

VI. Neuere Grundlagendiskussionen (Schaber)

Die metaethische Diskussion wurde seit den 30er Jahren durch das, was man *Nonkognitivismus* nennt, dominiert. Bei allen Differenzen waren sich die Nonkognitivisten Ayer, Stevenson, Hare, Gibbard und Blackburn darin einig, daß moralische Aussagen nicht wahrheitsfähig sind. Diese zentrale nonkognitivistische These wurde in den 70er und 80er Jahren in zunehmender Weise der Kritik unterworfen. Positionen wurden entwickelt, denen zufolge moralische Aussagen genauso wie nicht-moralische Aussagen wahr oder falsch sein können. Das ist die These des sog. *moralischen Realismus*, der Gegenposition zum Nonkognitivismus. Moralische Realisten berufen sich unter anderem auf eine Phänomenologie des Moralischen. Wir erfahren moralische Werte nicht als etwas, das wir konstruieren, sondern als etwas, das wir entdecken. (Vgl. dazu Kutschera 1982, 229: „Werturteile beruhen auf Werterfahrungen. Daß es Werterfahrungen gibt, ist ebenso unbestreitbar wie die Tatsache, daß es überhaupt Erfahrungen gibt.“) In einer alltäglichen Perspektive meinen wir, daß moralische Aussagen wie ‚Rassismus ist moralisch verwerflich‘ etwas zum Ausdruck bringen, was der Fall ist (vgl. Murdoch 1970, 97; McNaughton 1988, 40). Überdies lassen sich – wie einige Realisten im Rekurs auf sprachphilosophische Überlegungen Wittgensteins meinen – die beschreibende und evaluative Bedeutung bestimmter Begriffe wie ‚mutig‘ oder ‚grausam‘ nicht klar unterscheiden; dementsprechend lasse sich auch die Differenz von Fakten und Werten nicht aufrechterhalten (vgl. McDowell 1981, 144 ff.; Lovibond 1983, 14 ff.). Andere Realisten sind der Ansicht, daß sich moralische Aussagen auf einen Gegenstandsbereich beziehen, der durch bestimmte natürliche Tatsachen oder Eigenschaften konstituiert wird. Damit sind die Themen benannt, welche die neuere Debatte zwischen Realisten und Nonkognitivisten bestimmen. Diese Debatte ist der Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen. Im ersten Teil (VI, 1) werden nonkognitivistische und im zweiten Teil (VI, 2) verschiedene realistische Positionen

vorgestellt. Der dritte Teil (VI, 3) behandelt die Frage, ob und in welcher Weise der Realist dem praktischen Charakter moralischer Aussagen Rechnung tragen kann; eine Frage, die im Kontext der neueren Realismusdebatte von zentraler Bedeutung ist.

1. Nonkognitivismus

Für Nonkognitivisten haben moralische Aussagen eine expressive Bedeutung. Mit ihnen werden Gefühle oder Einstellungen oder, wie Hare meint, universale Präferenzen ausgedrückt (vgl. V). Da Gefühle, Einstellungen und Präferenzen nicht wahr oder falsch sind, haben moralische Aussagen keinen Wahrheitswert. Dementsprechend sind moralische Überzeugungen keine wirklichen Überzeugungen: Sie sind nicht nach Maßgabe dessen, was der Fall ist, richtig oder falsch. Dies könnten sie nur dann sein, wenn es – so argumentieren Nonkognitivisten – moralische Tatsachen gäbe (vgl. Mackie 1977, 40). Doch was sollen moralische Tatsachen sein? Mackie glaubt, daß es sich um sehr seltsame Tatsachen handeln würde. Sie müßten denjenigen, der sie erkennt, zum Handeln anleiten und entsprechend eine präskriptive Kraft besitzen (vgl. a. a. O., 40). Doch Tatsachen gegenüber können wir indifferent sein. Wir können sie zur Kenntnis nehmen, ohne unsere Handlungsweisen zu verändern. Moralische Tatsachen wären deshalb Tatsachen ganz eigener Art; wie Mackie meint, völlig verschieden von dem, was wir sonst kennen (a. a. O., 38).

Gegen moralische Tatsachen und damit verbunden gegen die Idee einer moralischen Realität spricht – wie Mackie weiter argumentiert – auch das Faktum der Verschiedenheit von moralischen Normensystemen. Der moralische Realist müßte diese Verschiedenheit auf die mangelnde Einsicht in das, was objektiv gut ist, zurückführen. Nach Mackie lassen sich normative Differenzen jedoch besser durch unterschiedliche gesellschaftliche Lebensformen erklären (vgl. a. a. O., 36 ff.). Unterschiedliche Dinge werden als moralisch gefordert oder verboten angesehen, weil die gesellschaftlichen Gepflogenheiten und Traditionen verschieden sind, welche unsere moralischen Überzeugungen bestimmen.

Das sind Gründe, moralische Aussagen für nicht wahrheitsfähig zu halten. Allerdings verträgt sich dieser nonkognitivistische Schluß schlecht mit der Oberflächengrammatik moralischer Ur-

teile wie ‚Das Foltern von Menschen ist moralisch verwerflich‘. Mit solchen Aussagen scheint etwas festgehalten zu werden, das der Fall oder nicht der Fall ist. Wir verstehen solche Aussagen auch nicht einfach als Ausdruck von Gefühlen, Einstellungen oder universalen Präferenzen. Das Foltern von Menschen ist verwerflich, auch wenn wir keine ablehnende Einstellung dazu hätten. Verschiedene Nonkognitivisten geben zu, daß wir in einer alltäglichen Perspektive dazu neigen, moralische Realisten zu sein. Doch davon lassen sie sich nicht weiter beeindrucken. Mackie vertritt in diesem Zusammenhang eine *Irrtumstheorie*, die besagt: Obwohl wir moralische Urteile in einem objektiven Sinn begreifen, drücken moralische Urteile nichts Objektives aus (vgl. a. a. O., 35). Der alltägliche Objektivitätsanspruch läßt sich – so Mackie – gut funktional erklären: „We ... want our moral judgments to be authoritative for other agents as well as for ourselves: objective validity would give them the authority required“ (a. a. O., 43).

Auch Simone Blackburn sieht im alltäglichen Objektivitätsanspruch keinen Grund, Realist zu werden. Die Objektivität ist seiner Auffassung nach das Resultat einer Projektion eigener Einstellungen auf die Welt. Eigenschaften von Handlungen oder Personen rufen in uns positive oder negative Einstellungen hervor, die wir auf diese zurückprojizieren: Wir reden über sie so, als hätten sie evaluative Eigenschaften (Blackburn 1984, 170f.). Für diese Projektion gibt es, wie Blackburn meint, einen einfachen Grund: Wir wollen auf moralische Fragen nicht eine beliebige, sondern die *richtige* Antwort (vgl. Blackburn 1981, 177). Doch für die Suche nach der richtigen moralischen Antwort sind wir – so Blackburn – nicht auf die Entdeckung moralischer Tatsachen oder Eigenschaften angewiesen. Um die moralischen Einstellungen einer Person zu beurteilen, genügt es, diese auf ihre Kohärenz hin zu prüfen (vgl. 1984, 195). Dabei können die moralischen Einstellungssysteme verschiedener Personen differieren. Nach Blackburn zeigen solche Differenzen, daß eines der beiden Systeme defizient oder beide defizient und ein drittes Einstellungssystem richtig ist. Vielleicht gibt es kein umfassendes, kohärentes System moralischer Einstellungen. Blackburn ist aber optimistisch, daß es Einstellungen gibt, die von allen geteilt werden, und die man entsprechend auch als richtige moralische Einstellungen bezeichnen kann (vgl. a. a. O., 199).

Blackburn versucht zu zeigen, wie der Nonkognitivist der Idee einer richtigen moralischen Antwort Rechnung tragen kann. Die Kohärenz der Einstellungen reicht aber – so läßt sich argumentieren – als Richtigkeitskriterium nicht aus. Die Frage ‚Ist eine positive Einstellung x gegenüber richtig?‘ ist nicht die Frage ‚Ist eine positive Einstellung x gegenüber mit anderen Einstellungen verträglich?‘, sondern die Frage: ‚Wäre eine positive Einstellung x gegenüber, x angemessen?‘ Und eine positive Einstellung gegenüber x scheint genau dann angemessen zu sein, wenn x moralisch gut ist.

Alan Gibbard lehnt die emotivistische Analyse moralischer Urteile ab: Mit moralischen Aussagen werden seiner Ansicht nach keine Gefühle oder Einstellungen zum Ausdruck gebracht. Wer etwas moralisch gut nennt, anerkennt vielmehr die Norm, die positive Gefühle dem in Frage stehenden Gegenstand gegenüber zuläßt oder rechtfertigt (vgl. Gibbard 1990, 45 ff.). Dementsprechend ist die Frage nach dem, was moralisch richtig ist, nicht die Frage nach der richtigen Einstellung, sondern vielmehr die Frage nach den *Normen*, die unser Verhalten, unsere Gefühle und Einstellungen leiten sollten (eine Einstellung ist richtig, sofern sie einer richtigen Norm entspricht).

Die Frage stellt sich, was es heißt, eine Norm zu akzeptieren. Nach Gibbard bedeutet es im Kern, bestimmte Gefühle als berechtigt oder gefordert anzusehen (vgl. a. a. O., 47). Wenn ich die Handlung x als moralisch verwerflich bezeichne, sage ich damit, daß jemand, der x tut, Schuldgefühle haben sollte. Wann aber – so läßt sich fragen – sind Schuldgefühle gefordert? Die Antwort, die naheliegt, lautet: Sie sind genau dann gefordert, wenn etwas getan wurde, das moralisch verwerflich ist. Um Gefühle für berechtigt oder gefordert zu halten, muß man zuvor über einen Begriff dessen verfügen, was moralisch verwerflich und moralisch gut ist: Ich halte Schuldgefühle für gefordert, weil oder sofern ich überzeugt bin, daß etwas getan wurde, das moralisch verwerflich ist. Das aber ist nicht kompatibel mit Gibbards Analyse: Eine Norm zu akzeptieren heißt nicht, Gefühle für gefordert, sondern vielmehr Handlungsweisen für moralisch gut oder falsch zu halten. Das ist nicht nur für Gibbard ein Problem. Ganz generell ist unklar, wie sich ein solcher Befund in ein nonkognitivistisches Konzept moralischer Aussagen integrieren läßt.

Doch bei allen Schwierigkeiten mit denen sich nonkognitivi-

stische Konzepte konfrontiert sehen, scheint folgendes für den Nonkognitivismus zu sprechen: Moralische Aussagen haben im Unterschied zu nicht-moralischen Aussagen eine handlungsanleitende Bedeutung. Könnten sie eine solche Bedeutung auch haben, wenn sie sich bloß auf etwas beziehen würden, das der Fall ist? Die Antwort, die sich aufdrängt, lautet: Nein, denn Tatsachen können wir zur Kenntnis nehmen, ohne unsere Handlungsweisen zu verändern (vgl. VI,3).

2. *Moralischer Realismus*

Die moralischen Realisten sind der Ansicht, daß es moralische Tatsachen gibt. Moralische Urteile sind nach Maßgabe dieser Tatsachen wahr oder falsch. Doch was sind moralische Tatsachen? Im Lager der Realisten stehen sich bei der Beantwortung dieser Frage zwei Strömungen gegenüber: Die einen favorisieren 1) nicht-naturalistische, die anderen 2) naturalistische Konzeptionen ‚moralischer Tatsachen‘. Nicht-naturalistische Konzeptionen stimmen darin überein, daß moralische Tatsachen sich nicht auf nicht-moralische Tatsachen reduzieren lassen. Naturalistischen Konzeptionen zufolge ist eine solche Reduktion sinnvoll und auch angezeigt. Betrachten wir zuerst einige nicht-naturalistische Konzeptionen.

A. Spielarten eines nicht-reduktiven Realismus

Thomas Nagel vertritt einen Realismus, der sich auf *Handlungsgründe* bezieht: Aussagen über Handlungsgründe können unabhängig von unseren Überzeugungen und auch unabhängig von unseren Handlungsmotiven richtig oder falsch sein (vgl. Nagel 1986, 144). Moralische Fakten sind – so Nagel – objektive Gründe zum Handeln. Solche Gründe lassen sich erkennen, wenn ich die anderen Personen wie auch mich selbst von einem *unpersönlichen* Standpunkt aus betrachte. Von diesem Standpunkt aus sehe ich mich als eine Person neben anderen Personen. Ich sehe auch, daß die Person, mit der ich identisch bin, Grund hat, das zu tun, was gut für sie, und zu verhindern, was schlecht für sie ist. Das gilt nicht nur für diese Person, sondern für alle Personen. Zudem wird nach Nagel auch deutlich, daß jede Person Grund hat, Dinge zu

verhindern, die schlecht sind, für welche Person auch immer sie schlecht sind. Nagel versucht dies am Beispiel der Schmerzen zu verdeutlichen: Er geht davon aus, daß Schmerzen für alle schlecht sind. Die unpersönliche Perspektive zeigt mir nach Nagel, daß Schmerzen an sich schlecht sind; unabhängig also davon, wer die Schmerzen hat (vgl. a. a. O., 160f.). Dementsprechend habe ich einen Grund, gegen Schmerzen etwas zu tun, wessen Schmerzen es auch immer sind. Da dieser Grund nicht auf meinen Wünschen und Interessen, aber auch nicht auf meinen Überzeugungen beruht, handelt es sich um einen objektiven Handlungsgrund. Die Aussage ‚Es gibt einen Grund für A, gegen die Schmerzen von B etwas zu tun‘ ist konsequenterweise auch dann richtig, wenn A nicht motiviert ist, so zu handeln, oder überzeugt ist, keinen Grund zu haben, gegen die Schmerzen B’s etwas zu tun.

Ich kann mich ohne Zweifel als eine Person neben unzähligen anderen Personen sehen. Doch sehe ich von einem unpersönlichen Standpunkt aus auch – was für Nagels Argumentation entscheidend ist –, daß bestimmte Dinge an sich schlecht oder gut sind? Gegen Nagel kann man sagen: Ich sehe, daß Schmerzen für alle anderen Personen auch schlecht sind. Ich sehe aber nicht, daß sie personenunabhängig schlecht, sondern schlecht einzig für die einzelnen Personen sind. Daraus folgt aber bloß, daß jeder einen Grund hat, gegen seine Schmerzen, nicht aber notwendigerweise auch gegen die Schmerzen der anderen etwas zu unternehmen. Was der unpersönliche Standpunkt also offenbart, sind allein subjektive und keine objektiven Handlungsgründe.

Sabina Lovibond vertritt die Auffassung, daß moralische Tatsachen und Eigenschaften Aspekte der natürlichen Welt sind, ohne auf natürliche Tatsachen und Eigenschaften reduzierbar zu sein (vgl. Lovibond 1983, 50). Es handelt sich um Tatsachen eigener Art, die uns ihrer Ansicht nach durch eine moralische Wahrnehmung der Welt zugänglich werden. Damit ist kein besonderes Wahrnehmungsvermögen gemeint, sondern – in Anlehnung an Überlegungen von Wittgenstein – eine sprachliche Kompetenz, die wir durch die Teilnahme am moralischen Sprachspiel erlernen (vgl. a. a. O., 49/50). Es ist dieses Sprachspiel, das es uns ermöglicht, die moralischen Aspekte von Dingen wahrzunehmen.

Lovibond hält den ontologischen Status dieser Aspekte nicht für weiter aufklärungsbedürftig. Das ist insofern problematisch, als ein Nonkognitivist sagen könnte, daß es sich bei diesen Aspek-

ten um nichts anderes als objektivierte Einstellungen oder Gefühle handelt. Deshalb stellt sich die Frage, ob die moralischen Aspekte, die wir nach Lovibond wahrnehmen können, reale Qualitäten sind. Lovibond glaubt, daß dies der Fall ist, da sie in der Realitätsfrage intersubjektive Übereinstimmung für maßgebend hält (vgl. a. a. O., 42): Das, worin wir uns einig sind – sei dies nun moralischer oder nicht-moralischer Natur – kann ihrer Ansicht nach als etwas Objektives angesehen werden.

Lovibonds Konzept ‚moralischer Realität‘ beruht auf einem sehr weit gefaßten Realitätsbegriff. Es läßt sich bezweifeln, ob es sich dabei um einen angemessenen Begriff von Realität handelt. Doch das ist ein Problem, für das Moralphilosophen nicht zuständig sind. Die Schwierigkeit, mit der sich Lovibonds Vorschlag im Kontext der hier interessierenden metaethischen Fragestellung konfrontiert sieht, liegt an einem anderen Ort: Es ist für einen moralischen Antirealisten unproblematisch, Lovibonds erweiterten Begriff ‚moralischer Realität‘ zu akzeptieren. Er bezweifelt ja nicht, daß wir uns in bestimmten moralischen Fragen einig sind. Ordnet man solchen Einigkeiten einen Begriff ‚moralischer Tatsachen‘ zu, erweist sich – so läßt sich argumentieren – die Debatte zwischen Realisten und Antirealisten als ein reiner Streit um Worte (vgl. dazu auch Hare 1985).

John McDowell hat sich intensiver mit dem ontologischen Status moralischer Werte beschäftigt. Seiner Meinung nach lassen sich moralische Werte mit *sekundären Qualitäten* vergleichen. So, wie wir etwas als grün wahrnehmen, können wir etwas als moralisch gut oder verwerflich wahrnehmen. Dabei werden sekundäre Qualitäten als Dispositionen verstanden: Grün zu sein, heißt, Beobachtern unter bestimmten Umständen als grün zu erscheinen (vgl. McDowell 1985, 111/112). Allgemein formuliert: Eine sekundäre Qualität ist die Disposition eines Gegenstandes, in einem Beobachter gewisse Sinneseindrücke zu erzeugen. In ähnlicher Weise lassen sich nach McDowell auch moralische Eigenschaften begreifen. Diese unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkt von sekundären Qualitäten. Bei moralischen Eigenschaften handelt es sich – so McDowell – nicht um Dispositionen, die Sinneseindrücke *erzeugen*, sondern vielmehr um Eigenschaften, die bestimmte Einstellungen *verdienen* (vgl. a. a. O., 118). Was damit gemeint ist, versucht McDowell am Phänomen der Furcht zu verdeutlichen: Bestimmten Situationen und Hand-

lungen ist die Reaktion der Furcht angemessen. Diese Reaktion wird – wenn sie angemessen ist – nicht durch die objektive ‚Furchtbarkeit‘ der Situation oder der Handlung verursacht. Eine solche Eigenschaft müßten wir nur dann annehmen, wenn wir nach einer kausalen Erklärung von Furcht suchten. McDowell hält eine solche aber nicht für gefordert (vgl. a. a. O., 119). Für eine Erklärung des Phänomens der Furcht reicht es aus, die Eigenschaften zu bestimmen, auf die Furcht die angemessene Reaktion darstellt. Formal bestimmt sind das die Eigenschaften, die eine Situation oder eine Handlung furchterregend erscheinen lassen. Übertragen auf den moralischen Bereich bedeutet das: So, wie Furcht die angemessene Reaktion auf furchterregende Dinge ist, ist moralische Billigung die angemessene Reaktion auf das, was moralisch gut ist.

McDowells Konzept ‚moralischer Eigenschaften‘ sieht sich mit folgender Schwierigkeit konfrontiert: Wenn moralische Eigenschaften eine Art sekundärer Qualitäten wären, könnten wir uns in bezug auf moralische Fragen nicht irren (vgl. McGinn 1983, 150). Die Zuschreibung einer sekundären Qualität bestimmt sich nach dem phänomenalen Gehalt der Erfahrung. Die Begriffe für sekundäre Qualitäten beziehen sich auf die Weise, wie wir etwas wahrnehmen. Sind sich zwei Beobachter über eine sekundäre Qualität nicht einig, dann muß sich keiner der beiden irren. Ein Farbenblinder z. B. irrt sich nicht; er sieht verschiedene Dinge einfach anders als ein ‚normaler‘ Beobachter. Ohne Zweifel kann man sich in Hinsicht auf sekundäre Qualitäten täuschen. Ich könnte der Auffassung sein, einen blauen Gegenstand vor mir zu haben und dann nach einem nochmaligen Hinsehen feststellen, daß es sich dabei um einen schwarzen Gegenstand handelt. In einem solchen Fall hätte ich mich zuerst getäuscht. Es ist sinnvoll, von Täuschung zu reden, weil wir annehmen, daß ein bestimmter Gegenstand einem normalen Beobachter unter normalen Umständen in einer ganz bestimmten Weise erscheint. Würde jemand aber nach mehrmaligem Hinsehen den Gegenstand – anders als normale Beobachter – immer noch als blau wahrnehmen, würde er sich nicht täuschen, sondern – wie der Farbenblinde – einfach anders sehen. Übertragen auf den moralischen Bereich bedeutet dies: Eine Handlung kann von einem Beobachter als moralisch gut, von einem anderen Beobachter als moralisch verwerflich wahrgenommen werden, ohne daß sich einer der beiden im Irr-

tum befände. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß der Vergleich von sekundären Qualitäten und moralischen Werten die Idee moralischen Irrtums untergräbt; eine Idee, die für den moralischen Realismus von zentraler Bedeutung ist (vgl. Sturgeon 1986). Denn wenn es eine moralische Wahrheit gibt, muß es auch einen moralischen Irrtum geben. So betrachtet scheint der moralische Realist wenig Grund zu haben, an diesem Vergleich festzuhalten.

Moralische Eigenschaften lassen sich auch als *superveniente* Eigenschaften von Handlungen oder Situationen verstehen. Als superveniente Eigenschaften sind sie von nicht-moralischen Eigenschaften abhängig, ohne auf sie reduzierbar zu sein. Die Supervenienz moralischer Eigenschaften bedeutet – genauer betrachtet – zweierlei (vgl. Blackburn 1984, 184):

1) Wenn etwas die nicht-moralischen Eigenschaften B1, B2 und die moralische Eigenschaft A („moralisch gut sein“) besitzt, dann kann es nicht aufhören, moralisch gut zu sein, ohne daß sich zumindest eine der relevanten B-Eigenschaften verändert. 2) Wenn etwas die nicht-moralischen Eigenschaften B1, B2 und zugleich die moralische Eigenschaft A hat, dann hat alles, was dieselben B-Eigenschaften hat, auch die moralische Eigenschaft A. Dabei läßt sich aus dem Faktum, daß etwas die Eigenschaften B1, B2 hat, nicht der Schluß ziehen, es besitze auch die moralische Eigenschaft A. Vielmehr gilt: Wenn wir feststellen, daß etwas, das moralisch gut ist, die nicht-moralischen Eigenschaften B1, B2 hat, dann können wir sicher sein, daß jedes Ding, das die Eigenschaften B1, B2 hat, auch die moralische Eigenschaft A besitzt (vgl. dazu a. a. O., 183/184). Zwischen diesen beiden Eigenschaftsarten besteht also kein notwendiges Verhältnis. Es lassen sich andere Welten denken, in denen Dinge mit den Eigenschaften B1, B2 nicht die moralische Eigenschaft A haben.

Die Frage stellt sich, ob es sich beim beschriebenen Supervenienzverhältnis um ein Verhältnis *realer* Eigenschaften handelt. So ist Hare der Ansicht, daß mit Supervenienz ein Moment der Universalisierbarkeit moralischer Urteile gemeint ist (vgl. Hare 1989, 68). Danach gilt: Wenn ich x moralisch gut nenne, dann muß ich jedes Ding, das in den relevanten Hinsichten x ähnlich ist, auch gut nennen. Supervenienz ist so kein Verhältnis realer Eigenschaften, sondern ein Prinzip der Zuordnung von moralischen Bewertungen zu bestimmten natürlichen Eigenschaften.

Mit diesem Begriff der Supervenienz ist den Bedürfnissen des moralischen Realisten nicht gedient.

B. Naturalismus

Nach Ansicht eines ethischen Naturalisten ist das, was moralisch gut ist, mit bestimmten natürlichen Tatsachen oder Eigenschaften *identisch* (vgl. Railton 1989, 154; Brink 1989, 156 ff.). Dementsprechend bezeichnen die zentralen moralischen Begriffe ‚moralisch gut‘ und ‚moralisch verwerflich‘ dasselbe wie gewisse nicht-moralische Ausdrücke. Und moralische Aussagen wie ‚x ist moralisch gut‘ lassen sich dann konsequenterweise in Aussagen der Art ‚x hat die natürlichen Eigenschaften B1, B2‘ übersetzen; dabei kann der Ausdruck ‚natürlich‘ jeweils durch den Ausdruck ‚nicht-moralisch‘ ersetzt werden. Der naturalistische Realist geht keine dubiosen ontologischen Verpflichtungen ein. Er muß keine Tatsachen oder Eigenschaften eigener Art annehmen. Moralische Tatsachen und Eigenschaften sind vielmehr seiner Konzeption nach einfach Teil dessen, was der Fall ist. Das spricht für diese Version des moralischen Realismus.

Der ethische Naturalismus scheint aber durch Moores Argument der offenen Frage widerlegt (vgl. Moore 1903, 10 ff.). Diesem Argument zufolge kann der Ausdruck ‚moralisch gut‘ nicht durch einen deskriptiven Ausdruck definiert werden und deshalb auch keine natürliche Eigenschaft bezeichnen (vgl. dazu Kap. IV). Man kann z. B. ‚moralisch gut‘ nicht als ‚das, was Menschen glücklich macht‘ definieren, da es sinnvoll ist zu sagen: ‚Ist die Handlung x, die Menschen glücklich macht, auch wirklich gut?‘ Wären die Ausdrücke ‚Menschen glücklich machend‘ und ‚moralisch gut‘ bedeutungsgleich, hätte die Frage keinen Sinn.

Dieser Einwand setzt voraus – so kann der Realist argumentieren –, daß es sich bei einer Definition von ‚moralisch gut‘ um einen *analytischen* Satz handelt, der wahr ist aufgrund der Bedeutung der in ihm enthaltenen Begriffe. Man kann eine solche Definition aber als eine *synthetische Aussage* verstehen, die notwendigerweise wahr und gleichzeitig das Resultat empirischer Untersuchungen ist (vgl. Railton 1989, 157; Railton spricht in diesem Zusammenhang von „reforming definitions“; dazu auch Wolf 1983, 21 f.; Putnam 1981, 207; Kripke 1980; Brink 1989, 157). ‚Wasser ist H₂O‘ ist dafür ein gutes Beispiel. Offene Fragen

(,Ist Wasser wirklich H_2O ?‘) sind in bezug auf solche Definitionen sinnvoll, da die behauptete Identität nicht a priori feststeht. Der Umstand, daß offene Fragen möglich sind, sagt also nichts gegen die Definition ‚Wasser ist H_2O ‘. In genau diesem Sinne können offene Fragen sinnvoll sein, wenn es um die Definition von ‚moralisch gut‘ geht. Es folgt daraus nicht, daß ‚moralisch gut‘ undefinierbar ist.

Nach Hare kann der Ausdruck ‚moralisch gut‘ – anders als der Naturalist glaubt – nicht in einem rein deskriptiven Sinn verstanden werden, da er neben einer deskriptiven wesentlich eine *präskriptive* Bedeutung hat (vgl. Hare 1961, 91 ff.). Wir verwenden ‚moralisch gut‘, um etwas zu empfehlen, und nicht bloß, um etwas zu beschreiben.

Darauf kann der Realist folgendes erwidern: Moralische Ausdrücke haben nicht notwendigerweise eine präskriptive Bedeutung. Einen präskriptiven Charakter hat eine Aussage wie ‚x zu tun, ist moralisch gut‘ (1) – so argumentiert Railton (vgl. Railton 1989, 151) – für diejenigen, welche die entsprechenden Interessen oder Motivationen besitzen, x zu tun. So kann man sagen: Wer moralische Motivationen besitzt, wird – gesetzt er hält (1) für richtig – x tun wollen; für ihn hat (1) eine – wie Railton sagt – handlungsanleitende Kraft („action-guiding force“; a. a. O., 151; vgl. VI, 3).

Doch welche natürlichen Tatsachen und Eigenschaften sind mit moralischen Tatsachen und Eigenschaften identisch? Und wie läßt sich das bestimmen? Railton geht von einer Analyse dessen aus, was in einem nicht-moralischen Sinn gut für Personen ist. Gut für eine Person – so Railton – ist das, was ihre objektiven Interessen fördert. Unterstellt man nun, daß Moral nicht mit individueller, sondern mit sozialer Rationalität zu tun hat, so kann man moralische Fakten über die objektiven Interessen einer Gemeinschaft bestimmen (vgl. Railton 1986, 190). Dementsprechend könnte man ‚moralisch gut‘ als ‚das, was den objektiven Interessen einer Gemeinschaft förderlich ist‘, bestimmen (vgl. Schaber 1995, 325 ff.). Wäre dies eine angemessene Definition von ‚moralisch gut‘? Ließe sich ‚moralisch gut‘ nicht auch anders fassen? Könnte man diesen Ausdruck unterschiedlich definieren, würde aus dem ethischen Naturalismus ein ethischer Relativismus folgen (vgl. dazu Hare 1989). Das ist ein zentrales Problem für den moralischen Realisten. Nicht jede Definition

von ‚moralisch gut‘ wird Plausibilität besitzen. Trotzdem könnten unterschiedliche Definitionen plausibel sein. Es ist aber auch möglich, daß sich eine Kernbedeutung von ‚moralisch gut‘ bestimmen ließe, der alle zustimmen könnten (vgl. dazu auch Smith 1994, 201). Und über diesen Kerngehalt – so kann der moralische Realist argumentieren – wären wir in der Lage, die natürlichen Tatsachen und Eigenschaften zu erkennen, die mit moralischen Tatsachen und Eigenschaften identisch sind.

3. *Internalismus und Externalismus*

Moralische Urteile beziehen sich auf Handlungen und haben insofern eine praktische Bedeutung. Moralische Überzeugungen sind konsequenterweise mit den ihnen entsprechenden Handlungsmotivationen verbunden. Ist der moralische Realist in der Lage, diesem Faktum Rechnung zu tragen? Oder ist der moralische Realismus mit der praktischen Bedeutung moralischer Urteile unverträglich? Im Lager der Realisten werden in diesem Zusammenhang zwei unterschiedliche Positionen vertreten: a) Die einen sind der Ansicht, daß moralische Überzeugungen allein jemanden zum Handeln bewegen können; b) für die anderen besteht zwischen moralischen Überzeugungen und den entsprechenden Handlungsmotivationen ein kontingenter Zusammenhang: man kann gegenüber moralischen Urteilen, die man für richtig hält, indifferent bleiben. Die Realisten, die a) vertreten, kombinieren den Realismus mit einem sog. Internalismus; und diejenigen, welche b) für richtig ansehen, verknüpfen den Realismus mit einem sog. Externalismus (zur Terminologie vgl. Brink 1989, 37ff. und McNaughton 1988, 46ff.). Betrachten wir im folgenden diese beiden Positionen.

A. Internalismus

Die zentrale These des Internalismus lautet: Wer das moralische Urteil ‚Es ist gut, x zu tun‘ (1) als richtig anerkennt, ist *notwendigerweise* motiviert, x zu tun. Jemand, der (1) zustimmt, ohne in entsprechender Weise motiviert zu sein, ist entweder unehrlich oder versteht das Urteil nicht, dem er zustimmt (vgl. Hare 1963, 83). Doch wie kann das der Fall sein, gesetzt, moralische Urteile

beziehen sich – wie moralische Realisten behaupten – auf Tatsachen? Können wir Tatsachenurteilen gegenüber nicht indifferent sein?

Nach Ansicht verschiedener Realisten besteht zwischen moralischen Überzeugungen und Handlungsmotivationen in der Tat ein notwendiger Zusammenhang: Moralische Überzeugungen (die Überzeugung, daß *x* moralisch gut ist) motivieren eine Person, in der entsprechenden Weise zu handeln (vgl. Nagel 1970, 13 ff.; McDowell 1978, 14; McNaughton 1988, 106 ff.; Dancy 1993, Kap. 1–3). Das setzt voraus, daß aus kognitiven Zuständen allein motivationale Zustände und damit verbunden Handlungen hervorgehen können. Doch dies widerspricht der von vielen geteilten Humeschen Theorie der Motivation (vgl. Hume 1978, 415: „Reason is and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them“; vgl. dazu auch Smith 1987). Danach sind kognitive Zustände allein unfähig, eine Person zum Handeln zu motivieren. Nur im Zusammenspiel mit Wünschen oder Interessen könnten Überzeugungen eine handlungsmotivierende Kraft haben. Und entsprechend gilt: Für Handlungserklärungen sind Wünsche unentbehrlich.

Genau dies wird von verschiedenen moralischen Realisten bestritten. Eine Handlungserklärung, die keine Wünsche erwähnt, kann – so z.B. McDowell – eine angemessene Erklärung sein („Hans hat dem Fremden geholfen, weil er dies für moralisch richtig hielt“). Die Zuschreibung eines entsprechenden Handlungswunsches trägt nach Ansicht von McDowell in vielen Fällen nichts zur Erklärung einer Handlung bei (vgl. McDowell 1979, 15; dazu auch McNaughton 1988, 112). Handlungen können auch ohne Wünsche verständlich sein.

Die Humesche Position läßt sich mit folgendem Argument verteidigen (vgl. Smith 1987): Eine Überzeugung ist etwas, das mit der Welt übereinstimmen sollte. Umgekehrt ist ein Wunsch etwas, mit dem die Welt übereinstimmen sollte. Im Unterschied zu Überzeugungen zielen Wünsche auf eine Veränderung der Welt (Smith spricht in diesem Zusammenhang von unterschiedlichen „directions of fit“; a. a. O., 51). Das zeigt sich auch daran, daß Überzeugungen – anders als Wünsche – nach Maßgabe dessen, was der Fall ist, revidiert werden sollten: Stimmen sie mit der Welt nicht überein, sollten sie aufgegeben oder verändert werden.

Wünsche beziehen sich per se auf etwas, das nicht oder noch nicht der Fall ist. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß für Handlungen Wünsche, die auf die Veränderung der Welt zielen, unentbehrlich sind.

Das setzt voraus – so kann der moralische Realist erwidern –, daß sich Wünsche von Überzeugungen klar unterscheiden lassen. Nach Mark Platts ist dies aber nicht möglich, da Wünsche selbst kognitive Elemente enthalten (Platts 1988, 294). Wünsche zielen nicht bloß auf die Veränderung der Welt, sondern beziehen sich auch auf das, was der Fall ist. Insbesondere beruhen bestimmte Wünsche auf Überzeugungen der Art ‚Ich halte x für wünschenswert‘ (vgl. a. a. O., 293; dazu auch Platts 1991, 28); ‚Ich wünsche x, weil ich x als wünschenswert ansehe‘. Ein solcher Wunsch hat genauso wie die ihm entsprechende Handlung ein kognitives Fundament. Daran wird nach Platts aber deutlich, daß sich das Humesche Handlungsmodell nicht aufrechterhalten läßt.

Nach Smith bringt die Aussage ‚Ich halte x für wünschenswert‘ aber eine Überzeugung zum Ausdruck, die genau dann wahr ist, wenn die betroffene Person den entsprechenden Wunsch hat (vgl. Smith 1987, 57). Aussagen über Wünschenswertes setzen Wünsche voraus. Von einem kognitiven Fundament bestimmter Wünsche kann deshalb nach Ansicht von Smith nicht die Rede sein.

B. Externalismus

Der moralische Realist kann diese Schwierigkeiten umgehen, indem er einen *Externalismus* vertritt. Die zentrale These des Externalismus besagt: Ich kann einem moralischen Urteil aufrichtig zustimmen, ohne motiviert zu sein, in der entsprechenden Weise zu handeln. Zwischen moralischen Überzeugungen und moralischen Handlungsmotivationen besteht ein kontingenter Zusammenhang. Dies läßt sich nach Brink gut an dem, was er den Amoralisten nennt, zeigen (vgl. Brink 1989, 46). Brinks Amoralist ist nicht eine Person, die moralischen Überlegungen gegenüber indifferent ist, sondern vielmehr eine Person, die moralische Überzeugungen hat, ohne moralische Motivationen zu haben. Für den Internalisten ist es undenkbar, daß eine solche Person existiert. Brink aber macht die Möglichkeit des Amoralisten am Faktum fest, daß wir uns ihn *vorstellen können* (vgl. a. a. O., 48). Er läßt sich insbesondere dann vorstellen, wenn wir von einer naturalistischen Defini-

tion von ‚moralisch gut‘ ausgehen. Wenn ‚moralisch gut‘ so etwas bedeutet wie ‚den Interessen von Personen förderlich‘, dann gilt: Ich kann etwas als moralisch gut anerkennen und indifferent bleiben, da mir das Schicksal anderer Menschen gleichgültig sein kann.

Für den Realisten hat der Externalismus folgenden Vorteil: Der externalistische Realist unterstellt nicht, daß die moralische Realität eine präskriptive Kraft in sich enthalte (vgl. Wolf 1995, 346). So erweist sich Mackies Einwand, moralische Tatsachen müßten seltsame Tatsachen eigener Art sein, als gegenstandslos. Zudem kann der Externalismus dem Phänomen der moralischen Willenschwäche gut Rechnung tragen. Der Internalist sieht sich hier vor große Probleme gestellt. (Vgl. McNaughton 1988, 119: „(H)ow can a state that motivates in some cases fail to motivate in others?“)

Gegen den Externalismus läßt sich folgendes einwenden: Der Externalist ist gezwungen, den praktischen Charakter moralischer Aussagen an die Wünsche und Interessen von Handelnden zu binden: Handelnde haben einen Grund, das zu tun, was richtig und gefordert ist, sofern sie die entsprechenden Wünsche und Interessen haben. Damit verlieren moralische Urteile und Forderungen die universale Verbindlichkeit und damit die Autorität, die wir ihnen zusprechen. Der Externalist kann moralische Forderung nur als hypothetisch und nicht als kategorisch geltende Forderungen begreifen.

Der Externalist kann darauf zweierlei erwidern: 1) Ein Konzept objektiver moralischer Handlungsgründe läßt sich nicht vertreten. Gründe zum Handeln beruhen ganz generell auf den Wünschen und Interessen der Handelnden (vgl. dazu auch Harman 1975, 9; Mackie 1977, 77 ff.; Williams 1981, 102). Das externalistische Konzept moralischer Gründe entspricht einem angemessenen Begriff der Handlungsgründe. 2) Mit dem Externalismus wird – so kann man mit Philippa Foot argumentieren (vgl. Foot 1978, 167) – die Autorität moralischer Forderungen keineswegs untergraben. Diese Autorität des Moralischen verdankt sich nämlich nicht einer mysteriösen Verbindlichkeitsquelle, sondern vielmehr den bestehenden moralischen Wünschen und Interessen, welche die meisten Menschen haben.