

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 54 (2007)

**Heft:** 3

**Artikel:** Metaethischer Antirealismus und moralische Bildung

**Autor:** Hübenthal, Christoph

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760548>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.01.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Metaethischer Antirealismus und moralische Bildung<sup>1</sup>

Die im Titel dieses Beitrags angezeigte Zusammenstellung dürfte gelegentlich für Stirnrunzeln sorgen. Im Kontext theologischer Ethik ist das Interesse an metaethischen Problemen ohnehin selten,<sup>2</sup> und wenn dergleichen Fragestellungen doch einmal auf die Agenda gelangen, drängt sich eine Kombination mit moralpädagogischen Themen alles andere als auf. Die heikle Verbindung von metaethischem Realismus und moralischer Bildung verdankt sich denn auch gar keinem – je nach Sichtweise, originellen oder aberwitzigen – Einfall des Autors, sondern ergibt sich vielmehr als Konsequenz aus einem inzwischen viel beachteten Ansatz innerhalb der Debatte um den moralischen Realismus.<sup>3</sup> Kurz gesagt, läuft dieser Ansatz auf die These hinaus, dass es zwar moralische Tatsachen gebe, diese aber nur wahrnehmbar seien, wenn man zuvor einen moralischen Bildungsprozess durchlaufen habe.

Die These ist nicht ohne Reiz, legt sie doch ebenso die umgekehrte Auffassung nahe, dass moralische Bildung nur unter realistischen Voraussetzungen möglich ist und – was kaum weniger schwer wiegen dürfte – dass auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik von der Existenz moralischer Tatsachen abhängt. Selbst jene metaethischen Ansätze, die die Wahrnehmbarkeit moralischer Tatsachen nicht unbedingt an zuvor erbrachte Sozialisationsleistungen binden wollen, sind sich weitgehend darüber einig, dass moralische Bildungs- und ethische Reflexionsprozesse nur dann einige Aussicht auf Erfolg besitzen, wenn es etwas in objektiven Wirklichkeit gibt, das zu sehen man lernen und das zu begreifen man mit wissenschaftlichen Methoden anstreben kann. In der Regel wird diese Auffassung sogar unabhängig davon vertreten, ob man nun an die Existenz moralischer Tatsachen glaubt oder nicht. Entsprechend sind die meisten Realisten der Ansicht, moralisches Lernen und Ethik *gebe* es nur, *weil* es moralische Tatsachen *gibt*, während die

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete und erweiterte Fassung meiner öffentlichen Antrittsvorlesung als Privatdozent an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

<sup>2</sup> Nicht hoch genug ist daher das Verdienst der folgenden Publikation zu veranschlagen: FISCHER, Johannes / GROTEFELD, Stefan / SCHABER, Peter (Hgg.): *Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte*. Stuttgart: Kohlhammer 2004.

<sup>3</sup> Vgl. MCDOWELL, John: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp 2002.

meisten Antirealisten der Meinung sind, moralisches Lernen und Ethik *gäbe* es nur, *wenn* es moralische Tatsachen *gäbe*.

Angesichts der in den aktuellen Theoriedebatten herrschenden Großwetterlage fällt es augenscheinlich schwer, sich zur gegenteiligen Ansicht zu bekennen und unverhohlen für eine antirealistische Position einzutreten, die gleichwohl die Möglichkeit ethischer Wissenschaft und moralischer Bildung bejaht. Genau das soll aber im Folgenden geschehen. Die Gründe dafür sind schnell genannt: Unter antirealistischen Vorzeichen lässt sich zunächst eine konsistente, sämtliche relevanten Teilgebiete umfassende *Theorie der Metaethik* formulieren (2). Sodann kann dieser metaethische Ansatz in einem anspruchsvollen *ethischen Begründungsprogramm* fortgeschrieben werden (3). Im Zuge einer Auseinandersetzung mit jener metaethischen Konzeption, auf die die Verbindung von Metaethik und Moralpädagogik ursprünglich zurückgeht, lässt sich schließlich zeigen, dass und warum das *Ziel moralischer Bildungsanstrengungen* erst dann richtig begriffen wurde, wenn man ein auf antirealistischer Grundlage entwickeltes Ethikverständnis zugrunde legt (4). Weil andernfalls kaum ersichtlich würde, auf welche theoretischen Problemlagen die antirealistische Metaethik überhaupt zu reagieren versucht, sind zunächst aber einige Schlaglichter auf die *Realismusdebatte* zu werfen (1).

## 1. DIE METAETHISCHE REALISMUSDEBATTE

Will man wissen, worum genau es in der metaethischen Realismusdebatte geht, wendet man sich am besten der Unterscheidung zwischen *Kognitivismus* und *Nonkognitivismus* zu, gilt diese doch nach wie vor als maßgebliche Leitdifferenz aller metaethischen Auseinandersetzungen. Die Bezeichnung Kognitivismus kann zunächst in einem engeren und in einem weiteren Sinn verwendet werden, wobei hinsichtlich des engeren Sinns noch einmal zwischen einer starken und einer schwachen Variante zu unterscheiden ist. Als Kognitivismus im *engeren Sinn* bezeichnet man zum einen die *starke* Auffassung, wonach moralische Urteile entweder wahr oder falsch sein können. Da sich diese Position jedoch als äußerst voraussetzungsreich erweist, schlägt die *schwache* Variante vor, moralische Urteile lediglich als Urteile zu betrachten, mit denen Sprecher einen Wahrheitsanspruch verbinden. Ob der Anspruch tatsächlich einlösbar ist, muss dieser Auffassung zufolge offen bleiben. Als Kognitivismus im *weiteren Sinn* bezeichnet man eine Position, die moralische Urteile für diskursfähig und damit für rational kritisierbar hält. Streng genommen, verbinden sich mit solchen Urteilen zwar keine objektiven Wahrheitsansprüche, trotzdem können sie als Gegenstand wissenschaftlicher

Auseinandersetzungen fungieren.<sup>4</sup> Vereinfachend lässt sich sagen: Im engeren Sinn betrachtet der Kognitivismus moralische Urteile als wahrheitsfähig, im weiteren Sinn hält er sie immerhin noch für wissenschaftsfähig. In genauer Analogie zu diesen Spielarten des Kognitivismus lassen sich dann auch engere und weitere Formen des Nonkognitivismus unterscheiden. Sie stellen die jeweils exakte Negation des entsprechenden kognitivistischen Standpunkts dar.

Aus Gründen, die gleich verständlich werden sollen, wird hier die weitere Lesart des Kognitivismus favorisiert. Damit scheint man sich zwar auf eine relativ schwache Position festzulegen, aus der Einsicht jedoch, dass der in diesem Fall zu widerlegende Nonkognitivismus selbst noch die Minimalbedingungen jeder wissenschaftlichen Ethik dementiert, erhellt auch die vergleichsweise bescheidene Zielsetzung der nachfolgenden metaethischen Überlegungen. Sie verfolgen nur das Ziel, die Wissenschaftsfähigkeit der Ethik überhaupt unter Beweis zu stellen. Voraussetzungsreichere Thesen, die das Spektrum möglicher Ethikansätze unnötig einschränken, sollen im metaethischen Teil dagegen noch nicht poniert werden. Dass sich ausgerechnet die schwächere Lesart des Kognitivismus in einer ziemlich anspruchsvollen Konzeption normativer Ethik fortschreiben lässt, deutet sich allerdings hier schon an und soll dann im dritten Teil auch näher entfaltet werden.

Im Kontext der Unterscheidung von Kognitivismus und Nonkognitivismus kann nun nach der Bedeutung der Realismusdebatte gefragt werden.<sup>5</sup> Als *Realismus* bezeichnet man normalerweise eine *kognitivistische* Position, die moralische Urteile genau deswegen für wissenschaftsfähig hält, weil es *moralische Tatsachen* gibt, die – vor dem Hintergrund einer wahrheitsfunktionalen Semantik – als Wahrheitsbedingungen für die entsprechenden Urteile fungieren können. Versteht man unter moralischen Tatsachen „evaluative Entitäten, die unabhängig von der Existenz von Subjektivität existieren und ethische Ansprüche begründen“, so kann hat man es mit einer starken Form des Realismus zu tun. Behauptet man dagegen nur, besagte Entitäten ließen sich nicht „vollständig auf Subjektivitätsleistungen irgendwelcher Art [...] zurückführen“, so vertritt man einen schwachen Realismus.<sup>6</sup> Für beide Spielarten des Realismus gilt aber, dass sie einen Kognitivismus im engeren Sinn vertreten, da sie moralische Urteile insgesamt für wahrheitsfähig halten und ihnen – je nachdem, ob die Urteile mit den moralischen Tatsachen übereinstimmen oder nicht – einen entsprechenden Wahrheitswert zuordnen.

Man sieht sofort, dass realistische Konzeptionen uns eine Auskunft darüber schulden, was moralische Tatsachen näherhin sind. Andernfalls wäre der

<sup>4</sup> Vgl. MORSCHER, Edgar: *Kognitivismus / Nonkognitivismus*. In: DÜWELL, Marcus / HÜBENTHAL, Christoph / WERNER, Micha H. (Hgg.): *Handbuch Ethik*. 2. Auflage. Stuttgart/Weimar: Metzler 2006, 36–48.

<sup>5</sup> Vgl. SCHABER, Peter: *Moralischer Realismus*. Freiburg/München: Alber 1997.

<sup>6</sup> QUANTE, Michael: *Einführung in die Allgemeine Ethik*. Darmstadt: WBG 2003, 78.

metaethische Realismus kaum plausibel zu machen. Welchen ontologischen Staus besitzt also beispielsweise die Tatsache, die das Urteil ‚Foltern ist moralisch verboten‘ zu einem wahren Urteil macht?

Hier ist zunächst etwas über den Unterschied zwischen *naturalistischen* und *nicht-naturalistischen* Positionen zu sagen.<sup>7</sup> Obschon dies nicht in aller Ausführlichkeit geschehen kann, sollte doch wenigstens erwähnt werden, dass naturalistische Positionen moralische Tatsachen mit deskriptiven Tatsachen identifizieren, während nicht-naturalistische Ansätze behaupten, moralische Tatsachen seien keine deskriptiven Eigenschaften. Gegen die klassischen Ausprägungen beider Richtungen wurde jedoch eine Reihe von – inzwischen ebenfalls schon als ‚klassisch‘ zu bezeichnenden – Bedenken angemeldet. So bekundete David Hume bereits vor über zweihundert Jahren ein tiefes Misstrauen gegen die Ableitung von Sollenssätzen aus deskriptiven Sätzen,<sup>8</sup> und gegen explizit naturalistische Positionen formulierte George Edward Moore auch schon vor über einhundert Jahren das so genannten ‚Open-question-Argument‘. Dabei machte er geltend, dass es angesichts der Gleichsetzung eines natürlichen Prädikats *A* mit dem Wertungsprädikat ‚gut‘ zwar keinen Sinn mache zu fragen: ‚Ist *A* *A*?‘, dass aber die Frage: ‚Ist *A* gut?‘ durchaus als sinnvoll zu betrachten sei. Von daher verbiete sich jede Identifikation eines natürlichen Prädikats mit dem Wertungsprädikat ‚gut‘,<sup>9</sup> und jedweder Versuch, das Prädikat ‚gut‘ zu definieren, sei von vornherein als ‚naturalistischer Fehlschluss‘ zu inkriminieren.<sup>10</sup>

Die ‚klassischen‘ Argumente gegen die nicht-naturalistische Variante des Realismus hat John L. Mackie formuliert.<sup>11</sup> Ihm zufolge lässt sich die historische und kulturelle Vielfalt von Moralsystemen überzeugender erklären, wenn man die Objektivität von Werten bestreitet und moralische Überzeugungen als Ausdruck unterschiedlicher Lebensweisen deutet. Noch triftiger als dieses Relativitätsargument sind für ihn aber ontologische, epistemologische und motivationale Einwände. Gäbe es nämlich moralische Tatsachen, so müsste es sich dabei um reichlich ominöse Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen handeln. Und selbst wenn sie existierten, ließe sich kaum plausibel machen, wie sie als nichtdeskriptive Tatsachen erkannt werden können und zum entsprechenden Handeln motivieren.

<sup>7</sup> Vgl. SCHMIDT, Thomas: *Realismus / Intuitionismus / Naturalismus*. In: DÜWELL / HÜBENTHAL / WERNER (Hgg.): *Handbuch Ethik*, 49–60.

<sup>8</sup> Vgl. HUME, David: *Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg: Meiner 1973, 211f.

<sup>9</sup> Vgl. MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Erweiterte Ausgabe. Stuttgart: Reclam 1996, 46–48.

<sup>10</sup> Vgl. VRIES, Rob de: *Naturalistischer Fehlschluss*. In: WILS, Jean-Pierre / HÜBENTHAL, Christoph (Hgg.): *Lexikon der Ethik*. Paderborn/München u.a.: Schöningh 2006, 271–273.

<sup>11</sup> Vgl. MACKIE, John L.: *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*. Stuttgart: Reclam 1981, 40–49.

Während der nichtnaturalistische Realismus heute kaum noch vertreten wird, reagierte man auf die klassischen Vorwürfe Moores mit nichtreduktiven Naturalismusvarianten.<sup>12</sup> Damit sind Theorien gemeint, die die Existenz einer Klasse von natürlichen Eigenschaften annehmen, welche als ontologische Referenten sowohl für deskriptive wie auch für moralische Ausdrücke dienen können. Dabei soll jedoch zwischen beiden Ausdrucksklassen keine Bedeutungsgleichheit herrschen, so dass moralische Eigenschaften auch nicht durch natürliche definiert werden können und Moores Frage, wie beabsichtigt, nach wie vor offen bleibt.

Auf den ersten Blick scheint der nichtreduktive Naturalismus nun in der Lage zu sein, eine Eigentümlichkeit unserer alltäglichen moralischen Bewertungspraxis zufrieden stellend zu klären, nämlich den Umstand, dass moralische Eigenschaften auf natürlichen Eigenschaften *supervenieren*. Damit ist gemeint, dass die moralischen Eigenschaften eines Gegenstandes sich nicht ändern, wenn sich nicht zugleich auch einige natürliche Eigenschaften ändern. Beispielsweise wäre es ungereimt zu sagen, ein Mensch habe früher einen guten Charakter gehabt und besitze nun einen schlechten, obgleich sich sein Verhalten in allen relevanten Hinsichten nicht geändert hat. Ebenso wird man mehrere Gegenstände, deren deskriptive Eigenschaften in allen relevanten Hinsichten übereinstimmen, moralisch auch gleich bewerten müssen. Supervenienz behauptet also eine *Kovarianz* von deskriptiven und moralischen Eigenschaften, wobei der Änderung moralischer Eigenschaften notwendig eine Änderung deskriptiver Eigenschaften vorangeht, nicht jede Änderung deskriptiver Eigenschaften aber zwangsläufig zu einer Änderung von moralischen Eigenschaften führt. Bleiben deskriptive Eigenschaften gleich, ändern sich auch die moralischen Eigenschaften nicht.<sup>13</sup>

Da für den nichtreduktiven Naturalismus kein ontologischer, sondern nur ein Bedeutungsunterschied zwischen deskriptiven und moralischen Eigenschaften behauptet wird, hat er zunächst keine Mühe, das Phänomen supervenienter Kovarianzen zu erklären. Prekär wird seine Position allerdings dann, wenn man sich mit Simon Blackburn vergegenwärtigt, dass das naturalistische Beharren auf der semantischen Unterscheidbarkeit von deskriptiven und moralischen Ausdrücken die folgende Annahme unausweichlich macht: „There is no moral proposition whose truth is entailed by any proposition ascribing naturalistic properties to its subject.“<sup>14</sup> Um nicht wieder in eine

<sup>12</sup> Vgl. z.B. BRINK, David O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.

<sup>13</sup> Zur genauen Definition von Supervenienz vgl. KIM, Jaegwon: *Concepts of Supervenience*. In: DERS.: *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, 53–78.

<sup>14</sup> BLACKBURN, Simon: *Moral Realism*. In: DERS.: *Essays in Quasi-Realism*. New York/Oxford: Oxford University Press 1993, 111–129, hier 116.

reduktive Lesart zu verfallen, darf der Naturalismus die Richtigkeit moralischer Prädikationen ja nicht zu einer Implikation der prädikativen Zuschreibung von deskriptiven Eigenschaften (ascribing naturalistic properties) erklären. Beide Zuschreibungsvorgänge sind also logisch voneinander unabhängig, und genau diese Unabhängigkeit ist nach Blackburn nicht mit der Supervenienz von moralischen auf deskriptiven Eigenschaften zu vereinbaren. Man kann daher nicht *einerseits* behaupten, dem Gegenstand *A* ließen sich die deskriptiven Eigenschaften  $d_1 \dots d_n$  sowie die moralische Eigenschaft *m* zuschreiben, wobei die Wahrheit der Zuschreibung von *m* nicht in der Wahrheit der Zuschreibung von  $d_1 \dots d_n$  impliziert sein soll; und *andererseits* darauf beharren, dass jede Änderung von *m* notwendig mit einer Änderung von  $d_1$  und/oder  $d_2 \dots d_n$  einhergehen muss.<sup>15</sup>

Es ist an dieser Stelle nicht nötig, die Kontroverse um den Naturalismus noch weiter zu verfolgen. Die Kritik sollte lediglich dartun, warum der Realismus zunächst als attraktive Konzeption erscheinen konnte: Er hält moralische Urteile für wahrheitsfähig und die Ethik für wissenschaftsfähig. Sein entscheidendes Problem besteht aber darin, dass er mit der Existenz moralischer Tatsachen rechnen muss, die als nichtnatürliche Eigenschaften von vornherein nicht verständlich zu machen sind und nach eingehender Prüfung auch nicht als Deutungsvariante natürlicher Eigenschaften gelten können.

Haben wir uns daher vom moralischen Realismus zu verabschieden, wenn wir an der Wissenschaftsfähigkeit der Ethik und an der Möglichkeit moralischer Bildung festhalten wollen? Auf den ersten Blick scheint diese Option wenig anziehend, denn nur unter realistischen Vorzeichen lässt sich

<sup>15</sup> Nico Scarano hat dieses Argument entscheidend verfeinert. Vor allen konkreten Bewertungen, so macht er geltend, wissen wir bereits intuitiv, dass sich mehrere Gegenstände nicht in ihren moralischen Eigenschaften unterscheiden, ohne sich zugleich hinsichtlich ihrer deskriptiven Eigenschaften zu unterscheiden, und dass jede Änderung der moralischen Eigenschaften eines Gegenstandes notwendig mit einer Änderung seiner deskriptiven Eigenschaften einhergeht. Dieses Wissen an sich ist zwar begrifflicher Art, aber die konkreten Beziehungen zwischen beiden Eigenschaftsklassen müssen doch nicht in allen möglichen Welten die gleichen sein. Scarano spricht deshalb von einer *schwachen Supervenienz in Bezug auf begriffliche Notwendigkeit*. In unserer konkreten Bewertungspraxis wird dann die genaue Zuordnung von moralischen zu deskriptiven Eigenschaften mit Hilfe so genannter Brückenprinzipien vorgenommen. Da die Notwendigkeit, mit der dies geschieht, logisch weniger zwingend ist als die begriffliche Notwendigkeit, kann man hier von einer *metaphysischen Notwendigkeit* sprechen. Die metaphysisch notwendige, über Brückenprinzipien erfolgende Zuordnung von moralischen zu deskriptiven Eigenschaften muss aber auch kontrafaktisch vorgenommen werden können und gilt daher in allen möglichen Welten, so dass in *Bezug auf metaphysische Notwendigkeit eine starke Supervenienz* vorliegt. Der nicht-reduktive Naturalismus kann nun zwar die starke, nicht aber die schwache Supervenienz erklären, da er unser Wissen um superveniente Beziehungen grundsätzlich nur als aposteriorisches Wissen aufzufassen vermag (vgl. SCARANO, Nico: *Moralische Überzeugungen. Grundlinien einer antirealistischen Theorie der Moral*. Paderborn: Mentis 2001, 56–73 u. 82–88).

moralischen Urteilen ja ein objektiver Wahrheitswert zusprechen. Dennoch lohnt es sich, die antirealistische Alternative zumindest zu prüfen.

## 2. EINE SKIZZE DES ANTIREALISMUS<sup>16</sup>

Um einen antirealistischen Standpunkt skizzieren zu können, ist es zunächst erforderlich, die verschiedenen Ebenen, auf denen sich die Diskussion bislang bewegte, noch einmal klar auseinander zu halten. Neben der *sprachlichen* Ebene, die bei der Betrachtung moralischer Urteile regelmäßig als Erstes in den Blick rückt, wurde ein *mentaler* Bereich identifiziert, auf dem moralische – den sprachlichen Ausdrucksformen jeweils zugrunde liegende – Überzeugungen angesiedelt sind. Mit der Frage nach der besonderen Beschaffenheit von moralischen Tatsachen wurde die *ontologische* Ebene berührt, und die Schwierigkeit ihrer Erkennbarkeit verwies auf einen *epistemologischen* Problembereich. Eine antirealistische Metaethik, so darf man daher vermuten, wird sich auf sprachphilosophischem, kognitionsphilosophischem, ontologischem und epistemologischem Gebiet gleichermaßen zu bewähren haben.<sup>17</sup>

Für die hier verhandelte Frage scheint es zunächst ratsam, beim *kognitionsphilosophischen* Thema moralischer Überzeugungen anzusetzen. Deren besonderer Charakter erschließt sich am besten dann, wenn man ein von Donald Davidson vorgeschlagenes Schema zu Handlungserklärung heranzieht. Absichtliches Handeln lässt sich demnach so deuten, dass man der handelnden Person *einerseits* eine spezifische *Pro-Einstellung* gegenüber einem bestimmten Sachverhalt zuschreibt, nämlich gegenüber dem handlungsimmanenten oder handlungsexternen Zweck des Handelns, während ihr *andererseits* auch ein spezifischer *Glaubenszustand* eignet, der Glaube nämlich, dass die fragliche Handlung den Sachverhalt tatsächlich befördert oder herbeiführt.<sup>18</sup> Sowohl bei Pro-Einstellungen als auch bei Glaubenszuständen handelt es sich um *propositionale Einstellungen*, also um mentale Zustände, die sich aus einer *intentionalen Ausrichtung* und einem *propositionalen Gehalt* zusammensetzen. Beide unterscheiden sich allerdings im Modus ihrer intentionalen Ausrichtung. Während bei Pro-Einstellungen eine Welt-auf-Geist-Ausrichtung vorliegt, lassen Glaubenszustände eine Geist-auf-Welt-Ausrichtung erkennen. Im ersten Fall soll sich also die Welt nach dem Geist richten, im zweiten der Geist nach der Welt. Wählt man ‚Wünsche‘ oder ‚Erkenntnisse‘ als prominente Beispiele für die besagten gegenläufigen propositionalen Einstellungen, so zeigt sich, dass ‚wünschen, dass *p*‘ und ‚erkennen, dass *p*‘ zwar nicht be-

<sup>16</sup> Für die folgenden Überlegungen stütze ich mich weitgehend auf SCARANO: *Moralische Überzeugungen*, 95–180.

<sup>17</sup> Zur dieser Systematik vgl. SCARANO, Nico: *Metaethik – ein systematischer Überblick*. In: DÜWELL / HÜBENTHAL / WERNER (Hgg.): *Handbuch Ethik*, 25–35.

<sup>18</sup> Vgl. DAVIDSON, Donald: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt: Suhrkamp 1985, 57.



züglich ihres propositionalen Gehalts  $p$ , wohl aber bezüglich ihrer intentionalen Ausrichtung differieren.

Moralische Überzeugungen, so lautet nun die These, sind nichts anderes als handlungsmotivierende Pro-Einstellungen.<sup>19</sup> Auf diese Weise lässt sich ihr propositionaler Gehalt in ausschließlich deskriptiven Termen erfassen. Die moralische Überzeugung etwa, Foltern sei verboten, kann nun als Pro-Einstellung gegenüber dem Sachverhalt begriffen werden, dass nicht gefoltert wird, wobei sich der Sachverhalt selbst ohne jedwedes moralische Vokabular beschreiben lässt.

Nun liegt es auf der Hand, dass nicht ausnahmslos alle Pro-Einstellungen als moralische Überzeugungen gewertet werden können; andernfalls müsste man jedem  $x$ -beliebigen Wunsch den Status einer moralischen Überzeugung zuerkennen. Als ‚moralisch‘ können Pro-Einstellungen vielmehr erst dann gelten, wenn sie einen *kategorischen Vorrang* vor allen übrigen handlungsmotivierenden Einstellungen beanspruchen. Im Gesamtgefüge eines individuellen Wertesystems nehmen moralische Überzeugungen also einen besonderen Ort ein, das heißt, zwischen ihnen und sämtlichen anderen evaluativen Gesichtspunkten besteht eine „spezifische Wertedifferenz“.<sup>20</sup>

Mit den *handlungstheoretischen* Überlegungen zu moralischen Überzeugungen bewegten wir uns auf der kognitionsphilosophischen Ebene. Von hier aus lassen sich nun aber auch die ontologischen, sprachphilosophischen und epistemologischen Fragen klären, die sich aus den Problemen des Realismus ergaben. Hierzu ein paar kurze Bemerkungen.

Im Kontext der *Ontologie* ging es um die Frage, welche Seinsweise oder Beschaffenheit mit einem moralischen Prädikat bezeichnet wird. Dass die Annahme moralischer Tatsachen hier in erhebliche Schwierigkeiten führte, war schließlich der Grund, warum wir die antirealistische Alternative überhaupt in Erwägung zogen. Nun ist es aber so, dass in unserer moralischen Alltagspraxis bestimmten Handlungen bzw. Handlungstypen durchaus moralische Eigenschaften zugesprochen werden. Angesichts der Bilder von Abu Ghraib etwa war jeder davon überzeugt, dass solche Handlungen moralisch verwerflich *sind*. Nach antirealistischer Auffassung stellt die moralische Verwerflichkeit von Folterpraktiken oder sexuellen Demütigungen jedoch keine objektiv-absolute, sondern nur eine *subjektiv-relationale Qualität* der in Rede stehenden Handlungen dar, also eine Qualität, die nur in Bezug auf ein subjektives Bewertungssystem existiert. Das entsprechende – zunächst trivial erscheinende Schema – lautet: Die Handlung  $x$  hat die moralische Eigenschaft, von einem bestimmten moralischen Überzeugungssystem kategorisch abgelehnt (bzw. kategorisch befürwortet oder erlaubt) zu werden.

<sup>19</sup> Vgl. SCARANO: *Moralische Überzeugungen*, 101–116.

<sup>20</sup> Ebd., 125.

Als nicht mehr ganz so trivial erweist sich das Schema allerdings, wenn man zwei Dinge beachtet. Erstens wird hier die *Eindeutigkeit* aller qualitativen Zuschreibungen vorausgesetzt. Wäre nämlich – was normalerweise nicht der Fall ist – unser subjektives System moralischer Überzeugungen vollkommen kohärent, so ließe sich von jeder Handlung bzw. jedem Handlungstyp zweifelsfrei angeben, ob sie verboten, geboten oder erlaubt ist. Unter der Bedingung vollkommener Kohärenz kommt – zweitens – allen bislang unbekannt Handlungen bzw. Handlungstypen ebenfalls eine eindeutige moralische Qualität zu. Der Kosmos moralischer Qualitäten zeichnet sich folglich auch durch *Vollständigkeit* aus.

Mit dieser Feststellung begeben wir uns auf die *sprachphilosophische* Ebene. Entgegen dem ursprünglichen Anschein können moralische Urteile offenbar auch ohne die Annahme moralischer Tatsachen als wahrheitsfähig gelten. Anders als Vertreter des klassischen Emotivismus oder Präskriptivismus glauben machen wollten, liefern moralische Ausdrücke damit nicht nur einen Beitrag zur pragmatischen Funktion moralischer Urteile, sondern der Antirealismus unterstützt durchaus auch eine wahrheitsfunktionale Semantik. Das Urteil ‚Foltern ist moralisch verboten‘ stellt genau dann ein wahres Urteil dar, wenn dem Handlungstyp ‚Foltern‘ die subjektiv-relationale Qualität kategorischen Verbotenseins zugeordnet werden kann. Die sprachliche Fassung des moralischen Urteils muss, mit anderen Worten, die Beziehung zwischen dem subjektiven System moralischer Überzeugungen und dem entsprechenden Handlungstyp wahrheitsgemäß wiedergeben.

Mit der *Epistemologie* gelangen wir zur letzten und wahrscheinlich auch schwierigsten philosophischen Ebene. Hier entscheidet sich nämlich, ob die *Ethik* tatsächlich wissenschaftsfähig und lehrbar ist. Bereits zu Beginn der Überlegungen sahen wir, dass Wissenschaftsfähigkeit zwingend die rationale Kritisierbarkeit von Aussagen bzw. Aussagesystemen voraussetzt. In Bezug auf unsere moralischen Überzeugungen scheint diese Annahme auch zuzutreffen, denn das subjektive System moralischer Überzeugungen ist – wie bereits erwähnt – in den seltensten Fällen vollkommen kohärent und kann demnach zumindest hinsichtlich seiner inneren Kohärenz rational kritisiert werden.<sup>21</sup> Allerdings dürfte kaum unbemerkt geblieben sein, dass der

<sup>21</sup> Betrachtet man *Konsistenz* im Sinne logischer Widerspruchsfreiheit als eine notwendige Voraussetzung für Kohärenz, so scheinen subjektive Überzeugungssysteme gar nicht kohärent bzw. inkohärent sein zu können. Da moralische Überzeugungen im Sinne der wahrheitsfunktionalen Semantik nämlich nicht wahrheitsfähig sind, vermögen sie auch keine logischen Widersprüche aufzuweisen. Scarano hat nun aber darauf aufmerksam gemacht, dass die Erfüllungsbedingungen von Pro-Einstellungen sehr wohl einen kontradiktorischen Charakter haben können. Kohärenz herzustellen bedeutet dann, moralische Überzeugungen so abzugleichen, dass sich ihre Erfüllungsbedingungen nicht widersprechen (vgl. SCARANO: *Moralische Überzeugungen*, 170f.)

Antirealismus damit in bedenklicher Weise auf einen *Relativismus* zusteuert. Sind nämlich moralische Eigenschaften grundsätzlich nur als *subjektive* Qualitäten zu betrachten, so existiert die Wahrheit moralischer Urteile stets *relativ* zu einem bestimmten moralischen Überzeugungssystem, ebenso wie die Herstellung von Kohärenz immer nur *systemimmanent* erfolgen kann. Es könnte also durchaus sein, dass für die Person A wahrheitsgemäß gilt: ‚Foltern ist moralisch verboten‘, während für die Person B ebenso wahrheitsgemäß gilt: ‚Foltern ist moralisch erlaubt‘.

Bleibe es dabei, wäre eine wissenschaftliche Ethik allenfalls fähig, subjektive Überzeugungssysteme durch die Herstellung innerer Kohärenz zu optimieren. Mit einer universalen, für alle Einzelsysteme gleichermaßen verbindlichen Moral könnte sie dagegen nicht rechnen.<sup>22</sup> Allem Anschein zum Trotz ist diese Annahme jedoch keineswegs zwingend. Zunächst könnte man nämlich an eine *gemeinsame Schnittmenge* aller moralischen Überzeugungssysteme denken, die sich zu einer universalen Moral ausbauen ließe. Tatsächlich spricht einiges für die Existenz solcher Gemeinsamkeiten, und es braucht sich dabei nicht einmal um bloß faktische Übereinstimmungen zu handeln. Denkbar wären vielmehr auch „Bedingungen der Möglichkeit vollkommen kohärenter moralischer Bewertungssysteme“,<sup>23</sup> deren schrittweise Integration jedem subjektiven Überzeugungszusammenhang zugemutet werden könnte. Als Aspiranten für solche Möglichkeitsbedingungen kommen alle moralisch gehaltvollen Überzeugungen bzw. Urteile in Frage, die im Kontext jeder Praxis notwendig vorauszusetzen sind und sich deswegen auch nicht ohne performativen Widerspruch bestreiten lassen. Mögen sich moralische Überzeugungssysteme daher in vielen wesentlichen Punkten unterscheiden, es bleibt immer noch die Hoffnung auf universale Kohärenzbedingungen, deren Erfüllung nach wie vor einen gemeinsamen Kern der Moral in Aussicht stellt.

Vorläufig lässt sich also festhalten, dass der auf handlungstheoretischer Grundlage konzipierte Antirealismus nicht nur ein vieldimensionales und komplexes metaethisches Netzwerk beschreibt, sondern auch starke Argumente für die weitere Spielart des Kognitivismus bereitstellt, d.h. für einen Standpunkt, der die Möglichkeit moralischen Wissens einräumt und daher auch mit einer wissenschaftlichen Ethik sowie moralischer Bildung rechnet. Alles hängt freilich davon ab, ob die normativ-ethische Grundlagenreflexion (also nicht mehr die Metaethik) tatsächlich Möglichkeitsbedingungen vollkommener Kohärenz ausfindig zu machen vermag.

<sup>22</sup> Genau dies hält Krämer für die Aufgabe einer „postteleologischen Strebensethik“. Vgl. KRÄMER, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp 1992, 127–212.

<sup>23</sup> SCARANO: *Moralische Überzeugungen*, 178.

### 3. DER FREIHEITSANALYTISCH-HANDLUNGSREFLEXIVE ETHIKANSATZ UND SEINE THEOLOGISCHE ANSCHLUSSFÄHIGKEIT

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die gesuchten Möglichkeitsbedingungen vollkommener Kohärenz moralisch gehaltvolle Überzeugungen oder Urteile sein müssen, die jedem Praxiszusammenhang inhärieren und sich daher auch nicht ohne performativen Widerspruch bestreiten lassen. Einmal gefunden, stellen solche Universalien genau deswegen Möglichkeitsbedingungen vollkommener Kohärenz dar, weil ihnen die einzelnen Überzeugungssysteme nicht nur nicht widersprechen dürfen, sondern weil sie im Netzwerk subjektiver Überzeugungen und Urteilszusammenhänge einen *strikten Geltungsvorrang* beanspruchen und daher als *systemorganisierende Prinzipien* fungieren. Jede Form von ethischem Kohärentismus, die diese Gesetzmäßigkeiten nicht zur Kenntnis nimmt, verdient daher auch keine Aufmerksamkeit.<sup>24</sup>

Wie lassen sich solche Universalien finden? Ihre Kennzeichnung als moralisch gehaltvolle Implikationen jedweder Praxis deutet bereits darauf hin, dass hierfür ein *handlungsreflexiver* Zugang zu wählen ist. Genauer gesagt, geht es um eine Reflexion auf jenes performative Praxiswissen, das menschliches Handeln zumindest implizit immer schon begleitet.<sup>25</sup> Mit Hilfe einer solchen Reflexion lässt sich erstens dartun, dass die zwangsläufig positiv ausfallende Evaluation aktueller Handlungsziele ebenso notwendig auf die dazu erforderlichen Mittel – insbesondere die allgemeinen Voraussetzungen (erfolgreichen) Handelns – übertragen wird. Bei der freiwilligen und intentionalen Verfolgung von Handlungszielen werden demnach stets auch alle Freiheiten und materiellen bzw. immateriellen Güter wertgeschätzt, die überhaupt zum Handeln befähigen. Da überdies kein Mensch bewusst Nichthandeln kann, findet die Wertübertragung auf das jeweils eigene Handlungsvermögen unconditioniert und ausnahmslos statt. Genau aus diesem Grund ist die Wertübertragung auch nicht ohne performativen Widerspruch zu bestreiten. Denn wer die positive Bewertung seines Handlungsvermögens grundsätzlich in

<sup>24</sup> Dies gilt freilich nicht für einen hermeneutisch inspirierten Kohärentismus, der die Frage nach der Möglichkeit moralischer Universalien keineswegs übersieht, sondern jede Art von Grundlagenreflexion ausdrücklich zurückweist und die entsprechenden Gegenpositionen buchstäblich für „fundamentalistisch“ hält. Da hier systemstabilisierende Oberflächenplausibilitäten vor jeder Form von grundlegender ethischer Kritik in Schutz genommen werden sollen, ist diese Variante des Kohärentismus nicht bloß zu ignorieren, sondern sie muss – wenn nötig, auch *unnachsichtig* – mit ihren eigenen Inkonsistenzen und Inkohärenzen konfrontiert werden. Vgl. WILS, Jean-Pierre: *Nachsicht. Studien zu einer ethisch-hermeneutischen Basiskategorie*. Paderborn u. a.: Schöningh 2006, bes. 107–142.

<sup>25</sup> Hierbei handelt es sich um den bekannten Ansatz von Alan Gewirth. Zur Darstellung vgl. HÜBENTHAL, Christoph: *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes*. Münster: Aschendorff 2006, 222–249.

Abrede stellen wollte, müsste schon von seinem Handlungsvermögen Gebrauch machen und es zumindest für diesen Zweck positiv bewerten. Ganz im Sinne des Handlungsschemas von Davidson können wir demnach von einer *unkonditionierten* und *ausnahmslosen Pro-Einstellung* gegenüber allen handlungsrelevanten Freiheiten und Gütern sprechen.

Im Zuge des handlungsreflexiven Vorgehens lässt sich in einem zweiten Schritt auch der Nachweis führen, dass subjektive moralische Bewertungssysteme überhaupt nur dann vollkommen kohärent zu sein vermögen, wenn ihnen eine bestimmte Art von *Glaubensüberzeugung* eignet, die Überzeugung nämlich, einen *Rechtsanspruch* auf alle handlungsrelevanten Freiheiten und Güter zu besitzen. Andernfalls ergäbe sich eine logische Inkonsistenz zwischen der unkonditionierten und ausnahmslosen Pro-Einstellung gegenüber dem eigenen Handlungsvermögen und der dann zwangsläufig – wenn auch nur implizit – zu vertretenden Auffassung, Dritten sei es erlaubt, die für das eigene Handeln relevanten Freiheiten und Güter zu beeinträchtigen oder zu zerstören.<sup>26</sup>

Darf die Glaubensüberzeugung, einen Rechtsanspruch zu besitzen, demnach als logische Implikation der unkonditionierten und ausnahmslosen Pro-Einstellung gegenüber dem eigenen Handlungsvermögen begriffen werden, so sieht man sich im dritten und letzten handlungsreflexiven Schritt genötigt, außerdem die Glaubensüberzeugung ins System zu integrieren, dass *alle Handlungsfähigen* einen Rechtsanspruch auf die für sie handlungsrelevanten Freiheiten und Güter besitzen. Formal verdankt sich die Herstellung von Kohärenz hier einem logisch zwingenden Universalisierungsvorgang. Wenn nämlich Handlungsfähigkeit (einschließlich der damit notwendig verbundenen Pro-Einstellung gegenüber allen handlungsrelevanten Freiheiten und Gütern) eine *hinreichende Bedingung* für die Zuschreibung von Rechten darstellt, so sind diese Rechte allen handlungsfähigen Wesen zuzuschreiben.<sup>27</sup> Die Überzeugung, dass *alle Handlungsfähigen ein Recht auf die für sie handlungsrelevanten Freiheiten und Güter besitzen*, stellt somit ein moralisches Universale dar, das als *Bedingung der Möglichkeit vollständiger Kohärenz* in jedes subjektive Bewertungssystem zu integrieren ist, und zwar als *systemorganisierendes Prinzip* mit entsprechendem *Geltungsvorrang*.

Obwohl eine solche Rechtsüberzeugung, wie gesagt, jedem subjektiven Bewertungssystem aus Kohärenzgründen zwingend zugemutet werden kann, bleibt das Ergebnis in einem Punkt doch unbefriedigend. Nur im uneigentlichen Sinn lässt sich nämlich noch von einer Pro-Einstellung reden. Die

<sup>26</sup> Vgl. dazu STEIGLEDER, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg/München: Alber 1999, 68–77.

<sup>27</sup> Die logische Richtigkeit dieses Schritts hat zuletzt wieder unter Beweis gestellt BEYLEVELD, Deryck: *Why Must I Be Moral? Kant and Gewirth on Universalisation and the Problem of Lexical Ambivalence* (bislang unveröffentlichtes Manuskript 2006).

genannte Überzeugung motiviert, mit anderen Worten, nicht mehr notwendig zum Handeln, da ihre Aufnahme ins subjektive Bewertungssystem in erster Linie bloß einem logischen Erfordernis gehorcht. Von daher ist auch zwischen (echten) *konativ-motivationalen Pro-Einstellungen* und lediglich *kognitiv anzuerkennenden Pro-Einstellungen* zu unterscheiden, wobei die Möglichkeitsbedingungen vollständiger Kohärenz der zweiten Klasse zuzurechnen sind, d.h. sie können, müssen aber nicht zum Handeln motivieren.

Diese Feststellung ist einigermaßen brisant. Sie macht nämlich deutlich, dass wir uns sogar zu einem vollkommen kohärenten Gesamtsystem subjektiver moralischer Überzeugungen noch in ein Verhältnis setzen können. Damit drängt sich die Idee einer *formal unbedingten Freiheit* auf, deren Vollzug die moralisch jeweils geforderten Handlungen entweder realisiert oder – was eben auch möglich ist – unterlässt. Selbst die eindeutige und vollständige Bewertung aller gegebenen Verhaltensoptionen determiniert demzufolge kein moralisch richtiges Handeln, weil wir uns prinzipiell für frei halten müssen, jeder noch so kohärent begründeten Forderung handelnd widersprechen zu können.

Dabei braucht die Entkoppelung von Freiheit und Vernunft gar kein irrationales oder gar anomisches Freiheitsverständnis nach sich zu ziehen. Mit Hilfe einer transzendentalphilosophischen *Freiheitsanalyse* lässt sich vielmehr zeigen, dass der authentische Freiheitsvollzug erst in einer unbedingten Affirmation anderer Freiheit zu sich selbst gelangt, wobei diese Affirmation immer nur *symbolisch*, das heißt, im materialen Bedingungsgefüge raum-zeitlichen Handelns zum Ausdruck kommen kann.<sup>28</sup> Genau deswegen sieht sich die formal unbedingte Freiheit auch zur *Autonomie* aufgerufen, also zur *handlungsmotivierenden* Akzeptanz kohärent begründeter praktischer Forderungen.

Halten wir an dieser Stelle fest, dass eine Möglichkeitsbedingung vollkommener Kohärenz in der moralischen Überzeugung liegt, alle handlungsfähigen Wesen hätten ein Recht auf die für sie handlungsrelevanten Freiheiten und Güter. Halten wir ferner fest, dass selbst ein durch solche Überzeugung prinzipiiertes und daher möglicherweise vollkommen kohärentes Bewertungssystem nur dann handlungsmotivierend wirkt, wenn formal unbedingte Freiheit sich auf autonome Weise vollzieht, d.h. wenn sie die Anerkennung anderer Freiheit durch moralisches – also kohärent begründetes – Handeln zum Ausdruck bringt.

Übrigens ist es genau diese Entdeckung formal unbedingter Freiheit, die auch die theologische Anschlussfähigkeit der bisherigen metaethischen und ethischen Überlegungen gewährleistet. Streng genommen, erlaubt nämlich erst der Umstand, dass nur kohärent begründetes Handeln sich zugleich als autonomer Freiheitsvollzug erweisen kann, im gegenwärtigen Zusammenhang

<sup>28</sup> Vgl. KRINGS, Hermann: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*. Freiburg/München: Alber 1989; HÜBENTHAL: *Grundlegung*, 43–59, 122–143.

von (unbedingter) Moralität zu reden. Jedes Handeln, dessen Ursprung nicht als formal unbedingter Freiheitsvollzug gedacht werden kann – mag es sich auch noch so kohärent begründen lassen –, ist nur im uneigentlichen Sinne mit moralischen Prädikaten zu qualifizieren.<sup>29</sup>

Natürlich war es Immanuel Kant, der diese Auffassung als Erster zum Ausdruck brachte. Ihm verdanken wir aber nicht nur entscheidende Einsichten in den bedingungslosen Charakter der Moral, er war es auch, der die Frage nach der *Sinnbedingung* autonomen Freiheitsvollzugs stellte. Erst durch die Explikation des Sinnproblems im Horizont moralischer Unbedingtheit wird das ganze Ausmaß jener Frage verständlich, auf die religiöse Sinnentwürfe eine Antwort geben wollen. Ohne die anthropologische Idee einer formal unbedingten Freiheit wäre, mit anderen Worten, schlechterdings nicht verständlich zu machen, warum irgendetwas den Menschen unbedingt angehen sollte. So aber lässt sich ein letztgültiger Begriff von Sinn mit der Sinnbedingung unbedingter Moralität identifizieren. Als ihr Gehalt scheint die Idee einer nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Freiheit auf, die sowohl den Ermöglichungsgrund wie auch den beglückenden Höchstfall eines universalen Anerkennungsgeschehens darstellt.<sup>30</sup> Betrachtet man die Idee nicht bloß als Ergebnis einer philosophisch-anthropologischen Reflexion zur Ermittlung moralischer Sinnbedingungen, sondern bringt sie zugleich in einen wechselseitigen Bestimmungszusammenhang mit historisch gegebenen Offenbarungsgelalten, so kann die Freiheitsidee geradezu als philosophisches Prinzip einer systematisch-theologischen Glaubenshermeneutik begriffen werden.<sup>31</sup>

Über den Freiheitsbegriff, ohne den sich weder die konativ-motivationale Pro-Einstellung gegenüber den Möglichkeitsbedingungen vollkommener Kohärenz noch die unbedingte moralische Qualität des Handelns sinnvoll denken lässt, gelangt man also zur Frage nach den Sinnbedingungen autonomen Freiheitsvollzugs. Beantwortet man die Frage nicht nur mit einem Verweis auf die philosophisch zu erschließende Idee absoluter Freiheit, sondern zieht man die Idee ihrerseits noch einmal als systematischen Bestimmungsgrund für ein historisches Offenbarungsgeschehen heran, so wird die theologische Anschlussfähigkeit der bisherigen metaethischen und ethischen Reflexionen sichtbar. Theologisch kann dann nämlich vom autonomen Freiheitsvollzug gesagt werden, dass er letztgültigen Sinn symbolisch zum

<sup>29</sup> Vgl. dazu die an die Transzendentalpragmatik gerichteten Bemerkungen von SCHÖNRICH, Gerhard: *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt: Suhrkamp 1994.

<sup>30</sup> Vgl. HÜBENTHAL: *Grundlegung*, 167–171.

<sup>31</sup> PRÖPPER, Thomas: *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*. In: SCHOCKENHOFF, Eberhard / WALTER, Peter (Hgg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*. Mainz: Grünewald 1993, 165–192.

Ausdruck bringt. Zwar wird er solchen Sinn *nie selbst herstellen* können, aber er darf ihn als endgültig zugesagten doch *begründeterweise darstellen*.<sup>32</sup>

#### 4. METAETHISCHER ANTIREALISMUS UND MORALISCHE BILDUNG

Zum Abschluss gilt es nun, die eingangs aufgeworfene These zu überprüfen, wonach die Zielsetzung moralischer Bildungsprozesse auf antirealistischer Grundlage besser verständlich zu machen ist als auf realistischer. Dazu bietet sich eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz von John McDowell an, der die Verbindung von metaethischem Realismus und moralischer Bildung derzeit wohl am prominentesten vertritt. Zwar behauptet McDowell von sich selbst, er vertrete einen „Anti-Anti-Realismus“,<sup>33</sup> doch wird man seine Überlegungen schon deswegen dem realistischen Lager zurechnen dürfen, weil sie offenkundig von der Existenz moralischer Tatsachen ausgehen. Für uns sind McDowells Überlegungen insbesondere deshalb von Belang, weil sie die Fähigkeit zur Erkenntnis moralischer Tatsachen an einen moralischen Bildungsprozesses koppeln und damit die ungewöhnliche Verbindung von Metaethik und Moralpädagogik propagieren.

Will man McDowells moralisches Bildungskonzept richtig verstehen, so empfiehlt es sich, bei seinem Naturverständnis einzusetzen. Ausgangspunkt ist hier das epistemologische Problem, wie eine externe Rechtfertigung empirischer Urteile aussehen könnte.<sup>34</sup> Für gleichermaßen unannehmbar hält McDowell in diesem Zusammenhang eine bestimmte – wiederum Donald Davidson zugeschriebene – Kohärenztheorie sowie eine Position, die er mit Wilfrid Sellars als ‚Mythos des Gegebenen‘ bezeichnet. Während die Kohärenztheorie den ‚Raum der Gründe‘ auf die Spontaneität des Verstandes reduziert und so jede anschauungsgestützte Rechtfertigung empirischer Urteile von vornherein ausschließt, unterstellt der Mythos des Gegebenen die kausale Einwirkung von Sinnesdaten auf unsere Verstandesbegriffe. Auch hier kann von Rechtfertigung keine Rede sein, sondern nur von einem externen Geschehen, für das wir uns nach McDowell allenfalls ‚entschuldigen‘ können. Entsprechend lautet sein eigener Vorschlag:

„Man sollte Kants Begriff von ‚Anschauung‘ – der Input der Erfahrung – nicht als eine schlichte Einwirkung eines außerbegrifflichen Gegebenen verstehen, sondern als eine Art von Ereignis oder Zustand, der bereits über begrifflichen Inhalt verfügt. In der Erfahrung erfaßt man (man sieht z.B.), *daß die Dinge so und so sind*. Über diese Art von Dingen kann man dann z.B. auch ein Urteil fällen.“<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Zu den theologisch-ethischen Konsequenzen vgl. HÜBENTHAL: *Grundlegung*, Teil 1.

<sup>33</sup> MCDOWELL, John: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press 1998, viii.

<sup>34</sup> Vgl. MCDOWELL, John: *Geist und Welt*. Frankfurt: Suhrkamp 1998.

<sup>35</sup> Ebd., 33.



Offenbar setzt diese Auffassung eine bedeutungsgeladene, begrifflich bereits vorstrukturierte Natur voraus; und tatsächlich scheut McDowell sich nicht, ihre „teilweise Wiederverzauberung“ anzukündigen.<sup>36</sup> Einen ‚unverblühten Naturalismus‘, der die Natur auf naturgesetzliche Zusammenhänge reduziert, betrachtet er jedenfalls als moderne Einseitigkeit, die es zu korrigieren gilt. Dennoch ist das problematische Verhältnis von ‚Geist und Welt‘ damit noch nicht geklärt, denn die wiederverzauberte Natur scheint jetzt entweder zur Bedrohung für die freie Spontaneität der Verstandestätigkeit zu werden oder diese für einen eigenen Bereich zu reservieren, womit jedoch ein ‚zügelloser‘, weil naturenthobener ‚Platonismus‘ vertreten würde. McDowell löst das Problem, indem er die Verstandestätigkeit zum Vollzug *sui generis* erklärt und sie zugleich als Natur – nämlich als ‚zweite Natur‘ des Menschen – betrachtet. „Ausübungen der Spontaneität“, so meint er, „gehören zu unserer Weise, uns als Tiere zu verwirklichen.“<sup>37</sup> Entsprechend nimmt McDowell auch ein in der ersten Natur des Menschen angelegtes Potenzial an, das sich zur zweiten Natur entwickeln kann und fortan als freie Verstandestätigkeit die begrifflichen Gehalte der ersten Natur entschlüsselt. Den Entfaltungsprozess selbst bezeichnet McDowell mit dem deutschen Ausdruck „Bildung“.<sup>38</sup>

Was diese zunächst eher theoretisch-epistemologischen Erörterungen mit unserem Thema zu tun haben, wird verständlich, wenn man erfährt, dass McDowell das komplizierte Verhältnis von Geist und Welt vorzugsweise am Beispiel der aristotelischen Ethik veranschaulicht.<sup>39</sup> Seiner Auffassung nach steht das Ethische bei Aristoteles für einen

„Bereich rationaler Forderungen, die es sowieso gibt, egal ob wir für sie empfänglich sind oder nicht. Wir werden auf diese Forderungen aufmerksam, indem wir die geeigneten begrifflichen Fähigkeiten erwerben. Wenn uns eine gediegene Erziehung auf den rechten Weg des Denkens bringt, dann sind unsere Augen offen für die Existenz dieses Gebiets im Raum der Gründe.“<sup>40</sup>

Wichtig ist also, dass moralische Bildung einen in der ersten – d.h. der organischen – Natur des Menschen anhebenden Prozess meint, welcher nach und nach ein eigenständiges Gebiet von Gründen freilegt, mittels dessen sich dann Vorgänge in der ersten Natur beurteilen und gestalten lassen. Dennoch dürfte es überraschen, dass der Raum sittlicher Gründe einen ‚kategorischen‘ Vorrang gegenüber allen anderen möglichen Handlungsgründen beanspruchen soll. Wer erst einmal die Forderungen der Tugend erkannt habe, meint McDowell, werde die dazugehörigen Argumente nicht mehr mit tugend-

<sup>36</sup> Ebd., 114.

<sup>37</sup> Ebd., 103.

<sup>38</sup> Ebd., 110.

<sup>39</sup> Vgl. Ebd., 104–111 sowie MCDOWELL: *Wert und Wirklichkeit*, 30–132.

<sup>40</sup> MCDOWELL: *Geist und Welt*, 107.

widrigen Gründen abwägen. Tugenderfordernisse brächten alle anderen Gründe „völlig zum Schweigen“.<sup>41</sup> Entsprechend bewirkt moralische Erziehung auch eine „gewisse Distanzierung des Akteurs von den praktischen Neigungen, die einen Teil dessen ausmachen, was man seine erste Natur nennen könnte.“<sup>42</sup>

Damit dürfte unter anderem deutlich geworden sein, welcher spezifischen Realismusvariante McDowells Ansatz zuneigt. Wenn er die Existenz natürlicher – der naturwissenschaftlichen Beschreibung gleichwohl unzugänglicher – moralischer Tatsachen unterstellt, so deutet dies auf eine Spielart des nichtreduktiven Naturalismus hin. Tatsächlich trifft die zweite Natur des moralisch Gebildeten nach McDowell auf eine Welt, „in der sie mehr vorfindet als das, was vom entmenschlichten Standpunkt, den die Naturwissenschaften – für ihre Belange zu Recht – einnehmen, ohne weiteres sichtbar ist.“<sup>43</sup> Wer einen moralischen Bildungsprozess durchlaufen hat, vermag „Situationen in einem bestimmten, Handlungsgründe konstituierenden Licht zu sehen.“<sup>44</sup>

Doch worum genau handelt es sich bei diesen ominösen moralischen Tatsachen, die dem Tugendhaften in einer wiederverzauberten Natur begegnen sollen? Für McDowell besitzen sie den ontologischen Status einer ‚sekundären Qualität‘, wobei sich diese folgendermaßen charakterisieren lässt:

„Wird sie einem Gegenstand zugeschrieben, so wird diese Zuschreibung nur dann richtig verstanden, wenn man sie, sofern sie wahr ist, kraft der Disposition des Gegenstandes als wahr begreift, eine wahrnehmbare Erscheinung bestimmter Art an den Tag zu legen, insbesondere eine Erscheinung, die sich kennzeichnen lässt, indem man ein Wort für die Eigenschaft selbst gebraucht, um mitzuteilen, wie der Gegenstand in der Wahrnehmung erscheint.“<sup>45</sup>

Unter sekundären Qualitäten versteht McDowell also Eigenschaften einer eigentümlich *hybriden Daseinsweise*, hält er sie doch für *subjektunabhängige Gegenstandsdispositionen* und gleichzeitig für *subjektive Aktualisierungen* solcher Dispositionen. Ein Akt der Folter etwa besitzt nach dieser Auffassung die ontologische Disposition, als kategorisch verabscheuungswürdige Handlung wahrgenommen werden zu *können*, aber der Rezipient muss diese Eigenschaft im Moment der Wahrnehmung auch subjektiv *aktualisieren*.

Es lässt sich kaum leugnen, dass McDowells Realismuskonzept samt der zugehörigen Moralphädagogik auf den ersten Blick ausgesprochen faszinierend wirken. Tatsächlich bliebe jeder noch so anspruchsvolle moralische Diskurs

<sup>41</sup> MCDOWELL: *Wert und Wirklichkeit*, 151.

<sup>42</sup> Ebd., 59.

<sup>43</sup> Ebd., 65.

<sup>44</sup> Ebd., 143.

<sup>45</sup> Ebd., 207.

letztlich wirkungslos, wenn es nicht Moralsubjekte gäbe, die Not, Elend und Ungerechtigkeit in der Welt *buchstäblich als moralische Forderung wahrzunehmen* gelernt haben. Auch wird eine solche Sensibilität in der Regel kaum anders zu erwerben sein als durch fortgesetztes Einüben im Rahmen eines kommunikativ angelegten Sozialisationsprozesses. Nur wird man sich fragen müssen, ob all dies nicht auch auf antirealistischer Grundlage einsichtig zu machen ist. Theoretisch spricht zumindest nichts dagegen, die Funktionen, die McDowell sekundären Qualitäten zuweist, auch von subjektiv-relationalen Qualitäten übernehmen zu lassen. Moralische Bildung wäre dann im Wesentlichen eine Schulung zur Herstellung vollkommener Überzeugungskohärenz. In diesem Punkt leisten beide Ansätze also nahezu das Gleiche.

Tatsächlich wird der maßgebliche Unterschied zwischen einem realistisch und einem antirealistisch begründeten Bildungskonzept erst dann wirklich deutlich, wenn man sich nochmals die Argumente in Erinnerung ruft, die letztlich zur Erprobung des antirealistischen Ansatzes führten. Der Realismus, so zeigte sich, scheitert am Problem der Supervenienz. Nun scheint dieser Vorwurf auf McDowells Realismuskonzept nicht zuzutreffen. Denn der Raum der Gründe soll bei ihm ja einen Bereich *sui generis* bezeichnen, womit die Realisierung sekundärer Qualitäten bzw. moralischer Einsichten tatsächlich eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Zuschreibung von deskriptiven Eigenschaften beanspruchen kann. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob es McDowell wirklich gelingt, diese Eigenständigkeit theoretisch plausibel zu machen. Wörtlich schreibt er:

„Die zweite Natur kann *nicht frei* über den Möglichkeiten schweben, die zum normalen menschlichen Organismus gehören. Dadurch erhält die menschliche Vernunft genügend Bodenhaftung im Bereich der Naturgesetze, um allen angemessenen Rücksichten auf die modernen Naturwissenschaften Genüge zu leisten.“<sup>46</sup>

Auch die tugendhafte Wahrnehmung der ersten Natur durch die zweite vollzieht sich also *nicht frei* von naturgesetzlichen Determinanten, so dass es hier – trotz aller internen Unterscheidungen – um ein durch und durch natürliches Geschehen geht. Moral erweist sich als Selbstvollzug einer zuvor schon mit Bedeutung aufgeladenen Natur, und der Begriff der Freiheit verkümmert zum Ausdruck für eine mehr oder weniger markante Binnendifferenzierung innerhalb dieses Bedeutungsraums. Moralische Bildung wäre dann nichts anderes als die allmähliche Profilierung dieser Binnendifferenzierung.

Auch wenn McDowell sich damit in eine ehrwürdige – von Aristoteles bis zum Neohegelianismus reichende – Traditionslinie einschreibt, bleibt seine

<sup>46</sup> MCDOWELL: *Geist und Welt*, 109f. (Hervorhebung von mir, C.H.).

Auffassung doch defizitär. Wegen des ausdrücklichen Verzichts auf einen Begriff formal unbedingter Freiheit, die sich noch einmal in ein Verhältnis zu allen (erst- und zweit-)natürlichen Determinanten setzen kann, verliert seine Konzeption wesentliche Aspekte des Moralischen aus den Augen. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass sie überhaupt keinen Platz für das *moralisch Böse* bereithält. Bringen nämlich Tugenderfordernisse alle anderen Gründe völlig zum Schweigen und stellt die zweite Natur als Raum der Gründe bzw. als Bezirk spontaner Verstandestätigkeit *sui generis* schon als solcher den Bereich der Freiheit dar,<sup>47</sup> dann kann man sich zu moralischen Gründen nicht noch einmal frei verhalten und ihnen zuwiderhandeln. Entweder man ist im Sinne McDowells frei, nimmt moralische Tatsachen wahr und geht *gezwungenermaßen* auf ihre Forderungen ein, oder man lebt bloß in der ersten Natur und entbehrt von vornherein jeglicher Freiheit. In beiden Fällen gibt es aber – ebenso wie in dem als Übergangsbereich zu denkenden Prozess moralischer Bildung – keine wirkliche Freiheit zum Bösen.

Der Ausfall des Bösen ist ein Symptom für die grundlegende Schwäche, an der McDowells Realismus leidet. Solange der Vollzug formal unbedingter Freiheit nämlich nicht als genuiner Ort moralischer Affirmation erkannt wird, kann es bloß eine *relativ freie* Verstandestätigkeit sein, welche die in der ersten Natur vorfindbaren Sinnstrukturen (sekundäre Qualitäten) als moralisch bedeutsam wahrnimmt und zwangsläufig affirmiert. Setzt man dagegen eine formal unbedingte Freiheit voraus, so verlagert sich die Genese moralischer Gehalte in die als Herstellung von Kohärenz zu begreifende Verstandestätigkeit, deren Resultate dann im Freiheitsvollzug affirmiert oder – wie im Fall des Bösen – negiert werden.

Der in moralpädagogischer Hinsicht ausschlaggebende Unterschied zwischen einer bedingten, als bloße Binnendifferenzierung im Bereich der Natur verstandenen Freiheit einerseits und einer formal unbedingten Freiheit andererseits liegt in der Sinnperspektive, die jeweils eröffnet wird. Im ersten Fall erweist sich der Sinn moralischen Handelns als Abwicklung natürlicher Erfordernisse (denen sich der moralisch Gebildete ohnehin nicht entziehen kann). Im zweiten Fall geht es um die freie (d.h. auch unterbleiben könnende), praktische Affirmation kohärent begründeter, vernünftiger Forderungen, in deren Verlängerung ein unbedingter und letztgültiger Sinn aufscheint. Nun kann und muss im Zuge moralischer Bildungsprozesse selbstverständlich nichts über die *Realität* solchen Sinns gesagt werden, der Moral jedoch ihre *Verwiesenheit* auf ihn abzusprechen, kommt einer empfindlichen Depotenzierung der Moral und damit des Menschen gleich.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 29, wo es ausdrücklich heißt: „Der Raum der Gründe ist der Raum der Freiheit.“

*Abstract*

*The paper develops an anti-realistic approach to metaethics, covering the realm of philosophy of mind as well as dealing with ontological, epistemological and analytical issues. Its final purpose, however, is not to provide a coherent theory of metaethics but to lay the foundations of a normative ethical system which can serve as an appropriate ground for moral education. Every process of moral education, it is argued, has to presuppose the idea of unconditional freedom. Otherwise it will fail to highlight the quest for ultimate meaning as a generic implication of categorical moral ought.*