

## 8 Was bedeuten moralische Äußerungen und (wie) lassen sie sich begründen? Metaethische Landkarte

- 8.1 Ebenen metaethischer Diskussion
- 8.2 Das Argument der offenen Frage und der Intuitionismus
- 8.3 Nonkognitivismus
- 8.4 Kognitivismus

Ausgelöst vor allem durch George Edward Moores 1903 erschienenes Buch *Principia Ethica* verdichten sich Diskussionen über die Interpretation der moralischen Sprache und die Grundlagen ethischen Denkens zu einer eigenen Subdisziplin der Moralphilosophie, die als Metaethik bezeichnet wird. Die im Rahmen der Metaethik diskutierten Fragen und Probleme sind nicht grundsätzlich neu, sondern wurden zuvor vielfach im Kontext der allgemeinen Moralphilosophie mitdiskutiert. Durch die Anwendung von **Methoden der sprachanalytischen Philosophie** erhalten sie jedoch neue Prägnanz. Auch sind manche Metaethiker/innen nicht wesentlich an Fragen der normativen Ethik interessiert. Wie trennscharf die Grenze zwischen Metaethik und normativer Ethik gezogen werden kann, wird kontrovers diskutiert. Strittig ist insbesondere die **Neutralitätsthese**, der zufolge metaethische Fragen unabhängig von Vorannahmen über die Gültigkeit von normativ-ethischen Positionen bzw. moralischen Urteilen geklärt werden können. Die These lässt sich beispielsweise deshalb bestreiten, weil auch die Metaethik auf ein Vorverständnis moralischer Begriffe angewiesen ist, das möglicherweise schon die Gültigkeit oder Ungültigkeit bestimmter normativer Urteile präjudiziert (ähnlich wie ein Vorverständnis der Mathematik schon ein gewisses Verständnis von *gültigen* mathematischen Operationen voraussetzt). Der Unterschied zwischen normativer Ethik und Metaethik lässt sich allerdings auch unabhängig von der Neutralitätsthese als **Differenz im primären Erkenntnisinteresse** verstehen. Vereinfacht gesagt: Normative Ethik zielt primär darauf, moralische Urteile tatsächlich zu **begründen**. Metaethik zielt hingegen primär darauf, zu klären, wie die **Bedeutung** moralischer Urteile eigentlich zu verstehen ist, und inwieweit und ggf. auf welcher Grundlage es überhaupt möglich ist, sie zu begründen. Metaethik lässt sich insofern nicht nur als Teil der Praktischen Philosophie, sondern mit demselben Recht auch als **Teil der Theoretischen Philosophie** verstehen, nämlich als Teilgebiet der Bedeutungs-, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie und teils auch der Ontologie und Philosophie des Geistes.

Metaethik und  
normative Ethik

## 8.1 | Ebenen metaethischer Diskussion

**Bedeutung  
moralischer  
Begriffe  
und Urteile**

**Semantik:** Die metaethische Diskussion findet auf mehreren Ebenen statt. Von grundlegender Bedeutung ist die semantische Frage, wie die Bedeutung moralischer Begriffe und moralischer Urteile zu interpretieren ist. Ausgangspunkt der metaethischen Diskussion war vor allem eine These Moores zur Bedeutung moralischer Ausdrücke. Sie besagt, dass die Bedeutung moralischer Begriffe wie ›gut‹ unanalysierbar sei. Mit dieser **Unanalysierbarkeitsthese** wollte Moore nicht etwa sagen, dass solche Begriffe gar keine Bedeutung haben. Vielmehr hält er diese Bedeutung für unmittelbar zugänglich. Versuche, moralische Begriffe wie ›gut‹ mit Hilfe von Wörtern zu definieren, die andere, natürliche oder metaphysische Eigenschaften bezeichnen, können nicht gelingen. Vielmehr sind sie als Ausdruck eines **naturalistischen Fehlschlusses** (*naturalistic fallacy*) zu interpretieren (siehe auch Kap. 8.2).

**Definition**

**Naturalistischer Fehlschluss** ist Moore (1959, S. 10) zufolge der unberechtigte Schluss zu nennen, der aus der Annahme, dass eine bestimmte moralische Eigenschaft regelmäßig im Verbund mit einer bestimmten nicht-moralischen Eigenschaft auftritt, auf die Annahme schließt, dass die moralische Eigenschaft *identisch* mit der nicht-moralischen sei. Auch wenn beispielsweise wahr wäre, dass Handlungen, die das allgemeine Glück maximieren, regelmäßig moralisch ›gut‹ sind, wäre es ein Fehlschluss, zu folgern, dass der Begriff ›gut‹ dasselbe *bedeutet* wie der Begriff ›glücksmaximierend‹. Moore illustriert diesen Punkt durch den **Vergleich mit der Bedeutung von Farbnamen** wie ›gelb‹ oder ›blau‹ (ebd., S. 9 f.). Obwohl es stimmt, dass Licht einer bestimmten Wellenlänge regelmäßig gelb erscheint, erschöpft sich die Bedeutung des Begriffs ›gelb‹ nicht darin, elektromagnetische Strahlung einer bestimmten Wellenlänge zu kennzeichnen. Es wäre fehlerhaft, Gelb als »Licht der Wellenlänge 560–590 nm« zu *definieren*. Diese Definition würde ein von Geburt an blinder Physiker problemlos verstehen. Gleichwohl könnte er beklagen, die Bedeutung des Begriffs ›gelb‹ nicht voll erschließen zu können. Moore zufolge ist *jeder* Versuch, die Bedeutung moralischer Begriffe wie ›gut‹ in nicht-moralischen Begriffen zu analysieren, Ausdruck eines naturalistischen Fehlschlusses. Anders als Moores Rede von einem ›naturalistischen‹ Fehlschluss nahelegt, gilt dies übrigens nicht nur für versuchte Analysen moralischer Begriffe in natürlichen Begriffen (wie ›glücksmaximierend‹), sondern auch für solche, die auf nicht-natürliche Begriffe (wie ›dem Willen Gottes entsprechend‹) rekurrieren. Moores Lehre vom naturalistischen Fehlschlusses ist übrigens *nicht* mit Humes Lehre vom **Sein-Sollens-Fehlschluss** gleichzusetzen: Erstere besagt, dass moralische *Begriffe* nicht durch nicht-moralische *definiert* werden könnten. Letztere besagt in etwa (siehe Kap. 4.1), dass moralische *Urteile* nicht ohne Weiteres aus nicht-moralischen Urteilen *logisch folgen* können.

Eine zentrale Auseinandersetzung auf dem Gebiet der Semantik der moralischen Sprache stellt die Kontroverse zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus dar. Sie betrifft die Interpretation der Bedeutung moralischer Urteile. Als **Kognitivismus** bezeichnet man traditionell die Auffassung, dass mit moralischen Urteilen wie der Behauptung »Lügen ist (moralisch) schlecht« ein Wahrheitsanspruch erhoben wird. Entsprechend sind auf solche Urteile dieselben logischen Regeln anwendbar wie auf andere wahrheitsfähige Aussagen (siehe Kap. 8.4). Der **Nonkognitivismus** bestreitet, dass mit moralischen Urteilen ein Wahrheitsanspruch erhoben werden kann (siehe Kap. 8.3). Wollen Nonkognitivisten zeigen, dass für diese Urteile trotzdem logische Regeln gelten, müssen sie dafür zusätzliche Erklärungen anführen.

Kognitivismus und  
Nonkognitivismus

### Kognitivismus – Nonkognitivismus

Die Unterscheidung zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus wird hier wie folgt verstanden: Der kognitivistischen Deutung zufolge wird mit dem Bekräftigen eines moralischen Urteils ein Wahrheitsanspruch erhoben. Der nonkognitivistischen Deutung zufolge ist dies nicht der Fall. In der metaethischen Literatur wird die Terminologie nicht ganz einheitlich verwandt. Unterschiedliche Interpretationen der Konzepte »Wahrheit« und »Urteil« bieten Raum für abweichende Lesarten (vgl. Van Roojen 2018). Richard Joyce schlägt folgende Differenzierung vor:

- »If moral judgments are considered to be mental states, then non-cognitivism is the denial that moral judgments are beliefs.
- If moral judgments are considered to be sentence types, then non-cognitivism is the denial that moral judgments have an underlying grammar that expresses a proposition.
- If moral judgments are considered to be speech acts, then noncognitivism is the denial that moral judgments are assertions.« (Joyce 2016a)

Zur Vertiefung

**Epistemologie:** Wer eine nonkognitivistische Position vertritt, kann moralische Diskussionen nicht auf das Ziel der Wahrheitserkenntnis beziehen. Für Nonkognitivist/innen gibt es daher eigentlich keine moralepistemologischen Fragen. Kognitivist/innen können demgegenüber weiterfragen, ob, inwieweit und auf welcher Grundlage die mit moralischen Urteilen erhobenen Wahrheitsansprüche einlösbar sind: (Wie) können wir moralische Urteile begründen oder die Wahrheit solcher Urteile erkennen? Eine radikale Antwortmöglichkeit besteht darin, entweder die *Existenz* moralischer Wahrheiten schlechthin zu bestreiten oder wenigstens – skeptizistisch – die *Erkennbarkeit* solcher Wahrheiten zu verneinen. Dies entspricht der Position der sogenannten **Irrtumstheorie** (*error theory*). Sie geht einerseits davon aus, dass mit moralischen Urteilen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, behauptet aber andererseits, dass dieser Anspruch *niemals einlösbar* ist. John L. Mackie zufolge könnten moralische Urteile nämlich nur wahr sein, wenn objektive Werte existieren würden, was jedoch nicht der Fall sei (siehe Kap. 8.4.1; vgl. Mackie 1977; zur Übersicht Olson 2014). Die vielfältigen Positionen, die man dem **moralischen Realismus** (im engeren Sinne) zuordnen kann, stimmen dem-

### Relativismus und Konstruktivismus

gegenüber in der Auffassung überein, dass es irgendeine von unseren moralischen Urteilen oder Wahrnehmungen unabhängige Realität gibt, die unserer Erfahrung zugänglich ist und auf die moralische Urteile gestützt werden können. Eine kaum weniger heterogene Gruppe von Ansätzen geht ebenfalls von der prinzipiellen Einlösbarkeit moralischer Wahrheitsansprüche aus. Sie sucht die Grundlage moralischer Wahrheiten aber nicht in einer von der menschlichen Praxis oder Vernunft unabhängigen ›objektiven‹ Wirklichkeit, sondern typischerweise gerade in den internen Strukturen des praktischen Handelns oder Urteilens, des menschlichen Handelns oder Argumentierens selbst. Letztere Ansätze werden hier unter dem Begriff des **ethischen Konstruktivismus** zusammengefasst, der in der Literatur allerdings unterschiedlich verwandt wird. Auch der Realismusbegriff wird verschieden interpretiert. Teils wird er in einem weiten Sinn verstanden, der auch den Konstruktivismus als realistische Position erscheinen lässt (vgl. Copp 2013).

**Ontologie:** Vor allem für die Vertreter/innen des moralischen Realismus im engeren Sinne stellt sich folgende Frage: Welcher Art ist die urteilsunabhängige Wirklichkeit, auf der moralische Wahrheiten basieren? Handelt es sich um eine Wirklichkeit ganz eigener Art? Oder sind, wie der **metaethische Naturalismus** annimmt, moralische Eigenschaften wie etwa die Schlechtigkeit des Lügens auf natürliche Eigenschaften zurückzuführen? Wenn Letzteres zutrifft: Sind moralische Eigenschaften – entgegen der Behauptung Moores – auch in nicht-moralischen Begriffen auszudrücken (reduktionistischer Naturalismus)? Oder handelt es sich um eine eigene Klasse natürlicher Eigenschaften, die nur in moralischer Sprache zu erfassen sind (nicht-reduktionistischer Naturalismus)? In anderer Weise sind ontologische Fragen auch für Anti-Realist/innen relevant. Denn auch wer die Existenz einer objektiven moralischen Wirklichkeit leugnet, stellt eine ontologische These auf. Gerade der Irrtumstheoretiker Mackie betont daher die Notwendigkeit, über die bloße Sprachanalyse hinauszugehen und moralontologische Fragen zu untersuchen (Mackie 1977, S. 35).

### Zur Vertiefung

#### Weitere Fragen

Über die zentralen Fragenkomplexe der **Semantik**, **Ontologie** und **Epistemologie** hinaus werden in der Metaethik auch Fragen der deontischen Logik, der Philosophie des Geistes, der Moral- und Emotionspsychologie, der Motivations- und Handlungstheorie diskutiert. Je nach vertretener Position können solche Fragen mit den zuvor genannten Grundproblemen mehr oder weniger eng verbunden sein. Beispielsweise beziehen Metaethiker/innen, die in der Tradition Humes stehen, die Unterscheidung zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus oft unmittelbar auf die humesche Unterscheidung zwischen *beliefs* (Überzeugungen) und *desires* (Wünschen), indem sie annehmen, dass Kognitivist/innen moralische Urteile als Ausdruck von Überzeugungen und Nonkognitivist/innen sie als Ausdruck von Wünschen interpretieren müssten (Smith 2005). Zwingend ist diese Auffassung offenbar nur, wenn man erstens die semantische These vertritt, dass die Bedeutung von Urteilen durch die mentalen Zustände festgelegt wird, die sie ausdrücken, und wenn man

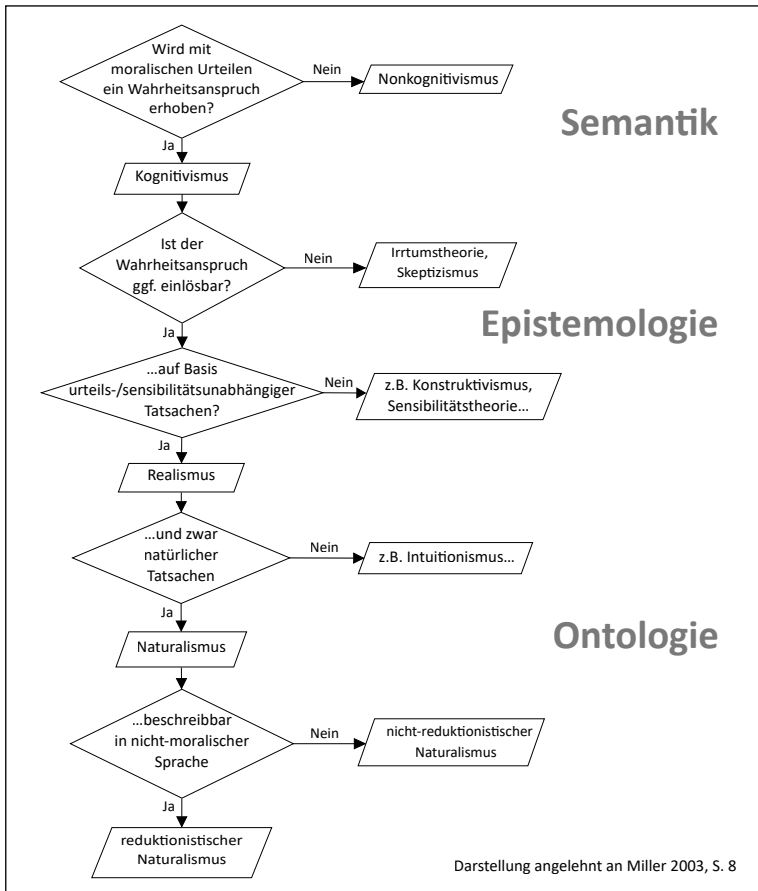


Abb. 8.1: Metaethische Diskursebenen und Positionen

zweitens die bewusstseinstheoretische These vertritt, dass es nur diese beiden Klassen mentaler Zustände gibt. Das Beispiel demonstriert, dass bereits Definitionen metaethischer Konzepte und Annahmen über die Verknüpfungen metaethischer Fragen von theoretischen Vorannahmen abhängig sein können.

## 8.2 | Das Argument der offenen Frage und der Intuitionismus

**Argument der offenen Frage:** Moores Unanalysierbarkeitstheorie besagt, dass sich die Bedeutung moralischer Begriffe wie ›gut‹ nicht mittels anderer, nicht-moralischer Begriffe analysieren lässt. Moore sucht diese These mit dem sogenannten Argument der offenen Frage (*open question argument*) zu stützen. Dieses Argument basiert auf zwei Annahmen:

1. Die erste Annahme besagt, dass es im Fall einer gelungenen Analyse **sinnlos** ist, zu fragen, ob das Analysandum dem Analysans tatsächlich entspricht. Demnach wäre zum Beispiel die Analyse der Bedeutung des Begriffs ›Junggeselle‹ als ›unverheirateter Mann‹ genau dann gelungen, wenn die Frage, ob ein Junggeselle tatsächlich ein unverheirateter Mann ist, aus der Perspektive kompetenter Sprecher/innen sinnlos erscheint. Wer diese Frage stellt, würde dann nur Anlass zu der Vermutung geben, dass er der deutschen Sprache nicht hinreichend mächtig ist.
2. Die zweite Annahme besagt, dass *keine* Analyse moralischer Begriffe wie ›gut‹ es als sinnlos erscheinen lässt, zu fragen, ob das vorgeschlagene Analysans tatsächlich gut ist. Beispielsweise wäre es kein Grund, einer Person die Sprachkompetenz abzusprechen, wenn sie fragen würde: »ist tatsächlich immer gut, was erstrebt wird?«, »ist tatsächlich immer gut, was angenehm ist?« oder »ist tatsächlich immer gut, was dem Willen Gottes entspricht?«

Aus diesen beiden Annahmen folgert Moore, dass es sich bei Aussagen wie »gut‹ bedeutet ›dem Willen Gottes entsprechend« nicht um gelungene Definitionen handeln kann und dass eine Analyse moralischer Begriffe wie ›gut‹ generell unmöglich ist (vgl. zusammenfassend Miller 2003, S. 12–25). Daraus folgert Moore nicht, dass moralische Begriffe leer und bedeutungslos sind. Vielmehr geht er davon aus, dass ihre Bedeutung uns unmittelbar zugänglich sei, wiederum ähnlich wie die Bedeutung von Farbnamen wie ›gelb‹ oder ›blau‹.

Intuitionen als  
selbst-evidente  
rationale  
Einsichten

**Intuitionismus:** Moores These, die Bedeutung ethischer Termini sei analysierbar und unmittelbar zugänglich, schien gut verträglich mit der schon vor Moore (etwa bei Richard Price) anzutreffenden moralepistemologischen Position des **rationalen Intuitionismus**. Kennzeichnend für diese Position ist die Auffassung, dass nicht nur die Bedeutung moralischer Termini unmittelbar einsichtig und einer weiteren Begründung weder bedürftig noch fähig sei, sondern dasselbe auch auf die Gültigkeit (zumindest einiger) moralischer Urteile zutreffe. Was der rationale Intuitionismus unter moralischen Intuitionen versteht, entspricht keineswegs demjenigen, was im Alltag manchmal als ›Intuition‹ bezeichnet wird, nämlich eine Art vages und subjektives ›Bauchgefühl‹. Intuitionen werden vielmehr als selbst-evidente rationale Einsichten verstanden, die mit mathematischen Einsichten vergleichbar sind (Prichard 1912, S. 28). Als wesentliches Kriterium für Selbst-Evidenz gilt die Tatsache, dass das bloße *Verständnis* einer selbst-evidenten Behauptung dazu berechtigt, die Behauptung für *wahr* zu halten (Audi 1998, S. 20). Entsprechend erklärt Prichard die traditionelle Frage der Moralphilosophie, warum wir unsere Pflicht tun sollten, für gleichbedeutend mit der sinnlosen Frage, ob unsere Pflicht unsere Pflicht ist. Versuche, eine nicht-tautologische Antwort auf diese Frage zu geben, führten nur in Scheindiskussionen (Prichard 1912). William David Ross argumentiert in seinem erstmals 1930 erschienenen Buch *The Right and the Good*, dass wir uns einer Reihe basaler Verpflichtungen unmittelbar gewiss sein können (Ross 2009). So sei es sinnlos, zu fragen, ob wir Versprechen halten müssen, oder ob wir ver-

pflichtet sind, anderen nicht zu schaden. Diese und einige andere Pflichten seien selbst-evident. Allerdings handele es sich nur um **Prima-facie-Pflichten** (im Sinne normativer Prima-Facie-Regeln; siehe Kap. 5.2.3). Weil jede einzelne von ihnen im konkreten Fall mit anderen Prima-facie-Pflichten kollidieren kann, muss sie gegebenenfalls zurückgestellt werden, wenn eine kollidierende Prima-facie-Pflicht schwerer wiegt. Die Selbst-Evidenz der Prima-facie-Pflichten impliziert daher nicht, dass auch die im konkreten Einzelfall gebotene Handlungsweise unmittelbar evident ist.

**Moderater Intuitionismus:** Der rationale Intuitionismus sieht sich einigen Herausforderungen gegenüber. Kritiker/innen führen häufig die **Existenz moralischer Dissense** als Grund für den Zweifel an der vom Intuitionismus behaupteten Selbst-Evidenz ethischer Prinzipien an. Wenn moralische Pflichten selbst-evident wären, seien moralische Meinungsverschiedenheiten schlecht zu erklären. Vertreter/innen des Intuitionismus reagieren auf dieses Argument mit dem Hinweis, dass das Vermögen zur Erkenntnis selbst-evidenter moralischer Wahrheiten eine gewisse Reife erfordere (vgl. Prichard 1912, S. 29 f., Anm. 1; Ross 2009, S. 12). Kritiker/innen weisen wiederum darauf hin, dass der Rückgriff auf intuitive Gewissheiten letztlich dogmatisch sei. Da es jenseits der vermeintlichen Intuitionen selbst keine externe Basis für die Berechtigung der intuitiven Einsichten gebe, seien moralische Wahrheiten unverifizierbar. Die Unmittelbarkeit und Unüberprüfbarkeit moralischer Wahrheiten lasse auch den Sinn ethischer Diskussionen unverständlich erscheinen. Aktuelle Versionen des Intuitionismus suchen solchen Einwänden häufig durch eine schwächere Interpretation von Selbst-Evidenz (Audi 1998) oder der epistemologischen Rolle von Intuitionen (Huemer 2008) zu begegnen. Sie soll auch Raum für die Verbindung intuitionistischer und kohärentistischer Begründungselemente (siehe Kap. 7.2.2) schaffen.

**Grenzen des Arguments der offenen Frage:** Die genaue Interpretation von Moores Argument der offenen Frage ist noch immer Gegenstand von Kontroversen. Einigkeit besteht allerdings darüber, dass seine **Aussagekraft begrenzt** ist. Moores These, eine befriedigende Analyse moralischer Begriffen wie ›gut‹ sei unmöglich, müsste offenbar von Fall zu Fall, für alle möglichen Analyse Kandidaten, belegt werden. Dieser Einschätzung stimmen auch Verteidiger/innen des Arguments zu (vgl. Feldman 2005, S. 38). Das Argument als solches ist nicht geeignet, die Unanalysierbarkeitsthese für alle möglichen Fälle zu beweisen. Weitgehend Einigkeit besteht auch in einem weiteren Punkt: Moores Interpretation der Kriterien gelungener Analyse sind problematisch. Michael Smith weist darauf hin, dass ihnen letztlich nicht einmal die hier als Beispiel angeführte Jungesellen-Definition standhalten würde (vgl. Smith 2004, S. 361 f.). Warum hat Moores Argument gleichwohl eine so große Wirkung auf die nachfolgende Diskussion ausgeübt? Stephen Darwall, Allan Gibbard und Peter Railton argumentieren, dass sich die Bedeutung moralischer Begriffe tatsächlich besonders schwer fassen lässt. Dies liege an dem deskriptiv-normativen Doppelcharakter moralischer Begriffe. Die mit diesen Begriffen formulierten Urteile wiesen sowohl Merkmale von Beschreibungen als auch Merkmale von Empfehlungen oder Vorschriften auf. Daher sei

Unverifizierbarkeit  
moralischer  
Intuitionen

Moralische Urteile  
vereinen Merkmale von Beschreibungen und von Empfehlungen oder Vorschriften

tatsächlich nicht leicht zu sehen, wie eine Analyse der Bedeutung von ›gut‹ auf der Basis natürlicher oder sonstiger nicht-normativer Eigenschaften jemals den normativen, handlungsleitenden Charakter erklären könne, der für die Bedeutung des moralischen Gebrauchs des Begriffs ›gut‹ wesentlich sei (Darwall/Gibbard/Railton 1992, S. 117). Der Versuch einer Analyse moralischer Begriffe wie ›gut‹ sehe sich insofern zusätzlichen anderen Herausforderungen gegenüber als die Analyse nicht-normativer Begriffe. Diese Interpretation des Arguments der offenen Frage soll zugleich deutlich machen, warum das Argument sich (anders als die Rede vom *naturalistischen* Fehlschluss nahelegt) nicht nur gegen den Naturalismus, sondern auch gegen den Intuitionismus kehren lässt: Auf welche Weise die Gegenstände naturwissenschaftlicher Erkenntnis unmittelbar Handlungen vorschreiben könnten, sei schwer zu verstehen. Ebenso schwer zu verstehen sei aber, wie die Gegenstände rationaler Intuitionen dazu in der Lage sein sollten.

### 8.3 | Nonkognitivismus

**Internalismus:** Wie der normative Charakter moralischer Urteile für sich genommen zu verstehen ist, ist gleichfalls nicht offenkundig. In der Tradition Humes wird Normativität oft als motivierende Kraft verstanden. Die von Darwall, Gibbard und Railton angesprochene Herausforderung wird dann darin gesehen, mit einer *deskriptivistischen* Deutung moralischer Prädikate, der zufolge mit Begriffen wie ›gut‹ objektive Eigenschaften zugeschrieben werden, eine *internalistische* Deutung moralischer Urteile zu verbinden, also eine Deutung, der zufolge das Akzeptieren eines moralischen Urteils durch eine Person notwendigerweise Auswirkungen auf deren Handlungsdispositionen hat, mögen diese Auswirkungen auch noch so schwach sein (vgl. dazu Humes Überlegungen; siehe Kap. 4). Diese Herausforderung gilt – zumindest auf der Basis einer humeschen Theorie praktischer Gründe – als schwer zu bewältigen (vgl. Smith 1994). Wer den Versuch für gänzlich aussichtslos hält, muss entweder den Internalismus oder den Deskriptivismus aufgeben. Nonkognitivist/innen entscheiden sich für die zweite Option. Sie behaupten, dass mit moralischen Ausdrücken wie ›gut‹ keine objektiv feststellbaren Eigenschaften zugeschrieben werden. Daraus folgern sie, dass mit moralischen Urteilen kein Wahrheitsanspruch verbunden sein kann. Einige Nonkognitivist/innen verstehen moralische Urteile als Ausdruck von Gefühlen (Emotivismus), andere als implizite Empfehlungen, Befehle oder Vorschriften (Präskriptivismus), wieder andere als normative Selbstbindungen oder Bekenntnisse zu bestimmten Haltungen (Norm-Expressivismus, Quasi-Realismus).

**Emotivismus:** Die einfachste Variante des Nonkognitivismus ist der sogenannte Emotivismus. Er wurde zunächst vorübergehend von Bertrand Russel (1935) und kurz darauf von Alfred J. Ayer (1936) sowie in modifizierter Form von Charles L. Stevenson (1944) vertreten. Der Emotivismus interpretiert moralische Urteile als Ausdruck von Gefühlen. Äußerungen

Moralische Urteile  
als Ausdruck von  
Gefühlen



wie »Notleidenden zu helfen ist gut« oder »Stehlen ist schlecht« lassen sich demnach verlustfrei in Äußerungen wie »Notleidenden helfen – hurra!« oder »Stehlen – buh!« übersetzen. Manchmal ist deshalb von einer »Buh-Hurra-Theorie« die Rede. Die saloppe Bezeichnung hilft, ein wesentliches Merkmal des Emotivismus im Blick zu behalten, das leicht zu übersehen ist: Für den Emotivismus ist nicht nur charakteristisch, dass er moralische Urteile als Ausdruck von *Gefühlen* versteht, sondern auch, dass er sie als *Ausdruck* von Gefühlen (und nicht etwa als *Bericht* über Gefühle) versteht. Diese Pointe lässt sich anhand der klassischen Unterscheidung Karl Bühlers erläutern. Bühler zufolge kann symbolischen Äußerungen neben einer Darstellungsfunktion (»Im Zuckerstreuer ist Salz.«) auch eine Appellfunktion (»Streu Dir das nicht in den Tee!«) oder eine Ausdrucksfunktion (»Igitt!«) zukommen (Bühler 1999). Für die emotivistische Interpretation der moralischen Sprache ist wesentlich, dass sie die Bedeutung moralischer Urteile der Ausdrucksfunktion und nicht der Darstellungsfunktion zuordnet. Moralische Urteile sind lediglich **Kundgaben von Gefühlen** der sie äussernden Person. Sie sind aber **keine Behauptungen** über die Tatsache, dass diese Person ein bestimmtes Gefühl hat oder wie dieses Gefühl beschaffen ist. Die Auffassung, dass moralische Urteile Behauptungen über Gefühle der Sprecherin bzw. des Sprechers sind, liefe vielmehr auf eine Position hinaus, die Ayer **Subjektivismus** nennt. Diese Auffassung weist Ayer unter Berufung auf Moores Argument der offenen Frage explizit zurück (Ayer 1936, S. 105 ff.). Behauptungen über das Vorliegen oder die Beschaffenheit von Gefühlen wären ja durchaus wahrheitsfähige – wenngleich vielleicht manchmal schwer zu verifizierende – Tatsachenaussagen: Es kann wahr oder unwahr sein, dass eine Person Kopfschmerzen hat oder empört ist. Wer urteilt, »Stehlen ist schlecht« formuliert nach emotivistischer Deutung aber keine Tatsachenaussage (wie etwa »Der Akt des Stehlens erzeugt in mir ein negatives Gefühl«), sondern verleiht seinem Gefühl lediglich Ausdruck, wie dies auch durch »Stehlen – buh!« oder schlicht durch den Ausruf »Stehlen!« möglich wäre, sofern er mit einer empörungsschwangeren Stimme hervorgebracht würde (ebd., S. 110). Die Äußerung »Stehlen – buh!« oder der empörte Ausruf »Stehlen!« formulieren ebenso wie »Igitt!« oder »Aua!« kein wahrheitsfähiges Urteil, auf das man sinnvollerweise mit Stellungnahmen wie: »Das ist wahr« oder »das bezweifle ich« reagieren könnte. Genau dies soll – entgegen dem Augenschein – nach emotivistischer Auffassung auch für die Aussage »Stehlen ist schlecht« gelten.

**Das Frege-Geach-Problem:** Akzeptiert man, dass Gefühle einen Einfluss auf unsere Handlungsmotivation haben, so legt der Emotivismus einen engen Zusammenhang zwischen dem Vertreten moralischer Urteile und den Handlungsdispositionen der Person nahe, die diese Urteile vertritt. Dass P ein negatives Gefühl gegenüber Handlungsweise H hat, spricht dann dafür, dass P eine Disposition hat, H zu unterlassen. Hält man also den Internalismus für plausibel (wonach es für moralische Auffassungen wesentlich ist, dass das ernsthafte Akzeptieren moralischer Auffassungen durch P notwendigerweise einen gewissen Einfluss auf die Handlungsdispositionen von P ausübt), so lässt dies auch den Emotivis-

Emotivismus versus Subjektivismus

Grenzen der  
emotivistischen  
Semantik

mus insofern plausibel erscheinen. Andererseits steht der Emotivismus jedoch im Widerspruch zu wesentlichen Merkmalen des Alltagsverständnisses moralischer Äußerungen und Diskussionen. Wie insbesondere die Diskussion über das sogenannte Frege-Geach-Problem gezeigt hat, kann der Emotivismus vielen Sprechakten, in denen moralische Urteile auftreten, keine klare Bedeutung zuordnen. Das trifft beispielsweise auf **Subjunktionen** wie »Wenn Stehlen schlecht ist, dann ist auch Bücherstehlen schlecht« zu. Denn wer diese Subjunktion vertritt oder akzeptiert, braucht offenbar gar kein bestimmtes Gefühl bezüglich des Stehlens oder des Bücherstehlens zu haben (Geach 1960, S. 224). Die Bedeutung der Subjunktion kann deshalb nicht als Gefühlsausdruck interpretiert werden. Eine wahrheitsfähige Behauptung kann die Subjunktion jedoch ebenso wenig ausdrücken, da die beiden durch den Junktor »wenn – dann« verbundenen ›Teilaussagen‹ ja keinen Wahrheitswert haben – die Aussage »Wenn ›Stehlen buh!‹ dann ›Bücherstehlen buh!‹« ist sinnlos. Tatsächlich kann der Emotivismus schon einfachen **Fragen** wie »Ist Stehlen schlecht?« oder **Negationen** wie »Stehlen ist nicht schlecht« keine verständliche Bedeutung zuordnen. Das Problem wird manchmal **Einbettungsproblem** genannt, weil es sich an moralischen Urteilen zeigen lässt, die nicht unmittelbar geäußert oder bekräftigt werden, sondern in komplexere Sprechakte eingebettet sind. Häufiger wird es als Frege-Geach-Problem oder auch Frege-Geach-Searle-Problem bezeichnet, weil Geach und Searle darauf hingewiesen und es mit Hilfe der von Frege vorgenommenen Unterscheidung zwischen Benennung und Prädikation erläutert haben: Geach zufolge besteht das Missverständnis der Nonkognitivisten darin zu übersehen, dass prädikativ verstandene Aussagen wie »dies ist Salz« oder »Stehlen ist schlecht« schon unabhängig von den Sprechakten, in denen sie auftreten können (z. B. Behauptungen, Fragen, Verneinungen, Behauptungen von Disjunktionen etc.), eine Bedeutung haben, und dass diese Bedeutung für die Bedeutung jener Sprechakte grundlegend ist. Nur wenn wir bereits wüssten, was das »Salzsein einer Substanz« oder das »Schlechtsein des Stehlens« bedeute, könnten wir auch verstehen, was es bedeute, das »Salzsein einer Substanz« oder »Schlechtsein des Stehlens« zu behaupten, zu verneinen, zu bezweifeln oder in logischen Schlussfolgerungen zu gebrauchen. (Für eine genauere Überblicksdarstellung des Frege-Geach-Problems und wichtiger Lösungsversuche siehe Schroeder 2008.)

**Spätere Formen des Nonkognitivismus:** Das Frege-Geach-Problem macht eine grundlegende Herausforderung für alle nonkognitivistischen Interpretationen der moralischen Sprache deutlich: In Alltagsdiskussionen werden moralische Urteile beständig so verwandt, als ob es sich um wahrheitsfähige Aussagen handeln würde. Sie werden nicht nur behauptet, sondern bezweifelt, in Frage gestellt oder bestritten. Sie treten als Prämisse oder als Konklusion in logischen Schlussfolgerungen auf, die manchmal mehrere moralische Urteile miteinander in Beziehung setzen, manchmal auch moralische Urteile mit nichtmoralischen Aussagen. Alles in allem wird mit solchen Urteilen so verfahren, als ob sie einen Wahrheitswert hätten (Brink 1989, S. 24 ff.). Vertreter/innen des Nonkognitivismus stehen damit vor der Alternative, entweder einen Großteil der

Verwendungsweisen moralischer Urteile (sowohl in moralischen Alltagsdiskussionen wie in normativ-ethischen Fachdiskursen) als sinnlos zu erklären, oder eine Interpretation dieser Urteile vorzuschlagen, die erklären kann, warum es rational ist, sie mehr oder weniger so zu verwenden, als ob sie einen Wahrheitswert hätten, obwohl dies tatsächlich nicht der Fall ist. Jüngere Varianten des Nonkognitivismus wie der **Universelle Präskriptivismus** Hares (1981), der **Quasi-Realismus** Blackburns (1998) oder der **Norm-Expressivismus** Gibbards (1990) und Hallichs (2008) gehen den zweiten Weg. Diese Ansätze unterscheiden sich in vielen Hinsichten; gemeinsam ist ihnen jedoch der Versuch, die mit moralischen Urteilen ausgedrückten Haltungen oder Stellungnahmen so zu interpretieren, dass damit **Konsistenzforderungen** an die Sprecherin bzw. den Sprecher verbunden sind. Gibbard (1990) etwa schlägt vor, moralische Äußerungen als Bekenntnisse zur Akzeptanz von Normensystemen zu verstehen, die regulieren, unter welchen Umständen es für Akteur/innen rational ist, Schuld für ihre Handlungen zu empfinden, und für andere, den Akteur/innen zu grollen. Das Akzeptieren eines Normsystems soll dabei zugleich die Nichtakzeptanz aller konkurrierenden Normsysteme ausdrücken, die zu Konsequenzen für die Rationalität des fallbezogenen Schuld- und Grollempfindens führen würden, die von den aus dem akzeptierten Normsystem resultierenden Konsequenzen abweichen. Die von Autor/innen wie Gibbard und Blackburn postulierten Konsistenzforderungen sind allerdings pragmatischer Natur und, wie u. a. van Roojen (1996; 2006) gezeigt hat, mit logischen Konsistenzforderungen nicht deckungsgleich, so dass die mit dem Frege-Geach-Problem aufgezeigte Spannung zwischen dem üblichen Gebrauch der moralischen Sprache und den Implikationen ihrer nonkognitivistischen Interpretation nicht gänzlich zum Verschwinden gebracht wird. Entsprechend entwickelt etwa Gibbard den Expressivismus in seinen späteren Arbeiten (Gibbard 2003, 2012) in Richtung einer allgemeinen **normativistischen Bedeutungstheorie** weiter, die sich deutlich von der für den frühen Nonkognitivismus maßgeblichen Annahme einer grundlegenden Diskontinuität zwischen moralischen und nichtmoralischen Redezusammenhängen entfernt und kaum mehr eindeutig als nonkognitivistisch (im traditionellen Sinn) zu verstehen ist. Ähnliches gilt mehr oder weniger auch für andere aktuelle Versionen des Expressivismus (Baker und Woods 2015, S. 422, Anm. 92).

## 8.4 | Kognitivismus

Der metaethische **Intuitionismus** ist im Zusammenhang mit Moores Argument der offenen Frage bereits vorgestellt worden (siehe Kap. 8.2). Er wird daher an dieser Stelle nicht nochmals behandelt, obwohl es sich beim Intuitionismus um eine wichtige kognitivistische Strömung handelt, deren Einfluss beispielsweise auch in jüngeren metaethischen Theorien wie David Enochs ›robustem Realismus‹ (Enoch 2011) oder Thomas M. Scanlons ›Gründe-Realismus‹ (Scanlon 2014) unverkennbar ist.

### 8.4.1 | Irrtumstheorie

Wahrheits-  
ansprüche ohne  
Grundlage

**Irrtumstheorie:** Die von Mackie (1977; Übers. 2000) entwickelte und jüngst von Olson (2016) verteidigte Irrtumstheorie ist zwar kognitivistisch, steht aber in vieler Hinsicht den vom frühen Nonkognitivismus vertretenen Auffassungen (beispielsweise zum Unterschied zwischen moralischen und nicht-moralischen Überzeugungen) nahe. Irrtumstheoretiker/innen konzedieren zwar, dass mit moralischen Urteilen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird und entgegen dadurch dem Frege-Geach-Problem. Sie halten diesen Anspruch aber für grundsätzlich unberechtigt. Mackie zufolge wird mit moralischen Urteilen die Existenz **objektiver Werte** unterstellt, die uns kategorisch zum Handeln verpflichten; nur die Existenz solcher Werte könne die Wahrheit moralischer Urteile begründen. Zwei Argumente sprächen jedoch gegen die Existenz solcher Werte (als Kurzübersicht Joyce 2016b): Erstens lasse die historische Veränderlichkeit moralischer Codes und die faktische Existenz moralischer Meinungsverschiedenheiten die Existenz objektiver moralischer Werte als unplausibel erscheinen (*argument from relativity*, **Relativitätsargument**). Zweitens wären Werte, die einerseits objektiv existieren und von denen andererseits unmittelbar ein kategorisch verbindlicher Anspruch auf unser Verhalten ausgeht, derart absonderliche Entitäten, dass wir ihre Existenz nicht unterstellen sollten (*argument from queerness*, **Absonderlichkeitsargument**; vgl. Mackie 1977/2000, Kap. I.8 f.). Wie aber ist zu erklären, dass wir in moralischen Diskussionen fortwährend uneinlösbare Ansprüche erheben und dabei einem beständigen Irrtum unterworfen sind? Mackie antwortet mit einer **Objektivierungstheorie**, die an Humes Annahme erinnert, die Zuschreibung moralischer Eigenschaften verdanke sich einer Projektion subjektiver Haltungen auf die Gegenstände moralischer Beurteilung. Unsere Neigung, irrtümlich die Existenz objektiver kategorischer Werte zu unterstellen, erklärt er mit deren sozial nützlichen Konsequenzen: Für ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben von Gemeinschaften ist die Durchsetzung genereller Verhaltensnormen notwendig. Die Akzeptanz solcher Sozialnormen, die sich zunächst nur sozialem Druck und der psychischen Internalisierung dieses Drucks verdankt, kann durch die Vorstellung erhöht und stabilisiert werden, dass diese Normen objektiv und kategorisch gelten – indem wir gleichsam vergessen, dass diese Normen eigentlich der Realisierung sozial nützlicher Zwecke dienen. Die objektivierende Fehlinterpretation moralischer Normen (die eigentlich, in Kants Terminologie, nur hypothetischen Charakters sind, aber als kategorisch verstanden werden) setzt sich durch, weil sie sozialevolutionär vorteilhaft ist:

Mackie 1977,  
S. 43

»We need morality to regulate interpersonal relations, to control some of the ways in which people behave towards one another, often in opposition to contrary inclinations. We therefore want our moral judgements to be authoritative for other agents as well as for ourselves: objective validity would give them the authority required.«

Als Vertreter der metaethischen **Neutralitätsthese** geht Mackie davon aus, dass die irrtumstheoretische Deutung der Moral (auf der Ebene der

Metaethik) keine direkten Konsequenzen für die möglichen Argumentationen auf der Ebene der normativen Ethik hat (Mackie 1977, S. 16).

**Herausforderung Bivalenzprinzip:** Die Irrtumstheoretische These, dass mit moralischen Urteilen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, der jedoch immer unbegründet ist, ist nicht einfach zu verstehen. Akzeptiert man das **Bivalenzprinzip** der klassischen Logik, wonach wahrheitsfähige Aussagen nur entweder wahr oder falsch sein können, müsste sich aus der Falschheit eines moralischen Urteils (»Stehlen ist verboten«) die Wahrheit seiner Negation (»Stehlen ist nicht verboten«) ergeben. Handelt es sich bei »Stehlen ist nicht verboten« aber nicht ebenfalls um ein moralisches Urteil? Irrtumstheoretiker/innen können dem Einwand auf verschiedene Weise begegnen. Sie können etwa versuchen zu zeigen, dass alle moralischen Aussagen irgendwie »unwahr« sein können, ohne »falsch« oder (wie der Nonkognitivismus behauptet) »wahrheitswertlos« oder schlechthin sinnlos zu sein (Joyce 2016a); oder sie können bestreiten, dass Aussagen wie »Stehlen ist nicht verboten« mit »Stehlen ist erlaubt« gleichbedeutend sind, weil das üblicherweise unterstellte Verhältnis zwischen Geboten, Verboten und Erlaubnissen von der Irrtumstheorie ebenfalls abgelehnt wird (Olson 2014, S. 11–15). Nicht leicht zu verstehen ist auch Mackies **Neutralitätsthese:** Akzeptiert man Mackies Objektivierungstheorie, wonach die soziale Akzeptanz moralischer Normen durch die Überzeugung der Normadressaten, die Normen basierten auf objektiven Werten, gesteigert werden kann, dann kann die Irrtumstheoretische Erkenntnis, dass jene Überzeugung grundsätzlich unberechtigt ist, weil es gar keine objektiven Werte gibt, kaum ohne Einfluss auf normativ-ethische Diskurse und die moralische Alltagspraxis bleiben.

**Diskussion von Mackies Argumenten:** Die beiden von Mackie ins Feld geführten Argumente zielen nicht auf einen zwingenden Beweis der Irrtumstheorie, sondern sollen zeigen, dass konkurrierende Positionen unplausibel sind. Das **Absonderlichkeitsargument** hängt allerdings von Voraussetzungen ab, die sich bestreiten lassen. Zum einen unterstellt es, dass moralische Wahrheiten nur (»korrespondenztheoretisch«) durch ihr Verhältnis zu urteilsunabhängigen objektiven Werttatsachen begründet werden könnten, was beispielsweise die Vertreter/innen der vielfältigen Versionen des **Konstruktivismus** bestreiten. Zum anderen setzt es anscheinend eine bestimmte (stark von Hume beeinflusste) Deutung objektiver Tatsachen voraus, die die Möglichkeit objektiver Werteigenschaften auszuschließen scheint. Gegen diese Deutung machen etwa McDowell (1985), Wiggins (1998) und andere Vertreter/innen der **Sensibilitätstheorie** geltend, dass es möglich sei, Werteigenschaften zugleich als (in gewisser Weise) objektiv und normativ bzw. handlungsmotivierend zu verstehen, wenn man sie in Anlehnung an sekundäre Qualitäten interpretiere. Mackies **Relativitätsargument** hat die Form eines Schlusses auf die beste Erklärung. Es sieht sich empirischen und theoretischen Einwänden ausgesetzt. In empirischer Hinsicht lässt sich fragen: Gibt es nicht auch **wesentliche Übereinstimmungen** zwischen verschiedenen Moralsystemen, etwa (wie beispielsweise Rawls annimmt) Übereinstimmungen bezüglich grundlegender Prinzipien der Unparteilichkeit? Lassen sich in der Evolution moralischer Codes Tendenzen ausmachen, die sich

Probleme der  
Irrtumstheorie

Einwände gegen  
das Absonderlich-  
keitsargument

### Einwände gegen das Relativitäts- argument

als Resultat von **Lernprozessen** interpretieren lassen? Tatsächlich betonen manche Philosoph/innen gerade die kontextübergreifenden Übereinstimmungen in moralischen Codes und sehen in der Annahme des metaethischen Realismus die plausibelste Erklärung dafür (z. B. Audi 1998, S. 29; 2007, S. 20; zur traditionellen Berufung auf den *consensus gentium* siehe Kap. 2.2, zur Position allgemein siehe Kap. 9.5.2). In theoretischer Hinsicht lässt sich fragen, inwieweit die Existenz moralischer Dissense auch auf der Grundlage einer realistischen Interpretation der Moral zu erklären ist (vgl. z. B. Brink 1989, S. 197 ff.; Nagel 1986, S. 148 ff.). So lässt sich darauf verweisen, dass die Annahme, es gebe wahre moralische Urteile, nicht die **Möglichkeit von Irrtümern** ausschließt und dass moralischer Dissens nicht selten durch abweichende **Interpretationen nicht-moralischer Tatsachen** zu erklären ist. Ferner wird auch eine korrekte Anwendung gültiger moralischer Prinzipien auf unterschiedlich beschaffene Situationen häufig zu unterschiedlichen Resultaten führen. Nicht-übereinstimmung in Bezug auf die moralische Beurteilung konkreter Handlungsweisen oder situationsspezifischer Normen in unterschiedlichen historischen oder sozialen Kontexten muss daher nicht notwendig auf Dissens bezüglich der maßgeblichen moralischen Gründe oder Prinzipien zurückzuführen sein, sondern kann ebenso aus einer angemessenen **kontextsensitiven Anwendung** universeller Prinzipien auf Situationen resultieren, die in moralisch relevanten Hinsichten verschieden sind. (Zur Diskussion der mackieschen Irrtumstheorie allgemein Honderich 1985).

## 8.4.2 | Ethischer Relativismus

### Scheinpopularität des ethischen Relativismus?

**Mögliche Motive:** Gleichwohl mag man fragen: Müssen moralische Wahrheiten notwendig als ›universelle‹ Wahrheiten verstanden werden? Oder lässt sich nicht auch behaupten, dass moralische Urteile zwar wahr sein können, aber jeweils nur ›relativ wahr‹, nämlich aus einer spezifischen Beurteilungsperspektive oder innerhalb eines bestimmten moralischen Normen- oder Überzeugungssystems? Die Auffassung, dass moralische Wahrheiten nur in einem bestimmten Urteilskontext gültig sind, lässt sich als **ethischer Relativismus** bezeichnen. In moralischen Alltagsdiskussionen scheint diese Auffassung häufig vertreten zu werden. Ein Motiv dafür mag in dem Bemühen liegen, die sozialen Kosten zu vermeiden, die mit dem Eröffnen einer moralischen Kontroverse verbunden sind. Aber ist der ethische Relativismus als Position überhaupt eine verständliche, sinnvoll vertretbare Position? Oder verdankt er seine scheinbare Popularität, wie etwa Darwall annimmt, vor allem dem Umstand, dass es so leicht fällt, ihn mit anderen Positionen zu verwechseln? Eine Abgrenzung erscheint insbesondere in Bezug auf die folgenden Positionen nötig (die folgenden Überlegungen sind stark angelehnt an Darwall 1998, S. 64 ff.):

**Kulturrelativismus:** Zu unterscheiden ist der ethische Relativismus zunächst vom bloßen Kulturrelativismus, also von der Auffassung, dass sich ethische Überzeugungen oder Normensysteme *faktisch* (zu verschiedenen Zeitpunkten oder innerhalb verschiedener Gruppen) unterscheiden.

Der Kulturrelativismus vertritt lediglich eine *empirische* These; er bezeichnet eine Position der **deskriptiven Ethik**, nicht der normativen oder der Metaethik. Der ethische Relativismus hingegen vertritt eine **wahrheitstheoretische** These, nämlich die These, dass moralische Wahrheiten immer nur relativ bezogen auf die/den Beurteiler/in gelten. Diese These könnte zwar potentiell einen *Beitrag zur Erklärung* des vom Kulturrelativismus behaupteten Phänomens liefern. Begrifflich und logisch ist der ethische Relativismus aber vom Kulturrelativismus unabhängig: Aus der Tatsache kulturspezifischer Unterschiede in moralischen Überzeugungen folgt nicht, dass die Wahrheit dieser Überzeugungen betrachterrelativ ist; ebenso wenig folgt das Umgekehrte.

**Toleranz:** Zu unterscheiden ist der ethische Relativismus auch von einer Position oder Haltung der Toleranz. Als Toleranz lässt sich die Haltung einer begrenzten Akzeptanz oder Duldung von Verhaltensweisen, Äußerungen oder Haltungen anderer verstehen, welche die Toleranz übende Person ablehnt oder für objektiv falsch hält (vgl. zur genaueren Bestimmung des Konzepts Forst 2003, S. 30–52). Toleranz impliziert nicht ethischen Relativismus und ethischer Relativismus impliziert nicht Toleranz. Es ist unklar, inwieweit die beiden Positionen überhaupt vereinbar sind: Vertreter/innen des ethischen Relativismus können Toleranz kaum als ein universell gültiges ethisches Prinzip postulieren, sofern dies bedeuten soll, dass das Toleranzprinzip von allen Subjekten anerkannt werden soll.

**Nonkognitivismus und Irrtumstheorie:** Der ethische Relativismus darf ferner nicht mit dem Nonkognitivismus verwechselt werden. Während Letzterer bestreitet, dass mit moralischen Urteilen überhaupt ein Wahrheitsanspruch verbunden ist, bejaht dies der ethische Relativismus. Anders als die Irrtumstheorie behauptet der ethische Relativismus auch nicht, dass alle moralischen Urteile falsch oder unwahr sind, sondern hält moralische Wahrheiten für möglich. Allerdings ergibt sich eine im Vergleich zur Irrtumstheorie gewissermaßen spiegelbildliche Schwierigkeit: Während die Schwierigkeit im Fall der Irrtumstheorie darin besteht, zu verstehen, wie kontradiktorische Moralurteile **gleichermaßen falsch** (oder zumindest ›unwahr‹) sein könnten, besteht die Schwierigkeit im Fall des ethischen Relativismus darin, zu verstehen, wie kontradiktorische moralische Urteile **gleichermaßen wahr** sein könnten (wenn sie von verschiedenen Personen oder in verschiedenen Urteilskontexten für wahr gehalten werden).

**Epistemisches Patt:** Die These des ethischen Relativismus, dass genau dies möglich ist, darf auch nicht mit der Behauptung verwechselt werden, es sei möglich, dass (einige) kontradiktorische moralische Urteile gleich gut begründet sind – dass also **epistemische Ungewissheit** oder gar ein argumentatives Patt auftreten kann. Diese These ist im Bereich ethischer Urteile nicht weniger plausibel als im Fall empirischer Behauptungen: Es könnte zweifellos sein, dass Geophysikerin *A* aus guten Gründen überzeugt ist, dass der äußere Erdkern substantielle Mengen an Silizium enthält und Geophysikerin *B* aus ebenso guten Gründen überzeugt ist, dass dem nicht so ist. Dieses Eingeständnis verpflichtet aber nicht zu der Annahme, dass die Überzeugungen von *A* und *B* aus deren jeweiliger Per-

Gefahr der Verwechslung des ethischen Relativismus



spektive ›gleichermaßen wahr‹ sein könnten. Dass  $p$  und  $non-p$  **gleich gut begründet** sein können, impliziert nicht, dass  $p$  und  $non-p$  auch **zugleich wahr** sein könnten. Es besagt nur, dass ihr epistemischer Status gegenwärtig gleichermaßen ungewiss ist.

Urteilskontexte  
versus Norm-  
anwendungs-  
kontexte

**Universalismus, Kontextualismus und Situationismus:** Weiterhin ist der ethische Relativismus auch vom Kontextualismus oder Situationismus zu unterscheiden. Diese bezeichnen Positionen in der Diskussion über die Frage, ob die moralische Beurteilung von konkreten Fällen überhaupt auf universelle Prinzipien gestützt werden kann (die unter Umständen aber kontextsensitiv anzuwenden sind), oder ob es gar keine universellen ethischen Prinzipien gibt, wohl aber **Prinzipien begrenzter Reichweite**, die nur innerhalb bestimmter Handlungskontexte gültig sind (Kontextualismus), oder möglicherweise gar keine gültigen Prinzipien, wohl aber gültige moralische **Urteile über Einzelfälle** (Situationismus). Kontextualismus und Situationismus behaupten die Nichtübertragbarkeit moralischer Urteile von einem **Handlungskontext** auf einen anderen Handlungskontext oder gar die grundsätzliche Nichtübertragbarkeit moralischer Urteile von einem konkreten Einzelfall auf irgendeinen anderen. Der ethische Relativismus hingegen behauptet die Perspektivenabhängigkeit der Wahrheit moralischer Urteile auch dort, wo diese auf dieselbe Handlungssituation bezogen sind, also die Nichtübertragbarkeit solcher Urteile von einem **Urteilskontext** auf einen anderen (im Extremfall: von der einen urteilenden Person auf eine andere urteilende Person). Zu bedenken ist allerdings, dass sozial anerkannte moralische Normen- und Überzeugungssysteme nicht nur Kontexte moralischen Urteilens prägen, sondern zugleich auch den sozialen Sinn von Gefühlen, Haltungen, Intentionen, Handlungen und Institutionen. Deshalb ist es möglich, dass ein und derselbe Umstand (z. B. die Tatsache, dass eine Gruppe von Personen eine spezifische kulturelle Norm akzeptiert, deren Nichtbeachtung als eine spezifische Form von Beleidigung interpretiert wird) zugleich eine Rolle bei der Konstitution eines moralisch zu beurteilenden Sachverhalts (z. B. der absichtlichen Verletzung der Norm durch ein Mitglied der Gruppe) und eine Rolle bei der Beurteilung dieses Sachverhalts (aus der Perspektive eines Gruppenmitglieds) spielt, also zugleich als Element des Handlungs- wie des Urteilskontexts auftreten kann. Damit wird der Unterschied zwischen beiden Kontexten allerdings nicht aufgehoben, denn der betreffende Umstand (die faktische Anerkennung einer bestimmten Norm innerhalb einer bestimmten Gruppe) wird im ersten Fall lediglich (aus der Beobachterperspektive) als soziale Tatsache behandelt, im zweiten Fall (in der Teilnehmerperspektive) von der urteilenden Person selbst normativ bekräftigt. Beides kann, muss jedoch offenbar nicht Hand in Hand gehen. Die Rolle, die die Anerkennung der Norm bei der Konstitution des zu beurteilenden moralischen Sachverhalts spielt, ist deshalb nicht identisch mit der Rolle, die sie im Rahmen der ethischen Beurteilung des Sachverhalts im Urteilskontext spielt.

**Subjektivismus:** Man könnte schließlich versucht sein, die These des ethischen Relativismus, die Wahrheit moralischer Urteile hänge von (der Perspektive) der urteilenden Person ab, so zu interpretieren, dass moralische Urteile verschiedener Personen über ein und denselben Sachver-



halt *S* nicht unmittelbar als wahrheitsfähige Behauptungen über *S* zu verstehen sind, sondern als wahrheitsfähige Behauptungen über die auf *S* bezogenen Haltungen oder Gefühle der jeweils urteilenden Person. Dies ist die im Zusammenhang mit dem Emotivismus bereits kurz erwähnte Position des Subjektivismus. Sie unterscheidet sich vom Emotivismus dadurch, dass der Subjektivismus moralische Urteile als deskriptive *Aussagen über* Gefühle oder Haltungen und nicht als bloßen *Ausdruck von* Gefühlen oder Haltungen versteht. Nach subjektivistischer Auffassung sind widerstreitende moralische Urteile über *S* eigentlich nicht Urteile über denselben Sachverhalt, denn ihr Gegenstand ist nicht *S*; es sind die auf *S* bezogenen Gefühle oder Haltungen der jeweiligen Sprecher/innen. Der Subjektivismus sieht sich unter anderem mit dem Einwand konfrontiert, dass wir unsere eigenen Gefühle und Haltungen manchmal als unberechtigt beurteilen. Tatsächlich scheinen moralische Urteile eher anzuzeigen, welche Gefühle oder Haltungen im Hinblick auf die Urteilsgegenstände angemessen sind, welche wir haben **sollten**, nicht einfach, welche wir zu einem bestimmten Zeitpunkt faktisch **haben**.

**Relativismus und Wahrheitssprachspiel:** Nimmt man die vom ethischen Relativismus behauptete These ernst, die Wahrheit moralischer Urteile über denselben Sachverhalt sei abhängig vom Urteilskontext, innerhalb dessen sie formuliert werden, ist nicht leicht zu sehen, inwieweit sich diese Position überhaupt sinnvoll vertreten lässt. Denn unserem üblichen Verständnis nach ist das Erheben von Wahrheitsansprüchen an die Fähigkeit (und grundsätzliche Bereitschaft) gebunden, für die behaupteten Wahrheiten einzustehen, dafür Gründe anzuführen und die eigenen Behauptungen gegebenenfalls auch zu revidieren, wenn hinreichend starke Gegengründe angeführt werden – ganz gleich, von wem diese Gegengründe ins Spiel gebracht werden. Das Wahrheitssprachspiel erhält seinen Sinn als ein kooperatives Unternehmen gerade aus der Unterstellung, dass der Pluralismus der Perspektiven, aus denen wir auf die Welt blicken, grundsätzlich überwindbar ist. Wie – zumindest auf dem Gebiet der Moral – gewissermaßen schlechthin unübersetzbare Wahrheiten oder schlechthin ›unteilbare‹ Gründe möglich sind, die aber gleichwohl als mögliche Wahrheiten oder Gründe *anerkannt* werden sollen (der Relativismus versteht sich ja als *kognitivistische* Position), ist deshalb schwer zu verstehen. Zusätzliche Komplikationen ergeben sich im Zusammenhang mit der Frage, inwieweit der ethische Relativismus gewissermaßen auf sich selbst anwendbar ist oder sein soll: Gilt die behauptete Perspektivenabhängigkeit ethischer Wahrheit auch für die behauptete Wahrheit des ethischen Relativismus selbst?

Lässt sich der ethische Relativismus konsistent formulieren?

### 8.4.3 | Sensibilitätstheorien

**Werteigenschaften und sekundäre Qualitäten:** Sensibilitätstheorien wenden sich gegen die von Nonkognitivist/innen und Irrtumstheoretiker/innen vertretene Auffassung, wonach moralische Eigenschaften gar keine objektive Grundlage haben und lediglich von uns auf eine ›an sich‹ wertfreie Welt projiziert werden. Sie setzen dieser Auffassung den Vorschlag

entgegen, **Werteigenschaften nach dem Muster sekundärer Qualitäten zu verstehen**, wobei sie zugleich eine Deutung sekundärer Qualitäten vorschlagen, die sich von derjenigen etwa Humes und Mackies unterscheidet.

#### Definition

Die Unterscheidung zwischen **primären und sekundären Qualitäten** lässt sich bis zu den Atomisten der griechischen Antike zurückverfolgen, gewinnt aber vor allem im Anschluss an Locke an Bedeutung (Kemmerling 2007). Traditionell gelten beispielsweise Form und Größe als primäre Qualitäten, Farbe, Klang, Geschmack oder Geruch hingegen als sekundäre Qualitäten. Welcher Status der Unterscheidung zukommt und wie er genau zu fassen ist, wird kontrovers diskutiert. Grundsätzlich gelten sekundäre Qualitäten (wie Farbe oder Geruch) als in einer Weise abhängig vom Wahrnehmungssensorium der sie erkennenden Subjekte (vom Seh- oder Geruchssinn) in der dies primäre Qualitäten (wie Form oder Größe) nicht sind (zur Übersicht vgl. Nolan 2011).

#### Objektive und subjektive Aspekte sekundärer Qualitäten

Während diese Autoren den subjektiven Charakter sekundärer Qualitäten betonen, interpretieren Sensibilitätstheoretiker/innen sekundäre Qualitäten (wie Farbe) als Qualitäten, die einerseits nur in der phänomenalen Wahrnehmung eines Subjekts mit der einschlägigen Sensibilität (wie einem bestimmten Sehsinn) als eben diese Qualitäten identifizierbar sind, andererseits aber durchaus eine objektive Grundlage in dem wahrgenommenen Gegenstand haben (wie eine auf bestimmte Art beschaffene Oberfläche, die bestimmte Lichtfrequenzen reflektiert und andere absorbiert – auch wenn diese Oberfläche nicht unabhängig von der Sensibilität eines Betrachters und geeigneten Wahrnehmungsbedingungen als ›rot‹ erscheint und auch nichts daran ›an sich‹ der wahrgenommenen Farbqualität ›ähnlich‹ ist). Dabei soll letztere Eigenschaft die ›objektive‹, intersubjektive Gültigkeit von auf sekundäre Qualitäten bezogenen Wahrnehmungsurteilen erklären, erstere Eigenschaft (d. h. die Abhängigkeit der Wahrnehmung sekundärer Qualitäten von einer bestimmten subjektiven Sensibilität des Erkenntnissubjekts) ihre direkte Verbindung mit den Haltungen und Dispositionen des Erkenntnissubjekts. Sekundäre Qualitäten weisen nach Auffassung der Sensibilitätstheorie damit genau diejenige Kombination von Merkmalen auf, die Mackie aufgrund ihrer ›Absonderlichkeit‹ für unwahrscheinlich erklärt, nämlich **Objektivität** und unmittelbare **Verknüpfung mit subjektiven Dispositionen**. So könnten beispielsweise ›Furchteinflößendheit‹ oder ›Witzigkeit‹ nach dem Muster sekundärer Qualitäten als in *objektiven* Eigenschaften (z. B. eines Alligators oder eines Witzes) begründet und zugleich als unmittelbar handlungsmotivierend (z. B. eine *subjektive* Disposition zur Flucht oder zum Lachen verursachend) verstanden werden. Moralische Eigenschaften (wie »Gutheit«) müssten ungefähr nach diesem Muster verstanden werden können.

**Angemessenheit moralischer Wahrnehmungen:** Allerdings halten auch McDowell (1985, S. 119) und Wiggins (1998, S. 187) die Analogie zwi-

schen der Wahrnehmung sekundärer Qualitäten wie Farbe und der Wahrnehmung moralischer Eigenschaften nur für beschränkt tragfähig. Denn anders als im Fall ›echter‹ sekundärer Qualitäten sollen Werteigenschaften die Wertwahrnehmung nicht einfach nur verursachen; sie sollen sie vielmehr als **sachlich gerechtfertigt** (*merited*) oder **angemessen** (*appropriate*) erscheinen lassen. Mit den Konzepten der Angemessenheit oder Gerechtfertigkeit tritt anscheinend ein Bewertungsschritt zwischen die im Objekt vorliegenden Werteigenschaften und deren Anerkennung durch das Moralsubjekt. Dies bringt Probleme für den Objektivitätsanspruch der Theorie mit sich (Wright 2003, S. 155 ff.): An welchen Standards ist die Angemessenheit einer subjektiven Wertwahrnehmung zu bemessen? Nach sensibilitätstheoretischer Auffassung sollen die moralische Sensibilität des Moralsubjekts und die objektiven Werteigenschaften der Objekte gleichsam wie Schlüssel und Schloss ineinander greifen, ohne dass die Beschaffenheit des Schlosses oder des Schlüssels unabhängig von diesem Ineinandergreifen bestimmt werden könnte (vgl. Darwall/Gibbard/Railton 1992, S. 158). Damit könnte sich Kritik an der Angemessenheit von Wertwahrnehmungen anderer Personen wiederum nur auf die eigene moralische Sensibilität stützen. Diese legt uns als Betrachter/innen eines moralischen Beurteilungsgegenstands allerdings zwar eine bestimmte Wertwahrnehmung nahe, führt aber keine darüber hinausgehenden Hinweise auf die Angemessenheit oder Unangemessenheit dieser Wahrnehmung mit sich. Sensibilitätstheorien sehen sich daher einem ähnlichen Dogmatismusverdacht ausgesetzt wie der klassische Intuitionismus. Statt auf unabhängige Kriterien der Angemessenheit von Wertwahrnehmungen können sie höchstens auf die Sensibilität ›weiser‹ oder jedenfalls moralisch besonders erfahrener Beurteiler/innen verweisen, mit den bekannten Problemen dieser bereits von Aristoteles gewählten Lösung (siehe Kap. 2.2; zur Übersicht Jacobson 2011). Fraglich ist überdies, ob Sensibilitätstheorien auch dann zur Fundierung von moralischen Normen dienen könnten, wenn man annimmt, dass diese Normen als **kategorisch und vorrangig** gegenüber allen anderen praktischen Überlegungen verstanden werden müssen, wie dies im Anschluss an Kant etwa auch Mackie tut.

#### 8.4.4 | Naturalismus

**Formenvielfalt des ethischen Naturalismus:** Moores Argument der offenen Frage sollte zeigen, dass die Bedeutung moralischer Eigenschaftswörter wie (moralisch) »gut« nicht durch nicht-moralische Ausdrücke wie »glücksmaximierend«, »von Gott geboten« etc. analysiert werden kann. Auch wenn sich dies für alle entsprechenden Analysen nachweisen ließe, wären damit allein solche Versionen des ethischen Naturalismus als unhaltbar erwiesen, die es für eine analytische bzw. ›definitorische‹ (Smith 1994), schon aus der *Bedeutung* moralischer Begriffe folgende Wahrheit halten, dass moralische Eigenschaften *vollständig* auf natürliche Eigenschaften reduzierbar sind. Nicht ausgeschlossen wären damit **nicht-analytische oder nicht-reduktionistische Formen des Naturalismus**. Mög-

### Naturalismus nach Moore

lich blieben also Ansätze, welche die Auffassung, wonach moralische Eigenschaften natürliche Eigenschaften sind, als eine *empirische* Wahrheit ansehen. Möglich blieben ferner Ansätze, die moralische Eigenschaften zwar als natürliche Eigenschaften verstehen, aber als natürliche Eigenschaften *sui generis*, das heißt als natürliche Eigenschaften, die nicht auf andere, nicht-moralische natürliche Eigenschaften reduzierbar bzw. in einer nicht-moralischen Terminologie ausdrückbar sind (Smith 1994, S. 28 ff.). Wie bereits dargelegt, liefert Moores Argument überdies keinen strikten Beweis für die Unmöglichkeit reduktionistischer Analysen moralischer Begriffe durch nicht-moralische Begriffe. Entsprechend lassen sich grundsätzlich auch nach Moore noch analytisch-reduktionistische Formen des ethischen Naturalismus vertreten. Häufiger tendieren Vertreter/innen des Naturalismus allerdings dazu, in Anknüpfung an Quine (1951) die Analytisch/synthetisch-Unterscheidung überhaupt zu relativieren (z. B. Casebeer 2003).

### Was bedeutet ›naturalistisch‹?

**Definition natürlicher Eigenschaften:** Das im vorigen Absatz Gesagte macht deutlich, dass das Spektrum naturalistischer Ansätze sehr umfangreich ist. Noch schwieriger einzugrenzen wird es durch die Schwierigkeiten einer klaren und unstrittigen Definition des Naturalismusbegriffs. Relativ unstrittig ist die Festlegung, dass der ethische Naturalismus dadurch gekennzeichnet ist, dass er moralische Eigenschaften als natürliche Eigenschaften versteht. Kontroversen bestehen jedoch bezüglich der weitergehenden Frage, was als natürliche Eigenschaft zählt (sieht man einmal von der zumindest ebenso kontroversen, aber auch andere Ansätze belastenden Frage ab, was *moralische* Eigenschaften auszeichnet). In aller Regel interpretieren Metaethiker/innen natürliche Eigenschaften als Eigenschaften, die **Gegenstand der Naturwissenschaften** oder jedenfalls Gegenstand empirischer Untersuchung sein können (vgl. Moore 1957, S. 40). Diese Antwort erscheint zunächst vorsichtig, weil sie die Definitionskompetenz den Wissenschaften selbst überlässt. Sie bleibt aber insofern auch unklar, da die Frage, welche Disziplinen, Subdisziplinen und Methoden als ›naturwissenschaftlich‹ oder ›empirisch‹ gelten können und was dies genau bedeuten soll, auch innerwissenschaftlich kontrovers diskutiert wird. Zudem werden die heftigsten **Kontroversen über das Selbstverständnis als Naturwissenschaft** genau in jenen Fächern ausgetragen, die für die metaethischen Theorien die größte Bedeutung haben, nämlich in der etwa von Moore explizit den Naturwissenschaften zur Seite gestellten Disziplin der Psychologie (ebd.) und den etwa vom reduktionistischen Naturalisten Railton in Anspruch genommenen Sozialwissenschaften (vgl. Railton 2003, S. 34 f.). Kritiker/innen wie Vertreter/innen des metaethischen Naturalismus sind vor diesem Hintergrund gut beraten, *explizit* anzugeben, aufgrund welcher Merkmale Eigenschaften als ›natürliche‹ Eigenschaften zählen sollen (für eine exemplarische Problematisierung vgl. Smith 2004, S. 209 ff.). Das breite Spektrum naturalistischer Positionen soll hier nur exemplarisch anhand zweier recht unterschiedlicher Ansätze in den Blick genommen werden, von denen der erste einen reduktionistischen, der zweite einen nicht-reduktionistischen Naturalismus verkörpert.

**Railtons reduktionistischer Naturalismus:** Peter Railton entwickelt in seinem erstmals 1986 publizierten Aufsatz *Moral Realism* (Railton 2003, S. 3 ff.) eine reduktionistische Version des ethischen Naturalismus. Der Grundgedanke seines Ansatzes ist recht einfach. Railton skizziert ein naturalistisches Modell individueller praktischer Rationalität, das diese auf Interessenbefriedigung bezieht und Interessen in natürlichen Tatsachen begründet sieht. Im Anschluss sucht er dieses Modell auf moralische Rationalität zu übertragen. Individuelle praktische Rationalität zielt auf Befriedigung realer Interessen. Die Handlungsorientierung einer Person ist desto rationaler, je mehr die von ihr wahrgenommenen und ihr Handeln prägenden **subjektiven Neigungen** (*wants*) ihre **objektiven Interessen** (*interests*) widerspiegeln. Objektive Interessen haben wiederum eine reale Grundlage bzw. »reduction basis« (ebd., S. 11) in natürlichen Tatsachen (z. B. Tatsachen bezüglich der biologischen Ausstattung oder des Gesundheitszustands der handelnden Person und der chemischen Eigenschaften alternativer Getränke, die sie zu sich nehmen kann). Die befriedigenden oder frustrierenden Erfahrungen, die Personen im Gefolge ihrer verschiedenen Handlungsentscheidungen machen, bedingen Lernprozesse, in deren Verlauf die subjektiven *wants* die objektiven *interests* tendenziell stets genauer reflektieren (*wants/interests mechanism*, ebd., S. 14 ff.). Was nun **moralische Normen** betrifft, so geben sie an, was nicht nur für das jeweils handelnde Individuum, sondern »from [...] a social point of view« (ebd., S. 21) rational ist. Mit der Annahme, dass Gesellschaften, in denen die objektiven Interessen eines Teils der Bevölkerung systematisch frustriert werden, ein erhöhtes Potential für gesellschaftliche Unruhen haben und dass sie weniger produktiv sind als solche, in denen die Bedürfnisse aller Mitglieder der (ihrerseits stets inklusiver werdenden) Gesellschaft in höherem Maße befriedigt werden (ebd., S. 22 f.), will Railton sodann begründen, dass vergleichbare **Lernprozesse auch auf der Ebene der soziokulturellen Evolution** zu erwarten sind, dank derer gesellschaftliche Normen den objektiven sozialen Interessen immer besser Rechnung tragen. Railton zufolge sind moralische Aussagen über richtige Handlungen oder legitime Normen wahrheitsfähig, weil sie letztlich auf Aussagen über natürliche Tatsachen reduzierbar sind, die determinieren, welche Handlungen oder gesellschaftlichen Handlungsmuster die objektiven Interessen der von der fraglichen Handlung oder Norm Betroffenen am besten befriedigen.

**Grenzen und Probleme:** Railton räumt ein, dass seine Thesen zur Evolution moralischer Normen auf der Ebene spekulativer »Lehnstuhlsoziologie« anzusiedeln sind (ebd., S. 29). Auch macht er deutlich, dass die Wahrscheinlichkeit, mit der die Vernachlässigung der Bedürfnisse von Gesellschaftsmitgliedern soziale Unruhen erzeugt, die potentiell soziokulturelle Lernprozesse antreiben, von spezifischen Randbedingungen abhängt (ebd., S. 23). Zu bedenken wäre zudem, dass zu diesen Bedingungen wiederum moralische Standards gehören: Wer eigene Entbehnungen als gerechtfertigt ansieht (etwa weil er sich mit seiner niedrigen Rolle in einem sozialen Kastensystem identifiziert oder einer Wirtschaftsideo-logie anhängt, der zufolge ökonomische Notlagen grundsätzlich der »Eigenverantwortung« der Betroffenen zuzurechnen sind) oder wer zu stolz ist, im

Natürliche  
Bedürfnisse als  
Basis der Moral

eigenen Interesse gesellschaftliche Forderungen zu stellen, wird möglicherweise trotz schlechter Lebensbedingungen nicht gegen soziale Verhältnisse aufbegehren: Normative Standards können anscheinend auch auf andere Weise zur Stabilisierung von Gesellschaften beitragen als durch die Ermöglichung einer möglichst weitgehenden Bedürfnisbefriedigung. Zudem ist das Ziel einer möglichst weitgehenden Interessenbefriedigung Aller recht unklar. Denn gesellschaftliches Zusammenleben erlegt den Mitgliedern unvermeidlich auch **Triebverzicht** auf (klassisch Freud 1999, Bd. XIV, S. 421 ff.); zweitens sind Interessen zu erheblichen Teilen kulturell überformt und durch selbstbestimmte Wertentscheidungen mitbestimmt, weswegen zumindest nicht evident ist, dass sie auf eine objektive Naturbasis reduziert werden können; drittens sind ganz verschiedene Möglichkeiten der intersubjektiven **Aggregation** qualitativ verschiedener Interessenbefriedigungen möglich. Diese Überlegungen wecken einerseits **Zweifel an der Existenz eines zuverlässigen Lernmechanismus**, der nach dem Modell des *wants/interests mechanism* gesellschaftliche Institutionen und Normen zuverlässig in die Richtung einer immer vollständigeren Befriedigung der objektiven Interessen Aller verschieben würde. Andererseits legen sie nahe, dass das von Railton hypostasierte Ziel der soziokulturellen Entwicklung möglicherweise nicht hinreichend klar umrissen ist.

Normativitätsdefizit des reduktionistischen Naturalismus?

**Metaethischer Externalismus:** Zudem werfen Railtons Überlegungen folgende grundlegendere Frage auf: Sind Normen moralisch richtig bzw. »rational aus sozialer Perspektive« (s. o.) weil sie sich langfristig durchsetzen (etwa weil sie nachhaltig gesellschaftsstabilisierend wirken), oder sind sie richtig, weil sie eine möglichst weitgehende Befriedigung der objektiven Interessen von Individuen ermöglichen? Railton vertritt anscheinend letztere Auffassung. Eine naturalistische Begründung gibt er dafür jedoch nicht. Wenn seine interessentheoretischen wie seine lehrstuhlsoziologischen Überlegungen zuträfen, würden sie daher lediglich zeigen, dass entsprechende Normen einen klaren, in natürlichen Begriffen formulierbaren Gehalt haben und dass sich im Zuge der soziokulturellen Entwicklungen entsprechende Normen **durchsetzen werden**. Sie würden aber nicht zeigen, dass diese Normen sich **durchsetzen sollen**, oder dass wir **moralisch verpflichtet** wären, ihnen (auch gegen unsere individuellen Interessen) zu folgen oder an ihrer Etablierung mitzuwirken. Tatsächlich geht Railton nicht davon aus, dass ein begrifflicher Zusammenhang zwischen den moralischen Überzeugungen einer Akteurin bzw. eines Akteurs und ihren bzw. seinen Handlungsdispositionen besteht. Railtons reduktionistischer Realismus ist **externalistisch**. Wie viele andere Vertreter/innen des metaethischen Realismus (z. B. Brink 1989, S. 49; zur Übersicht Rosati 2016) verteidigt er die **deskriptive** Bedeutung moralischer Urteile, bestreitet aber, dass ihnen unmittelbar motivationale Kraft oder kategorische Handlungsverbindlichkeit zukommt (Railton 2003, S. 31 f.).

**Michael Smiths Lösung des »Moral Problem«:** In den Worten von Michael Smith rekonstruiert Railton nur die **objectivity** aber nicht die **practicality** der Moral. Smith selbst hingegen sieht beide Eigenschaften als wesentliche Merkmale der Moral. Das »moralische Problem«, das Smith

sich dem Titel seines Buchs von 1994 zufolge zu lösen anschickt (aber eher als *metaethisches* Problem zu bezeichnen wäre) schließt an eine von Hume aufgezeigte Problematik an. Das Problem besteht darin, zu erklären, wie moralische Urteile zugleich objektiv und (nicht nur zufällig) handlungsleitend sein können, wenn man zusätzlich davon ausgeht, dass Handlungsmotivation von nicht-kognitiven Zuständen (*desires*) abhängig ist:

»1 Moral judgements of the form ›It is right that I  $\varphi$ ‹ express a subject's beliefs about an objective matter of fact, a fact about what it is right for her to do.  
 2 If someone judges that it is right that she  $\varphi$ 's then, *ceteris paribus*, she is motivated to  $\varphi$ .  
 3 An agent is motivated to act in a certain way just in case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume's terms, distinct existences.  
 The apparent inconsistency can be brought out as follows: from (1), the state expressed by a moral judgement is a belief, which, from (2), is necessarily connected in some way with motivation; that is, from (3), with having a desire. So (1), (2) and (3) together entail that there is some sort of necessary connection between distinct existences: moral belief and desire. But (3) tells us that there is no such connection. Believing some state of the world obtains is one thing, what I desire to do given that belief is quite another.«

Objektivität und Normativität

Smith 1994, S. 12, vgl. 126 ff.

Smith sucht das Problem zu lösen, indem er der humeschen Belief-desire-Theorie (die nur Gründe für die Handlungserklärung liefere) eine dezidiert anti-humesche Theorie *normativer* Gründe (ebd., S. 14) beigesellt; d. h. eine Theorie solcher Gründe, welche die Handlungsorientierung einer Akteurin oder eines Akteurs anleiten oder die Entscheidung für Handlungsoptionen *rechtfertigen* können. Auf welche Weise kann nun diese Theorie ›das moralische Problem‹ lösen und was zeichnet sie als naturalistische Theorie aus?

**Psychologischer Naturalismus:** Smith versucht zunächst zu zeigen, dass normative Gründe nicht auf Neigungen oder Strebungen reduziert werden können. Denn nicht alles, wozu wir neigen oder wonach wir streben, sehen wir als wertvoll an. Ein potentielles Ziel für erstrebenswert zu halten, bedeutet vielmehr, dass wir es erstreben *sollten* – und dass wir es tatsächlich erstreben *würden*, wenn wir vollkommen rational wären. Entsprechend haben wir einen normativen Grund zum Vollziehen einer Handlung  $\varphi$  in Handlungskontext C genau dann, wenn wir im Zustand vollständiger Rationalität  $\varphi$  vollziehen wollen würden:

»To say that we have a normative reason to  $\varphi$  in certain circumstances C is to say that we would want ourselves to  $\varphi$  in C if we were fully rational.«

Smith 1994, S. 182

Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zu einer naturalistischen Theorie normativer Gründe. Smith vollzieht ihn, indem er den Zustand vollkommener praktischer Rationalität als einen **idealen psychologischen Zustand** interpretiert – einen Zustand, in dem die Neigungen einer Person sich in vollkommener Einheit und Kohärenz befinden (ebd.,



S. 186). Es handelt sich also zwar um einen *idealisierten* Zustand, gleichwohl aber um einen idealisierten *natürlichen* Zustand, der als solcher Gegenstand wahrheitsfähiger Behauptungen sein kann. Ein normativer Grund,  $\varphi$  zu vollziehen, lässt sich demnach verstehen als die Behauptung, dass ich in einer bestimmten psychischen Verfassung disponiert wäre,  $\varphi$  zu vollziehen.

Michael Smiths  
Moralbegriff

**Moralische Richtigkeit:** Diesem Verständnis normativer Handlungsgründe folgt auch Smiths Interpretation moralischer Richtigkeit. Sie ist eine Eigenschaft, die wir von Handlungen erwarten würden, wenn wir vollkommen rational wären. Weil aber Smith zufolge nicht alle normativen Handlungsgründe *moralische* Gründe sind, bedarf es einer zusätzlichen Eingrenzung (ebd., S. 183). Smith gewinnt sie durch den Rückgriff auf triviale und unstrittige Annahmen (Plattitüden) bezüglich des Inhalts der Moral. Zu diesen **moralbegrifflichen Plattitüden** rechnet er die Annahme, dass moralisch richtige Handlungen häufig dazu dienen, die menschliche Selbstentfaltung zu ermöglichen oder zu fördern oder dass sie gleichen Respekt und gleiche Fürsorge ausdrücken. Wie die Formulierung dieser Plattitüden belegt, ist Smiths Naturalismus, anders als derjenige Railtons, **nicht reduktionistisch**. Wie bei der Analyse von Farbausdrücken muss man sich Smith zufolge bei der Analyse moralischer Ausdrücke mit einer nicht-reduktionistischen Analyse begnügen, d. h. einer solchen, die moralische Ausdrücke nicht gänzlich auf nicht-moralische Ausdrücke zu reduzieren versucht. Auch eine summarische, nicht-reduktionistische Analyse erlaube uns jedoch, die moralischen Eigenschaften von Handlungen und Zuständen auf natürliche Eigenschaften zu beziehen (ebd., S. 127). Gestützt auf die plattitudengestützte Bestimmung des spezifischen Gehalts moralischer Erwägungen bestimmt Smith moralische Richtigkeit wie folgt:

Smith 1994,  
S. 185

»Rightness in circumstances C is the feature we would want acts to have in C if we were fully rational, where these wants have the appropriate content.«

**Fragen und Ausblick:** Betrachtet man das gesamte Spektrum tugendethischer und moralphilosophischer Ansätze, mag man bezweifeln, dass es sich bei den von Smith in Anspruch genommenen ›Plattitüden‹ des moralischen Gehalts tatsächlich um unstrittige Plattitüden handelt. In jedem Fall bleibt die **Bestimmung der Moral relativ vage**, so lange die aus verschiedenen moralphilosophischen Traditionen stammenden Begriffe Selbstentfaltung, gleicher Respekt und Fürsorge schlicht nebeneinander gestellt werden. Smiths Vorschlag, normative Gründe als wahrheitsfähige (kontrafaktische) Aussagen über die Neigungen zu verstehen, die wir im Zustand vollkommener Rationalität hätten, beantwortet auf elegante und schlüssige Weise die Frage, wie moralische Urteile zugleich deskriptivistisch und internalistisch interpretiert werden können. Im Hinblick auf die **Phänomenologie des Moralischen** erscheint die Antwort jedoch irritierend. Haben moralische Gründe (oder andere normative Handlungsgründe) ihre Basis tatsächlich in deskriptiven Aussagen über die idealisierte Psychologie der Akteurin bzw. des Akteurs? Folgt aus Smiths Theorie, dass moralisch motivierte Handlungen (etwa eine, die sich Erwägung



gen der Fürsorge oder dem Respekt gegenüber einer anderen Person verdankt) in Wahrheit durch das Streben nach eigener psychischer Einheit und Harmonie motiviert sind – und erscheint diese Annahme adäquat? Insgesamt steht Smiths psychologischer Naturalismus den im folgenden Absatz diskutierten ›monologischen‹ urteilsbezogenen Ansätzen nahe (die entsprechend ähnliche Fragen aufwerfen, s. u.). Der Unterschied liegt wesentlich darin, dass Smith Elemente des praktischen Deliberationsprozesses als psychologische Tatsachen versteht und (im Sinne einer naturalistischen Moralontologie) mit moralischen Tatsachen identifiziert.

### 8.4.5 | Urteilsbezogene und konstruktivistische Ansätze

**Gegenstandsbezug und Objektivität:** Vielen der bislang behandelten metaethischen Überlegungen liegen Auffassungen zugrunde, die Wahrheit und Objektivität an die Existenz von Sachverhalten knüpfen, die unabhängig von moralischen Beobachtungen und moralischen Urteils- und Praxiszusammenhängen existieren. Entsprechend prägen dann die Annahmen bezüglich der Frage, inwieweit es solche Sachverhalte gibt und welcher Natur sie gegebenenfalls sind, die Auffassungen darüber, ob es moralische Wahrheiten gibt und ob und wie wir sie gegebenenfalls erkennen können. Konstruktivist/innen und Vertreter/innen urteilsbezogener Ansätze – Miller (2003) spricht von *judgment-dependent accounts* oder *best opinion theories* – gehen von einem anderen Verständnis von Objektivität oder objektiver Gültigkeit aus. Sie betonen, dass Wertungen, moralische Wahrnehmungen und moralische Überzeugungen ihrerseits zur (moralischen) Welt gehören und damit den Gegenstandsbereich prägen, den (moral)philosophische Theorien erhellen sollen. Ethische Theoriebildung zielt dabei nicht auf die kausale Erklärung von schlechthin beobachterunabhängigen Sachverhalten oder Ereignissen. Vielmehr verfolgt sie das Ziel, Wertwahrnehmungen, Werturteile und normative Überzeugungen zu erklären, indem sie **kritische Rekonstruktionen normativer Gründe** und plausible **Deutungen der Natur von Wertphänomenen** vorschlägt.

»If the possibility of real values is admitted, specific values become susceptible to a kind of observational testing, but it operates through the kind of explanation appropriate to the subject: normative explanation. In physics, one infers from factual appearances to their most plausible explanation in a theory of how the world is. In ethics, one infers from appearances of value to their most plausible explanation in a theory of what there is reason to do or want. All the inferences will rely on general ideas of reality that do not derive from appearance – the most important being the general idea of objective reality itself. And in both science and ethics some of the appearances will turn out to be mistaken and to have psychological explanations of a kind that do not confirm their truth.«

Nagel 1986,  
S. 146

Dem Anspruch der **Objektivität** entsprechen diese Rekonstruktionen und Deutungsvorschläge in dem Maße, in dem sie aus einer überpersönlichen

Perspektive die Wertphänomene intersubjektiv transparent und nachvollziehbar machen:

**Nagel 1986, S. 148** »It is not a question of bringing the mind into correspondence with an external reality which acts causally on it, but of reordering the mind itself in accordance with the demands of its own external view of itself.«

Im Rahmen dieses Programms sucht Thomas Nagel unter anderem zu zeigen, dass wir gute Gründe haben, **akteursneutrale Werte** für möglich zu halten: Werte, deren Wertcharakter nicht allein an der Existenz subjektiver Bedürfnisse oder Interessen singulärer Akteure haftet. Die Annahme akteursneutraler Werte und Unwerte – Entitäten oder Zustände, die aus einer **strikt unparteilichen Perspektive** gut oder schlecht sind – sei beispielsweise mit der Phänomenologie der Wahrnehmung von Schmerz besser verträglich als die Annahme der Akteursrelativität all unserer Wertungen (Nagel 1986, S. 156 ff.).

Schwierigkeit  
der metaethischen  
Einordnung

**(Meta)ethischer Konstruktivismus:** Bricht Nagel einerseits mit Versuchen, die Objektivität moralischer Urteile nach korrespondenztheoretischem Muster als Übereinstimmung mit einer externen Wirklichkeit zu verstehen, sieht er die Moralphilosophie andererseits doch einem Erkenntnismodell verpflichtet, das auf die beste Erklärung gegebener Phänomene zielt und das die deliberative Innenperspektive moralischer Akteur/innen vom theoretischen Standpunkt einer interpretierenden und rekonstruierenden Wertinterpretin aus zu objektivieren sucht. Einen noch radikaleren Bruch mit dem Korrespondenzmodell vollziehen Ansätze, die dem **(meta)ethischen Konstruktivismus** zuzurechnen sind (Lenman/Shemmer 2012; Bagnoli 2013, 2017). Diese Ansätze sind nicht leicht im Rahmen der üblichen metaethischen Kategorisierungen einzuordnen (Bagnoli 2013, S. 4 ff.; 2017). Zum einen bemühen sich manche Vertreter/innen des Konstruktivismus gerade darum, ihre Position von metaethischen Festlegungen frei zu halten und verstehen ihren Konstruktivismus eher als normativ-ethische Position. Zum anderen sind die eher von der humeschen Tradition geprägten metaethischen Kategorien nicht besonders gut geeignet, die Spezifika der zahlreichen an Kant orientierten Varianten des Konstruktivismus zu erfassen. Schließlich wird der Begriff ›Konstruktivismus‹ in recht unterschiedlicher Weise gebraucht. So wird der Begriff ›kantischer Konstruktivismus‹ (Rawls 1980) manchmal spezifisch für Rawls' eigenen Ansatz verwandt, manchmal aber auch zur Bezeichnung anderer Ansätze, die stärker dem transzendentalphilosophischen Projekt Kants verpflichtet sind. Diese Ansätze möchten bestimmte Moralprinzipien durch den Nachweis begründen, dass es sich um konstitutive Bedingungen von praktischer Rationalität, von Handlungsfähigkeit (*agency*), von rationalen Diskursen oder ähnlichen Rechtfertigungspraxen handelt. Vor allem die auf Handlungsfähigkeit bezogenen Ansätze werden neuerdings auch als **konstitutivistisch** bezeichnet. Allen konstruktivistischen Ansätzen gemeinsam ist der Versuch, grundlegende Prinzipien oder Normen durch eine Art **interne Selbstreflexion** oder Selbstvergewisserung zu rechtfertigen, die wir **in der Rolle von Akteur/innen oder Teilnehmer/innen einer bestimmten Praxis** vollziehen – etwa in unserer Rolle als

freie und gleiche Bürger/innen, in unserer Rolle als Teilnehmer/innen einer diskursiven Rechtfertigungspraxis oder in unserer Rolle als Moralsubjekte oder als rationale Vernunftwesen überhaupt. Diese Selbstvergewisserung zielt auf den Nachweis, dass die Anerkennung des begründenden Prinzips für die jeweilige Rolle oder Praxis faktisch prägend ist (**schwächere Formen** des Konstruktivismus) oder sogar zu den konstitutiven Bedingungen einer Rolle oder Praxis gehört, die ihrerseits als mehr oder weniger schwer vermeidbar oder gar als strikt ›unhintergebar‹ erwiesen werden soll (**stärkere Formen** des Konstruktivismus und Konstruktivismus).

**Konstruktivismus als Form des Kohärentismus:** Negativ gewendet besteht das Ziel konstruktivistischer Argumentationen für die Gültigkeit eines Moralprinzips in dem Nachweis, dass wir in Widerspruch zu von uns selbst akzeptierten Annahmen oder Haltungen geraten, wenn wir die Gültigkeit des fraglichen Prinzips bezweifeln oder bestreiten. Man kann den Konstruktivismus daher auch als eine spezifische Form des Kohärentismus verstehen, da er generell auf ein **konsistentes und kohärentes Selbst- oder Rollenverständnis** von Akteur/innen bzw. Praxisteilnehmer/innen zielt. Ein wesentliches Spezifikum des Konstruktivismus im Vergleich mit anderen Formen des Kohärentismus kann man darin sehen, dass die vorgeschlagenen Moralprinzipien insbesondere im Hinblick auf ihre Konsistenz und Kohärenz mit demjenigen überprüft werden sollen, was wir implizit – im Zuge unserer praktischen Orientierung als Akteur/innen oder als Teilnehmer/innen einer bestimmten Praxis – bereits anerkannt haben. So bemüht sich Rawls' im Rahmen seiner Version des Kantischen Konstruktivismus, Gerechtigkeitsprinzipien auf Basis von vortheoretischen Fairnessvorstellungen zu begründen, über die ›wir‹ als Bürger/innen pluralistischer Gesellschaften mit jeweils recht unterschiedlichen Vorstellungen vom richtigen und guten Leben uns im Grunde doch einig sind. Entsprechend hält er die Bedingungen für die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption nur dann für gegeben, »when a basis is established for political reasoning and understanding within a public culture« (Rawls 1980, S. 517; dt. Rawls 1992, S. 82). Rawls vergleicht die Arbeit der ethischen Theoriebildung daher auch mit der Aufgabe der **Grammatik**, die einerseits unser Sprachwissen rekonstruiert, über das wir in Gestalt eines **Know-how** bereits verfügen, aber dabei andererseits auch Normierungen vorschlägt, an denen gemessen einzelne Akte der Sprachverwendung als falsch beurteilt werden können (siehe Kap. 7.2.2). Schwache Versionen des Konstruktivismus wie die rawlssche zielen also nicht auf schlechthin voraussetzungslose Begründung, sondern auf die klärende Explikation normativer Überzeugungen und ggf. auf deren Weiterentwicklung anhand implizit bereits anerkannter Standards.

**Konstruktivismus und retrosive Argumente:** In seinen ambitioniertesten Varianten macht der Konstruktivismus dagegen Gebrauch von Argumenten ähnlich denjenigen, die seit der Antike im Rahmen von Versuchen entwickelt worden sind, radikale Skeptiker/innen zu widerlegen, welche etwa die Existenz der Außenwelt, die Möglichkeit wahrer Behauptungen oder die Gültigkeit des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch bestreiten oder jedenfalls für zweifelhaft erklären wollen.

Schwächere und stärkere Formen des Konstruktivismus

Reflexion auf praxisinhärente Normen

### Anti-skeptische Argumente

Diese anti-skeptischen Argumente, die u. a. ›retorsive‹, oder ›reflexive‹ Argumente genannt werden und meist als spezifische Form transzendentaler Argumente verstanden werden, suchen nachzuweisen, dass wir in der Rolle derjenigen, die einen Zweifel an demjenigen ausdrücken, was das Argument begründen soll, uns selbst widersprechen, so dass unserer Rede kein verständlicher Sinn und damit auch keine weitere Gültigkeit zukommt (Gethmann 1995). So ist (etwa durch Thomas von Aquin; dazu Siegart 2010) versucht worden, radikale Wahrheitskepsis etwa durch den Nachweis zu widerlegen, dass die Behauptung »es gibt keine Wahrheit« sinnlos ist, weil die Sprecherin zumindest für diese Behauptung selbst **implizit** Wahrheit beanspruchen muss, wenn ihre Rede irgendeinen Sinn haben soll – und selbst mit der Behauptung »Ich zweifle, ob es wohl Wahrheit gibt« scheint sie zumindest dafür Wahrheit zu beanspruchen, dass sie an der Möglichkeit von Wahrheit zweifelt. In analoger Weise hat schon Aristoteles den Satz vom Widerspruch (wonach nicht zugleich A und Nicht-A behauptet werden kann) durch den Hinweis zu verteidigen gesucht, dass jede Behauptung – auch die Bestreitung des Prinzips – durch die Nicht-Anerkennung dieses Prinzips sinnlos würde (Aristoteles, *Metaphysik*, 1006a1; 1011b13; dazu Tugendhat/Wolf 1986, S. 50 ff.). Manche Vertreter/innen insbesondere kantischer Versionen des ethischen Konstruktivismus oder Konstitutivismus wollen durch ähnliche Argumente eine nicht rational zurückweisbare Begründung ethischer Grundannahmen oder -prinzipien leisten. Ein entsprechender Anspruch wird unter anderem von Vertreter/innen der Diskursethik (u. a. Apel 1988; 2011; Brune 2010, S. 299–366; Kuhlmann 1985), von Korsgaard (1996; 2009) und in der Tradition von Gewirth (1978; 1996; vgl. Beyleveld 1991; Steigleder 1999; Hübenthal 2006) erhoben (Brune et al. 2017). Die Unterscheidung zwischen ›stärkeren‹ und ›schwächeren‹ Varianten des Konstruktivismus lässt Abstufungen zu, je nachdem, inwieweit für die in den Blick genommene praktische Rolle (als Akteur/in oder Praxisteilnehmer/in) sowie für die vorgenommene Explikation der rollenkonstitutiven Prinzipien jeweils Alternativlosigkeit beansprucht wird (vgl. exemplarisch Ricken 2013, S. 204 ff.; Forst 2017, S. 74 ff.; Habermas 1991, S. 185 ff.).

**Monologische und intersubjektivistische Ansätze:** Unterscheiden lässt ferner zwischen monologischen und intersubjektivistischen Versionen des (meta-)ethischen Konstruktivismus. **Monologische** Ansätze wie die von Gewirth und Korsgaard setzen bei der Begründung moralischer Verpflichtungen bei den basalen Kompetenzen oder dem Selbstverständnis eines rationalen Individuums an und suchen nachzuweisen, dass dafür normative Selbstbindungen konstitutiv sind. Sie gehen meist von der Überlegung aus, dass Adressaten moralischer Normen notwendigerweise **handlungsfähige Wesen** (*agents*) sein müssten. Handeln sei an die intentionale Orientierung an Gegenständen subjektiver Wertschätzung gebunden (Gütern im Fall von Gewirth, praktischen Identitäten im Fall von Korsgaard). Diese Orientierung erfordere, dass rationale Akteur/innen auch die notwendigen Bedingungen für die Wertschätzung (Korsgaard) oder die praktische Realisierung (Gewirth) jener Gegenstände ihrerseits wertschätzen bzw. ein Recht darauf beanspruchen müssten, nämlich die

eigene menschliche Natur als handlungsfähiges Vernunftwesen (Korsgaard) bzw. Freiheit und Wohlergehen (Gewirth). In einem nachfolgenden Schritt soll dann gezeigt werden, dass Akteur/innen nicht nur (›akteursrelativ‹) ihre eigene Vernunftnatur und Freiheit und ihr eigenes Wohlergehen als wertvolle Gegenstände von Anspruchsrechten betrachten müssen, sondern diejenigen *aller* handlungsfähigen Wesen. Einwände sind vor allem gegen die beiden letzten Schritte der Argumentation erhoben worden. Tatsächlich erscheint es nicht einleuchtend, dass wir verpflichtet sein sollten, die Bedingungen unseres Wertschätzens ihrerseits zu wertschätzen. Auch scheint es nicht zwingend, dass wir die Bedingungen der Realisierung des von uns Wertgeschätzten notwendigerweise wertschätzen müssen, zumindest dann nicht, wenn die Realisierungsbedingungen zugleich auch Bedingungen der Wertschätzung selbst sind. Problematisch ist auch der Übergang von den zunächst aus einer vor-sozialen Perspektive entwickelten individuellen Wertungen zu intersubjektiven Verpflichtungen (vgl. Enoch 2006; 2009; Fitzpatrick 2013; Kellerwessel 2003, S. 442 ff.).

**Intersubjektivistische Ansätze** wie die von Apel und Habermas vertretene Diskursethik, der Konstruktivismus Forsts oder Darwalls Ethik des **Second Person Standpoint** setzen bei intersubjektiven Beziehungen oder sozialen Praxen (etwa der Praxis rationaler Diskurse oder der öffentlichen Rechtfertigung) an und suchen zu zeigen, dass dafür wechselseitige Verpflichtungen konstitutiv sind. Das hat einerseits den Vorteil, dass *soziale* Verpflichtungen nicht aus vor-moralischen Wertungen einsamer Akteur/innen entwickelt zu werden brauchen, sondern unmittelbar aus einer *sozialen* Praxis gewonnen werden können. Andererseits provoziert es die Frage, ob wir uns den moralischen Verpflichtungen nicht einfach dadurch entziehen können, dass wir uns der Teilnahme an jenen Praxen entziehen (so Rentsch 1999, S. 59; zur Diskussion Werner 2003, S. 78 ff.). Schwächere Versionen des intersubjektivistischen Konstruktivismus verweisen diesbezüglich entweder auf die faktische Existenz und soziale Bedeutung jener Praxen oder auf die mit der individuellen Praxisverweigerung verbundenen ›Kosten‹ (so riskiert der radikale Diskursverweigerer Habermas zufolge seine psychische Gesundheit; Habermas 1983, S. 108 ff.). Stärkere Versionen suchen nachzuweisen, dass wir uns der Gültigkeit der konstitutiven Bedingungen etwa der argumentativen Rechtfertigungspraxis grundsätzlich nicht entziehen können, weil sich auch ein/e Praxisverweigerer/in an rationalen Standards orientiert, die nur im Rahmen jener Praxis eingelöst werden könnten (Øfsti 1994, S. 145). Eine vorsichtigeren Strategie verzichtet auf den Versuch, der/dem Praxisverweigerer/in Irrationalität oder Selbstwidersprüche nachzuweisen. Sie versucht lediglich zu zeigen, dass die Teilnahme an einer durch bestimmte Normen strukturierten Praxis (etwa einer Diskurspraxis, in der bestimmte Argumentationsregeln gelten) die einzige Möglichkeit darstellt, die Zulässigkeit von Handlungen bzw. die Legitimität von Normen anzufechten oder zu rechtfertigen. Gelänge dieser Nachweis, hätte auch ein/e Nicht-Teilnehmer/in keine Möglichkeit, die Gültigkeit von Normen (oder auch die Legitimität von ihr/ihm auferlegten Sanktionen) anzufechten, die innerhalb solcher Verfahren zu rechtfertigen sind. Freilich ist auch diese

Probleme des  
›Konstitutivismus‹

Ausgang von  
sozialen Praxen

Strategie noch anspruchsvoll in dem Versuch, die Alternativlosigkeit einer bestimmten (Rekonstruktion der) Rechtfertigungspraxis aufzuzeigen.

**Ausblick:** Die metaethische Reflexion kann zu einem vertieften Verständnis unser moralischen Alltagspraxis und der Positionen und Methoden normativer Ethik beitragen. Metaethik unterscheidet sich von der normativen Ethik im Hinblick auf ihr Erkenntnisinteresse. Es geht ihr nicht primär um die Begründung moralischer Urteile oder Prinzipien. Vielmehr beschäftigt sie sich vor allem mit der Semantik der moralischen Sprache, mit erkenntnis- und rechtfertigungstheoretischen Fragen der moralischen Wahrnehmung und der ethischen Argumentation, und mit der ontologischen Frage nach der Existenz und gegebenenfalls der Natur moralischer Tatsachen. Damit ist nicht unbedingt gesagt, dass sich Metaethik ganz ohne normativ-ethische Voraussetzungen betreiben ließe. Denn auch wer sich rein wissenschaftstheoretisch mit Mathematik befasst, benötigt ein Vorverständnis *zulässiger* mathematischer Problemformulierungen und *gültiger* Antworten auf mathematische Fragen. Als mehr oder weniger eigenständige Subdisziplin der Moralphilosophie hat sich die Metaethik erst spät, im Anschluss an Moores 1903 erschienenes Werk *Principia Ethica*, herausgebildet. Seitdem hat sie sich, ebenso wie andere Bereiche der Sprachphilosophie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, deutlich weiterentwickelt. Die Erkenntnis der begrenzten Aussagekraft von Moores Argument der offenen Frage, die vertiefte Einsicht in die internen Schwierigkeiten (einfacher Formen) des Nonkognitivismus (Frege-Geach-Problem), und die zunehmende Popularität kohärentistischer Modelle der Erkenntnistheorie auch außerhalb der Ethik haben dazu beigetragen, die Vorstellung einer tiefgreifenden Diskontinuität zwischen den Methoden ›harter‹ Wissenschaft und denen der Moralphilosophie zurückzudrängen. Dies drückt sich einerseits in der gegenwärtigen Prominenz kognitivistischer Ansätze der Metaethik aus. Es zeigt sich andererseits auch in den Modifikationen jüngerer nonkognitivistischer Theorien, die nun ebenfalls viel stärker als frühere Ansätze des Nonkognitivismus die Gemeinsamkeiten zwischen ethischen und nicht-ethischen Äußerungen und Argumentationen betonen.

### Siglenverzeichnis

SEP – Stanford Encyclopedia of Philosophy (Zalta)

### Einführende Literatur

- Copp, David (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford 2006.
- Darwall, Stephen L./Gibbard, Allan/Railton, Peter (Hrsg.): *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Oxford/New York 1997.
- Fisher, Andrew/Kirchin, Simon (Hrsg.): *Arguing about Metaethics*. New York 2006.
- Horgan, Terry/Timmons, Mark (Hrsg.): *Metaethics After Moore*. Oxford 2006.
- Miller, Alexander: *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Oxford/Cambridge 2003.
- Shafer-Landau, Russ/Cuneo, Terence: *Foundations of Ethics: An Anthology*. Malden 2007.
- Stahl, Titus: *Einführung in die Metaethik*. Stuttgart 2013.

**Zitierte und weiterführende Literatur**

- Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a. M. 1988.
- Apel, Karl-Otto: Paradigmen der Ersten Philosophie. Frankfurt a. M. 2011.
- Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Berlin 1956 ff.
- Audi, Robert: »Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgment«. In: Ethical Theory and Moral Practice 1 (1998), S. 15–44.
- Audi, Robert: Moral Value and Human Diversity. Oxford/New York 2007.
- Ayer, Alfred J.: Language, Truth and Logic. London 1936.
- Bagnoli, Carla: Introduction. In: Bagnoli, Carla (Hrsg.): Constructivism in Ethics. Cambridge 2013, S. 1–21.
- Bagnoli, Carla: »Constructivism in Metaethics«. In: SEP 2017.
- Baker, Derek/Woods, Jack: »How Expressivists Can and Should Explain Inconsistency«. In: Ethics 125/2 (2015), S. 391–424.
- Beyleveld, Deryck: The Dialectical Necessity of Morality: An Analysis and Defense of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency. Chicago 1991.
- Blackburn, Simon: Ruling Passions a Theory of Practical Reasoning. Oxford 1998.
- Brink, David O.: Moral Realism and the Foundation of Ethics. Cambridge 1989.
- Brune, Jens P.: Moral und Recht: Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas. Freiburg i. Br. 2010.
- Brune, Jens P./Stern, Robert/Werner, Micha H. (Hrsg.): Transcendental Arguments in Moral Theory. Berlin/Boston 2017.
- Bühler, Karl: Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache. Stuttgart<sup>3</sup>1999.
- Casebeer, William D.: Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition. Cambridge 2003.
- Copp, David: »Is Constructivism an Alternative to Moral Realism?« In: Bagnoli, Carla (Hrsg.): Constructivism in Ethics. Cambridge 2013, S. 108–132.
- Darwall, Stephen L.: Philosophical Ethics. Boulder/Oxford 1998.
- Darwall, Stephen L.: The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability. Cambridge MA/London 2006.
- Darwall, Stephen L./Gibbard, Allan/Railton, Peter: »Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends«. In: The Philosophical Review 101/1 (1992), S. 115–189.
- Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner Micha H. (Hrsg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar<sup>3</sup>2011.
- Enoch, David: »Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action«. In: The Philosophical Review 115 (2006), S. 169–198.
- Enoch, David: »Can there be a global, interesting, coherent constructivism about practical reason?« In: Philosophical Explorations 12/3 (2009), S. 319–339.
- Enoch, David: Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism. Oxford/New York 2011.
- Feldman, Fred: »The Open Question Argument: What it Isn't; and What it Is«. In: Philosophical Issues 15/1 (2005), S. 22–43.
- Fisher, Andrew/Kirchin, Simon (Hrsg.): Arguing about Metaethics. New York 2006.
- FitzPatrick, William J.: »How Not to be an Ethical Constructivist: A Critique of Korsgaard's Neo-Kantian Constitutivism«. In: Bagnoli, Carla (Hrsg.): Constructivism in Ethics. Cambridge 2013, S. 41–62.
- Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2017.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke in 18 Bänden. Frankfurt a. M. 1999.
- Geach, Peter T.: »Ascriptivism«. In: Philosophical Review 69/2 (1960), S. 221–225.
- Gethmann, Carl F.: »Retorsion«. In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart/Weimar 1995, Bd. 3, S. 597–601.
- Gewirth, Alan: Reason and Morality. Chicago 1978.



- Gewirth, Alan: *The Community of Rights*. Chicago 1996.
- Gibbard, Allan: *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Harvard 1990.
- Gibbard, Allan: *Thinking How to Live*. Cambridge 2003.
- Gibbard, Allan: *Meaning and Normativity*. Oxford/New York 2012.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991.
- Hallich, Oliver: *Die Rationalität der Moral: Eine sprachanalytische Grundlegung der Ethik*. Paderborn 2008.
- Hare, Richard M.: *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford/New York 1981.
- Honderich, Ted (Hrsg.): *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*. London 1985.
- Hübenthal, Christoph: *Grundlegung Der Christlichen Sozialethik: Versuch Eines Freiheitsanalytisch-Handlungsreflexiven Ansatzes*. Münster 2006.
- Huemer, Michael: *Ethical Intuitionism*. Basingstoke 2008.
- Jacobson, Daniel: »Fitting Attitude Theories of Value«. In: SEP 2011.
- Joyce, Richard: »Moral Anti-Realism«. In: SEP 2016a.
- Joyce, Richard: »Mackie's Arguments for the Moral Error Theory«. In: SEP 2016b.
- Kellerwessel, Wulf: *Normenbegründung in der Analytischen Ethik*. Würzburg 2003.
- Kemmerling, Andreas: »Locke über die Wahrnehmung sekundärer Qualitäten«. In: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hrsg.): *Sehen und Begreifen: Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit*. Berlin 2007, S. 203–233.
- Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*. Cambridge 1996.
- Korsgaard, Christine M.: *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford 2009.
- Lenman, James/Shemmer, Yonatan (Hrsg.): *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford/New York 2012.
- Mackie, John L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth 1977 (dt.: *Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*. Stuttgart 2000).
- McDowell, John: »Values and Secondary Qualities«. In: Honderich, Ted (Hrsg.): *Morality and Objectivity*. London 1985, S. 110–129.
- Moore, George E.: *Principia Ethica* [1902]. Cambridge <sup>8</sup>1959.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. Oxford/New York 1986.
- Nolan, Lawrence: *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. Oxford/New York 2011.
- Öfsti, Audun: »Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis?«. In: *Abwandlungen*. Würzburg 1994, S. 139–157.
- Olson, Jonas: *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford 2014.
- Prichard, Harold A.: »Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?« In: *Mind* 21/81 (1912), S. 21–37.
- Quine, W. V.: »Two Dogmas of Empiricism«. In: *The Philosophical Review* 60/1 (1951), S. 20–43.
- Railton, Peter: *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge/New York 2003.
- Rawls, John: »Kantian Constructivism in Moral Theory«. In: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), S. 515–572.
- Rawls, John: *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978–1989*. Frankfurt a. M. 1992.
- Rentsch, Thomas: *Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1999.
- Rosati, Connie S.: »Moral Motivation«. In: SEP 2016.
- Ross, David: *The Right and the Good* [1930]. Oxford 2009.
- Russell, Bertrand: *Religion and Science*. London 1935.
- Scanlon, Thomas M.: *Being Realistic about Reasons*. Oxford/New York 2014.



- Schroeder, Mark: »What is the Frege-Geach Problem?« In: *Philosophy Compass* 3/4 (2008), S. 703–720.
- Safer-Landau (Hrsg.): *Oxford Studies in Metaethics 2006 ff.*
- Sieglwart, Geo: *Exerciter: Einige Unterscheidungen zur Retorsion im Ausgang von Sthlq2a1o3.* In: Löffler, Winfried (Hrsg.): *Metaphysische Integration: Essays zur Philosophie von Otto Muck.* Frankfurt a. M., S. 65–89.
- Smith, Michael A.: *The Moral Problem.* Oxford/Cambridge 1994.
- Smith, Michael A.: *Ethics and the A Priori: Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics.* New York 2004.
- Smith, Michael A.: »Meta-ethics«. In: Jackson, Frank/Smith, Michael A. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy.* Oxford/New York 2005, S. 3–30.
- Stevenson, Charles L.: *Ethics and Language.* New Haven 1944.
- Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula: *Logisch-semantische Propädeutik.* Stuttgart 1986.
- Van Roojen, Mark: »Expressivism and Irrationality«. In: *The Philosophical Review* 105/3 (1996), S. 311–335.
- Van Roojen, Mark: »Expressivism, Supervenience and Logic«. In: *Ratio* 18/2 (2005), S. 190–205.
- Van Roojen, Mark: »Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism«. In: SEP 2018.
- Wiggins, David: *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value.* Oxford/New York 31998.
- Wright, Crispin: *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth and Objectivity.* Cambridge 2003.
- Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP).* In: <https://plato.stanford.edu/>.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

