

BUCHSYMPOSIUM

Olaf L. Müller, Berlin

Moralische Beobachtung und andere Arten ethischer Erkenntnis – Précis*

Viele verweigern heutzutage der Moral den Respekt und finden, moralische Fragen könnten nicht anders beantwortet werden als Geschmacksfragen: durch willkürliche Entscheidung des einzelnen. Wäre das richtig, so müssten unsere moralischen Erkenntnisbemühungen im Vergleich zu denen der Naturwissenschaft armselig dastehen. Dieser Sorge trete ich entgegen, und zwar im Rahmen erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Voraussetzungen, die den Anhängern der Naturwissenschaften vertraut vorkommen werden. In den Naturwissenschaften erwerben wir Wissen, indem wir die Welt beobachten. Ich behaupte, dass wir auch in der Moral so etwas haben wie Beobachtungswissen. Das ist eine *Existenzbehauptung*; ich behaupte nicht, dass wir in der Moral nur durch Beobachtung vorankämen – ebensowenig wie im deskriptiven Fall. (Im Lichte der holistischen Quine/Duhem-These gilt: Viele naturwissenschaftliche Sätze, insbesondere die theoretischen Sätze, lassen sich *nicht* einzeln vors Tribunal der Erfahrung stellen. Genauso in der Moral; auch dort brauchen wir nicht zu verlangen, dass sich jeder moralische Satz als Beobachtungssatz erweist. In beiden Fällen kommt es nur darauf an, dass das fragliche Überzeugungsnetz epistemischen Außeneinflüssen ausgesetzt ist – statt kohärentistisch in der Luft zu schweben).

Was heißt Beobachtung? Fast alle der wenigen Verfechter moralischer Beobachtung verwenden diesen Schlüsselbegriff metaphorisch; ich nicht. Vielmehr setze ich einen szientistischen Beobachtungsbegriff ein, der ausdrücklich auf die Naturwissenschaften gemünzt ist: den von Quine. Sollte in Quines Rahmen der Nachweis moralischer Beobachtung gelingen, so wäre damit besonders viel gewonnen. Denn Quine war eine Schlüsselfigur unter den Empiristen, Naturalisten und Szientisten, die der Moral mit erkenntnistheoretischem Misstrauen entgegentraten.

* Thema der nachfolgend zusammengestellten Beiträge sind Thesen, die Olaf Müller in seinem Buch *Moralische Beobachtung und andere Arten ethischer Erkenntnis* (Paderborn 2008) vertritt. Auf ein Précis, in dem Müller die Hauptgedanken seines Buches im Überblick vorstellt, folgt je ein Kommentar von Nico Scarano und Tim Henning. Abgeschlossen wird die Diskussionseinheit durch Repliken von Müller. – Müllers Buch wird als „MB [Seitenzahl]“ zitiert, auf das Précis wird in der Form „P [Seitenzahl]“ Bezug genommen. In Müllers Repliken verweisen Zahlen in runden Klammern auf Seitenzahlen der Kommentare. Hervorhebungen in Zitaten entsprechen stets denen im jeweiligen Original.

Quine verwendet keinen mentalistischen Beobachtungsbegriff; stattdessen erntet er die Früchte des *linguistic turn* und redet von Beobachtungssätzen. Sie müssen zwei Kriterien erfüllen. Das erste dieser Kriterien greift beim einzelnen Sprecher (gleichsam privat) an und verlangt eine enge kausale Verknüpfung zwischen dargebotenem Reiz und verbaler Reaktion:

(P) Wird irgendeinem Sprecher der fragliche Satz zur Beurteilung vorgelegt, so hängt sein Urteil ausschließlich und direkt von der augenblicklichen Reizung der Sinnesrezeptoren an seinen Körperoberflächen ab.

Das zweite, soziale Kriterium betrifft die Gruppe aller kompetenten Sprecher:

(S) Verschiedene Sprecher derselben Sprachgemeinschaft stimmen in ihrer Beurteilung des Satzes überein, wenn ihnen der Satz unter denselben Umständen vorgelegt wird.

Keines dieser Kriterien trifft auf Sätze zu, deren Beurteilung von *Hintergrundinformationen* (z. B. über den Familienstand) abhängt.

Um nicht missverstanden zu werden: Quines Beobachtungsbegriff gehört in ein extremes Projekt – in das Projekt der naturalisierten Erkenntnistheorie. Wir sollten die Rede von Gründen (normativ verstanden) durch die deskriptive Rede von geeigneten Ursachen (wie z. B. Sinnesreizungen) ersetzen, so die Idee des naturalistischen Projekts. Ob das ein plausibles Projekt ist, brauchen wir für die Zwecke meiner Betrachtung nicht zu entscheiden. Denn wer wie ich die Respektabilität der Moral gegen naturalistischen Widerstand verteidigen will, der darf den Beobachtungsbegriff seiner Gegner einsetzen, zum Zweck des Arguments.

Gibt es moralische Sätze, die Quines Kriterien für Beobachtungssätze erfüllen? Quine behauptet, dass beim moralischen Urteil *immer* Hintergrundinformationen im Spiel seien; wäre das richtig, so gäbe es keine moralischen Beobachtungssätze. Bei den meisten Beispielen moralischer Sätze hat Quine recht. So fließen in unsere moralischen Urteile oft Hintergrundinformationen über die Vergangenheit ein, etwa beim Thema des Versprechensbruchs; oder über die Zukunft, etwa im Falle verantwortungsethischer Urteile. Aber schon ein einziges Gegenbeispiel würde Quines Allsatz widerlegen. Und die gewünschten Gegenbeispiele lassen sich leicht beibringen. In ihnen werden Hintergrundinformationen ausdrücklich für irrelevant erklärt, zum Beispiel durch explizite Ausschaltung von Information über Vergangenheit oder Zukunft: „Einerlei, was in der Vergangenheit geschehen ist oder in der Zukunft geschehen wird, dies ist moralisch falsch“.

Für die beste Formulierung eines moralischen Beobachtungssatzes müssen wir in dieser Richtung bis zum Ende gehen und *jedwede* Hintergrundinformation ausschalten. Das können wir z. B. dadurch erreichen, dass wir unser Urteil ausdrücklich auf das stützen, was sich im Hier und Jetzt vor unseren Augen abspielt:

(*) Dies ist *sichtbares* Unrecht.

Dieser Satz verlangt recht viel; selten wird er zutreffen. Aber mir ist es nur um einen Existenznachweis moralischer Beobachtungssätze zu tun. Und für diese Zwecke spielt es keine Rolle, wie oft die fraglichen Sätze zutreffen.

Dass es Sprachgemeinschaften mit moralischen Beobachtungssätzen geben kann, lässt sich leicht einsehen; die fraglichen Gemeinschaften könnten höchst traditionell sein und den erforderlichen Konsens in moralischen Beobachtungsfragen autoritär durchsetzen. Moral *kann* also ein empiristisch respektables Unterfangen sein. Ist sie das in unserer Gesellschaft? Dies hängt davon ab, ob bei uns derjenige moralische Konsens besteht, der gemäß (S) für die Existenz moralischer Beobachtungssätze erforderlich ist. Dieser Konsens braucht nicht außerhalb der Grenzen unserer Gemeinschaft zu herrschen, und er braucht nicht alle moralischen Fragen zu betreffen. Ich plädiere für die empirische Behauptung, dass wir uns (noch) auf ihn verlassen können. Dennoch droht er abzubreckeln. Dem sollten wir metaethisch und handgreiflich entgegenreten.

Wie entsteht Konsens in Beobachtungsfragen? Er wird dem Neuling beim Spracherwerb von den Autoritäten aufgezwungen, in der Moral genauso wie im deskriptiv-naturwissenschaftlichen Fall. Daran ist nichts auszusetzen: Ohne Konsens in *einigen* Fragen könnte der Sprachunterricht nicht ingang kommen. Dissens kann überhaupt erst vor dem Hintergrund von hinreichend starkem Konsens artikuliert werden und verständlich sein. Anders gewendet: Wer die Beobachtungssprache lernt, der übernimmt dabei einige der Überzeugungen seiner Lehrer. Wenn das im deskriptiv-naturwissenschaftlichen Fall funktioniert, dann kann es im moralischen Fall genauso funktionieren. Aber natürlich laufen beide Unterrichtsarten nicht vollkommen parallel.

Ein wichtiger Unterschied zwischen dem Unterricht der beobachtungsnahen deskriptiven Sprache und dem der beobachtungsnahen Moralsprache besteht darin, dass der Sprecher im Fall der Moral nicht bloß die richtigen verbalen Reaktionen lernt, sondern ein ganzes Netz zusätzlicher Dispositionen zum nonverbalen Umgang mit moralischen Beobachtungssätzen. Diese Sätze dienen nämlich nicht bloß dem Informationsaustausch, sondern in erster Linie der *Koordination bei der Verhinderung von (sichtbarem) Unrecht*. Hier sind einige der Dispositionen, die meiner Ansicht nach die handlungsleitende Kraft der Moral konstituieren:

- (i) Der Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung andere dazu veranlassen würde, dem Satz (*) zuzustimmen.
- (ii) Wenn sich ein Sprecher veranlasst sieht, dem Satz (*) zuzustimmen, dann ist er disponiert, den Versuch zu unternehmen, in das beobachtete Geschehen einzugreifen.
- (iii) Wenn ein Sprecher den Satz (*) vernimmt, ohne dazu veranlasst zu sein, dem Satz zuzustimmen (etwa im Nebel, oder weil er kurzsichtig ist oder allzu weit vom Geschehen entfernt), dann ist er disponiert, dem Urheber

des Satzes zu Hilfe zu eilen, um das von diesem beobachtete Geschehen zu unterbrechen.

- (iv) Wenn der Sprecher von einer Beobachtung dazu veranlasst wird, dem Satz (*) zuzustimmen, ohne physisch imstande zu sein, das Geschehen zu unterbrechen, dann ist er disponiert zu versuchen, das beobachtete Geschehen durch die Äußerung des Satzes (*) zu unterbrechen (indem er entweder auf die Wirksamkeit der Disposition (i) beim Täter hofft oder auf die Wirksamkeit der Disposition (iii) bei anderen Mitgliedern seiner Sprachgemeinschaft).

Moralische Beobachtungssätze beruhen auf einem Konsens der Urteile innerhalb der Sprachgemeinschaft, so habe ich vorhin behauptet. Im Lichte der eben aufgebotenen Handlungsdispositionen mag man fragen: Könnte es vielleicht sein, dass der Erwerb moralischer Sätze nur im Erwerb der handlungsleitenden Dispositionen besteht? Verhielte es sich so, dann könnten verschiedene Sprecher einer Sprachgemeinschaft in ihren *Überzeugungen* über sämtliche moralische Fragen weit auseinanderliegen, während sie einheitliche Dispositionen in der *nonverbalen Reaktion* auf die fraglichen Sätze aufweisen. Dass diese Möglichkeit nicht besteht, lässt sich mithilfe eines transzendentalen Arguments zeigen: Konsens über moralische Beobachtungsfragen ist eine Bedingung der Möglichkeit für die handlungsleitende Kraft der betrachteten Sätze. Handlungsleitende Dispositionen wie (i) können nicht stabil aufrechterhalten werden, wenn sie nicht mit weitgehendem Konsens im Urteil über den fraglichen Satz Hand in Hand gehen.

Dies Argument sorgt nur für intrakulturellen Konsens (in moralischen Beobachtungsfragen). Wie steht es um moralischen Beobachtungsdissens zwischen den Kulturen? Wer diese Fragen beantworten will, muss sich überlegen, wie sich die Bedeutung und der Inhalt fremdsprachlicher Moralsysteme entschlüsseln lassen. Damit sind wir beim *Thema* der radikalen Übersetzung der Moral. (Die *Methode* dieses Gedankenexperiments liegt ohnehin der gesamten Untersuchung zugrunde). Als erstes lassen sich fremdsprachige Gegenstücke des moralischen Beobachtungssatzes (*) „Dies ist sichtbares Unrecht“ identifizieren, und zwar anhand der handlungsleitenden Dispositionen, die den nonverbalen Umgang mit dem Satz regulieren. Sätze, bei denen die Eingeborenen Verhaltensdispositionen (i) bis (iv) zeigen, handeln von sichtbarem Unrecht im Hier und Jetzt; sie sind das fremdsprachige Gegenstück unseres Satzes (*).

Die eben vorgeschlagene Übersetzungsregel setzt keinen weitreichenden moralischen Beobachtungskonsens zwischen der Ethnographin und ihren Gewährsleuten voraus. Im Prinzip kann man sich Sprachgemeinschaften vorstellen, die völlig verrückten moralischen Beobachtungssätzen zustimmen.

Bedroht diese theoretische Möglichkeit die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral? Nein; denn die moralischen Fragen, um die es uns in erster Linie zu tun ist, betreffen *uns* selbst. Sie lauten: Was soll, was darf *ich* tun? Im Unterschied dazu zielen die naturwissenschaftlichen Fragen auf sprecherunab-

hängige Sachverhalte (auf Sachverhalte, die keinen transkulturellen Dissens vertragen). Dissens aus anderen Kulturen würde unsere moralische Zielsetzung nur dann bedrohen, wenn er beim Handeln in Echtzeit *wirklich* auftauchte. Theoretisch denkbarer Dissens ist praktisch irrelevant. Und beim tatsächlichen Zusammentreffen verschiedener Kulturen herrscht weit weniger Dissens, als oft behauptet wird. Insbesondere gibt es dort weit weniger Dissens in moralischen Beobachtungsfragen. Mein Plädoyer für die Respektabilität der Moral könnte nur von gravierendem Dissens in Beobachtungsfragen unterminiert werden. Der ist selten, aber er kommt vor. Wenn er wirklich vorkommt, und zwar im tatsächlichen Kontakt mit einer benachbarten Kultur, dann könnte dies daran liegen, dass die dortigen Standards der Rede über sichtbares Unrecht laxer sind als bei uns. Ein Beispiel dafür bieten ethnische Säuberungen. Woran liegt es, wenn die Nationalisten einer Nachbarkultur es nicht als sichtbares Unrecht ansehen, Frauen, Männer und Kinder zu töten, zu bedrohen und zu vertreiben? Meistens berufen sie sich auf irgendwelche *Hintergrundannahmen* (etwa zur Siedlungsgeschichte des strittigen Stückes Land). Aber das ist ein Fehler! Hintergrundannahmen sind irrelevant für die Beurteilung von Beobachtungssätzen.

Es gibt also Situationen, in denen uns der Dissens mit einer Nachbarkultur nicht an unseren strengeren Standards irre zu machen braucht. Nur: Wenn wir keinem ethischen Provinzialismus anheimfallen wollen, müssen wir Raum für die entgegengesetzte Möglichkeit offenhalten. Wir müssen bereit sein, einen strengeren Standard von unseren Nachbarn zu übernehmen. Und wir sollten versuchen, unsere moralische Sensibilität zu verfeinern. Das tut im Konfliktfall nicht immer not; es könnte ja auch sein, dass die strengeren Standards unserer Nachbarn auf dort allseits geteilten Hintergrundinformationen beruhen, die wir nicht akzeptieren wollen; dann brauchen wir nicht nachzugeben. Alles in allem kann uns der transkulturelle Dissens in beobachtungsnahen Moralfragen wichtige Anstöße zur Revision unseres moralischen Überzeugungssystems bieten. Ein solcher Dissens untergräbt also nicht notwendigerweise den erkenntnistheoretischen Optimismus für die Moral.

Gibt es moralisches Beobachtungswissen?

Es gibt, so die Ausgangsthese von Olaf Müller in seinem Buch *Moralische Beobachtung und andere Arten ethischer Erkenntnis* (Paderborn 2008), in der Moral ebenso wie in den Naturwissenschaften Beobachtungswissen. Müller möchte mit Hilfe eines transzendentalen Arguments nachweisen, dass wir Wissen über sichtbares Unrecht haben, und damit, wie er sagt, die „erkenntnistheoretische Respektabilität“ der Moral verteidigen. Diese Verteidigung geschieht nicht mit Hilfe eines Beitrags zur normativen Ethik, sondern er beantwortet die Frage nach der Erkennbarkeit von Moral aus einer metaethischen Perspektive.

Üblicherweise unterscheidet man in der Metaethik vier Untersuchungsbereiche, zwischen denen zwar vielfältige Zusammenhänge bestehen, die sich jedoch nicht aufeinander reduzieren lassen. Sie befasst sich mit Fragen aus dem Bereich der Ontologie, der Philosophie des Geistes, der Sprachphilosophie und der Epistemologie. Müller bewegt sich explizit nur in den beiden letzten Bereichen. Sowohl Festlegungen hinsichtlich des ontologischen Status moralischer Eigenschaften und moralischer Tatsachen als auch metaethische Thesen, die der Philosophie des Geistes zuzuordnen sind, versucht er in seiner Argumentation zu vermeiden. Beispielsweise meidet er strikt die Rede von moralischen Wahrnehmungen. Ebenso wenig möchte er sich darauf festlegen, welche Rolle Emotionen in der Beobachtung moralischen Unrechts spielen.

Ich habe Zweifel daran, ob sich die grundlegenden Fragen der Epistemologie der Moral ohne eine umfassende Metaethik zufriedenstellend beantworten lassen. Allerdings halte ich Müllers Versuch auch aus denselben Gründen für besonders interessant. Falls es ihm tatsächlich gelingen sollte, allein mit Hilfe apriorischer sprachphilosophischer Argumente fundamentale Einsichten in die Epistemologie der Moral zu gewinnen, dann lassen sich diese durch Überlegungen aus der Ontologie oder der Philosophie des Geistes zwar ergänzen, aber nicht grundsätzlich revidieren.

1. Die Konsensthese

Müllers Untersuchung enthält eine Fülle interessanter Thesen und origineller Argumentationen, denen ich hier unmöglich auch nur ansatzweise gerecht werden kann. Das Buch ist außerordentlich lehrreich und herausfordernd. In meinem Kommentar möchte ich mich auf eine einzige seiner Thesen konzentrieren. Seine zentrale These besagt, dass es einen weitreichenden *intrakulturellen Konsens über sichtbares Unrecht* gibt. Der Einfachheit halber möchte ich ihr den Namen „Konsensthese“ geben. Die Wahrheit der Konsensthese versucht

Müller mit Hilfe eines transzendentalen Arguments nachzuweisen. In dem Argument bedient er sich des Gedankenexperiments der radikalen Übersetzung.

Bevor ich auf seinen Argumentationsgang eingehe und dazu eine kritische Rückfrage formuliere, möchte ich anmerken, dass mir das Bild, das Müller von der Moral zeichnet, insgesamt sehr plausibel vorkommt. Ich stimme mit vielen seiner Thesen überein, insbesondere auch darin, dass es so etwas wie moralische Beobachtungen gibt (wie auch immer diese aus metaethischer Perspektive zu analysieren sind) und dass solche Beobachtungen epistemische Relevanz haben. Mir scheint auch die Konsensthese im Kern richtig zu sein. Vermutlich gibt es tatsächlich eine weitreichende Konvergenz hinsichtlich der Bewertung sichtbaren moralischen Unrechts.

Es ist umstritten, wo die Wurzeln für diese Konvergenz zu suchen sind. Vielleicht liegen sie in funktionalen Erfordernissen menschlicher Gemeinschaften, eventuell gibt es biologische Ursachen, vielleicht sind die Gründe in der Vernunftnatur des Menschen zu suchen. Zuweilen werden auch metaethische Erklärungen des Konsenses vertreten. So könnte man beispielsweise postulieren, dass es subjektunabhängige moralische Tatsachen gibt, zu denen wir einen besonderen epistemischen Zugang haben. Ich selbst halte diese Art von metaethischem Realismus für unplausibel. Eine solche Annahme wird auch von Müller nicht geteilt. Jedoch spricht er dies nicht eindeutig aus, vermutlich weil es zu seinen methodischen Vorgaben gehört, ontologische Festlegungen so weit wie möglich zu vermeiden.

Müller ist in seiner Untersuchung letztlich *nicht* daran interessiert, worauf der intrakulturelle Konsens bezüglich sichtbaren Unrechts beruht und wie er erklärt werden kann. Es geht ihm in erster Linie darum, mit Hilfe eines transzendentalen Arguments nachzuweisen, dass die Konsensthese *wahr* ist. Darauf stützt sich sein Plädoyer für die erkenntnistheoretische Respektabilität der Moral. Meine Bedenken betreffen die apriorische Argumentation, nicht die These selbst.

2. Das transzendente Argument

Der Kern des Arguments findet sich in Kapitel XIII. Es trägt den Titel „Ein transzendentes Argument gegen weitreichenden moralischen Dissens innerhalb einer Gemeinschaft“. An einer späteren Stelle formuliert Müller das allgemeine Schema, dem sein interpretationstheoretisches Argument folgt und das er im Laufe der Untersuchung auch zur Begründung anderer Thesen einsetzt. Es lautet: „Eine Moralgemeinschaft *mit den und den Eigenschaften* lässt sich überhaupt nicht unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung als Moralgemeinschaft mit den genannten Eigenschaften identifizieren. Also kann es eine solche Moralgemeinschaft nicht geben“ (MB 217, Hervorhebungen geändert).

Auf den ersten Blick erweckt das Argumentationsschema den Anschein, auf einer verifikationistischen Voraussetzung zu beruhen, nach dem Motto: ‚Was sich nicht erkennen lässt, das kann es nicht geben‘. Aber gemeint ist eher: ‚Von einer Sprachgemeinschaft, deren Sprache sich grundsätzlich nicht übersetzen lässt, können wir uns auch nicht vorstellen, dass sie existiert‘. Für die nun folgende Erörterung möchte ich unterstellen, dass dieses Argumentationsschema tragfähig ist. Müller muss also zeigen, dass eine Sprachgemeinschaft, in der kein Konsens bezüglich sichtbaren Unrechts besteht, unter den Bedingungen der radikalen Interpretation nicht als moralische Gemeinschaft identifiziert werden kann. Eine ethnographische Interpretin, so Müller, kann die moralische Sprache dieser Gemeinschaft prinzipiell nicht verstehen. Zwar gibt es, laut Gedankenexperiment, Sätze über sichtbares Unrecht in der Gemeinschaft. Aber es sind keine Beobachtungssätze in dem Sinne, wie Müller (in Anlehnung an Quine) Beobachtungssätze definiert (vgl. MB 105; und oben, Ms. 2). Denn in der fraglichen Gemeinschaft gibt es, so die Annahme, keinen Konsens bezüglich der Äußerungsbedingungen dieser Sätze. Die Mitglieder wenden sie nicht auf dieselben Gegenstände an.

Müllers Behauptung besteht darin, dass unter dieser Voraussetzung Sätze, die von sichtbarem Unrecht handeln, nicht übersetzbar sind. Dafür möchte er ein Argument liefern. Wenn die Sätze nicht übersetzbar sind, ist eine solche moralische Gemeinschaft nicht vorstellbar und kann deshalb auch nicht existieren. Damit wäre die Wahrheit der Konsensthese nachgewiesen.

Warum kann die moralische Sprache einer solchen Gemeinschaft nicht übersetzt werden? Müller bringt hier einen Gedanken ins Spiel, den er im vorhergehenden Kapitel entwickelt hat. Er geht davon aus, dass Sätzen über sichtbares Unrecht eine „handlungsleitende Kraft“ zukommt. Bezüglich solcher Sätze vertritt er einen motivationalen Internalismus (vgl. MB 158–175). Nun vertritt er diesen Internalismus in einer – angesichts der neueren metaethischen Debatte – ungewöhnlichen Fassung. Er begnügt sich nicht damit, die handlungsleitende Kraft im Sinne von „Präskriptivität“ zu verstehen, ein Gedanke, den beispielsweise Richard Hare vertritt. Nach Hare sind sowohl Werturteile als auch deontische Urteile präskriptiv. Was das genau bedeutet, ist umstritten. Für die vorliegenden Zwecke möchte ich Präskriptivität, grob vereinfacht, auf folgende Weise verstehen: Präskriptivität ist eine Eigenschaft von Wertungen. Wenn eine Person einen Sachverhalt F *positiv wertet*, dann ist sie motiviert, F herbeizuführen; und wenn eine Person den Sachverhalt F *negativ wertet*, dann ist sie motiviert, etwas zu tun, damit F nicht besteht.

Müller würde sich mit einer solchen Charakterisierung nicht zufriedengeben. „Handlungsleitende Kraft“ beinhaltet seiner Auffassung nach viel mehr. Er geht von einem „Netz“ von Verhaltensdispositionen aus, die bei einem Sprachbenutzer vorhanden sein müssen, damit die Ethnologin eine seiner Äußerungen mit „Dies ist sichtbares Unrecht“ übersetzen kann. Diese Dispositionen erwirbt jeder kompetente Sprecher implizit oder explizit beim Erlernen

des moralischen Beobachtungsvokabulars. Nun spielen diese Dispositionen für Müllers transzendentes Argument eine entscheidende Rolle. Dabei kommt es auf die genaue Formulierung an. Aus diesem Grund möchte ich die beiden ersten der insgesamt vier Dispositionen, die er in einer Liste zusammenstellt, zitieren und etwas genauer unter die Lupe nehmen (vgl. MB 166, 177; vgl. auch oben, P 582 f.):

Erste Disposition: „Der Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung andere dazu veranlassen würde, dem Satz (1) [„Dies ist sichtbares Unrecht“] zuzustimmen“.

Zweite Disposition: „Wenn sich ein Sprecher veranlasst sieht, dem Satz (1) [„Dies ist sichtbares Unrecht“] zuzustimmen, dann ist er disponiert, den Versuch zu unternehmen, in das beobachtete Geschehen einzugreifen“.

Ich beginne mit einem Blick auf die zweite Disposition. Die handlungsleitende Kraft, die mit der zweiten Disposition sichergestellt wird, ist vergleichbar mit der vorhin erwähnten Eigenschaft der Präskriptivität von Wertungen. Wenn eine Person einen Sachverhalt F negativ wertet, dann ist sie motiviert, etwas zu tun, damit F nicht besteht. Falls F besteht, ist die Person disponiert, den Sachverhalt zur Nichtexistenz zu bringen. Unter geeigneten Umständen (insbesondere wenn sich F in Sichtweite befindet), bedeutet dies, in das Geschehen einzugreifen. Weil Müllers zweite Disposition mit der Rede von „Präskriptivität“ in Übereinstimmung gebracht werden kann, scheint sie mir unproblematisch zu sein.

Im Vergleich dazu ist die erste Disposition um einiges ungewöhnlicher. Denn sie enthält einen expliziten Bezug auf die Wertungen anderer Personen. Wer beispielsweise Tierquälerei als sichtbares Unrecht ansieht, der ist nicht einfach nur disponiert, Tierquälerei zu unterlassen. (Genauso wie er disponiert ist, Tierquälerei zu unterbinden, sobald andere sie begehen.) Darum geht es Müller an dieser Stelle nicht. Denn nach seiner Formulierung muss man disponiert sein, dasjenige zu unterlassen, was die anderen als sichtbares Unrecht bewerten. Der Bezug auf die *Werturteile anderer* wird von Müller explizit in die Formulierung dieser Disposition mit aufgenommen.

Warum nimmt Müller den Fremdbezug explizit mit auf? Darauf werde ich noch zurückkommen. Zunächst möchte ich lediglich darauf aufmerksam machen, dass der Bezug auf Werturteile anderer konstitutiv ist für die Formulierung seiner ersten Disposition. Bei der dritten und der vierten Disposition, die Müller in seine Liste aufführt, sieht es ähnlich aus (vgl. MB 166, 177; vgl. auch oben, P 582 f.). Aus Platzgründen werde ich auf sie nicht näher eingehen, sondern möchte nur die folgende Beobachtung festhalten: Drei der vier von Müller genannten Dispositionen enthalten einen expliziten Bezug auf moralische Werturteile anderer Gemeinschaftsmitglieder.

Zurück zur ethnographischen Interpretin. Wie gelingt es ihr, Sätze über

sichtbares Unrecht zu verstehen? Nach Müller stützt sie sich dabei auf die Beobachtung des Verhaltens der Mitglieder der fremden Sprachgemeinschaft. Der Gebrauch des Satzes „Dies ist sichtbares Unrecht“ zeigt sich der Interpretin unter Bedingungen der radikalen Übersetzung nicht allein anhand der Kenntnis der Äußerungsumstände, sondern aufgrund seiner handlungsleitenden Kraft. Die Interpretin ist durch Beobachtung des Verhaltens eines Mitglieds der Sprachgemeinschaft in der Lage festzustellen, welche Sachverhalte die jeweilige Person als sichtbares Unrecht wertet. Die Liste von Verhaltensdispositionen, an denen sich die Interpretin bei der Übersetzung orientiert, beinhaltet, so schreibt Müller, „ausschließlich formale Aspekte des Umgangs mit Satz (1) [„Dies ist sichtbares Unrecht“]. Sie ist völlig neutral hinsichtlich der materialen Bestimmung dessen, was in einer Sprachgemeinschaft als sichtbares Unrecht gilt“ (MB 169). Das heißt, dass die Interpretin in ihren Bewertungen nicht mit den Bewertungen der Mitglieder der fremden Sprachgemeinschaft übereinstimmen muss. Sie interpretiert die moralische Sprache aus einer neutralen Außenperspektive. Die radikale Interpretation *moralischer* Beobachtungssätze unterscheidet sich demnach fundamental von der Interpretation *deskriptiver* Beobachtungssätze. Auch an dieser Stelle seines Argumentationsgangs möchte ich Müller folgen. Meine Bedenken richten sich auf die *inhaltliche Formulierung* der von ihm postulierten Dispositionen. Sie richten sich nicht auf den Gedanken, dass die radikale Interpretation moralischer Äußerungen durch formal charakterisierte Verhaltensdispositionen ermöglicht wird.

Der Umstand, dass sich (im Prinzip) anhand einer Studie des Verhaltens einer Person herausfinden lässt, welche Sachverhalte sie als sichtbares Unrecht wertet, scheint zunächst die Möglichkeit zu eröffnen, dass es doch Sprachgemeinschaften geben kann, bei denen unter den Mitgliedern weitreichender Dissens bezüglich der Gegenstände herrscht, die unter den Begriff sichtbares Unrecht fallen. Denn im Prinzip könnte man über Verhaltensbeobachtung bei jeder einzelnen Person herausfinden, welche Gegenstände sie dazu zählt und welche nicht.

Genau an dieser Stelle setzt nun Müllers entscheidendes Argument an. Er argumentiert dafür, dass die vier Dispositionen nur dann *auf Dauer* bei den Gemeinschaftsmitgliedern bestehen können, wenn es einen weitgehenden intrakulturellen Konsens über sichtbares Unrecht gibt. Denn andernfalls würden Handlungen, die diesen Dispositionen entspringen, nicht mehr zielführend sein. Insbesondere würde die Äußerung des Satzes „Dies ist sichtbares Unrecht“ nicht mehr dazu führen, dass andere helfen, das inkriminierte Geschehen zu unterbinden. Auch man selbst würde nicht disponiert sein, Handlungen zu unterlassen, bloß weil andere diese als sichtbares Unrecht bewerten.

Weil die Verhaltensweisen, die der ersten, dritten und vierten Disposition entspringen, dem Ziel, Unrecht zu verhindern, nicht mehr dienen, werden die entsprechenden Handlungen nicht mehr ausgeführt werden. Die Dispositionen werden verschwinden. Und mit ihnen verschwindet nach Müller auch die

Möglichkeit, die moralische Sprache von außen zu interpretieren. Demnach, so die Konklusion des transzendentalen Arguments, kann es eine solche Gemeinschaft nicht geben. Die Konsensthese wäre damit gerechtfertigt.

3. Kritische Rückfrage

Meine Rückfrage ist recht einfach: Warum baut Müller in seine Liste von konstitutiven Dispositionen den Bezug auf die Wertungen anderer mit ein? Darauf, dass er diesen Bezug in den Formulierungen der ersten, dritten und vierten Disposition verankert, beruht die Schlüssigkeit seines transzendentalen Arguments.

Um nicht missverstanden zu werden: Selbstverständlich hat Moral immer auch etwas mit dem Verhalten anderer zu tun. Aber sind unsere eigenen moralischen Wertungen auch notwendigerweise von den moralischen Wertungen der anderen abhängig? Dafür finden sich in Müllers Buch, wenn ich es richtig sehe, keine eigenständigen Argumente. Zweifellos haben wir normalerweise die (manchmal vielleicht zu schwache) Disposition, einzugreifen, wenn wir erfahren, dass andere Personen, eine von ihnen beobachtete Tat als Unrecht werten. Diese Disposition scheint aber davon abhängig zu sein, dass wir annehmen, die andere Person teile unsere moralischen Überzeugungen.

Sind die drei von Müller genannten fremdabhängigen Dispositionen tatsächlich *notwendig* für die Identifikation (und Interpretation) moralischer Äußerungen? Sicherlich reicht Präskriptivität nicht aus, um moralische Wertungen als solche zu identifizieren (denn alle Wertungen sind präskriptiv). Weitere Merkmale müssen hinzukommen (z. B. dass eigene Interessen zugunsten der Moral zurückzustellen sind und dass sich moralische Wertmaßstäbe sowohl auf das eigene als auch auf das Verhalten anderer beziehen). In der metaethischen Literatur ist umstritten, welche Elemente in einem adäquaten formalen Moralbegriff enthalten sind. Wie auch immer ein solcher Begriff letztlich aussehen wird, ich sehe nicht, auf welche Weise sich daraus ein transzendentales Argument für die Existenz moralischen Beobachtungswissens gewinnen lässt. Meines Erachtens ist dies auch nicht nötig. Die Respektabilität der Moral ist davon abhängig, dass es eine Konvergenz unserer moralischen Wertungen gibt. Sie hängt nicht davon ab, ob wir dafür auch ein apriorisches Argument besitzen.

Radikale Interpretation und moralische Wirklichkeit

1. Radikale Interpretation der Moralsprache – à la Müller und à la Davidson

Zu den vielen spannenden Ideen in Olaf Müllers *Moralische Beobachtung und andere Arten ethischer Erkenntnis* gehört es, die Methode der radikalen Interpretation auf moralische Diskurse anzuwenden. Müllers „interpretationstheoretische Argumente“ beruhen auf dem Prinzip, dass kein Moraldiskurs Eigenschaften haben kann, die nicht zumindest im Prinzip aus der Position einer radikalen Interpretin identifizierbar sind (vgl. MB 217 f.). Unter Berufung auf dieses Prinzip argumentiert Müller für eine Reihe metaethischer Thesen, z. B. für einen motivationstheoretischen Internalismus, für die Existenz moralischer Beobachtungssätze, etc.

Ich möchte auf einige Schwierigkeiten dieser Argumentation Müllers eingehen. Erstens führt die Methode der radikalen Interpretation der Moralsprache, wie Müller sie versteht, auf unplausible Formen semantischer Unbestimmtheit in zentralen Teilen des moralischen Diskurses. Zweitens gibt es eine strukturelle Schwäche interpretationstheoretischer Argumente. Speziell ist der Rekurs auf die radikale Interpretation ungeeignet, kontroverse semantische Thesen zu begründen. Das Fazit: Die Unbestimmtheitsresultate, die dargestellt wurden, lassen darauf schließen, dass reale Sprecher keine Müllerschen Interpreten sind.

Wie geht eine Interpretin vor, wenn sie moralische Sätze einer Eingeborensprache übersetzen will? Die Antwort Davidsons lautet bekanntlich,¹ dass die Interpretation evaluativen und moralischen Diskurses, ähnlich wie bei Behauptungen und Überzeugungen, auf breiten Konsens abzielen müsse. Müller zufolge ist jedoch diese Davidsonsche Strategie, die das *principle of charity* bemüht, zu vermeiden – denn sie würde beinhalten, den Eingeborenen in imperialistischer Weise die eigenen Moralvorstellungen in den Mund zu legen (MB 161 ff.). Zwar bedürfe es *intrakulturell* einer weitgehenden Übereinstimmung, damit moralische Ausdrücke die handlungsleitende Rolle spielen, die Müller für essentiell hält (s. u.). Aber *zwischen* Kulturen dürfe keinerlei Übereinstimmung vorausgesetzt werden.

Will die Radikale Interpretin nicht *ihre* Moral auf die Population projizieren, so muss sie die objektsprachlichen Moralsätze, so argumentiert Müller, zuerst *unabhängig von ihrer Thematik* identifizieren – und zwar anhand ihrer handlungsleitenden Funktion. Müller nimmt an, dass die Interpretin einen

¹ Vgl. Davidson, „Expressing Values“ und „The Objectivity of Values“, in: ders., *Problems of Rationality*, Oxford 2004. Irritierender (und fälschlicher) Weise behauptet Müller, Davidson vertrete diese Ansicht in seinen Schriften nicht (vgl. MB 221).

allgemeinen Satz findet, dessen Äußerung verlässlich mit bestimmten Dispositionen auf Seiten des Sprechers und der Adressaten verknüpft ist – z. B. mit Dispositionen, Handlungen zu unterbinden o. ä. Wenn dieser Satz *immer* angesichts der Situationstypen akzeptabel ist, angesichts derer die Insulaner diese Dispositionen für angebracht halten, dann haben wir es, so Müller, mit einem allgemeinen ‚Beobachtungssatz‘ zu tun, der die handlungsleitende Pointe hat, dass etwas gerade Präses zu unterbinden ist.

Um speziellere moralische Aussagen zu finden und zu isolieren, wird die Interpretin Sätze suchen, die nur in spezifischen Situationen geäußert und akzeptiert werden, die aber den allgemeinen Satz implizieren und also auch die entsprechende handlungsleitende Kraft haben. Die Referenz dieser Sätze auf spezifischere Situationen wird die Interpretin nun wiederum nicht so beschreiben dürfen, dass sie ihre eigene *moralische* Beschreibung der fraglichen Bezugssituation ins Spiel bringt. Vielmehr muss sie *den situationspezifischen Gehalt in neutraler, deskriptiver Sprache* ausdrücken. Auf diesem Wege muss die Interpretin also dazu gelangen, die Sätze der Objektsprache als *logisch komplex* zu rekonstruieren. Sie wird sie als Konstruktionen aus einem deskriptivem Gehalt und einem impliziten oder expliziten Konstituens darstellen, das die handlungsleitende Kraft beisteuert. Müller zufolge sollte sie den Sätzen die logische Form $O(P)$ zuschreiben, wobei $O(\dots)$ ein Operator ist, der beliebige propositionale Gehalte P bindet und Aussagen erzeugt, die die handlungsleitende Pointe haben, dass P zu unterbinden ist. $O(\dots)$ ergänzt die praktische Kraft zum deskriptiven Inhalt P .

Müller zufolge ist die richtige handlungsleitende Rolle notwendig und hinreichend dafür, dass eine bestimmte explizit moralische Übersetzung der fraglichen Sätze ins Deutsche (oder eine andere Metasprache) gerechtfertigt ist. Für den allgemeinen Satz lautet die Übersetzung einfach „Dies ist sichtbares Unrecht“ (MB 184). Die stärkeren und spezifischeren Aussagen mit der Struktur $O(P)$ kann die Interpretin so übersetzen:

(1) Es ist sichtbares Unrecht, dass P .

Müller selbst diskutiert dabei ein Problem der Unbestimmtheit. Er erwägt den Einwand, dass die Interpretin nicht ausschließen könne, dass die Eingeborenenätze *nur* deskriptive Sätze über das Vorliegen bestimmter Bedingungen sind, deren handlungsleitende Kraft sich allein aus dem Kontext ergibt. Müller entgegnet jedoch, dass die stärkere „doppelgesichtige“ Übersetzung (1), die *sowohl* die Äußerungsbedingung *dass P* als auch die handlungsleitende Signifikanz in Form des Satzoperators explizit macht, gegenüber der deskriptiven Alternative die bessere prognostische Kraft haben wird (vgl. MB 196 f.).

2. Semantische Unbestimmtheit I:
Kognitivistische oder non-kognitivistische Übersetzung?

Selbst wenn man dies jedoch zugesteht, bleiben viele Alternativen bestehen. Es gibt etwa eine weitere deskriptive Lesart des Operators, die prognostisch ebenso stark ist wie Müllers explizite Unrechts-Lesart. Man kann etwa die Übersetzung vorschlagen, dass die Sprecher zugleich von *P* und von bestimmten geteilten Motiven und Dispositionen *berichten*:

(2) *P* & das ist einer der Fälle, von denen wir alle regelmäßig wollen, dass sie unterbunden werden.

Dies wäre eine sehr neutrale Übersetzung. (Ist es nicht auch imperialistisch, zu unterstellen, die Insulaner hätten *überhaupt* einen Unrechtsbegriff?) Aber wenn sie zutrifft, handelt es sich bei dem Eingeborenenatz überhaupt nicht um einen moralischen Satz. Zu sagen, dass es Unrecht ist, dass *P*, heißt nicht nur, zu berichten, dass wir motiviert sind, *P* zu unterbinden. Natürlich hat ein *Bericht* als solcher keine handlungsleitende Kraft. Aber er ist dennoch über seine Wahrheitsbedingungen in nicht-kontingenter Weise mit dem Vorliegen entsprechender Motive verknüpft. Um (2) zurückzuweisen, müsste die Interpretin deutlich machen, dass die fraglichen Sätze tatsächlich praktische Kraft haben und entsprechende Motive verlangen.

Aber je besser sich (2) so zurückweisen lässt, desto plausibler werden (3) und (4):

(3) Unterbinde, dass *P*!

(4) Pfui: *P*!

Warum nämlich sollte die Interpretin auf eine *kognitivistische* Interpretation verfallen? Man bedenke, dass der gesuchte Operator nichts weiter tun soll als die handlungsleitende Kraft der Aussage beizusteuern. Muss dies nun ein Operator sein, mit dem man *Behauptungen* (über Unrecht o. ä.) bildet? Kann dies nicht eine andere Art von Konstituens sogar *besser* tun? R. Hare z. B. führt *neustika* ein, die nicht den propositionalen Gehalt von Aussagen affizieren, sondern ihre *illokutionäre Kraft*. Damit ergäbe sic (3) als metasprachliches Äquivalent. Nimmt man *expressive* Operatoren (wie Blackburns *hooray*-Operator), erhält man etwa (4).

Wie könnte die Interpretin diese non-kognitivistischen Deutungen ausschließen? Nun, sie kann zwar nicht direkt feststellen, ob die entsprechenden Äußerungen wahrheitsfähig sind. Aber sie kann versuchen, *in der Objektsprache* ein Wahrheitsprädikat zu identifizieren. Dann könnte sie prüfen, ob die Eingeborenen dieses auf ihre Moralsätze angewendet wissen wollen.

Aber dies wird das Problem nicht lösen. *Erstens* muss die Interpretin, um das Wahrheitsprädikat zu isolieren, schon eine Vorstellung davon *haben*, welches die wahrheitsfähigen Sätze der Sprache sind. Solange sie nicht weiß, ob mora-

lische Sätze der Eingeborenen kognitive Funktion haben, weiß sie nicht, ob ein Prädikat, das auf wahre deskriptive Sätze *und* auf Moralsätze zutrifft, nicht eine generellere Art der Assertibilität oder Akzeptabilität ausdrückt. *Zweitens* haben Versuche von Quasi-Realisten wie Blackburn und Gibbard gezeigt, dass Expressivisten nichts dagegen haben müssen, dass ein „minimales“ Wahrheitsprädikat auf Moralsätze zutreffen kann. Und wiederum gilt, dass es *interdependente Fragen* für die Interpretin sind, ob die Moralsätze der Eingeborenen robusten kognitiven Gehalt haben und ob das Wahrheitsprädikat, das für sie gilt, ein bloß minimales ist oder nicht.

Weiter könnte die Interpretin es mit sogenannten Frege-Geach-Erwägungen versuchen: Kommen die Sätze in komplexeren sententialen Kontexten (Konditionalen, Konjunktionen etc.) vor, die man als wahrheitsfunktional interpretieren muss? Falls ja, so müssten diese Sätze einen Wahrheitswert *haben*, den sie zu wahrheitsfunktionalen Kontexten beisteuern können. Aber auch hier stößt die Interpretin auf eine Interdependenz der offenen Fragen. *Ob* es sich etwa bei bestimmten Elementen um wahrheitsfunktionale Konnektive handelt, wissen wir nicht, solange wir nicht wissen, ob die Sätze, die sie binden, allesamt einen Wahrheitswert beizusteuern *haben*. Dass sich *analoge* logische Strukturen für non-kognitiven Diskurs bilden lassen, wissen wir wiederum von Autoren wie A. Gibbard, S. Blackburn oder M. Schroeder.

Allem Anschein nach bleibt der Müllerschen Radikalen Interpretin also nichts, woran sich unterscheiden ließe, ob die Insulaner *einen wahrheitsfähigen Diskurs über moralische Fakten* pflegen oder *einen emotiven oder präskriptiven Diskurs über deskriptive Fakten*.

Vielleicht müssen wir also sagen, dass es keinen sinnvollen Unterschied zwischen „Pfui, P!“ und „Es ist Unrecht, dass P“ geben kann, einfach weil Müllers Interpretin diesen Unterschied nicht machen kann? Umgekehrt wird ein Schuh daraus: *Weil* wir Sinn aus diesen Unterschieden machen können, sind wir realen Interpreten keine Müllerschen. Müllers Problem wird verschärft, weil er dringend darauf angewiesen ist, non-kognitivistische Alternativen ausschließen zu können. Denn der Begriff des Beobachtungssatzes (der schon in der Quineschen Version eine starke Dehnung erfährt) wird *ad absurdum* geführt, wenn wir auch zustimmungsfähige *Imperative* oder *Expressionen* als Beobachtungssätze qualifizieren.

3. Semantische Unbestimmtheit II: Kategorische Normativität

Ein zweites und vielleicht noch gravierenderes Problem, auf das ich hinweisen möchte, lautet, dass eine Müllersche radikale Interpretin keine Möglichkeit hat, zwischen kategorischen Vorschriften einerseits und besonders rigide befolgten Etiketteregeln andererseits zu unterscheiden. Auch damit fällt ein zentraler Unterschied der Unbestimmtheit zum Opfer.

Ich habe bereits angedeutet, dass es nicht klar ist, dass Müllers Interpretin moralische Sätze als normative übersetzen kann. Das subtilere Problem, um das es jetzt geht, hat mit *Arten* von Normativität zu tun. P. Foot hat darauf hingewiesen, dass nicht alle Aussagen, die ein „Sollen“ enthalten, in derselben Weise normativ sind.² Wenn wir sagen, dass jemand etwas tun solle, dann impliziert dies nur in manchen Fällen, dass er einen *normativen Grund* hat, es zu tun. Zum Beispiel tragen, so Foot, Vorschriften der Etikette oder Clubregeln keine „automatic reason-giving force.“³ Denn ich kann sagen: „Natürlich sollte man Fremde *im Sinne der Etikette* nicht duzen. Aber warum sollte ich es nicht trotzdem tun?“⁴ Erst mit dem zweiten Vorkommnis von „sollte“ wird das Vorliegen guter praktischer Gründe thematisiert. Foot behauptet, dass es dieser letztere Aspekt ist, der *kategorische* Sollensaussagen ausmacht.

Es ist jedoch nicht zu sehen, wie die Müllersche Radikale Interpretin je an einen Punkt gelangen könnte, an dem es in Bezug auf die Insulaner Sinn macht, zu *fragen*, ob sie mit ihren Sätzen normative Forderungen im kategorischen Sinne ausdrücken. Müller zufolge *besteht* die Normativität der untersuchten moralischen Äußerungen einzig in den geteilten praktischen Dispositionen und Handlungserwartungen der Sprecher und Adressaten. Aber Äußerungen können mit dieser praktischen Rolle verknüpft sein, ohne dass sie den Inhalt ausdrücken, dass es Gründe gibt, entsprechende Handlungen des Unterbindens etc. zu vollziehen. Das Problem ist: Ob so ein kategorischer Anspruch mit Äußerungen ausgedrückt wird, lässt sich nicht daran erkennen, wie strikt sich die Akteure an sie halten – wie ernst sie sie nehmen, wie schwerwiegend mögliche Sanktionen sind, etc. Der kategorische Charakter von Forderungen *supervenierte* nicht über solchen Fakten. Leute können sich ausnahmslos an Regeln halten und diese sogar bis aufs Blut verteidigen, ohne dass sie dieselben deshalb als kategorisch gültig ansähen. Man nehme Baron von Innstetten in Fontanes *Effi Briest*, der sich gezwungen fühlt, seinen Nebenbuhler Crampas zum Duell zu fordern. Der Baron ist, mit Gibbard⁵ gesprochen, „in the grip of a norm,“ die er selbst nicht als richtig akzeptiert. In einer berühmten Passage beklagt er, dass das Duell nicht etwa richtig ist, sondern ein Tribut an soziale Erwartungen.

Da solche Fälle sicher möglich sind – soviel können wir Fontane zugestehen – ist unklar, wie Müllers Interpretin, die sich allein an Verhaltensregelmäßigkeiten halten muss, *feststellen* kann, ob die Akteure mit ihren Sätzen kategorische Forderungen ausdrücken. Wegen des Imperialismus-Einwandes wird sie innerhalb des Diskurses der Eingeborenen nach Mitteln suchen müssen,

² Philippa Foot, „Morality as a System of Hypothetical Imperatives“, in: dies., *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley/Los Angeles 1978, 157–173.

³ Vgl. Philippa Foot, a. a. O., 161.

⁴ Ebda.

⁵ Vgl. Allan Gibbard, „Moral Judgment and the Acceptance of Norms“, in: *Ethics* 96 (1985), 5–21, sowie Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (Mass.) 1991.

mit denen diese selbst kategorische Forderungen von anderen unterscheiden. Mit Foot haben wir darauf hingewiesen, in welcher Form dies passieren könnte: Die Akteure müssten divergente Sollensforderungen aufstellen, wobei nur *ein* „Sollen“ dazu dient, die starken normativen Forderungen im Sinne guter Gründe zu formulieren. Die Interpretin muss die Akteure also erwischen, wie sie z. B. sagen: „Klar gilt, dass ich *fnach Maßgabe von X* tun sollte. Aber warum sollte ich es tun?“

Das Problem mit diesem Versuch besteht erneut in einer Interdependenz der offenen Fragen: Wann die Insulaner ein „Sollen“ praktischer Gründe verwenden, ist nicht unabhängig davon zu erkennen, dass man feststellt, welchen Forderungen sie kategorisches Gewicht beimessen. Denn kein „Sollen“ trägt seine kategorische normative Signifikanz auf der Stirn. Es kann ja ohne weiteres vorkommen, dass Akteure ihr Leben lang Sollens-Regeln befolgen, in Bezug auf die sie zwar konsistenter Weise fragen *könnten*: „Aber warum sollte ich?“, bei denen sie aber einfach nicht auf den Gedanken kommen, diese Frage tatsächlich zu stellen.

Hätten wir nur das Arsenal der Müllerschen Interpretin zur Verfügung, könnten wir diesen Unterscheidungen keinen Sinn abgewinnen. Erneut gerät eine Unterscheidung, die zum Verständnis moralischer Urteile zentral ist, in den Bereich der semantischen Unbestimmtheit.

4. Semantische Interpretations-Argumente: Eine strukturelle Schwäche

Der Diskurs der Inselkultur präsentiert sich Müllers Interpretin lediglich als ein Sprachspiel, in dem bestimmte Äußerungstypen systematisch Handlungen koordinieren. Sie kann nicht sinnvoll fragen, ob die Akteure dabei Aussagen über die Welt machen, oder ob sie eher Befehle oder Gefühlsausdrücke austauschen. Ebenso kann sie nicht entscheiden, ob die Sprecher beanspruchen, mit ihren Aussagen Tatsachen zu erfassen, die für sich genommen gute Gründe zum Handeln darstellen. Viele Metaethiker (unter anderem ich selbst) würden sagen, dass sich das fragliche Sprachspiel *ipso facto* gar nicht *als ein moralisches* präsentiert.

Könnte Müller beharren, dass wir akzeptieren sollten, dass die Unterschiede, auf die ich hingewiesen habe, eben keine sinnvollen Unterschiede sind? Müssen wir akzeptieren, dass Müllers interpretationstheoretische Argumente zeigen, dass es in Fragen des Kognitivismus und in Fragen der kategorischen Normativität, mit Quine gesagt, „no fact of the matter“ gibt?

Hier zeigt sich, dass Müllers interpretationstheoretische Argumentation eine strukturelle Schwäche aufweist. Dazu muss man beachten, dass die radikale Interpretation oftmals eine andere theoretische Rolle spielt, als Müller sie ihr verleiht. Autoren wie D. Lewis z. B. benutzen das Szenario der Interpretation zur Begründung *metasemantischer* Thesen. Die Strategie der radikalen Inter-

pretin dient hier als Heuristik, um festzustellen, welche Prinzipien und Faktoren dafür sorgen, dass bestimmte Äußerungen mit bestimmten physikalischen Eigenschaften die Bedeutungen haben, die sie haben, und keine anderen. Entdeckt werden dabei etwa Prinzipien des Wohlwollens oder, wie bei Lewis, der ontologischen *eligibility* von Referenzobjekten.⁶ Bei solchen interpretations-theoretischen Argumenten geht es also nicht darum, die Bedeutung bestimmter Ausdrücke zu erkennen. Was diese Ausdrücke bedeuten, wird *vorausgesetzt*; ergründet wird, woran es liegt, dass diese Ausdrücke gerade dies bedeuten.

Müller verfährt jedoch umgekehrt. Er will *semantische* Thesen begründen. Er setzt voraus, welche Verfahren und Prinzipien eine radikale Interpretation verwenden wird, und *schließt*, dass bestimmte Äußerungen bestimmte Bedeutungen haben müssen. Solche semantischen Argumente sind problematischer als metasemantische. Das Problem ist, dass wir uns in Bezug auf semantische Fakten gewöhnlich *sicherer* sind als in Bezug auf Interpretationsprinzipien. Das methodische Experiment der radikalen Interpretation steckt voller kontroverser philosophischer Annahmen, die im Zweifelsfall eher unsere Skepsis verdienen als unsere Alltagsüberzeugungen über die Bedeutung von Ausdrücken.

Nicht, dass solche Intuitionen sakrosankt oder der Wahrheit letzter Provierstein wären. Aber so exotische Konstrukte wie Szenarien der radikalen Interpretation liefern im Vergleich sicher die fragwürdigeren Belege. Daher gilt: Wann immer Interpretationsargumente wie diejenigen Müllers auf überraschende semantische Thesen führen, ist schon das ein Grund, *den Argumenten* skeptisch zu begegnen. Gerade Lewis betont: Wenn unser Interpretations-szenario semantische Fakten als radikal unbestimmt erscheinen lässt, die es intuitiv nicht sind, dann zeigt das, dass *unser Szenario nicht alles berücksichtigt*, was zur Bedeutung unserer Ausdrücke beiträgt: „*Credo: if you ever prove to me that all the constraints we have yet found could permit two perfect solutions [...], then you will have proved that we have not yet found all the constraints.*“⁷ Im Zweifelsfall ist es vernünftiger, die Methode zu ändern als zu akzeptieren, dass radikale Unbestimmtheiten vorliegen.

⁶ David Lewis, „New Work for a Theory of Universals“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 61 (1984), 343–377.

⁷ Vgl. David Lewis, „Radical Interpretation“, in: ders., *Philosophical Papers* Vol. 1, Oxford 1983, 108–121, hier 118.

Repliken – Radikale Übersetzung der Moralsprache*

1. Einleitung

Ich habe mit harscher Kritik an der erkenntnistheoretischen These aus der ersten Hälfte des Buchs gerechnet; ich habe damit gerechnet, dass Möglichkeit und Existenz moralischer Beobachtung vehement bestritten werden würden. Und ich habe befürchtet, dass infolgedessen die sprachphilosophischen Überlegungen zur radikalen Übersetzung der Moralsprache (aus der zweiten Hälfte des Buchs) nicht viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen würden, schon wegen Platzmangels.

Dass das Gegenteil eingetreten ist, freut mich doppelt. Meine Thesen zur moralischen Beobachtung scheinen auf Leser weniger absurd zu wirken als befürchtet, und die radikale Übersetzung der Moral bietet offenbar Anlass zu fruchtbarem Streit.

Scarano hegt den Verdacht, dass meine Vorschläge zur radikalen Übersetzung der Moral zu viel voraussetzen (insbesondere bei den Handlungsdispositionen, die ich bei den Verwendern einer Moralsprache in Anschlag gebracht habe); Henning hegt den gegenteiligen Verdacht und fürchtet Übersetzungsunbestimmtheit. Ich beginne mit Scaranos Verdacht.

2. Wie wichtig sind die moralischen Urteile der anderen?

Scarano spricht sich nicht gegen *alle* Handlungsdispositionen aus, die ich zur Identifikation der eingeborenen Moralsprache einsetzen möchte, sondern nur gegen diejenigen, in denen von den moralischen Beobachtungsurteilen (*) *anderer Personen* die Rede ist.¹ Er kritisiert z. B. diese Bedingung:

(i) Der Sprecher ist disponiert, Handlungen zu unterlassen, deren Beobachtung *andere* dazu veranlassen würde, dem Satz (*) zuzustimmen.²

Scarano bemerkt mit Recht, dass solche Dispositionen üblicherweise nicht zu dem dazugerechnet werden, was unter der Überschrift der Präskriptivität der

* Ich danke Matthias Herder und Johannes Müller für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Textes.

¹ Nico Scarano, „Gibt es moralisches Beobachtungswissen?“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010) 588, 590 f. [in diesem Band].

² Die anderen drei Handlungsdispositionen (ii) bis (iv) finden sich in (MB 166, 167). Siehe auch (P 582 f.).

Moral läuft (588). Wieso sollen sie in jeder Gemeinschaft vorliegen, die eine Moralsprache hat? Wieso darf sich die radikale Übersetzerin auf sie berufen, um ihre Quellsprache zu entschlüsseln? Ich beantworte Scaranos berechnete Frage, indem ich zunächst auf den Spracherwerb verweise.³

Wer sich beim Sprechenlernen gegen die Disposition (i) sträubt, wer es also schafft, diese Disposition nicht auszubilden, der wird nie und nimmer durchs Eingangstor der Moral hindurchschreiten.⁴ Er wird nicht einmal in die Welt der Verbote eintreten – einerlei, ob es um Verbote der Etikette oder der Moral geht. Denn wie soll einer lernen, was Verbote sind, wenn ihm die Befolgung von Verboten nicht beigebracht wird! In der Tat, der elterliche Moralunterricht muss bei Dispositionen wie (i) ansetzen. Wo sonst?

Auch unabhängig vom Sprachunterricht für die Heranwachsenden spricht einiges für Dispositionen im Stil von (i). „Language is a social art“, sagt Quine.⁵ Obwohl Quine in erster Linie naturwissenschaftliche Weltbeschreibung im Blick hatte, passt sein Schlagwort besonders gut auf die Moral. Das will ich kurz erläutern.

Meiner Ansicht nach entsteht nur durch die rückkoppelnde Wechselwirkung zwischen Fremd- und Eigendispositionen gemäß (i) bis (iv) ein eng gewebtes Netz, das im vollen Sinne sozial genannt zu werden verdient.⁶ Hätte der Sprecher immer nur die eigenen Dispositionen und Urteile im Gepäck, ohne dass diese von denen seiner Mitmenschen abhingen, so könnte die Moralsprache eine Angelegenheit für Privatiers sein. Moralische Urteile wären so etwas wie beiseite gesprochene Kommentare der Akteure. Sie hätten keinen sozialen Biss. Ihnen ginge die Kraft zur Koordination ab. Und damit ginge den moralischen Urteilen auch das ab, was vielleicht ein handfester Überlebensvorteil im Kampf ums Dasein gewesen sein mag.

Bedenken Sie: Die erste Gemeinschaft, die sich mithilfe moralischer Urteile und vermöge der Dispositionen (i) bis (iv) zu koordinieren wusste, trat dadurch auf eine neue Ebene des gemeinschaftlichen Handelns. Vielleicht führte dieser gewaltige Schritt noch nicht in die Moral im engeren Sinn; vielleicht waren weitere Schritte nötig, bevor sich die Moral erfolgreich von anderen normativen Redebereichen emanzipieren konnte (dazu gleich). Doch in meinen Augen steht fest: Um die ersten Schritte in die Moral zu stabilisieren, mussten die

³ Für Quine hängen Fragen der radikalen Übersetzung und Fragen des Spracherwerbs eng zusammen; für ihn beginnt die radikale Übersetzung zuhause, siehe Willard Van Orman Quine, „Ontological relativity“, in: ders., *Ontological relativity and other essays*, New York 1969, 26–68, hier 46.

⁴ Analog Wittgenstein beim widerspenstigen Schüler im Schulunterricht, siehe Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, in: *Werkausgabe, Band 8*, Frankfurt 1984, 113–257, hier §§310, 311, 314–316.

⁵ Willard Van Orman Quine, *Word and object*, Cambridge (Mass.) 1960, ix.

⁶ Auch die Bedingung (iii) trägt dazu bei; auch in ihr werden die Urteile Dritter ins Spiel gebracht.

ersten Menschen mindestens soviel wechselseitige Koordination erreichen, wie die Dispositionen (i) bis (iv) mit sich bringen.

3. Türmen wir aus dem Elfenbeinturm!

Nachdem ich (wie ich hoffe) Scaranos Verdacht entkräftet habe, dem zufolge meine Vorschläge zur Identifikation der urwaldsprachlichen Moralsprache zu stark seien und zuviele Sprecherdispositionen forderten, muss ich mich nun mit dem entgegengesetzten Verdacht auseinandersetzen. Henning wirft mir vor: Meine Methode der radikalen Übersetzung ziehe allerlei Übersetzungsunbestimmtheiten nach sich – und dies spreche nicht für die Unbestimmtheiten, sondern gegen die Methode (596 f.).

Ob der Vorwurf sticht, kann man nicht pauschal entscheiden. Es hängt von der jeweiligen Übersetzungsunbestimmtheit ab und davon, wie dramatisch wir sie finden – davon, wie drastisch sie unsere moralischen Intuitionen durcheinanderwirbeln würde. Henning hat recht: Ich verliere das Spiel dort, wo unsere Intuitionen zur radikalen Übersetzung unsicherer sind als unsere moralischen Intuitionen.

„Unsere moralischen Intuitionen“. Wessen? Diejenigen von uns allen – oder diejenigen, die einige Metaethiker im Elfenbeinturm hochgezüchtet haben? Mit Verlaub, nur im Elfenbeinturm steht intuitiv fest, dass der Streit zwischen raffinierten Nonkognitivisten und ihren raffinierten Gegnern sinnvoll ist (also nicht von der Planierraupe der Übersetzungsunbestimmtheit eingeebnet werden darf).

Nur: Dass sprachphilosophische Profi-Intuitionen (zur radikalen Übersetzung) stets vor metaethischen Profi-Intuitionen zu weichen hätten, wie Henning meint, ist alles andere als klar. Wo das Leben tobt, im moralischen Alltag, ist der Streit um den Nonkognitivismus gleichgültig. Anders im Innern des Elfenbeinturms. Gerade dann, wenn z. B. raffinierte Nonkognitivisten dem gesamten moralischen Alltag phänomenologisch gerecht werden möchten, beginnt der Unterschied zwischen dieser Position und ihren kognitivistischen Alternativen zu verschwimmen. Indiz: Universitäre Einführungen in den Streit um den Nonkognitivismus. Sie kommen nach meiner Erfahrung schwerer in den Eingang als Einführungsveranstaltungen in die radikale Übersetzung.

Damit will ich nicht sagen, dass Profi-Intuitionen zur radikalen Übersetzung ihre metaethischen Konkurrentinnen (zum Unterschied zwischen Kognitivismus und Non-Kognitivismus) *immer* ausstechen könnten. Ob sie das schaffen, hängt von vielem ab. Meiner Ansicht nach sollte der Philosoph beide Arten von Intuitionen ins Gleichgewicht zu bringen trachten, und das hängt auch von Meta-Intuitionen über die Wichtigkeit der widerstreitenden Intuitionen ab. Daher habe ich in meinem Buch Raum für die feineren Nuancen der Moralsprache freigelassen, auch für diejenigen, die der Feldlinguistin vielleicht

für immer verschlossen bleiben müssen, ohne dass sie dadurch sinnlos würden (siehe MB 22, 217, 252, 253).

Aber Pessimismus beiseite, vielleicht lässt sich der Unterschied zwischen Kognitivismus und Non-Kognitivismus sogar unter den Bedingungen der radikalen Übersetzung dingfest machen. Dies Thema steht später auf der Tagesordnung und muss uns nicht sehr beunruhigen. Denn die radikale Übersetzung der *Philosophie* ist das schwierigste Unterfangen von allen. (Damit hängt Wittgensteins notorisches, aber weises Unbehagen gerade gegenüber der philosophischen Feierei zusammen).

Wie angedeutet, funktioniert meine Überlegung nicht pauschal. Sie scheitert bei denjenigen Übersetzungsunbestimmtheiten, die wir auch im moralischen Alltag nicht hinzunehmen bereit sind. So unterscheiden wir im Alltag scharf zwischen Regeln der Etikette und moralischen Regeln. Wer diesen Unterschied nicht kennt, hat eine wichtige Lektion verpasst, die jedermann lernen muss, nicht nur der Philosoph. Und wer den Unterschied sprachphilosophisch ein ebnet, macht sich verdächtig.

Nun hat Henning recht: Allein mithilfe meiner bisherigen Vorschläge könnte die Feldlinguistin keinen Unterschied zwischen Regeln der Etikette und moralischen Regeln feststellen (594 ff.). Das habe ich in dem Buch auch ausdrücklich festgehalten (siehe MB 167). Mir war klar, dass an dieser Stelle weitergearbeitet werden muss.

Für heute dazu nur eine Andeutung. Es mag Gesellschaften geben, in denen sich noch kein Unterschied zwischen Etikette und Moral herausgebildet hat. Dort schadet die befürchtete Unbestimmtheit kein Stück, denn sie spiegelt das Sprachverhalten jener Eingeborenen gut wider. Doch Sprecher aus einer Gesellschaft, die in dieser Hinsicht weiter fortgeschritten ist, werden mit Normen der Etikette anders umgehen als mit moralischen Normen. Wem der Unterschied zwischen beidem (zumindest implizit) beigebracht wurde, der wird den Geltungsbereich der Etikette-Regeln weniger weit fassen als den der moralischen Normen. Das kann die Feldlinguistin testen, indem sie die verbalen Dispositionen ihrer Gewährsleute genauer unter die Lupe legt, als ich in dem Buch vorschlug.

Unabhängig von den Details steht fest: Ob das Gedankenspiel der radikalen Übersetzung metaethische Gewinne verheißt, hängt nicht davon ab, ob dieser oder jener Übersetzungsvorschlag zu unerwünschten Übersetzungsunbestimmtheiten führt. Denn angesichts der unzähligen Sprach- und Handlungsdispositionen einer Gemeinschaft kann die Feldlinguistin immer mehr Material für immer wieder neue Tests auswerten. Das Gedankenspiel müsste nur dann *ad acta* gelegt werden, wenn klar wäre, dass man Hennings Sorgen mithilfe weiterer Tests nicht ausräumen kann. Das hat Henning *in abstracto* nicht gezeigt, und ich werde demnächst *in concreto* zeigen, dass man's kann.