitt will ich begründen, dass die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze eine Komponente dessen ist, was jemand beim Sprechenlernen aufnimmt. Manche Philosophen haben Positionen vertreten, die sich mit dieser These nicht vereinbaren lassen. (Genauer gesagt, haben diese Philosophen Positionen vertreten, aus denen sich keine zielgenauen Implikationen gegen die

handlungsleitende Kraft als Teil der Bedeutung ausgerechnet von moralischen *Beobachtungssätzen* ergeben, sondern bloss Implikationen gegen die handlungsleitende Kraft als Teil der Bedeutung von moralischen Sätzen überhaupt. In den Positionen der meisten Philosophen, die ich im Auge habe, wird die Möglichkeit moralischer Beobachtung nicht eigens erwogen).

Es würde unseren Rahmen sprengen, die Positionen dieser Philosophen zu entfalten und im eigenen Recht zu kritisieren. Für unsere Zwecke genügt die Entwicklung der Gegenposition, zumal dies durch ein neuartiges Argument geschehen soll, das meines Wissens noch nirgends erörtert oder gar zurückgewiesen worden ist.

Auftakt auf der Insel

§2. Das soeben versprochene neuartige Argument läuft folgendermassen: Wenn die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze nicht im Sprachunterricht richtiger Sätze 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 Beobachtungssätze ohne handlungsweisende 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 unseres Gedankenganges.

Um das Argument eingang zu setzen, wollen wir versuchen, die fragliche Gesellschaft (sagen wir: auf einer entfernten Insel) zu beschreiben und zu verstehen, also 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. Der extremste Fall wäre der folgende. Die Insulaner benutzen ihren Satz für

(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 den Koch, den Schornsteinfeger oder den Jäger.

In beiden Fällen hätte eine Ethnographin, die die Sprache der Insulaner durch Beobachtung des Inselsprachgebrauchs entschlüsseln möchte, keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass der

Satz (1) in der Inselfsprache mit Moral zu tun hat. Alle linguistischen 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 weisen ihm in ihrem Tun keinerlei Signifikanz oder Relevanz zu. Wollte die Linguistin 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.

Böse Kaninchen

§4. Andererseits könnte man sie mit der Frage herausfordern, warum sie den klassischen deskriptiven Beobachtungssatz "Gavagai" (den die Eingeborenen genau unter kaninchenartigen Beobachtungen zu äussern pflegen) 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 Linguistin 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 nivelliert den Witz der Moralsprache.

Und selbst wenn die Linguistin unsere Herausforderung bei dem Kaninchen parieren kann (indem sie etwa darauf verweist, dass Tiere keine Adressaten moralischer Kritik sein *können*), droht ihr eine eingeschränkte Version der Herausforderung, die immer noch schlimm genug ist – nämlich mit Bezug auf sämtliche beobachtbaren menschlichen Tätigkeiten.

Wenn die Gewährleute der Linguistin 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 Linguistin bei allen diesen Tätigkeiten genau dieselben Arten von linguistischen 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 linguistischen 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 ethnologische Evidenz zugunsten der Behauptung, dass die Inselmoral Folter und Tierquälerei als sichtbares Unrecht 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 Linguistin 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 seiner Äusserung. 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 in-sprachliche Satz für

(1) Dies ist sichtbares Unrecht,

funktionierte tatsächlich wie ein Beobachtungssatz und werde 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. 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. Wer nur dann einschreitet, wenn er mit eigenen Augen eines Falls von Tierquälerei und 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 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 leben sie offensichtlich nicht in einer Gesellschaft, in der die Moral irgend etwas gegen Tierquälerei oder Folter besagt.

Mangelnder Ernst

§8. In der vorgestellten Inselgesellschaft fehlt ein wichtiges Merkmal der Moral: ihre allgemeinverbindliche Kraft. Die Inselbewohner spielen irgendein anderes Spiel. In diesem Inselspiel herrschen bestimmte Regeln (insofern ähnelt das Spiel dem, was wir Moral nennen). Aber die Inselspielregeln gelten viel beschränkter als die Regeln der Moral. Anders als in der Moral greifen die Inselregeln nicht schon dann, wenn man weiss, dass eine bestimmte "verbotene" Situation vorliegt (ganz einerlei, woher man es weiss). Im Inselspiel ist nur derjenige einzugreifen verpflichtet, der zufällig durch eine bestimmte Perspektive mit der fraglichen Situation verknüpft 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. Sogar verzichtet die Polizei auf die

Verhängung des Bussgeldes, wenn der Radfahrer pflichtschuldig vom Sattel springt, bevor der Anschein entsteht, dass die Polizei etwas gesehen hat. (In diesem Zusammenhang entstand die schöne Redewendung der Autoritäten: "Ich habe nichts gesehen"). Diese und ähnliche Details sprechen dagegen, dass das Nachtfahrverbot 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 Inselspiel als Fall *moralischer* Interaktion aufzufassen, während es beim Spiel von Radfahrern und Polizei am Ernst dafür fehlt, dass nachts in den Fussgängerzonen ein echter Umgang in Sachen *Ordnungswidrigkeit* stattfindet. D.h. die Regeln, um die es angeblich geht, sind nicht in beiden Fällen vom selben Typ; einmal handelt es sich scheinbar um moralische Regeln, das andere Mal scheinbar um juristische Regeln auf einer besonders unwichtigen Stufe. 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 Medizinmänner.

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 offen lassen. 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 bewegen. 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.

Warum sollen wir die Sache nicht hinstellen, als würden die beiden Teile des Unterrichts so unabhängig voneinander gelehrt, dass es einer genuine Transferleistung im echten Leben bedarf, damit die beiden erworbenen Fähigkeiten zusammenkommen? Wenn man es so sieht, dann entdecken die Absolventen der beiden Unterrichtsteile erst nach Abschluss des Sprach- und des Moralunterrichts, dass sie

auch im Nebel einschreiten müssen, sobald sie nur von (für jemand anderen) sichtbarem Unrecht *hören*.

Implizites Lernen

§11. Ich möchte fragen: Wie kommt diese Entdeckung ausserhalb des Unterrichts zustande? Nachdenken genügt offenbar. Wer sich klar macht, 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 in Echtzeit von 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 Kraft. 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 handlungsweisende 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. Der hier verfochtenen Sicht zufolge benutzen Sprecher den Satz auf einheitliche Weise zur *Steuerung von Verhalten*. Mithilfe des Satzes koordinieren sich Sprecher, um das sichtbare Unrecht zu stoppen, das sich vor ihren Augen abspielt. Diese Koordination ist besonders wichtig in Umständen, in denen die Augenzeugen dazu alleine nicht imstande sind, 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 Gelegenheitsübeltäter 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).

Liste ist zu kurz

§13. Ich muss diese Liste von Dispositionen in sechsfacher Hinsicht kommentieren. 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. Aber 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 handlungleitenden Dispositionen wie (i) bis (iv) verbunden sind. Natürlich gibt es deskriptive Sätze mit handlungsleitender Kraft, etwa: "Das Auto brennt, gleich wird es explodieren". Ob es deskriptive Sätze gibt, die genau mit den Dispositionen (i) bis (iv) verbunden sind, kann ich einstweilen offenlassen. (Mehr dazu in Abschnitt 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 der Adressat des Satzes 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 reelle 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 (d.h. weder hemmend noch empfehend). 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.

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.⁵⁷

⁵⁷ Ich verdanke dieses Beispiel Fabian Neuhaus.

Und genau dasselbe könnte in Echtzeit 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 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 Angst 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 zu sagen. An diesem Beispiel sieht man, wie wichtig moralische Beobachtungssätze sein könnten.

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 Deutschen (aber nicht die Schweizer) grausame Tierquälerei für sichtbares Unrecht halten.

Dadurch scheint sich die Möglichkeit von weitreichendem inhaltlichen Dissens über moralische Beobachtungsfragen aufzutun. Wir werden dieser Gefahr auf doppelte Weise begegnen: einerseits durch ein transzendentes Argument gegen weitreichenden *intrakulturellen* Dissens (Abschnitt XIII); andererseits durch Entschärfung der metaethischen Folgen des tatsächlich möglichen *transkulturellen* Dissenses (Abschnitte XVIII und XIX).

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, dem der intersubjektive Konsens aller Zeugen aus

der Sprachgemeinschaft garantiert ist. (Mehr dazu im nächsten Abschnitt).

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 zu schnellem 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 konstatiert, 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.

Konsens nur lokal

§17. Damit gehen wir über zum fünften Kommentar zu unserer 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. Und sowieso 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 Abschnitten XVIII und XIX zurückkommen).

Aber wie aussichtsreich ist die Hoffnung selbst auf den geforderten minimalen ethischen Grundkonsens innerhalb ein und derselben Gesellschaft?

Damit sind wir wieder bei der Frage nach dem moralischen Dissidenten angelangt, die uns vorhin dazu bewogen hat, die handlungsleitende Kraft unseres moralischen Beobachtungssatzes genauer zu beleuchten. Im nächsten Abschnitt 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).

Die normative
Dimension

§18. Sechstens spiegelt sich in den handlungsleitenden Dispositionen meiner Liste das wider, was man etwas hochtrabend als *normative Dimension der Moral* bezeichnen könnte. Gleichwohl bringen die Dispositionen keine

metaphysischen Lasten mit sich, die uns nicht schon von den verbalen Dispositionen aufgebürdet würden, an die wir uns seit Quines Überlegungen zur radikalen Übersetzung mithilfe von Reizbedeutungen längst gewöhnt haben.

Zur Erinnerung: Quines Ethnographin betrachtet die Dispositionen eines Sprechers, auf irgendeine Satzfrage bei gleichzeitiger Stimulation der sensuellen Aussenflächen entweder mit *Evet* (Zustimmung) oder *Yok* (Ablehnung) zu reagieren.⁵⁸ 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 naturalistischen, behavioristischen, empiristischen und szientistischen 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.

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) Stimulationen; im militärischen Fall sind es Dispositionen zur banal fuststampfenden *Re-Aktion* auf gewisse (verbale) Stimulationen; und im moralischen Fall weitaus feinere Dispositionen zur *aktiven* koordinierten Unterbrechung der Taten Dritter, wobei diese feineren Dispositionen wiederum von verbalen und nonverbalen Stimulationen ausgelöst werden.

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 Stimulationen 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 daran zu denken einzugreifen.

Ich höre den Einwand, dass wir dem Phänomen der Normativität nie und nimmer mittels einer rein dispositionalen Analyse gerecht zu werden hoffen können,

⁵⁸ Siehe Quine [WO]:29/30.

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 etwa auch noch die Wissenschaftssprache. Und unser Vergleich hat gezeigt: Diejenigen Ressourcen, mit denen Quine den deskriptiven Beobachtungssätzen in der Naturwissenschaft und deren Normativität gerecht zu werden können glaubt, sind im Prinzip von derselben Art wie die Ressourcen, die wir fürs Verständnis der Normativität der Moralsprache in Anschlag gebracht haben. Und 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
aussen

§21. *Vertiefung*. Nahe liegt die folgende Möglichkeit dafür, sich stärker an das Phänomen der Normativität anzunähern, als aus der dispositionalen, aussenperspektivistischen Sicht 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, Stimulationen oder Reizungen in Erfahrungen oder Erlebnisse, und aus der Dritten Person (eines Sprechers, den die Ethnologin 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 im Kleingedruckten zu Beginn von Abschnitt VIII gemacht und möchte die Sache um der Kürze willen nicht weiter vertiefen. (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 Abschnitt 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 werden wir zurückkommen, wenn wir uns den Problemen zuwenden, die vom transkulturellen Dissens in moralischen Beobachtungsfragen aufgeworfen werden. Siehe Abschnitte XVIII und XIX, insbesondere das Kleingedruckte am Ende des Abschnitts XVIII.

XIII. Ein transzendentes Argument gegen weitreichenden moralischen Dissens innerhalb einer Gemeinschaft

Die alte Gefahr

§1. Am Ende des vorletzten Abschnitts war uns ein bedrohlicher Gedankengang in den Sinn gekommen, dem zufolge man sich in Beobachtungsfragen moralische

Abweichler leichter vorstellen kann 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, wollten wir uns im letzten Abschnitt zurechtlegen, worin die handlungsleitende Kraft moralischer Beobachtungssätze genau besteht. Es ist an der Zeit, die gewonnenen Ergebnisse endlich gegen den bedrohlichen Gedankengang ins Feld zu führen.

Erinnern wir uns. Wir hatten befürchtet, 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 Sorge) 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 wir im letzten Abschnitt ausgeräumt haben. Im letzten Abschnitt haben wir uns (mithilfe eines interpretationstheoretischen Arguments) klargemacht, dass moralische Beobachtungssätze ohne handlungsleitende Kraft undenkbar wären, weil sie sich von einer aussenstehenden Interpretin nicht als *moralische* Sätze identifizieren lassen

würden. Jetzt geht es um die entgegengesetzte Möglichkeit, und wir haben uns zu 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 unserer Argumente aus Abschnitt IX.

Rekapitulation

§3. Wie plausibel ist bei einem Satz wie (1) die im letzten Paragraphen aufgeworfene 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 im koordinierenden Tun 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, wollen wir noch einmal die vier Arten von Dispositionen rekapitulieren, die wir im letzten Abschnitt zusammengetragen haben:

- (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 solange 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 Meinung hinsichtlich sichtbaren Unrechts ernst ist, muss er versuchen, den Rest seiner Gemeinschaft auf die neue 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 auf ihre konsensuelle Linie 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 extrem zu überspitzen), 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 Überlebenschancen einer Gemeinschaft verschwinden, 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.

Ausweitung

§7. Stattdessen möchte ich eine apriorische Möglichkeit beleuchten, die Ergebnisse unseres transzendentalen Arguments zu verstärken. Die Verstärkung, die ich im Auge habe, werde ich im vorliegenden Text nur als Vermutung formulieren, da ich das Argument zu ihren Gunsten nicht vollständig durchführen, sondern nur andeuten kann. Die Vermutung lautet:

(**) Es kann keine Sprachgemeinschaft geben, deren Mitglieder sich in der Beurteilung aller echten moralischen Sätze völlig uneins sind.

Das apriorische Argument zugunsten dieser Vermutung müsste ungefähr folgendermassen lauten. Um einer Sprachgemeinschaft überhaupt die Verwendung moralischer Vokabeln zuschreiben zu können, muss man Sätze mit koordinierendem, handlungsleitendem Charakter ausfindig machen. Ohne solche Sätze gäbe es nicht den geringsten linguistischen Anhaltspunkt für die Postulierung eines moralischen Diskurses in der betrachteten Sprachgemeinschaft. (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 nachwachsenden Generationen weitergeben.

Quines These

§8. Ein verwandtes Argument zugunsten von (**), das ich gleichfalls nur andeuten, nicht ausarbeiten kann, knüpft an eine Einsicht Quines an: Quine hat gesehen, dass die Interpretation der Sprache irgendeiner Gemeinschaft immer bei den Beobachtungssätzen anfangen muss.⁵⁹ 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

⁵⁹ Siehe Quine [WO]:68; [iPoO]:110, [PoT]:39.

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 wäre auch die Vermutung abgestützt, die ich vorhin formuliert hatte:

(**) Es kann keine Sprachgemeinschaft geben, deren Mitglieder sich in der Beurteilung aller echten moralischen Sätze völlig uneins sind.

Denn aus unserem 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 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 Abschnitt zeigen, dass man in der Tat anhand moralischer Beobachtungssätze den Einstieg in das Verständnis der Moralsprache einer Gemeinschaft gewinnen kann. Damit wäre bereits alles gewonnen, käme in der These nicht ein entscheidendes Wort vor: das im vorigen Absatz kursiv gesetzte Wort "nur". Ohne dies 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 einzige 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 Abschnitt 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 einmal vorzustellen. Die Leserinnen und Leser mögen selber überlegen, ob das lediglich meiner beschränkten Phantasie anzulasten ist oder doch der Sache selbst.

XIV. Zur radikalen Übersetzung der Moralsprache

Vorschau

§1. Wie im letzten Abschnitt 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 Meinungen 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 uns alles andere als leicht fallen 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 Abschnittes aufbieten – keine Indizien zugunsten der These, dass die radikale Übersetzung der Moralsprache bei Beobachtungssätzen anfangen *muss*).

Linguistische
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 Inselform p^* mit diesen vier Gruppen an 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 Linguistin 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 eine Instantiierung 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 Inselsprache 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 aller 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 sensuellen Stimulationen) sie dem Satze p^* zustimmen würden. Nehmen wir wieder an, dass die Eingeborenen dem Satz genau dann zustimmen, wenn sie mitansehen 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 Quellsprache mit einem Satz der Zielsprache genau dann *reizsynonym*, wenn erstens der Quellsprachler seinem Satze aufgrund genau derselben sensorischen Stimuli zustimmen würde wie der Zielsprachler seinem Satze und wenn zweitens auch die Ablehnung der beiden Sätze durch den jeweiligen Sprecher von genau denselben Stimulationen bewirkt würde.⁶⁰

In dieser Terminologie können wir die Methode der Ethnographin wie folgt charakterisieren. Da der in-sprachliche Satz p^* (der von *laut Inselmoral* sichtbarem

⁶⁰ Siehe Quine [WO]:32/3; 46.

Unrecht handelt) ein Beobachtungssatz ist, kann die Ethnologin ganz wertneutral die Bedingungen sammeln, unter denen die Inselfrachler dem Satz zustimmen bzw. widersprechen würden. Die deutsche Beschreibung dieser Bedingungen liefert einen *deskriptiven* Beobachtungssatz q, der zum inselfrachlichen 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 inselfrachlichen 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 Inselformal 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:

(4) Genau dann, wenn q zutrifft, liegt laut Inselformal 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 Inselfprache.

Bleibende Sätze

§6. Nun wollen wir uns daran machen, weitere moralische Sätze der Inselfprache zu übersetzen. Suchen wir nach inselfsprachlichen 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 Beobachtungsnahe erfüllt wäre). Aber selbst dann würde solchen Sätzen nicht *aufgrund* der augenblicklich präsenten sinnlichen Stimulation zugestimmt (wie es die subjektive Komponente in Quines Kriterium für Beobachtungsnahe verlangt). 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 folgenden Sätzen beipflichten:

(12) U("Da wird ein Tier gequält");

(13) U("Da wird ein Kamel gequält");

(14) U("Da wird ein Kind gefoltert");

(15) U("Da wird ein Kamel gequält, oder da wird ein Kind gefoltert");

(16) U("Da wird ein Kamel gequält, und da wird ein Kind gefoltert");

(17) U("Da wird Milch getrunken, und da wird ein Kind gefoltert");

usw.

Was ist diesen Sätzen 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 (12) bis (17) hängen folgendermassen mit (3) zusammen: Die Beobachtungssätze, auf die in (12) bis (17) der Moraloperator U angewendet wird, also die Teilsätze in (12) bis (17) zwischen Anführungszeichen *implizieren* allesamt die Wahrheit des Satzes (3). Genauer gesagt, führt jede sinnliche Stimulation, die einen Sprecher veranlassen würde, den Operanden in (12) bis (17) (also den Teilsätzen zwischen Anführungszeichen) zuzustimmen, auch zur Zustimmung zum Satz (3); und umgekehrt führt jede sinnliche Stimulation, die den Sprecher zur Ablehnung des Satzes (3) veranlassen würde, auch zur Ablehnung der Operanden in (12) bis (17).

Komplikation. Da der Begriff der Implikation unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung nicht so ohne weiteres startklar gemacht werden kann, sollten wir hier streng genommen besser nicht den Begriff der Implikation ins Spiel bringen, sondern den (schwächeren, aber über alle Zweifel erhabenen) Ersatzbegriff der *Reizimplikation*. Wir sollten also nur verlangen, dass die Operanden aus (12) bis (17) den Satz (3) reizimplizieren: Erstens führt jede sinnliche Stimulation, die einen Sprecher veranlassen würde, den Operanden in (12) bis (17) (also den Teilsätzen zwischen Anführungszeichen) zuzustimmen, auch zur Zustimmung zum Satz (3); und zweitens führt jede sinnliche Stimulation, die den Sprecher zur Ablehnung des Satzes (3) veranlassen würde, auch zur Ablehnung der Operanden in (12) bis (17). – 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, ist aber in seinem Rahmen leicht zu haben. 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.

Unendlichkeit

§9. Damit kann die Ethnographin potentiell unendlich viele moralische Sätze aus der Inselfsprache übersetzen. Denn es gibt potentiell unendlich viele inselsprachliche Beobachtungssätze, also auch potentiell unendlich viele inselsprachliche 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? Wir werden 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 Abschnitts.

XV. Unbestimmtheit der moralsprachlichen Übersetzung?

Warnrufe

§1. Wir müssen uns einem Einwand stellen, der gegen die Übersetzungsvorschläge aus dem letzten Abschnitt vorgebracht werden könnte. 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?

§2. 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 inselsprachliche *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 inselsprachliche Satz p* durch den deutschen moralischen Beobachtungssatz

(4) Dies ist sichtbares Unrecht,

zu übersetzen ist und nicht durch dessen deskriptiven Widerpart (5).

Keine Antwort

§3. 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 Inselsprache 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 Inselfsprache gelungen sei, der würde sich im augenblicklichen Zusammenhang eine Zirkularität zuschulden kommen lassen.

Scheck auf die Zukunft

§4. Quine hat im Schatten einer ähnlichen Schwierigkeit einen raffinierten Trick eingesetzt, um einer solchen Zirkularität zu entgehen.⁶¹ 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 Inselfsprache. Die bisherigen Versuche unserer Ethnographin bewegen sich auf einem schwankenden Boden voller unsicherer Hypothesen. Selbst wenn wir ihr (stark idealisierend) zugestehen, alle beobachtbaren Fakten und Dispositionen des Verhaltens der Insulaner komplett zu überblicken, wird sie sich nicht unbedingt jedes einzelnen Schrittes 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 stecken bleibt, sondern zu einem vollen Verständnis der Moralsprache und Morallehre ihrer Gewährsleute vordringt, so bestätigt dies die

⁶¹ Siehe Quine [WO]:29/30. Mehr zu diesem Trick in Olaf Müller [SA]:§5.19, §5.22.

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 hinzunehmen, die wir vorhin schon betrachtet haben. Warum das nicht reicht, werde ich gleich vorführen. (Ob ihr eine weitere Ausdehnung der Übersetzung helfen kann, werde ich aus Platzgründen nicht mehr erörtern).

Helfen mehr Sätze?

§5. 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 Linguistin tatsächlich einen Inseloperator U^* mit diesen Eigenschaften entdeckt, rechtfertigt dieser Erfolg dann im nachhinein die moralische Interpretation des inselsprachlichen Satzes p^* ?

Anders verstehen

§6. Die Antwort auf die Frage ist negativ. Denn die Existenz eines Operators U^* mit jenen Eigenschaften passt auch zur deskriptivistischen Interpretation des Inselfatzes p^* :

(5) Dort wird ein Tier gequält oder ein Mensch gefoltert.

Der Inselfatz 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 ausgeschaltet werden kann, haben wir nichts gewonnen. Vielleicht lässt sich mehr erreichen, wenn wir noch grössere Bereiche der Inselfprache 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 gleichermassen erfolgreiche Übersetzungspfade durch die Inselfprache gibt – einen Pfad mit expliziter Rede von (sichtbarem) Unrecht und einen Pfad, in dem Moral nicht explizit vorkommt. Was dann? Hätten wir dann einen gefährlichen Fall dessen, was Quine die Unbestimmtheit der Übersetzung nennt?⁶²

Vorschau

§7. Auf diese Fragen möchte ich zweistufig 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 ingang kommen soll. Die Gefahr einer solchen moralfreien

⁶² Siehe Quine [WO]:27, 51-57, 61-65, 68-79 sowie Quine [PoT]:47-49, 101/2.

Interpretationsalternative entsteht nämlich nur bei der Betrachtung allzu einfacher Sprachgemeinschaften.

Andererseits möchte ich danach noch einmal auf den Fall vereinfachter Sprachgemeinschaften zurückkommen (die sich einer hypothetischen Behandlung besser nicht sperren sollten, wenn unsere Ergebnisse allgemeine Gültigkeit beanspruchen wollen). Wie wir sehen werden, bietet sich dort eine dritte Interpretation an, die der deskriptivistischen Interpretation genauso überlegen ist wie der moralischen Interpretation. (Diese überlegene Interpretationsmöglichkeit versteht den Satz p^* gleichzeitig deskriptiv und moralisch).

Ewig lange
Disjunktionen

§8. Wie eben angekündigt, wollen 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.

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, die zur Zustimmung zu dem Satz führen. 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 hatten wir vorhin sogar festgestellt, dass man einen moralischen Beobachtungssatz gleichsam mit offenem Ende lernt. 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 Inselsprache als Disjunktion herausstellen).

Auf das Wesen kommt
es an

§9. Ob diese Überlegung stichhaltig ist, hängt von einer Voraussetzung ab, die wir in unserem Gedankengang mehrere Male in Anspruch genommen haben, 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 das Phänomen der Moral vorkommen soll?

Wir sollten diese Frage ernst nehmen, da wir in dieser Untersuchung darauf abzielen, etwas über das Wesen der Moral herauszufinden. Es wäre besser, wenn unsere Ergebnisse nicht nur auf die augenblicklich existierenden Gemeinschaften zuträfen, sondern auch auf primitivere Gemeinschaften, die es früher gegeben haben mag.

Prognosen zählen

§10. Das führt uns zur zweiten Stufe der angekündigten Überlegung gegen die Übersetzungsunbestimmtheit der Moralsprache. Ich werde behaupten: Selbst wenn wir die (realistische) Annahme fallen lassen, dass die Bedingungen der Rede von sichtbarem Unrecht in allen existierenden Gemeinschaften unabgeschlossen sind, d.h. selbst wenn wir Gemeinschaften im Blick haben, deren Rede von sichtbarem Unrecht sich mit ein bis zwei deskriptiven Bedingungen abschliessend erfassen lässt, selbst dann haben wir nicht verloren; selbst dann droht uns keine Unbestimmtheit der Übersetzung, wonach der inselsprachliche Satz p^* entweder explizit moralisch oder rein deskriptiv zu interpretieren wäre.

Selbst im unrealistisch einfachen Fall der vorhin betrachteten Inselgemeinschaft mit ihrem Widerwillen *nur* gegen Tierquälerei und Folter wäre es nicht plausibel, den 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 Inselprachgebrauchs 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.⁶³ Die Interpretation (5) des inelsprachlichen 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-, Zustimmungs- und Ablehnungsbedingungen des Satzes, wohl aber Prognosen über die handgreiflichen Folgen seiner Äusserung.

Patt

§11. Soweit wirkt die Entscheidung zwischen den beiden angeblichen Interpretationsalternativen wie ein

⁶³ So auch Davidson [RI] und Lewis [RI].

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 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

§12. Gegen die vorgeschlagene doppelgesichtige Interpretation könnte man einwenden, dass die Mitglieder der Inselgemeinschaft ihr zufolge 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 unsere zweistufige 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 bevorstehenden Abschnitt 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 wir sie am Ende des letzten Abschnitts erörtert haben. 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 zwar 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.

Doch das verbietet die doppelgesichtige Interpretation nur für den Satz p*. Es ist aber 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 *unter anderem* 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 inselsprachlichen Gegenstücke folgender Sätze mit der handlungsleitenden Kraft unserer 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. Und 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 Inselsätze 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.⁶⁴ 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,

⁶⁴ Sie 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.

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 Meinungen 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 Meinungszuschreibung 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
Meinungen

§4. Ist es ein unzulässiger Trick, dass ich dies Resultat erreicht habe, indem ich plötzlich die Zuschreibung inhaltlicher Meinungen 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 die vom Sprecher akzeptierten Meinungen.⁶⁵

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 Meinung 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 Meinung verzichten, hat einen guten Grund: Wir tun dies dann, wenn sich die zugeschriebene Meinung aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. Aber sogar in diesen Fällen müssen wir die fragliche Meinung zumindest implizit hinzuziehen, wenn wir aufgrund einer Aussage über Bedeutungen bzw. Übersetzungen zur Prognose des beobachtbaren Verhaltens 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 Meinung zuschreiben müssen; implizit aber doch. Wir haben implizit vorausgesetzt, dass er im Angesicht von Tierquälerei

⁶⁵ Siehe Davidson [BBoM], inbes. pp. 141, 144 ff. Siehe auch Lewis [RI].

die Meinung bilden werde, dass zum selben Zeitpunkt ein Tier gequält wird.

Bei der Interpretation von Beobachtungssätzen können wir uns derartige implizite Meinungszuschreibungen immer erlauben. Aber nicht nur dort; wir können dies immer dann tun, wenn wir uns der Meinungen des Interpretierten hinreichend sicher sind.

So sind wir uns hinreichend sicher, dass jedermann meint, 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 Meinungszuschreibung in Sachen Arithmetik.

Die Alternativen

§5. Weil aber die Meinungen 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 moralische Meinungen 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.

Kein Unterschied

§6. Ich hätte nicht so viel Mühe für dies Thema aufgewandt, wenn sich daraus nicht eine weiterführende Lektion ziehen liesse, der wir uns nun zuwenden wollen. Falls es nämlich richtig ist, dass die doppelgesichtige Interpretation im wesentlichen auf dasselbe hinausläuft wie die deskriptivistische Interpretation (die um eine einzige Meinungsumschreibung 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 prognostizierbare 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. Nun habe ich vorhin 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, um 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 auf das Funktionieren der Moral verlassen kann. So gesehen, ist unser Ergebnis alles andere als schlimm. Um die aufgetretenen 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 unseren Überlegungen zufolge die Rede über sichtbares 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 gegen die metaphysische Überhöhung der Wahrheitsfrage.⁶⁶ Sie spricht dagegen, dass man hinter der Wahrheit des Satzes "Die Krokusse blühen" tiefere Geheimnisse vermutet, als in gewissen, gut funktionierenden botanischen Sprachdispositionen deutscher Sprecher verborgen sind.

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 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 die Sprachphilosophen eine raffinierte Antwort vorgeschlagen. Das Wahrheitsprädikat ist demzufolge dort unverzichtbar, wo von Sätzen die Rede sein soll, die nicht bekannt sind oder nicht

⁶⁶ Tarski nennt seine Definition mit Recht neutral im Streit zwischen Realisten, Idealisten usw., siehe [SCoT]:686.

explizit angegeben werden können.⁶⁷ 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 unendlich viel Verschiedenes sagen könnte. Das Wahrheitsprädikat hilft uns im Umgang mit der unendlichen Vielfalt dessen, was sich sagen lässt.

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

⁶⁷ Siehe Tarski [SCoT]:682/3 und Quine [PoT]:80 f.

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 eine Orchideenblüte essen; oder er wird morgen jemanden im Regen küssen; oder ...

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 alle 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 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 Sätze und Meinungen zu sammeln, dem kann man effizienter Weise 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 bei jeder einzelnen Meinungsbildung immer 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

unserer Untersuchung mit Sympathie gefolgt ist, mag sich das entstehende Bild dessen selber genauer zurechtlegen, was Philosophie als Ganzes sein kann.

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 vom 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, die erforderlichen Ressourcen auch in Bereichen praktischer Disziplinen aufzuwenden.

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 aufbieten als eine Definition des richtigen Gebrauchs dieses Wortes. U.a. müssen wir verständlich machen, dass es darauf ankommt, wahre Meinungen zu erwerben anstelle falscher und wahre Sätze zu verkünden anstelle von Lügen.⁶⁸ Das, was dabei ins Spiel kommt, könnte man die handlungsleitende Kraft des Wortes "wahr" nennen. Und obwohl wir das aus Platzgründen nicht werden ausführen können, liegt doch die Vermutung in der Luft, dass wir aus unseren 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 unsere Ergebnisse beim sichtbaren Unrecht, hat mit der Identifikation derartiger Begriffe in fremden Sprachgemeinschaften zu tun.

Wie lässt sich herausfinden, ob die Sprecher auf irgendeiner entfernten Insel über einen Wahrheitsbegriff verfügen so wie wir? 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 Meinung sein als wir).

⁶⁸ Siehe Dummett [T]:3 ff. und [LBoM]:52.

Der uns interessierende Satz lässt sich offenbar nicht anhand seiner Äusserungs-, Zustimmungs- und Ablehnungsbedingungen identifizieren.⁶⁹ 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.

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 beidemal 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

⁶⁹ Das Problem liegt tiefer, 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*? Das Problem führt in die Realismus-Debatte. Siehe z.B. Wright [RMT]:20 ff.

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 bevorstehenden Abschnitten 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 Abschnitt versprochen, wollen 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 statt dessen über Hintergrundinformationen streiten).

Abgeschwächter
Operator

§2. Die zweite Strategie zur Entschlüsselung der in-sprachlichen Rede von Unrecht *simpliciter* hat mit weniger gravierenden Problemen zu kämpfen. Wer dieser Strategie folgt, versucht, eine Abschwächung V^* des Operators U^* zu finden, dessen deutsche Übersetzung V lautet: "Es liegt Unrecht vor, wenn gilt: ---". Dieser 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 binnenstrukturfreies 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 binnenstrukturfreies 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 inselfsprachlichen Operator V^* nahe.

V^* ist derjenige (syntaktisch kürzeste) Operator, für den gilt:

$U^*(r^*)$ ist synonym zur Konjunktion " $V^*(r^*)$ und 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; mehr zur nicht-strikten Synonymie in Quine [WO]:62 sowie Olaf Müller [SA]:5.7). Unter Voraussetzung derartiger Synonymiebegriffe träge unser Steckbrief für V^* trivialerweise auch einen falschen Operator: den Operator U^* selber.

Irgendwas wahrnehmen

§4. Damit die Ethnographin diesen Steckbrief auf der Insel verwenden kann, muss er an die Lage 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.⁷⁰ Andererseits muss der Begriff des Beobachtbaren in fremden Sprachen identifiziert werden können: das ist eine Fleissarbeit. Die Linguistin sucht einen Satz, dem die Eingeborenen *aufgrund beliebiger Stimulation* zuzustimmen disponiert sind. Ein erster Kandidat hierfür wäre der Satz:

(1) Ich habe jetzt Wahrnehmungen.

Vertiefung. Quine macht einen wichtigen Unterschied zwischen dem Fall, in dem der Sprecher einem Satz *aufgrund* einer Stimulation zustimmt, und dem Fall, in dem der Sprecher bloss *nach* entsprechender Stimulation zustimmt (Quine [WO]:30). So dürfte jeder Deutsche Sätzen wie "Wenn es regnet, dann regnet's" oder "Junggesellen sind unverheiratet" *nach* beliebigen Stimulationen zustimmen; aber diese Stimulationen 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 Stimulation. (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 Stimulation, 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 Stimulationen zu unterscheiden, schlägt Quine einen extrem behavioristischen Test vor, der (von Quine unbemerkt) im augenblicklichen Zusammenhang zu unerwünschten Ergebnissen führen muss. Quine empfiehlt der Ethnographin folgendes Vorgehen, um herauszufinden, ob eine gegebene Reizmusterfolge dem Sprecherurteil auf einen Satz lediglich zeitlich (nicht aber kausal) vorausgeht: Er empfiehlt ihr, irgendwelche Reizmusterfolgen zu suchen, nach deren Präsentation das Urteil des

⁷⁰ Siehe Olaf Müller [SA], Kapitel 8.

Sprechers anders ausfiele als unter der ursprünglichen Reizmusterfolge. Wird die Ethnographin bei dieser Suche nicht fündig, so kann die ursprüngliche Reizmusterfolge nicht die kausale Rolle beim Urteil gespielt haben, die für die relevanten Reizmusterfolgen einschlägig 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 Stimulation die Zustimmung kompetenter Sprecher finden; angesichts des Mangels an Stimulationen mit ablehnender Reaktion auf den Satz würde Quines extrem behavioristischer Test also ergeben, dass keine Stimulation für den Satz kausal relevant sei. Aber das ist nicht plausibel. Einleuchtender wäre das gegenteilige Ergebnis, wonach jede beliebige Stimulation (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 Stimulationen – 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 Stimulationen 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 inselsprachlichen 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 schon der Teilsatz r^* nicht eindeutig übersetzbar ist. Quine hat gezeigt, dass hochtheoretische deskriptive Sätze nicht eindeutig übersetzt werden können.⁷¹ 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 Abschnitt VIII §13). Dies mindert ihre Plausibilität. Denn Übersetzbarkeit ist ein Anzeichen für Verständlichkeit.

Sobald die Ethnographin, wie eben dargetan, den Begriff des moralischen Unrechts unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung identifiziert hat, kann sie die in-sprachliche Unterscheidung zwischen richtig und falsch übersetzen: Moralisches Unrecht ist moralisch falsch; was kein moralisches Unrecht ist, ist moralisch richtig, genauer gesagt, moralisch erlaubt.

Gebote?

§6. Wo stehen wir? Bislang hat die Ethnographin zwei der drei deontischen Operatoren "geboten", "verboten", "erlaubt" erfasst; das erste Element dieser Trias scheint sich ihren Übersetzungsbemühungen dagegen hartnäckiger zu widersetzen. 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.⁷²

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.

⁷¹ Siehe Quine [WO]:63.

Verbote!

§7. Damit haben wir ein metaethisches Argument angedeutet, das Bernard Williams' Aufforderung an die Moralphilosophen stützt, nicht den Begriff der Pflicht ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und dann alle anderen moralischen Begriffe auf den Pflichtbegriff reduzieren zu wollen.⁷³ Pflichten und Gebote entziehen sich radikaler Übersetzung und transkultureller Verständigung offenbar hartnäckiger als Verbote und Erlaubnisse; daher können sie fürs moralische Leben nicht so grundlegend sein wie diese. Anders als Williams gemeint hat, spricht dies allerdings nicht dafür, anstelle des dünnen (abstrakten, angeblich praxisfernen) ethischen Begriffs der Pflicht die sogenannten dicken ethischen Begriffe zu thematisieren. Im Rahmen unserer Überlegungen spricht die Abwertung des Pflichtbegriffs vielmehr dafür, sich in erster Linie um die Grenze zwischen Verbotenem und Erlaubtem zu bemühen. Denn Verbote und Erlaubnisse lassen sich auch quersprachein identifizieren – obgleich sie ebenfalls zum dünnen ethischen Vokabular zählen.

Dass es in der Moral zuallererst auf den Unterschied zwischen Verbotenem und Erlaubtem ankommt: das ist eine These, die meiner Ansicht nach auch unabhängig von den Details der vorliegenden Untersuchung grosse Plausibilität für sich beanspruchen kann. Denn ob wir uns irgendeinen primitiven Eingeborenenstamm oder einen hochzivilisierten modernen Staat herausgreifen, überall sehen sich seine Mitglieder in erster Linie irgendwelchen Verboten gegenüber – vom Tabu zum Strafgesetzbuch. Gebote kommen dagegen viel seltener vor. Und überall wird verbotswidriges Verhalten geahndet. Verbote werden quer durch die Kulturen für

⁷² Siehe z.B. Kutschera [EiLN]:21.

⁷³ Siehe Williams [ELoP]:130, 178-82 *et passim*.

wichtig gehalten. Dem dürfen sich die Moralphilosophen nicht entziehen. Ihre erste Aufgabe besteht darin, vernünftige Verbote von unsinnigen Verboten zu unterscheiden.

Selbst wenn wir also den Begriff des moralisch Verbotenen in irgendeinem Sinn als dünn bezeichnen sollen, verliert er dadurch nicht an Wichtigkeit. Im Rahmen der Ergebnisse dieses Buchs spiegelt sich seine Wichtigkeit darin wider, dass er sich ohne Probleme quersprachein scheint identifizieren zu lassen.

Der andere
Beobachtungssatz

§8. *Vertiefung*. Ob sich die angedeuteten Probleme bei der Identifikation fremdsprachiger Pflichtbegriffe 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 unserem zweiten moralischen Beobachtungssatz zu orientieren versuchen, den wir im Abschnitt IX entdeckt, aber danach aus der Betrachtung ausgeklammert haben:

(3) Man sieht doch, dass etwas unternommen werden *muss*.

Anders als sein Zwilling:

(4) Dies ist sichtbares Unrecht,

rückt der Satz (3) ausdrücklich die moralisch *geforderte* Handlung des Adressaten ins Zentrum der Aufmerksamkeit; sein Zwilling (4) sagt dagegen nur implizit etwas über das moralisch *geforderte* Eingreifen des Adressaten und spricht explizit von der moralisch *verbotenen* Handlung eines Dritten. Satz (3) ist dagegen in einer anderen Hinsicht weniger spezifisch als Satz (4): Der Satz fordert nicht nur bei menschlichen Untaten zum Eingreifen auf (wie (4)), sondern auch in anderen Nötfällen wie bei Naturkatastrophen oder auch nur bei Pech und Unglück eines Leidenden. Hätten wir unsere Untersuchung an diesem Satz (3) orientiert statt an seinem Zwilling (4), so wären wir möglicherweise dem Pflichtbegriff näher gekommen als im tatsächlichen Verlauf unserer Untersuchung. (Jürgen Müller hat mich auf diese Möglichkeit

aufmerksam gemacht). Ob die Untersuchung durch konsequente Ausrichtung am Satz (3) irgendwo schwieriger geworden wäre, kann ich im Augenblick nicht abschätzen.

Analogie Modallogik?

§9. Soviel zur ersten Möglichkeit der Annäherung an den Pflichtbegriff unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung. 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 erlaubte Handlung ist. D.h. Es ist genau dann geboten, X zu tun, wenn für alle von X verschiedenen Handlungen Y gilt: Es ist verboten, Y zu tun.

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 Gebotem Notwendigkeit, anstelle von Erlaubtem Möglichkeit und anstelle von Verbotenem Unmöglichkeit.⁷⁴ Doch im deontischen Bereich sind die Definitionen (G), (V) und (E) überzogen und schiessen über unsere alltägliche Rede vom Gebotenen, Verbotenen und Erlaubten hinaus.

Denn stellen wir uns vor, dass jemand alle Dinge kennt, die er tun muss. Dann weiss er in einigen ausgesuchten Situationen, was zu tun ist. (Nämlich genau in den Situationen, in denen eine aktive Tat gefordert ist. Solche Situationen sind selten). Weiss er dadurch, wann er was zu *unterlassen* hat? Kein Stück! Das Wissen um die gebotenen

⁷⁴ Siehe Stegmüller [HG]/II:157. Dort auch Angaben zu weiterer Literatur.

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.

Der Gebotsbegriff aus unserer 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 erlaubte Handlung ist. D.h. Es ist genau dann geboten, X zu tun, wenn für alle von X verschiedenen Handlungen Y gilt: Es ist verboten, Y zu tun.

Mithilfe dieser Definition dürfte sich auch unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung feststellen lassen, welcher inselsprachliche Operator G* moralische Gebote anzeigt:

G* ist derjenige (syntaktisch kürzeste) Operator, für den bei beliebigen inselsprachlichen Sätzen r* gilt:

G*(r*) ist synonym zu einem Allsatz der Form "Für alle t*, die von r* verschieden sind, gilt: V*(t*)"

(Beiläufig: Die vorhin zurückgewiesene Parallelführung von Modallogik und deontischer Logik ist auch aus internen Gründen nicht plausibel. Sie führt zu den bekannten deontischen Paradoxien.⁷⁵ 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).

Dicke ethische Begriffe

§10. Wie stehen nun im Vergleich mit dem dünnen Begriff des moralisch Verbotenen die Chancen, dass sich auch die dicken ethischen Begriffe quersprachein identifizieren lassen? 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, kann ich hier nicht erörtern. Vermutlich gibt es auf diese Frage keine allgemeingültige Antwort; man müsste Einzelfälle durchgehen, also etwa den

⁷⁵ Siehe z.B. Stegmüller [HG]/II:162.

ausgestorbenen christlichen Begriff der Keuschheit vom Standpunkt unserer säkularen Gesellschaft zu charakterisieren versuchen, oder den Ehrbegriff einer Kriegergesellschaft vom Standpunkt einer pazifistischen Gesellschaft, usw.⁷⁶

Aber selbst wenn wir anhand solcher Beispiele 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.

Transkultureller
Dissens?

§11. Verschiedene Sprachgemeinschaften können über ein und denselben Begriff des Verbotenen miteinander *reden*. Heisst dies, dass sie auch in ihren Meinungen über das Verbotene einig sein müssen? Wie weit könnte die inhaltliche Füllung dieses Begriffs von Kultur zu Kultur auseinandergehen? Wieviel moralischen Dissens hinsichtlich der Grenze zwischen Verbotenem und Erlaubtem können wir uns vorstellen?

Diesen Fragen wollen wir uns in den nächsten Abschnitten stellen. Allerdings werden wir die Fragen nicht in aller Allgemeinheit beantworten können. Wir müssen das auch nicht. Vielmehr werden wir unsere Antwort auf den Fall des *sichtbar* Verbotenen beschränken. Für unsere Zwecke genügt das. Wir wollen die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral mithilfe moralischer *Beobachtung* verteidigen. Innerhalb dieses Projekts genügt es, das Ausmass möglicher

⁷⁶ Literaturverweise zum Thema der dicken ethischen Begriffe finden sich im Abschnitt VI im Kleingedruckten.

transkultureller Dissense in moralischen Beobachtungsfragen auszuloten und metaethisch zu bewerten.

Blick auf die Methode

§12. *Bemerkung zur eingesetzten sprachphilosophischen Methode.* Wir haben an mehreren Stellen in unserer 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 Abschnitt III); sie sprachen gegen Gemeinschaften, in denen es moralische Beobachtungssätze ohne handlungsleitende Kraft gibt (siehe Abschnitt XII); und gegen Gemeinschaften, in denen es moralische Sätze gibt, aber keinerlei Konsens in der Beurteilung zumindest einiger dieser Sätze (Abschnitt XIII).

Im vorliegenden Abschnitt haben wir 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 mit strengem Pflichtbegriff und Gemeinschaften mit uns fremden dicken ethischen Begriffen; es betraf auch utilitaristische Moralgemeinschaften mit extrem abstrakter Axiologie.

Die beiden Schemata (5) und (6) stehen in einer gewissen Spannung zueinander, 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. Wieso sollten wir diese feineren Schattierungen nicht gleichfalls ein für allemal aus dem Spiel werfen, so wie wir es gemäss (5) mit den ewigen Lügnern getan haben und mit den 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, mit dem Ergebnis, dass deren angebliche transzendentale Widerlegungen am Ende doch nicht funktionieren können?

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 unseren puristischen Beschränkungen lösen und sich auf einen übergeordneten Standpunkt stellen. Sogar die Szientisten sollten dazu bereit sein (vor allem dann, wenn sie meinen Argumenten 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 überhaupt erst entwickelt worden ist; das ist der Kern der *reductio ad absurdum*, die ich in der Einleitung angekündigt hatte, Und wenn man dann die Grobheiten des Naturalismus bzw. Szientismus zusammen mit noch gröberen Grobheiten (wie der Moralgemeinschaft ewiger Lügner) losgeworden ist, dann endlich weitet sich die metaethische Perspektive so grosszügig aus, dass man anfangen kann, auf die feineren Schattierungen in unserem moralischen Leben zu achten.

XVIII. Transkultureller Dissens

Übersetzung ohne
Konsens

§1. 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 unserer Ergebnisse von vorhin – sogar die Bedingungen der Möglichkeit, von (sichtbarem) Unrecht auch nur zu reden. Selbst wenn wir mit dieser Behauptung recht haben, 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. Im Gegenteil, sie könnte – etwa auf der betrachteten einsamen Insel – ganz woanders liegen als bei uns. Wer Davidsons und Quines Überlegungen zur radikalen Übersetzung verinnerlicht hat,

mag hiergegen zwar einwenden, Übersetzbarkeit impliziere massive Übereinstimmung, und sich hierfür auf das Prinzip des Wohlwollens berufen. Doch haben wir in den vorangegangenen Abschnitten genug Konkretes herausgefunden, um einem solchen bedingten Reflex zu widerstehen. Denn 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.

Die Gefahr ist da

§2. Woran liegt es, dass das interpretationstheoretische Prinzip des Wohlwollens in der Ethik weniger bewirkt als hinsichtlich der Logik oder 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 Übersetzung funktioniert hier also nicht unabhängig von den Meinungen der Sprecher. Anders in der Ethik: Da greift die Übersetzungsregel nicht auf die Meinungen der Sprecher

zurück, sondern auf die Verwendung des Satzes zur Koordination von Handlungen. Durch diese Unabhängigkeit der Übersetzungsregel von den moralischen Meinungen der Sprecher entsteht ein Freiraum für weitreichende Variation der moralischen Meinungen, die wir den fraglichen Sprechern zuschreiben können.

Jetzt liegt endlich eine überzeugende Fassung des Gedankengangs auf dem Tisch, den wir schon im Abschnitt XI bedrohlich gefunden haben. Damals fürchteten wir uns vor umfassendem *intrakulturellen* Dissens bei der Beurteilung moralischer Beobachtungssätze; dem konnten wir begegnen, indem wir uns klargemacht haben, dass zuviel Dissens innerhalb einer Kultur die handlungsleitende Kraft jener Sätze zerstört, wodurch dann auch deren Identifizierbarkeit untergraben wird. Dieser Ausweg steht uns 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 des Wohlwollens 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 wir ziehen müssen, nachdem wir zugegeben haben, dass 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 wir uns für erkenntnistheoretischen Respekt vor der Ethik hatten einsetzen wollen. Ich möchte diesem zuletzt entstandenen negativen Anschein entgentreten und für ein differenzierteres Bild plädieren. Zwar wird sich ergeben, dass moralische Beobachtung transkulturell weniger hergibt als deskriptive Beobachtung. Aber das bedeutet nicht, dass moralische Beobachtung überhaupt keinen erkenntnistheoretischen Wert hätte. Vielmehr kommt der Wert, den sie wirklich hat, auf andere Weise zustande als im 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. 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 Stück. 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 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*.

Für den Wert einer Antwort auf solche ich-bezogenen Fragen kommt es nicht darauf an, ob ihnen die Mitglieder irgendeiner weit entfernten (oder: bloss ausgedachten) Kultur beipflichten müssten. Die moralischen Fragen beziehen sich nicht auf die ganze Welt, immer und überall – sondern auf denjenigen, der sie stellt, und auf den Zeitpunkt, zu dem er

sie stellt. Der Fragende will wissen, was er *jetzt als nächstes* zu tun hat bzw. nicht tun 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 Fragenden 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. Doch weil 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 Meinungssystems infizieren mag, ist also nicht sonderlich gefährlich – solange nur an der Peripherie (da, wo wir in Echtzeit handeln müssen) alles in Ordnung bleibt.

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 eigenen Handeln verständlich sind.

Im Lichte dieser Priorität werden wir also die Fragen:

- (2) Was soll *ich* tun?
- (3) Was darf *ich* nicht tun?

weiterhin in den Mittelpunkt unserer 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 Frage eine Wir-Perspektive mit sich. Aber selbst mit der Vergemeinschaftung der Frage wird ihr innenperspektivischer Blickwinkel nicht aufgegeben; auch die Erste Person Plural ist eine Form der *Ersten* Person.

Es bleibt dabei, dass sich jedes konkrete Vorkommnis der moralischen Frage auf einen zeitlichen (und räumlichen) Rahmen bezieht, in dem der Fragende 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 die kohärente Vorstellung einer Gemeinschaft zurechtlegen können, die 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 im selben zeitlichen und räumlichen Rahmen, in dem auch 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 in tatsächlichem 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 seiner weinenden Schwester an den Haaren zieht.

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, serbischen, jüdischen usw. 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 Meinungen über das beobachtete Unrecht festhalten wollen.

Nicht zugehört

§11. Die Beschränkung des Einfühlungsvermögens bricht ja nicht einfach unvermittelt über die ethnischen Säuberer hinein. 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 *Hintergrundinformationen* über die Vergangenheit ins Spiel.

Damit ist klar, warum uns das Ablenkungsmanöver nicht aus der Bahn zu werfen braucht. Für die Beurteilung moralischer Beobachtungssätze ist Hintergrundinformation *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. Aber ausserhalb der eigentlichen Gefahrenzone für die verfolgten Minderheiten ist moralische Überzeugungsarbeit bei den Tätern nötig. Wir sollten versuchen, den Tätern den wahren Sinn des moralischen Beobachtungssatzes (1) klarzumachen. Wenn das gelingt, wird keine Hintergrundinformation über Vergangenes die dämonische Macht behalten, die Täter vom Blick auf selbstgemachtes sichtbares 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. Und auch wenn es in diesem extremen und hässlichen Fall richtig ist, den Dissens, der uns aus der anderen Kultur entgegenschlägt, zu missachten, so ergibt sich daraus kein Grund, einen solchen Dissens (d.h. einen Dissens über moralische Beobachtungsfragen, mit dem wir aus einer anderen Kultur *wirklich* konfrontiert werden) in jedem Fall zu missachten. Im Gegenteil, wir sollten einen solchen Dissens ernst nehmen: als Gelegenheit zur Überprüfung unserer eigenen überkommenen Auffassungen vom sichtbaren Unrecht. Was dabei herauskommen kann, werden wir im nächsten Abschnitt beleuchten.

Wahrheit quersprachein

§13. *Vertiefung*. Untergräbt die Möglichkeit von transkulturellem Dissens in moralischen Beobachtungsfragen, die wir nicht ausräumen konnten, 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, die ich im Abschnitt II im Kleingedruckten angeführt hatte:

- (9) Ein Satz einer beliebigen Sprache ist genau dann wahr, wenn dessen Übersetzung ins Deutsche (disquotativ) gemäss Tarski wahr ist.

Nun haben wir inzwischen 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 dort sichtbares Unrecht vorgeht*.

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 residuum of the correspondence theory of truth [...] The question that motivates this quest for truth 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).

Da wir Quines wissenschaftliche Methode nahezu nahtlos auch im moralischen Fall anwenden konnten, passt dies gut zum angekündigten Optimismus zugunsten der semantischen Respektabilität der Moral. Es würde unseren Rahmen sprengen, wenn wir diesem schwierigen Thema in all seinen Untiefen gerecht werden wollten. 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 Abschnitt 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 pflegt 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 wollten, aus der uns jener Dissens (über moralische Beobachtungsfragen) entgegenschlägt. Da es uns am Ende auf *unser* Handeln ankommt, 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 *Schärfung* unserer moralischen Sensibilität immer von anderen Kulturen, mit denen wir im Austausch stehen, lernen können. So, wie wir uns vorhin von

aussen für die Schärfung der moralischen Sensibilität der ethnischen Säuberer eingesetzt haben, so kann auch eine Schärfung 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 zum Versuch aufgerufen, unser Einfühlungsvermögen so sehr zu vertiefen, 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 Meinungen aneignen können (etwa zusammen mit der Meinung, dass Gott die menschliche Lust nur zum Zwecke der Fortpflanzung will).

Kaninchenfliege

§3. Es lohnt sich, diesen Fall sprachphilosophisch genauer zu durchleuchten. Unser Grund 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.⁷⁷ Quine meint, dass eine Ethnographin 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 Donald 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 vielleicht als sicheres Anzeichen für die Anwesenheit im tiefen Gras versteckter 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 Ethnographin die Hypothese anführen, dass alle Eingeborenen meinen, das Auftreten der Kaninchenfliege sei ein sicheres Anzeichen für

⁷⁷ Siehe Quine [WO]:37.

die Anwesenheit von Kaninchen. In diesem Fall tritt die Ethnographin durch Verweis auf allseits geteilte Hintergrundinformationen 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 Hintergrundinformationen (diesmal über Gott) dem Anschein entgegentreten, 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 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 Hintergrundinformationen neutralisieren lässt. 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 strikt 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 an allen drei Wochentagen statt, die ein "m" enthalten.

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 Doktrinen. 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 bimoralische Tochter tun, wenn sie eine Handlung mitansehen 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 klarerweise am strikteren 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 wir vorhin im Abschnitt XII am regelgeleiteten Gebrauch der Rede über sichtbares Unrecht dingfest gemacht haben, 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 des Gesagten 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 den Anlass des Rufs zu Gesicht bekommen, 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 Abschnitt XI nachgedacht haben. Anders als dort haben wir hier 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 weiterzubreiten, 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 *strikt* für alle derartigen Fälle. Im Licht unserer früheren Betrachtungen über dubiose, allseits geteilte Hintergrundinformationen 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 unser Plädoyer zugunsten der jeweils strikteren Standards. Und für dies Plädoyer zugunsten strikterer 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 gesonderten 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 strikterer 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 so sehr 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 ausmalen 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 denkbaren* 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 die wichtige Möglichkeit moralischer Dilemmata und tragischer Situationen ausser Betracht). Anders beim Blick auf Verbotenes. 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 keins 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 striktere 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 strikteren Verbote der Nachbarkultur von aussen, zum Beispiel als Folge dubioser Hintergrundinformationen, 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 Hintergrundinformationen in jedem einzelnen Fall sorgfältig begründet werden muss. Wie nebenbei haben wir im Lauf unserer Überlegungen eine ganze Menge über die Rolle von Hintergrundinformationen in der Moral gelernt. Das war zwar nicht unser eigentliches Ziel, da wir ja in erster Linie auf moralische *Beobachtungssätze* abzielten (auf Sätze also, die genau nicht von Hintergrundinformationen abhängen). Doch haben wir jetzt zum Schluss gesehen, dass es in der Metaethik nicht immer darauf ankommt, Hintergrundinformationen zurückzudrängen oder auszuschalten. Auch ihre Entdeckung kann moralphilosophisch von Belang sein, etwa (wie im vorliegenden Abschnitt mehrmals betont) für die standhafte Reaktion auf *manchen* moralischen Widerspruch seitens anderer Kulturen. Unser gesamter Gedankengang hat genau für diese Stelle hilfreiche Differenzierungen mit sich gebracht, und so ist es uns gelungen, Quines wissenschaftsphilosophischen Begriff der Hintergrundinformation für moralphilosophische Fragestellungen fruchtbar zu machen.

Kein Pessimismus

§11. Wenn die Überlegungen aus diesem und dem vorausgegangenen Abschnitt richtig gewesen sind, so gibt die Existenz von transkulturellem Dissens in moralischen Beobachtungsfragen (die wir nicht leugnen konnten) 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 Vertiefung der moralischen Sensibilität, stellte also zusätzliches Rohmaterial für die Moralphilosophie zur Verfügung.

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 Abschnitt 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 eine lange Reise 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, haben wir 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, haben wir gar nicht erst den Versuch unternommen, die Tiefen des moralischen Ozeans auszuloten. Wir haben unseren Blick auf die Wasseroberfläche gerichtet, und zwar nachts, unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung, ohne Vorkenntnis des Inhalts und der Bedeutung der betrachteten moralsprachlichen Meinungssysteme. 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 darein, nicht jeden Erkenntnisanspruch mit ein und derselben Methode überprüfen zu können, etwa mithilfe eines einzigen idiotensicheren Algorithmus. Seiner Sicht zufolge gewinnen wir Erkenntnis durch Verhandlung und Vermittlung zwischen sehr unterschiedlichen Wissenskräften. Wohin der Ausgleich aller dieser Wissenskräfte führt, muss sich in jedem einzelnen Fall neu ergeben.

Die fallweise Verhandlung und Vermittlung zwischen sehr unterschiedlichen Wissenskräften 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.⁷⁸ 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.

Holismus

§3. Pluralistische Bescheidenheit führt auf natürlichem Wege zu einer holistischen Sicht der erkenntnistheoretischen Dinge. Statt sich bei jedem *einzelnen* Satz aus dem betrachteten Wissensgebiet (der Naturwissenschaften bzw. der Moral) auf allerdings pluralistische Weise nach Erkenntnis, Begründung und Rechtfertigung zu fragen, bietet es sich an, diese Fragen an Satzsysteme *im Ganzen* zu richten: an Systeme von Sätzen, deren Elemente zusammenhängen und zusammen wirken.

In der Wissenschaftsphilosophie wird diese holistische Herangehensweise seit einem Jahrhundert erfolgreich gepflegt.⁷⁹ In der Moralphilosophie gab es zwar immer wieder vereinzelte Ansätze in holistischer Richtung, sie wollten sich aber nicht recht durchsetzen.

⁷⁸ Ein extremes Plädoyer in dieser Richtung gibt Feyerabend [aM]. Weniger radikal, aber mit gleicher Stossrichtung argumentieren Kuhn [SoSR] und Tetens [FWMR]

⁷⁹ Siehe Duhem [ZSPT]:245 ff.; Quine [FMoE]; Stegmüller / Gähde [AiFo]; Stegmüller [TE]/3.

Der bekannteste Ansatz dieser Art geht auf John Rawls und dessen Andeutungen zum moralischen Überlegensgleichgewicht zurück.⁸⁰ Dass wir beim Moralisieren die Spannungen zwischen vielerlei Einzelmeinungen und allerlei allgemeinen Meinungen austarieren müssen und auf ein Gleichgewicht zusteuern sollten, hat Rawls mit Recht betont. Dennoch bleibt diese Sicht der Dinge unbefriedigend, solange sie sich allein auf Kohärenz und Konsistenz *innerhalb* des Systems unserer moralischen Meinungen beschränkt. Denn die Naturwissenschaftler beschränken ihre Begründungen auch nicht auf Kohärenz und Konsistenz innerhalb der jeweiligen Theorie; sie unterwerfen die Theorie (als ganze) dem Einfluss von aussen: Die gesamte Theorie 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 Meinungssysteme 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 das Desiderat deutlicher gespürt als sein holistischer Kollege John Rawls; aber das, was uns Morton White in dieser Sache angeboten hat, konnte

⁸⁰ Siehe Rawls [OoDP]:188/9 und [ToJ]:46-53.

uns nicht überzeugen. 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 an unsere Sinneserfahrung gekettet sind wie die deskriptiven Beobachtungssätze aus Naturwissenschaft 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 zoologischen Behauptung "Da ist ein Tiger" drängt.

Spracherwerb

§5. Gegen derartige Thesen wird oft eingewandt, dass wir kein eigenes Sinnesorgan zur Wahrnehmung moralischer Qualitäten hätten. Dass wir kein solches eigenes Sinnesorgan (etwa zur Wahrnehmung moralischer Verbote) haben, 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 gewissen moralischen Sätzen leiten; und 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 Meinungen seiner Lehrer. Man *kann* die Moralsprache nicht lernen, ohne zugleich auch einige moralische Meinungen zu übernehmen. Dieser Tatsache ist es zu verdanken, dass auch unsere moralischen Meinungssysteme – so wie der 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 Reihe von unstrittigen Moralurteilen. Sie bieten die Basis der Verbindlichkeit von Moral.

Kein
Fundamentalismus

§6. Ich habe eben Ausdrücke wie "Basis" oder "Rechtfertigungsgrund" verwendet. Dadurch sollte keinem

Fundamentalismus das Wort geredet werden; ich wollte nicht behaupten, dass sich jeder moralische Satz fundamentalistisch anhand von moralischer Beobachtung prüfen lässt. Im Gegenteil, wir haben uns gegen fundamentalistische Übertreibungen entschieden. Wir haben ohne jeden Abstrich für die holistische Alternative zum Fundamentalismus plädiert, und zwar bei den Naturwissenschaften genauso wie bei der Ethik. Die Meinungssysteme der Ethik und der Naturwissenschaften müssen *als Ganzes* 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 Meinungssysteme spielt Beobachtung allenfalls eine indirekte Rolle, andere Kriterien haben bei ihrer Bewertung ein entscheidendes Wort mitzureden.

So muss sich der Moralisierende fragen, ob der zu beurteilende beobachtungsferne moralische Satz bei der Systematisierung der unzähligen beobachtungsnahen Einzelurteile gute Dienste leistet; ob dies dem Satz auf vergleichsweise einfache, elegante Weise gelingt; ob der Satz zu moralischen Meinungen passt, die dem Moralisieren besonders wichtig sind; ob sich der Satz in einen begrifflich sparsames System einfügen lässt; und ob der Satz mit unseren theoretisch-deskriptiven Meinungen über die Welt harmoniert.

Zwischen Empirie und
Apriorität

§7. Derartige Beurteilungskriterien sind uns aus der Wissenschaftsphilosophie wohlbekannt.⁸¹ Sie bieten eine

⁸¹ Siehe Quine / Ulian [WoB]:66-82. Vergl. Friedman [DoR] und [PN].

Vielfalt von Gesichtspunkten, auf die es uns beim naturwissenschaftlichen Zugang zur Welt ankommt, genauso – finde ich – wie bei unserem wertenden Umgang miteinander. Um dieser Vielfalt willen habe ich in der Einleitung eine pluralistische Erkenntnistheorie der Moral angekündigt.

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 eben genannten Kriterien 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.

Ich hätte gern mehr darüber gesagt, wie diese Zwitterkriterien (zwischen Empirie und Apriorität) in der Moral funktionieren. Aus Platzgründen war mir das hier nicht möglich. Doch hoffe ich, diese Lücke bei einer anderen Gelegenheit schliessen zu können.

In unserem Zusammenhang konnten wir uns die Lücke erlauben. Denn wir wollten keine vollständige Erkenntnistheorie der Moral liefern, sondern bloss ihre erkenntnistheoretische Respektabilität verteidigen. Zu diesem Zwecke haben wir uns darauf beschränkt herauszuarbeiten, dass man gewisse moralische Sätze durch Beobachtung und gewisse andere durch Nachdenken rechtfertigen kann. Dass es zwischen diesen beiden Extrempolen weitere Ressourcen zur Überprüfung moralischer Meinungen gibt (insbesondere zu deren holistischer Überprüfung), wirkt plausibel, kommt unserem metaethischen Optimismus zugute, ist für ihn aber nicht lebensnotwendig.

Implizites explizieren

§8. Man mag fragen: Was kommt denn nun für die Ethik inhaltlich heraus, wenn sich der metaethische Optimismus (für den wir hier plädiert haben) 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 Antwort auf die Frage nach dem Inhalt der Moral fertig 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 Fachmann oder Fachfrau 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 Meinungen rechtfertigen und begründen oder kritisieren und entkräften. 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.⁸² Und sie ähnelt der Arbeit jener Philosophen, die explizit machen, wie wir

⁸² Carnaps treffende Formulierung, siehe Carnap [LFoU]:49.

unser alltägliches Wissen über die mittelgrossen trocknen Güter aus unserer Umgebung erwerben.

Melioration

§9. Der doppelte Vergleich aus dem letzten Absatz beruht darauf, dass normale erwachsene Menschen eine Reihe typisch menschlicher Tätigkeiten beherrschen, deren explizites Verständnis nicht offen zutage liegt. 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 täglichen 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 errichten zu wollen), können sie die Ambition hegen, das Bestehende zu kritisieren und zu verbessern. Selbst dem Linguisten der deutschen Sprache mag es neben anderem um die Pflege dieser 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, finde

ich. Woran liegt das? Die Antwort fällt nicht schwer, sobald wir die drei betrachteten menschlichen Handlungsweisen vergleichen und dann überlegen, wo Verbesserungen am ehesten not tun. Zwar mag sowohl unser Wissenserwerb um 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) geht es drunter und drüber. 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.

Raus ins Leben

§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 Ansichten 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 unserer 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 hatte, muss sich von den

extremen Beschränkungen unseres Ansatzes lösen, muss über die theoretischen Annahmen à la Quine hinausgehen und muss sich zutrauen, die Aussenperspektive zu verlassen, auf die wir uns hier festgelegt hatten. Für unsere Zwecke bot diese Aussenperspektive einen geeigneten Blickpunkt. Wir wollten naturalistischen und szientistischen Gegnern der Moral aus einer Perspektive widersprechen, die sie gewohnt sind. Wir wollten sie gleichsam zuhause abholen: da, wo Quine wohnt.

Und einerlei, ob die eingeladenen Szientisten und Naturalisten nun mitgekommen sind oder nicht – es ist an der Zeit, den Blickwinkel zu wechseln und die Moral auch aus der Innenperspektive zu betrachten, unter stärkerer Selbstbeteiligung. Das muss ausserhalb der beiden Buchdeckel geschehen, die Sie in den Händen halten: in Ihrem Leben, vor dem Hintergrund Ihrer persönlichen Bindungen und Ihrer Biographie; und vor dem Hintergrund der Geschichte Ihrer (wie ich glaube, europäischen) Kultur. Verlieren Sie aber bei alledem nicht das sichtbare Unrecht aus dem Blick. Es gibt davon zuviel.

Der Gang der Argumentation im Überblick

(Analytisches Inhaltsverzeichnis)

Erster Teil:

Respektvolle Annäherungen *oder* Wo Ethik und Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch übereinkommen

I. Einleitung

Viele verweigern heutzutage der Moral den Respekt und finden, moralische Fragen könnten nicht anders beantwortet werden als Geschmacksurteile: 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. Daher entscheiden wir uns dafür, die geplante Respektverteidigung der Moral unter den Vorgaben der Philosophie von W. V. O. Quine zu versuchen (insbesondere durch konsequente Einhaltung der Aussenperspektive, wie sie im Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung angelegt ist). Sollte das gelingen, so wäre 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 Abschnitten 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 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 "Brecht 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. Damit zerstören diese Gebote ihren eigenen Witz; sie zerstören die Bedingungen ihrer eigenen Anwendbarkeit. Dieser Überlegung fallen sogar einige extreme Fassungen des Handlungsutilitarismus zum Opfer.

IV. Apriori gegen rigide Gebote

Die apriorischen Ergebnisse des letzten Abschnitts lassen sich in dreierlei Richtung ausdehnen. Doch führt dies nicht zu echter inhaltlicher Erkenntnis in der Moral, es liefert 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 des Wohlwollens, 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: "Alles ist moralisch erlaubt". 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 schon 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 der Holismus der sog. 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 eines Stücks Theorie möglich. Ganz allgemein werden in der Naturwissenschaft selten einzelne Sätze vorm 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 das Elektron. Wenn man aber genug moralische Sätze zu einem System zusammenfügt: könnte das entstehende Ganze

dann nicht genauso beobachtbare Konsequenzen nach sich ziehen, wie das im Fall einer Theorie über Elektronen geschieht? 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 Wesensmerkmal der Moral nicht preisgeben möchten: ihre handlungsleitende Kraft.

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

Der ethische Holist Morton White hat hierzu 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: *(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.* 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 These (i).

VII. Gefühle als Kontrollinstanzen ethischer Theorien?

Whites zweite These betrifft den nicht-apriorischen Einfluss auf das zu überprüfende Gesamtsystem. Diese These besagt: *(ii) 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 Kampfgefährten Quine und behauptet, dass sich Quine mit

dieser emotionalen Erweiterung der Testbasis für Meinungssysteme 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 Abschnitt besagt nicht, dass es in Quines Rahmen keine direkt testbaren ethischen Sätze gibt; es besagt nur, dass solche Sätze, falls es sie gibt, echte Beobachtungssätze à la Quine sein müssen. Unsere Frage lautet also: Gibt es moralische Sätze, die Quines 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 Verdikt ausschliesslich und direkt von der augenblicklichen Stimulation seiner sensuellen Aussenflächen 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.* Keins 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 fassen. 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, haben wir im letzten Abschnitt gesehen. 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 unverzichtbar 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 entgegenreten.

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 sich überhaupt erst vor dem Hintergrund von hinreichend starkem Konsens artikulieren und verständlich machen. Anders gewendet: Wer die Beobachtungssprache lernt, der übernimmt in Echtzeit einige der Meinungen 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 *oder* Warum die Unterschiede zwischen Ethik und Naturwissenschaften nicht schaden müssen****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 Sätze der Moral 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*. Im Netz dieser Dispositionen steckt die handlungsleitende Kraft der Moral.

XIII. Ein transzendentes Argument gegen weitreichenden moralischen Dissens innerhalb einer Gemeinschaft

Ich habe behauptet, dass man beim Erwerb moralischer Beobachtungssätze zweierlei lernt: *erstens* verbale

Dispositionen der richtigen Zustimmung bzw. Ablehnung bzw. Äusserung des Satzes im Lichte gegenwärtiger Sinneseinflüsse (gemäss Abschnitten VIII und IX) und *zweitens* handlungsleitende Dispositionen im nonverbalen Umgang mit dem Satz (gemäss Abschnitt XII). Dass das erste nicht ohne das zweite denkbar ist, habe ich im letzten Abschnitt 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 *Meinungen* 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 Abschnitt 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 dagegen 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 und verständlich machen, die völlig verrückte moralische Beobachtungsmeinungen pflegen.

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 Abschnitt 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 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 erwartet hätte. Beide Begriffe dienen uns zur 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 Abschnitt XIV kann unsere Ethnographin unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung die Rede vom sichtbaren Unrecht identifizieren, und zwar in Form eines beobachtungsnahen Geleichenheitsatzes ("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 eingeborenen 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 unserer 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 Moralkonsense pflegen, als wir's von uns selber gewohnt sind. 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 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* auftaucht. 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. Und unser Plädoyer für die Respektabilität der Moral könnte nur von gravierendem Dissens in Beobachtungsfragen bedroht 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 *Hintergrundinformationen* (etwa zur Siedlungsgeschichte des strittigen Stückes Land). Aber das ist ein Fehler! Hintergrundinformationen sind irrelevant für die Beurteilung von Beobachtungssätzen. Wenn die ethnischen Säuberer nun unserer entsprechenden Argumentation nicht folgen, so dürfen und müssen wir ihnen in den Arm fallen.

XIX. Von anderen Kulturen lernen

Im letzten Abschnitt haben wir Situationen betrachtet, in denen uns der Dissens aus einer Nachbarkultur mit laxerem Standard (in Sachen sichtbares Unrecht) nicht an unserem

strikeren Standard irre zu machen braucht. Wenn wir keinem ethischen Provinzialismus anheimfallen wollen, müssen wir Raum für die entgegengesetzte Möglichkeit offenhalten. Wir müssen darauf vorbereitet sein, einen strikeren Standard von unseren Nachbarn zu übernehmen. Wir sollten versuchen, unsere moralische Sensibilität zu schärfen. Das tut im Konfliktfall nicht immer not; es könnte ja auch sein, dass die strikeren 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 Meinungssystems bieten. Ein solcher Dissens lässt sich also auch mit erkenntnistheoretischem Optimismus für die Moral interpretieren.

XX. Rückblick und Ausblick

Wir haben 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 Meinungssystemen, 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 Optimismus 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 wir im Verlauf der Untersuchung zu beachten versucht haben, dann kann er sich der *dritten* unerledigten moralphilosophischen Aufgabe stellen: Er kann sich um die inhaltliche Verbesserung seines eigenen moralischen Meinungssystems bemühen, also normative Ethik erster Stufe betreiben. Das ist keine Aufgabe nur für den Experten; es ist eine Aufgabe für jeden Menschen. Unter anderem kommt es dabei darauf an, im echten Leben 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 Amerikanisch; deutsch zuerst 1964].
- Ayer, Alfred Jules [LTL]: *Language, truth and logic*. (London: Victor Gollancz, second edition, 1946). [Erschien zuerst 1936]
- Barrett, Robert B. / Gibson, Roger F. (eds) [PoQ]: *Perspectives on Quine*. (Cambridge / Mass.: 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.

- Boyd, Richard N. [RUCT]: "Realism, underdetermination, and a causal theory of evidence". *Nous* 7 (1973), pp. 1-12.
- Burge, Tyler [IM]: "Individualism and the mental". In French et al (eds) [MSiP]/IV:73-122.
- 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.
- [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 / Mass.: 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].
- [RI]: "Radical interpretation". In Davidson [IiTI]:125-139. [Erschien zuerst 1973].
- 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)).
- Duhem, Pierre [ZSPT]: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. (Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Friedrich Adler). (Hamburg: Meiner, 1978). [Erschien zuerst 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).
- 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).
- French, Peter A. / Uehling, Theodore E. / Wettstein, Howard K. (eds) [MSiP]/IV: *Midwest studies in philosophy IV*. (University of Minnesota Press, 1979).
- Friedman, Michael [DoR]: *Dynamics of reason: Kantian themes in the philosophy of science*. (Chicago: University of Chicago Press, 2001).
- [PN]: "Philosophical naturalism". In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 71* (1997), pp. 7-21.
- [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).
- Goethe, Johann Wolfgang von [LA] I 5: *Leopoldina Ausgabe, Erste Abteilung, Band 5*. (= *Die Schriften zur Naturwissenschaft*. Herausgegeben (im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina) von Rupprecht Matthaei, Wilhelm Troll, K. Lothar Wolf. Erste Abteilung, Band 5: *Zur Farbenlehre: Polemischer Teil*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1958). [Erschien zuerst 1810].
- 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.
- 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).
- Heisenberg, Werner [PB]: *Physics and beyond: Encounters and conservations*. (New York: Harper & Row, 1971).
- Hinzen, Wolfram / Rott, Hans (eds) [BM]: *Belief and meaning. Essays at the interface*. (Frankfurt: Hänsel-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.
- Kant, Immanuel [BF]: "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In Kant [WIA]:20-27. [Erschien zuerst 1784].
- [GzMS]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Hamburg: Meiner, 1999).
- [KPV]: *Kritik der praktischen Vernunft*. Herausgegeben von Karl Vorländer. (Hamburg: Meiner, ⁹1929; ergänzter Nachdruck 1985).
- [WIA]: *Was ist Aufklärung?* (Horst D. Brandt (ed); Hamburg: Meiner, 1999).
- Kripke, Saul A. [WoRP]: *Wittgenstein on rules and private language. An elementary exposition*. (Cambridge / Mass.: 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/München: Karl Alber, 1973).
- 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.
- 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).
- McDowell, John [AMRH]: "Are moral requirements hypothetical imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volume LII (1978), pp. 12-29.
- Meggle, Georg (ed) [EoHI]: *Ethics of humanitarian interventions*. (Dordrecht: Kluwer, 2005). [Im Erscheinen].
- (ed) [HI]: *Humanitäre Interventions-Moral. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?* (Paderborn: Mentis, 2004). [Im Erscheinen].
- 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.

- [CTSW]: "Can they say what they want? A transcendental argument against utilitarianism". In *The Southern Journal of Philosophy* XLI No. 2 (June 2003), pp. 241-259.
 - [DPAB]: "Does Putnam's argument beg the question against the skeptic? Bad news for radical skepticism". *Erkenntnis* 54 No. 3 (2001), pp. 299-320.
 - [EGSU]: "Es gibt mindestens ein synthetisches Urteil apriori! Plädoyer für absolute Apriorität". Vortrag am 29.3.2000 auf dem IX. Internationalen Kant-Kongress in Berlin. (Erschien in den Kongressakten).
 - [EOA]: "Echte ontologische Alternativen". In *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]: "Grenzen für den Utilitarismus: Ein transzendentes Gegenargument". In Hogrebe (ed) [GG]:107-115.
 - [HPAS]: *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.
 - [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.
 - [RP]: "Reconstructing pacifism. Different ways of looking at reality". In Meggle (ed) [EoHI]. [Im Erscheinen].
 - [SA]: *Synonymie und Analytizität: Zwei sinnvolle Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit W.V.O. Quines Bedeutungsskepsis.* (Paderborn: Schöningh, 1998).
 - [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].
- 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.

- Perler, Dominik [KGvE]: "Der kognitive Gehalt von Emotionen. Erklärungsansätze des klassischen Rationalismus". In *studies 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 [MMS]:163-178.
- [RTH]: *Reason, truth and history*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Quine, Willard Van Orman [fLPo]: *From a logical point of view*. (Cambridge / Mass.: Harvard University Press, second edition, revised, 1961).
- [FMoE]: "Five milestones of empiricism". In Quine [TT]:67-72.
- [fStS]: *From stimulus to science*. (Cambridge / Mass.: Harvard University Press, 1995).
- [iPoO]: "In praise of observation sentences". *The Journal of Philosophy* XC No. 3 (March 1993), pp. 107-116.
- [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.
- [oRfI]: "On the reasons for indeterminacy of translation". *The Journal of Philosophy* LXVII No. 6 (March 26, 1970), pp. 178-183.
- [PoT]: *Pursuit of truth*. (Cambridge / Mass.: 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 / Mass.: Harvard University Press, 1981).
- [WO]: *Word and object*. (Cambridge / Mass.: 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.
- Rawls, John [OoDP]: "Outline of a decision procedure for ethics". *The Philosophical Review*, Volume LX, Number 2 (April, 1951), pp. 177-197.
- [ToJ]: *A Theory of justice*. (Cambridge / Mass.: Harvard University Press, revised edition 1999). [Erschien zuerst 1971].
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed) [EE]: *Explaining emotions*. (Berkeley: University of California Press, 1980).
- Ross, William David [RG]: *The right and the good*. (Indianapolis: Hackett Publishing Comp., 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].
- 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". In *Political Theory* Vol. 12. No. 1 (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 [GA]: *Gesammelte Aufsätze. 1926-1936*. (Wien: Gerold & Co, 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].
- 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 (1972), pp. 94-104.
- Smart, John J.C. [ERU]: "Extreme and restricted utilitarianism". In Foot (ed) [ToE]:171-183.

- [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).
- 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". In *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.
- Sturgeon, Nicholas N. [ME]: "Moral explanations". In Sayre-McCord (ed) [EoMR]:229-255.
- Tarkian, Tatjana [GE]: *Grundlagenprobleme der Ethik: Nonkognitivismus und moralischer Realismus*. (Göttinger 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].
- 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.
- 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 / Mass.: Harvard University Press, 1985).
- Wilson, N.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).