

Der neue normative Realismus: einige kritische Fragen

I. Einleitung

Es gibt eine spürbare, aber nicht leicht zu verstehende, Spannung zwischen zwei Ideen. Auf der einen Seite steht die Idee der *Wirklichkeit* von Werten, Normen oder Gründen. Sie umfasst nach meinem Verständnis den Gedanken der ethischen und normativen *Wahrheit*, und damit auch den Gedanken der ethischen und normativen *Tatsache*. Ich werde sowohl von ethischer als auch von normativer Wahrheit sprechen, wobei die Details der Unterscheidung offen bleiben können.¹ In Bezug auf ihre Wahrheit werfen beide offenbar verwandte Fragen auf.

Wichtig ist daneben aber auch der Gedanke, dass die ethische und normative Wahrheit, die uns betrifft, in einem bestimmten, belastbaren Sinn von unseren eigenen ethischen und normativen Haltungen *unabhängig* ist. Dieser Gedanke ist weniger leicht zu fassen. Er lässt sich mithilfe eines Kontrasts erläutern: Während die eigenen ethischen Haltungen und Überzeugungen an eine Biographie, an einen bestimmten historischen und kulturellen Ort gebunden sind, an dem wir den eigenen ethischen Standpunkt beziehen, scheint das nicht in derselben Weise für den ethischen Maßstab zu gelten, an dem sich entscheidet, ob dieser ethische Standpunkt *der richtige* ist oder nicht. In Bezug auf normative Wahrheit stellt sich ebenfalls die Frage, ob sie von den Haltungen und Überzeugungen, die wir tatsächlich haben, abhängig ist oder nicht. *Objektivität* setzt eine Unabhängigkeit von dieser Art voraus.

Die Verbindung dieser zwei Gedanken führt zu einer Form des *Realismus*. Realismus in der Ethik ist die These, dass es ethische Wahrheiten

¹ Wenn man hier weiter unterscheiden will, kann man diese Unterscheidung so entwickeln: Ethische Wahrheiten sind auf die Frage bezogen, wie man leben soll, welche Gestalt ein gelungenes menschliches Leben hat. Normative Wahrheiten sind auf die Frage bezogen, welchen Grund jemand für eine Handlung, Haltung oder Überzeugung hat. Dass beide eng zusammenhängen, zeigt sich bereits daran, dass die Frage, wie man leben *soll* leicht als Frage nach den *Gründen*, so zu leben, gelesen werden kann. Ethische Wahrheiten *geben* uns Gründe, auch wenn es nicht klar ist, wie das Verhältnis der beiden genauer bestimmt werden kann.

gibt, und dass diese Wahrheiten kein bloßer „Schatten“ oder „Reflex“ eigener ethischer Haltungen sind. Der Anspruch eines Realisten richtet sich aus diesem Grund auf Wahrheit *und* auf Objektivität.²

Auf der anderen Seite steht die Idee eines sogenannten „naturwissenschaftlichen Weltbilds“. Was genau diese Idee besagt, ist kontrovers und keineswegs klar. Wir können sagen: Sie vermittelt uns eine bestimmte Vorstellung davon, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, in der sich ethisches Handeln genauso wie jedes andere Handeln oder Geschehen vollzieht. Einer möglichen Deutung zufolge verspricht sie die Form der *Erklärung* des ethischen Handelns zu liefern, und sie *begrenzt* den Bereich der Annahmen, die wir für eine solche Erklärung heranziehen dürfen, auf den Bereich der Annahmen, die auch vom Standpunkt der Erfahrungswissenschaften als glaubwürdig gelten.

Positiv gewendet würde das bedeuten: Der Mensch ist *ein Teil der Natur*, deren Beschaffenheit sich durch verschiedene Zweige der Wissenschaft und der methodischen Forschung erschließt; und wir müssen das ethische Denken und Handeln *nach diesen Vorgaben deuten*. Was sich dieser Deutung widersetzt, gerät demzufolge in den Verdacht, eine bloße Erfindung zu sein. Und je mehr eine Annahme von dieser Art einem Interesse dient, das sie selbst womöglich verbirgt, desto mehr Grund haben wir, an ihrer Wahrheit zu zweifeln.³

In beiden Fällen sind das bloße Skizzen, die dem Konflikt zwischen den beiden Ideen gleichwohl einen Anhaltspunkt geben. Es gibt eine Spannung, die zur Folge zu haben scheint, dass wir uns in der einen oder der anderen Weise zwischen den beiden Ideen *entscheiden* müssen. Wenn wir die eine betonen und sie in eine bestimmte Richtung entfalten, gerät die andere aus diesem Grund unter Druck.

Mein Thema ist ein Versuch, diese Spannung aufzulösen. Dabei geht es mir um den Versuch, den Anspruch auf ethische Wahrheit, die objektiv ist, mit einem Weltbild, das der Naturwissenschaft zu ihrem Recht verhilft, zu versöhnen.

² Diese *doppelte* Bedingung wird nicht immer klar gesehen, ist aber entscheidend, wenn es um die Frage geht, ob eine Position als realistisch angesehen werden sollte oder nicht. Verschiedene Formen des Realismus lassen sich dann danach unterscheiden, *wie* sie „Wahrheit“ einerseits und „Unabhängigkeit von uns“ andererseits ausbuchstabieren. Vgl. Shafer-Landau 2003, Kap. 1 u. 2, Halbig 2007 und Ernst 2008.

³ Diese skeptische und reflexive Seite des Naturalismus hat besonders Bernard Williams betont. Vgl. Williams 1993 u. 2002, Kap. 2.

Zwei prominente Autoren, die das versuchen, sind T. M. Scanlon und Derek Parfit. Scanlons detaillierteste Diskussion des Konflikts findet sich in seinem Buch *Being Realistic About Reasons*, das 2014 erschienen ist und auf seine „John Locke Lectures“ von 2009 zurückgeht.⁴ Derek Parfit widmet zwei Kapitel seines umfangreichen Werks *On What Matters* von 2011 dem Verhältnis von normativer Wahrheit und Wirklichkeit.⁵ Die beiden sind sich darin einig, dass normative Wahrheit, die objektiv ist, keine Voraussetzung hat, die aus naturwissenschaftlicher oder aus philosophischer Sicht zweifelhaft wäre, auch wenn Scanlon und Parfit das im Detail auf verschiedene Weise begründen.

Ich habe Zweifel an diesem Programm. Ich glaube nicht, dass die Spannung so leicht aus der Welt zu schaffen ist, und ich glaube auch nicht, dass es Scanlon und Parfit gelingt, die realistische Annahme der objektiven normativen Wahrheit plausibel zu machen. Das versuche ich im Folgenden zu begründen. Dabei wird besonders der realistisch gedeutete Anspruch auf Objektivität im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.

2. Der Konflikt

Beginnen wir mit dem Konflikt, den Scanlon und Parfit beschreiben. Welchen Status haben ethische Aussagen, die wir als „wahr“ beschreiben? Welchen Status haben die „Tatsachen“, die dieser Wahrheit entsprechen? Sind solche Tatsachen „wirklich“? Was kann das bedeuten? Sind sie „objektiv“?

Kritik an der Idee der objektiven normativen Wahrheit ist nicht neu. Neben Hume, dem üblichen Verdächtigen, übt auch Kant Kritik an der Vorstellung, es könnte „Qualitäten“ geben, die zwar nicht natürlich wären, aber nach dem Modell natürlicher Eigenschaften als etwas Existierendes und objektiv Gegebenes angesehen werden könnten.⁶ Er fordert eine

⁴ Scanlon ist ein gutes Beispiel dafür, wie zwischen ethischer oder moralischer Wahrheit auf der einen und normativer Wahrheit auf der anderen auch in Bezug auf ihren Status unterschieden werden kann: Für ihn hängt objektive Wahrheit in Bezug darauf, was wertvoll oder moralisch verpflichtend ist, von objektiver Wahrheit in Bezug auf Gründe ab, aber nicht umgekehrt. Während er sich als Konstruktivist in Bezug auf die erste versteht, ist er Realist in Bezug auf die zweite. Vgl. Scanlon 2014, 96–104.

⁵ Parfit 2011, Bd. II, Kap. 31 und 32.

⁶ So stellt etwa Markus Rüter den moralischen Realismus als die Position dar, derzufolge moralische Urteile sich auf moralische Tatsachen beziehen, „die unabhängig von subjektiven Leistungen in *rerum natura* existieren“ (Rüter 2013, 160). Mir scheint, das beschreibt Kants Ziel recht genau.

„völlig isolierte Metaphysik der Sitten“, die „mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik“ vermischt ist, und er lehnt auch die Idee von „verborgenen Qualitäten“, die man „hypophysisch“ nennen könnte, ab.⁷

Das wirft die Frage auf, ob der Realist seine Sicht gegen die Einwände, die Kant und viele andere erheben, in Schutz nehmen kann. Wie wir sagen können, sind es Einwände der *metaphysischen Extravaganz*, und sie sind implizit in Kants spöttischer Rede von „Hyperphysik“ und von okkulten „hypophysischen Qualitäten“ enthalten.

In beiden Wörtern schwingt der Vorwurf mit, unser Bild der Wirklichkeit durch Eigenschaften anzureichern, für deren Existenz es keinerlei Anhaltspunkt *in* der Erfahrung der Wirklichkeit gibt, und deren Ort *außerhalb* dieser Erfahrung nicht verständlich gemacht werden kann. Natürlich fällt es schwer, ein solches Bild ernst zu nehmen, selbst wenn wir uns nicht dem sogenannten „naturwissenschaftlichen Weltbild“ verschreiben.⁸

Das lädt nun zur Gegenfrage ein, ob Kants Spott berechtigt ist. Ist der Realismus auf ein Bild festgelegt, das sich so leicht karikieren lässt? Kann der Konflikt, der sich abzeichnet, auch dann noch entschärft werden, wenn man anders als Kant und andere Kritiker an einer realistischen Sichtweise festhalten will?

3. Mackie

John Leslie Mackie ist der Bezugspunkt einer modernen Debatte, die um diese Frage kreist.⁹ Wenn Mackie Recht hat, ist der Kern von Kants Karikatur eine Kritik, die jede Form des Realismus trifft, die ethische Eigenschaften nicht unmittelbar auf „natürliche“, auch „wissenschaftlich respektable“, Eigenschaften reduziert.

Mackie spricht von „objektiven Werten“, und er meint, die Existenz solcher Werte wäre mysteriös: „Gäbe es objektive Werte, dann müsste es sich dabei um Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr selt-

⁷ Kant 1785, AA IV, 410. Der Einwand findet sich erwartungsgemäß auch schon bei Hume; vgl. z. B. Hume 1739/40, 3.1.1 u. 3.2.6.

⁸ Ein Beispiel für diese Kritik von einem realistischen Standpunkt ist John McDowell; vgl. McDowell 1983, 1985 und 1995.

⁹ Der *locus classicus* ist Mackie 1977, Kapitel 1. Vgl. zum Stand der aktuellen Diskussion Joyce und Kirchin 2010.

samer Art handeln, die von allen anderen Dingen in der Welt verschieden wären“.¹⁰ Dementsprechend setzte unser Zugang zu den objektiven Werten ein „besonderes moralisches Erkenntnisvermögen“ voraus. Es würde sich um eine Art von ethischer Intuition handeln, die sich von allen anderen bekannten Erkenntnisarten unterscheidet.

Diese Annahmen wirken nicht glaubwürdig. Mackie zieht daraus bekanntlich den Schluss, dass es keine „objektiven Werte“ gibt, und er nennt diese Sichtweise „ethischen Subjektivismus“.

Scanlon und Parfit sind zwei Vertreter des Realismus, die diese Art von Kritik schon aufgrund der Voraussetzung für verfehlt und irreführend halten. Sie unterscheiden sich damit von den Realisten, die entweder implizit oder explizit das akzeptieren, was Mackie ihnen unterstellt, die Glaubwürdigkeit dieser Annahmen aber verteidigen.¹¹ Wenn ich hier vom „neuen“ normativen Realismus spreche, dann meine ich damit die Formen des Realismus, die ausdrücklich für sich beanspruchen, Einwänden der metaphysischen Extravaganz – anders als Mackie unterstellt – nicht ausgesetzt zu sein. „Alter“ normativer Realismus hat sich der Frage entweder gar nicht gestellt, oder die metaphysische Extravaganz teils widerwillig, teils bereitwillig in Kauf genommen. Der „neue“ normative Realismus stellt sich der Frage ausdrücklich, hält sich aber im Hinblick auf solche Einwände für immun.¹²

Mich interessiert die Frage, ob dem Einwand Mackies so leicht beizukommen ist. Vor allem interessiert mich, ob der Anspruch, den der Realismus auch in seinen neuen Formen immer noch erhebt, eingelöst werden

¹⁰ Mackie 1977, 43–44.

¹¹ Das betrifft die Tradition des Platonismus, Intuitionisten wie Moore oder Ross, Wertkonzeptionen wie die von Max Scheler, aber auch den „robusten“ Realismus von David Enoch. In der deutschsprachigen Debatte zähle ich Christoph Halbig dazu. So meint Halbig etwa mit Blick auf Mackie, dass „bestimmte Entitäten nur dem merkwürdig erscheinen werden, der bereits eine substantielle Auffassung darüber vertritt, welche Entitäten unproblematisch und welche merkwürdig sind“ (Halbig 2007, 190; vgl. 207). Dementsprechend sieht er die Aufgabe des Realisten darin, diese substantielle Auffassung zu hinterfragen und dann zu zeigen, dass für moralische Werte eine „plausible Ontologie“ formuliert werden kann (ebd.). Halbig ist auch insofern ein interessantes Gegenbild zu Scanlon, als er moralische Gründe in moralischen Werten begründet sieht – nicht umgekehrt.

¹² Ein möglicher Vorläufer der Position ist Thomas Nagel; vgl. Nagel 1986, Kap. 8 u. 9. Auch Nagel weist die Unterstellung zurück, die dem Einwand der metaphysischen Extravaganz zugrundeliegt. Meines Erachtens schwankt Nagel allerdings und droht immer wieder, in einen metaphysisch oder ontologisch anspruchsvollen Realismus abzugleiten.

kann, ohne am Ende doch wieder eine Art „Hyperphysik“ zu betreiben. Sicher darf der Anspruch auf ethische Wahrheit, die in einem belastbaren Sinn objektiv ist, nicht nach dem Vorbild der Physik gedeutet werden. Vermutlich sind Gründe und Werte weder in Raum und Zeit lokalisiert, noch kausal wirksam, und sie können deshalb auch nicht sinnlich wahrgenommen werden. Dessen ungeachtet muss der Anspruch auf ethische Wahrheit, die objektiv ist, doch *erklärt* und *gerechtfertigt* werden. Es genügt nicht, einen Anspruch zu *erheben* – er muss auch *eingelöst* werden. Der Realismus ist nur dann glaubwürdig, wenn das gelingt – und es ist keineswegs klar, ob es gelingt.

Ich selbst habe Zweifel daran, dass es gelingt, und ich will versuchen, diese Zweifel zu erläutern. Das ist sicher keine Widerlegung dieser Form des Realismus, dem natürlich auch so leicht nicht beizukommen ist. Es ist der Versuch, einige kritische Fragen zu stellen, die das Profil und Potential dieser Art von Theorie betreffen. Ich verhehle aber nicht, dass ich die Fragen von einem eher subjektivistischen Standpunkt aus stelle.

4. Das Profil der Position

Bevor ich zu Scanlons und Parfits Verteidigung des Realismus komme, muss ich noch einige Vorfragen klären. Beide Autoren gehen in den Passagen, die ich untersuche, nicht unmittelbar auf die Frage der Wahrheit von *ethischen* Aussagen ein. Das hat damit zu tun, dass beide die Eigenschaft, ein Grund zu sein, für fundamental halten und dementsprechend versuchen, andere ethische Eigenschaften auf dieser Grundlage zu rekonstruieren. Deshalb liegt es nahe, diese Position als *normativen* Realismus zu bezeichnen.

Natürlich löst der Schachzug selbst nicht das Problem. Die Frage, welchen Status ethische Wahrheiten haben und in welchem Sinn sie objektiv sind, wird durch den Verweis auf die Gründe informativ beantwortet. Doch es ist offensichtlich, dass sich die Frage in neuem Gewand sofort wieder stellt. Gibt es Wahrheit in Bezug auf Gründe? Wie wäre diese Wahrheit zu erklären? Ist solche Wahrheit objektiv? Wie können wir Gründe erkennen, wenn sie in dieser Weise von uns unabhängig sind? Das Problem hat sich offenbar nur auf die Gründe verlagert.

Dennoch geht es sowohl Scanlon als auch Parfit um viel mehr als eine Theorie der Gründe. Beide halten Gründe für fundamental, und beide sehen in den Gründen das, was die moralischen Tatsachen entscheidend

bestimmt. So geht es beiden auch darum, der Moral ein festes Fundament zu geben. Bei Parfit nimmt das Bedürfnis der Sicherung sogar dramatische Formen an, denn die Gefahr, die Parfit abwehren will, hat existentiell bedrohliche Züge: Er meint, dass *nichts* mehr von Bedeutung wäre, wenn sich die Objektivität der Gründe als Illusion erweisen würde.¹³

Bei näherem Hinsehen fällt freilich auf, dass hier ein *non sequitur* verborgen liegt: Auch wenn nichts *in einem objektiven Sinn* von Bedeutung ist, ist vieles *von Bedeutung*, weil es *aus jemandes Sicht*, und so *in einem subjektiven Sinn*, von Bedeutung ist.¹⁴ Das genügt, um der Gefahr des Nihilismus zu entgehen.

Um die Argumente richtig einzuordnen, ist es wichtig, Mackies Vorwurf noch zu präzisieren. Er vermischt in seiner Kritik verschiedene Thesen, die er dem Realisten unterstellt. Es ist aber keineswegs klar, welche der Thesen der Realist wirklich vertritt, welche davon er vertreten muss, und welche er leicht fallen lassen könnte. Um das Profil der Position zu schärfen, möchte ich deshalb noch einige Thesen benennen, die ein Realist nicht vertreten *muss* und aus meiner Sicht auch nicht vertreten *sollte*.

Erstens kann der Realist sich selbst als einen Theoretiker beschreiben, der verschiedene, zu großen Teilen vorthoretische Annahmen *deuten* und *begründen* will. Er muss dann nicht behaupten, das ethische Denken selbst sei so sehr mit realistischen Vorannahmen durchsetzt, dass es sich als systematisch *falsch* erweisen würde, wenn der Realismus scheitern sollte. Mackies Irrtumstheorie dagegen lebt von der Annahme, dass „die Überzeugung von der Objektivität sittlicher Werte in unserem alltäglichen moralischen Denken und Reden vorausgesetzt wird“.¹⁵ Wenn das so ist, dann folgt daraus, dass der Werterealismus scheitert, dass auch der Anspruch von vorthoretischen Aussagen darüber, was wertvoll ist und was nicht, scheitern muss. Weil es die Werte, auf die sich Aussagen von dieser Art beziehen, einfach nicht gibt, sind diese Aussagen Mackie zufolge allesamt falsch.

Diese Annahme teile ich nicht, und auch der Realist muss sie nicht teilen. Die gemäßigte Sichtweise wäre, dass *Teile* des alltäglichen moralischen Denkens und Redens die realistische Deutung eher *naheliegen* als andere. Daraus folgt aber nicht, dass mit der Objektivität der Werte auch das moralische Denken und Reden als Irrtum abgetan werden muss.

Zweitens muss kein Realist den Versuch unternehmen, Kants katego-

¹³ Parfit 2011, Bd. II, 465, 619.

¹⁴ Das zeigt Street 2013.

¹⁵ Mackie 1977, 58.

rischen Imperativ zu verteidigen. Das gilt nicht nur in Bezug auf seinen angeblichen Inhalt, sondern auch im Hinblick auf den Gegensatz von hypothetischen und kategorischen Imperativen.

Mackie neigt dazu, die Objektivität der Werte mit dem kategorischen, unbedingten Sollen gleichzusetzen, das er mit Kant vom hypothetischen, an eine subjektive Bedingung geknüpften, Sollen unterscheidet.¹⁶ Doch die Beziehungen zwischen den Imperativen, dem Sollen und den Bedingungen des Sollens sind kompliziert.¹⁷ Die für unsere Zwecke entscheidende Gemeinsamkeit liegt darin, dass der Realist ein Sollen akzeptiert, das unabhängig davon *gilt*, ob es jemand *anerkennt*. Dass Kant diese These anders deutet und begründet als der Realist, haben wir bereits gesehen. Es scheint deshalb besser zu sein, wenn wir an der eingangs angeführten Kennzeichnung der realistischen Auffassung festhalten. Sie wird durch einen Anspruch auf Wahrheit und auf Objektivität definiert, der in der Regel durch den Hinweis auf „Tatsachen“, auf eine „Wirklichkeit“, auf die „Beschaffenheit der Welt“, eingelöst werden soll.

Drittens muss der Realist keine magischen Motivationskräfte annehmen, die der objektiven Wahrheit in Bezug auf Gründe zu psychischer Wirkung verhelfen. Mackie stellt die These der Objektivität der Werte manchmal in einem geradezu mystischen Licht dar: „Ein objektiver Wert würde von jedem, der ihn erkennt, angestrebt, und zwar nicht aufgrund irgendeiner kontingenten Tatsache, dass dieser Mensch (oder alle Menschen) gerade so beschaffen ist, dass er eben dies wünscht, sondern aufgrund einer diesem Wert innewohnenden Würdigkeit, realisiert zu werden“.¹⁸ Mackie bemüht dabei auch eine Analogie zu Platons Idee des Guten.

Das klingt in der Tat geheimnisvoll, und es ist nicht einzusehen, wie die „Würdigkeit, realisiert zu werden“ sich gleichsam selbst realisiert. Ebenso ist kaum verständlich, wie die Erkenntnis des Guten oder des Richtigen dem Erkennenden „sowohl die Handlungsrichtung anzeigt als ihn auch mit einem durchschlagenden Handlungsmotiv versieht“.¹⁹ Doch das muss der Realist, den ich vor Augen habe, nicht behaupten. Was jemand tun *soll*, ist das eine – ob er es tatsächlich *tut*, und was erklärt, *dass* er es tut, *wenn* er es tut, sind zwei weitere, davon verschiedene Fragen, die Realisten auf ganz verschiedene Weise beantworten können. Es liegt sicher nahe zu vermuten, dass ein *Teil* einer solchen Erklärung

¹⁶ Ebd., 28–32.

¹⁷ Einige moderne Kontroversen werden in Halbig und Henning (2012) nachgezeichnet.

¹⁸ Mackie 1977, 46.

¹⁹ Ebd.; vgl. 58.

mit der Erkenntnis beginnt, die ihrerseits erklärt werden muss, und dass diese Erkenntnis die Handlung nicht nur zum Teil *bewirkt*, sondern auch vernünftig *nachvollziehbar* macht.²⁰ Doch das legt uns sicherlich nicht auf die seltsame Sichtweise fest, dass die Erkenntnis des Richtigen oder des Guten uns „ganz von selbst“ in Bewegung setzt, und noch weniger, dass eine Bewegung infolge dieser Erkenntnis sich notwendig in einem entsprechenden Handeln manifestiert.

Viertens ist nicht klar, in welchem Sinn der Realist den Bezug zur „Wirklichkeit“ versteht. Mackie scheint eine bestimmte Folie für die Diskussion von Werten einzusetzen. Diese Folie stellen solche Dinge oder Eigenschaften dar, die naturwissenschaftlich erklärbar sind, und die nicht notwendig einen Bezug zu denkenden, fühlenden Wesen mit ethischen Haltungen haben. Ein paradigmatisches Beispiel dafür wäre die Physik. Die Objektivität von Werten wäre dann eine solche Unabhängigkeit von uns, die den bloßen Wahrheitsanspruch einer Überzeugung übersteigt, weil sie den *Inhalt* und den *Gegenstandsbereich* der Überzeugung ebenfalls von dem Bezug auf uns und unsere ethischen Haltungen freihalten würde.

Das ist natürlich *eine* Möglichkeit, den Realismus zu verstehen. Doch wir sollten auch die Möglichkeit ins Auge fassen, dass ein Bezug auf uns als Wesen mit ethischen Haltungen für das Verständnis der Wahrheit und ihre Erkenntnis unentbehrlich ist.²¹ Der Realist kann das zulassen, und er wird es vermutlich zumindest für *einige* ethische Wahrheiten einräumen müssen. So ist es abermals empfehlenswert, an der Kennzeichnung festzuhalten, die den Realismus durch den *doppelten* und *unbestimmten* Anspruch auf Wahrheit und auf Objektivität definiert. Das Modell der sekundären Qualitäten mag am Ende auch nicht überzeugen, oder ähnlichen Einwänden ausgesetzt sein wie Mackies Modell der primären. Wir sollten es aber nicht von vornherein ausschließen.

Dasselbe gilt für den fünften Punkt, der ebenfalls die Rede von der „Wirklichkeit“ betrifft. Wenn Mackie Werte nicht zum „Inventar des Universums“, also der Wirklichkeit zählt, dann legt das nicht nur ein Modell primärer Qualitäten, sondern auch ein bestimmtes Verständnis von „Wirklichkeit“ nahe.²² Demzufolge bezieht sich objektive Wahrheit auf das „Wirkliche“, und „wirklich“ ist all das, was „existiert“. Der Zu-

²⁰ Vgl. zu dieser Struktur Davidson 1963.

²¹ Darauf besteht besonders John McDowell; vgl. McDowell 1983, 1985 und 1995. Auch Autoren, die eher antirealistisch denken, lassen die Möglichkeit zu; vgl. Williams 1985a. Der Versuch der Vermittlung ist für die aristotelische Ethik charakteristisch.

²² Mackie, Ethik, II.

sammenhang von „Existenz“ und „objektiver Wahrheit“ gestaltet sich dann so: Wenn das, was existiert, so beschaffen ist, wie die entsprechende Aussage es beschreibt, ist die Aussage objektiv wahr, wenn es nicht so beschaffen ist, objektiv falsch. In beiden Fällen sichert somit „Existenz“ die Möglichkeit von Wahrheit und von Objektivität. Daraus folgt: Wenn die objektiv wahre Aussage etwas betrifft, das nicht in der *natürlichen* Welt existiert, dann müssen wir davon ausgehen, dass es noch eine *andere* Wirklichkeit gibt, in der etwas *anderes* existiert, damit die Aussage tatsächlich als objektiv wahr gelten kann.

Dieser Gedankengang wird uns noch weiter beschäftigen. Hier will ich nur darauf hinweisen, dass bei der Verwendung von solchen abstrakten Begriffen Vorsicht geboten ist. Es ist nämlich alles andere als klar, was genau gemeint ist, wenn wir von „Existenz“ und „Wirklichkeit“ sprechen. Es ist sicherlich *möglich*, dass Wahrheit, wenn sie objektiv sein soll, auf eine „Wirklichkeit“, auf „etwas, das existiert“, Bezug nehmen muss. Aber auch das sollten wir nicht schon vorab, aus rein begrifflichen Gründen, entscheiden. Insbesondere sollten wir „Wirklichkeit“ und „Existenz“ in einem möglichst anspruchslosen Sinn verstehen, ohne damit irgendwelche „Hinterwelten“ oder andere metaphysisch anspruchsvolle Vorannahmen einzuführen.

Auch aus diesem Grund scheint es mir ratsam zu sein, den Realismus so zu verstehen, dass er auf objektive Wahrheit zielt. In einem bestimmten, minimalen Sinn ist damit auch ein Bezug zur Wirklichkeit gegeben, wie es die Bezeichnung „Realismus“ ja schon unterstellt. Dieser Bezug ist aber zunächst nur in dem Sinn gegeben, dass „Wahrheit“, „Objektivität“ und „Wirklichkeit“ begrifflich sehr eng miteinander verbunden sind. Diese Verbindungen sind aber nicht unbedingt *tief*: Wenn eine Aussage wahr ist, dann verhält es sich so, wie es die Aussage darstellt. „Es verhält sich so“, „Es verhält sich wirklich so“ und „Das ist objektiv so“ sind manchmal bloße Variationen, Ausdrücke, die wir anstelle der Rede von Wahrheit einsetzen können.

In diesem Sinn „entspricht“ auch jeder Wahrheit eine Tatsache.²³ Wir müssen nur darauf achten, nicht mehr in diese begriffliche Art der Verbindung hineinzulesen, als tatsächlich darin enthalten ist. Der Realist kann diese Verbindung in verschiedener Weise ausbuchstabieren, oder sich hier des Urteils enthalten.

²³ So schreibt Strawson: „Natürlich passen Aussagen und Tatsachen zueinander. Sie sind füreinander gemacht“ (Strawson 1950, 197).

Damit sind wir auch schon mitten in der Diskussion des Realismus, den Scanlon und Parfit vertreten. Beide legen großen Wert darauf, die Wahrheit in Bezug auf Gründe von metaphysischem und ontologischem Ballast freizuhalten. Die Frage ist, ob das gelingt.

5. Ist Scanlon Realist?

Ich beginne mit der Diskussion von Scanlons Theorie, die in ihrer Ablehnung von metaphysischen Fragen und Thesen in gewisser Hinsicht radikaler als die Parfits ist. Sie ist darin sogar so radikal, dass sich die Frage stellt, ob Scanlon überhaupt noch eine Form des normativen Realismus vertritt. Diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Scanlons Ausgangspunkt ist eine These, die er als „Fundamentalismus in Bezug auf Gründe“ beschreibt.²⁴ Ihr zufolge ist der Begriff des Grundes zunächst in dem Sinn fundamental, dass er sich der Analyse entzieht. Das bedeutet: Er kann nicht auf andere, angeblich fundamentalere Begriffe zurückgeführt werden, sondern ist selbst ein solcher fundamentaler Begriff. Umgekehrt kann der Begriff des Grundes Wichtiges zum Verständnis von Werten und von moralischen Regeln beitragen. Das ist allerdings eine weitere These, die zwar für Scanlons Theorie der Moral wichtig ist, aber nicht für seine Theorie der Gründe, die hier zur Debatte steht.²⁵

Sieht man genauer hin, sind mit dieser These aber nicht nur bestimmte begriffliche, definatorische und im engeren Sinn analytische Zugänge zum Verständnis von Gründen ausgeschlossen. Ebenfalls betroffen sind Versuche der *Erklärung*, die den Gehalt des Begriffs des Grundes mit den Mitteln einer substantiellen *Theorie* erhellen wollen. So schreibt Scanlon, er werde die These vertreten, dass Wahrheiten in Bezug auf Gründe in dem Sinn fundamental sind, dass sie nicht mit Wahrheiten, die nicht normativ sind, identifiziert werden können, und er ergänzt das durch den Hinweis, dass sich Wahrheiten in Bezug auf Gründe auch nicht auf solche Wahrheiten „zurückführen“ lassen.²⁶ Als Beispiele nennt er Wahrheiten in Bezug auf die natürliche Welt der physikalischen Gegenstände, Ursachen

²⁴ Scanlon 2014, Lecture 1; vgl. Scanlon 1998, Kap. 1 u. 2.

²⁵ Ebd., 2.

²⁶ Ebd. Scanlon spricht von „Reduktion“, lässt aber offen, was er damit meint. Vermutlich sind hier verschiedene schwächere Relationen als die der Eigenschaftsidentität gemeint.

und Wirkungen, und es liegt nahe zu vermuten, dass auch Wahrheiten in Bezug auf den Menschen und seine Psychologie dazuzählen werden.

Scanlons These reicht aber noch weiter, denn er lehnt auch den Versuch ab, den Begriff des Grundes durch den Begriff der Vernünftigkeit oder des vernünftigen Handelns aufzuklären, wenn diese Begriffe nicht ihrerseits auf den Begriff des Grundes verweisen.²⁷ Insbesondere meint Scanlon, auf diese Weise lasse sich nicht überzeugend erklären, in welchem Sinn, oder in welcher Weise, ein Grund den Handelnden, dessen Grund er ist, „betrifft“. Die Frage, wie Gründe „am Handelnden ansetzen“, sei nur durch den Hinweis auf den Begriff des Grundes selbst zu beantworten, der als Grund des Handelnden für diesen auch verbindlich ist. So erübrige sich auch der Rückgriff auf etwas, das der Handelnde schon akzeptiert, oder die Herleitung aus seinem Willen.

Scanlon beschreibt nun sein Ziel als eine „eingeschränkte Verteidigung eines realistischen Kognitivismus in Bezug auf Gründe“.²⁸ Die Theorie ist eine Form des Kognitivismus, weil ihr zufolge Aussagen in Bezug auf Gründe „korrekt oder inkorrekt“ sein können. „Realistisch“ ist die Theorie aber auch in dem Sinn, dass sie den Bereich solcher Wahrheiten einschränkt. Ihr zufolge haben nicht alle Fragen, die wir in Bezug auf die Wahrheit von Aussagen über Gründe stellen können, eine klare Antwort.

Die entscheidende Frage wird deshalb sein: Was genau ist mit Scanlons Rede von „korrekt“ und „inkorrekt“ gemeint? Ich selbst habe den Realismus als die Verbindung von *zwei* Elementen beschrieben: erstens das Element des Kognitivismus, demzufolge wir in einem bestimmten Bereich *Aussagen machen*, das heißt, etwas äußern, das grundsätzlich entweder wahr oder falsch sein kann; zweitens das Element der *Objektivität*, das über bloße Aussagenwahrheit hinausgeht, insofern als die Wahrheit oder Falschheit objektiv gilt.²⁹ In jedem Fall ist diese Wahrheit kein bloßer

²⁷ Scanlon spricht hier von „Rationalität“ und „rationalem Handeln“, was eher den prozeduralen Aspekt der Vernunft betont. Er hat hier unter anderem Kant und Korsgaard im Blick.

²⁸ Scanlon 2014, 2.

²⁹ Realismus wird bisweilen durch den bloßen Bezug auf Aussagenwahrheit definiert. Realismus in Bezug auf einen Gegenstandsbereich erfordert dann die Anwendbarkeit der Ausdrücke „wahr“ und „falsch“, und die Wahrheit von einigen Aussagen dieses Gegenstandsbereichs; vgl. Sayre-McCord 1988. Aus den genannten Gründen scheint mir diese Definition zu viele Positionen in einen Topf zu werfen, die sehr unterschiedlich sind. Die entscheidende Frage ist nicht einfach, ob es eine bestimmte Klasse von Wahrheiten gibt oder nicht, sondern ob diese Klasse von Wahrheiten in einer bestimmten Weise von uns abhängig ist oder nicht.

Reflex oder semantischer Schatten der eigenen ethischen Haltung, kein Ausdruck einer ihrerseits nur subjektiven Perspektive. Das wäre für die realistische Deutung der Gründe zu wenig.

Sicher können wir Scanlons Rede von Urteilen, die „korrekt“ oder „inkorrekt“ sind, ohne Weiteres durch die Rede von Aussagen, die „wahr“ oder „falsch“ sind, ersetzen. Aber welchen Objektivitätsanspruch verbindet Scanlon damit? An der Antwort auf diese Frage entscheidet sich, ob Scanlon überhaupt eine Form des Realismus in Bezug auf Gründe vertritt.

Ich glaube, Scanlon *ist* ein Realist in diesem Sinn. Das wird in anderen Passagen deutlich, und es entspricht auch dem, was man im Blick auf seine Moraltheorie erwarten darf. Und es gibt Belege im Text, die ich kurz durchgehen will.

Der erste Anhaltspunkt ist Scanlons Ablehnung einer minimalistischen Lesart von „Existenz“, wenn es um die Existenz von Gründen geht. Er schreibt: „Meine Sichtweise ist nicht ‚minimalistisch‘. Sie zielt darauf ab, normativen und mathematischen Aussagen genau den Gehalt und die ‚Dichte‘ zu geben, die sie benötigen, wenn man sie wörtlich nimmt: nicht mehr und sicherlich nicht weniger.“³⁰ Nun ist natürlich gerade die Frage, welcher „Gehalt“ und welche „Dichte“ das sind. Es liegt aber nahe zu vermuten, dass Scanlon hier eben jene Deutung von normativen und mathematischen Aussagen ablehnen will, die solche Aussagen als bloßen Schatten oder Reflex unserer Haltungen, oder als ein bloßes Echo kontingenter Sprachgewohnheiten auffassen würde. Denn jede Auffassung dieser Art scheint „Existenz“ grundsätzlich anders, und wohl auch „dünn“, deuten zu müssen.

Der zweite und klarere Anhaltspunkt ist Scanlons Interpretation von Ratschlag, Meinungsverschiedenheit und Konflikt. In einer Meinungsverschiedenheit über Gründe, die zwischen zwei Parteien geführt wird, geht es ihm zufolge um eine „Tatsache“, die von beiden „unabhängig“ ist.³¹ Auch im Vergleich zum Expressivismus betont Scanlon den Sinn, in dem nach seiner Theorie die Richtigkeit unserer fundamentalen normativen Haltungen „von diesen fundamentalen Haltungen unabhängig ist“.³² Wieder zeigt sich, dass Scanlon die Tatsachen, um die es geht, eher als „gegeben“ denn als „gemacht“ versteht.

Der deutlichste Hinweis liegt wohl in der Tatsache, dass Scanlon für Aussagen in Bezug auf Gründe neben „Urteilsunabhängigkeit“ auch

³⁰ Scanlon 2014, 28.

³¹ Ebd., 59.

³² Ebd. 52.

„Entscheidungsunabhängigkeit“ fordert. Diese liegt dann vor, wenn die Wahrheit einer Aussage nicht nur vom *einzelnen* Urteil, sondern auch von einem weiter reichenden *Kontext* des Bewertens, Handelns und Entscheidens unabhängig ist. So hängen die Standards, die wir verwenden, um ein solches Urteil zu bewerten, Scanlon zufolge „nicht davon ab, was wir gemeinschaftlich getan, entschieden oder uns zu eigen gemacht haben, und sie würden nicht anders sein, wenn wir wir etwas anderes getan, entschieden oder uns zu eigen gemacht hätten“.³³ Er spricht in diesem Zusammenhang selbst von einer Form von „Objektivität“, die über die weniger anspruchsvolle Form von Objektivität, die unmittelbar mit Wahrheit und Falschheit verknüpft ist, hinausgeht.³⁴ Aussagen über Gründe haben dann nicht nur einen Wahrheitswert, sondern einen Wahrheitswert, der „von uns unabhängig“ ist.³⁵

Nehmen wir diese Passagen zusammen, so stellen sie Scanlon in die Tradition, die man zu Recht als „realistisch“ bezeichnet. Es scheint mir außerdem berechtigt zu sein, ihn selbst als Vertreter einer Form des Realismus zu bezeichnen. Die Frage ist nun, wie Scanlon den Anspruch einlösen will, der mit dem Realismus einhergeht, ohne sich dabei dem Einwand der metaphysischen Extravaganz auszusetzen.

6. Bereiche und die allgemeine Idee der Existenz

Scanlon stellt sich dieser Frage in seiner zweiten Vorlesung, die er „metaphysischen Einwänden“ widmet. Scanlon versteht diese Einwände so, dass sie besagen, „dass die Annahme von irreduziblen normativen Wahrheiten uns auf Tatsachen oder Entitäten festlegen würde, die metaphysisch merkwürdig sind – unvereinbar mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild, wie es manchmal heißt“.³⁶ Das ist ein deutlicher Hinweis auf Mackies Kritik.

Demgegenüber will Scanlon nun „auf der Grundlage einer allgemeinen Sicht von ontologischen Fragen“ zeigen, dass „die Idee irreduzibler normativer Wahrheiten kein metaphysisches Problem darstellt“.³⁷ Dabei geht es Scanlon auch nicht etwa darum, eine „plausible Ontologie“ für

³³ Ebd., 94.

³⁴ Ebd., 71.

³⁵ Ebd., 71.

³⁶ Ebd., 16.

³⁷ Ebd., 15.

normative Tatsachen zu formulieren.³⁸ Wie er meint, ist das Problem, um das es geht, *überhaupt kein ontologisches*.³⁹

Im Mittelpunkt der Strategie, die Scanlon verfolgt, steht der Begriff des „Bereichs“.⁴⁰ Scanlon wehrt sich dagegen, Naturwissenschaften zu privilegieren, wenn es um die Frage geht, was existiert. Seine Theorie akzeptiert eine „Bandbreite von Bereichen“ als fundamental, zu denen zum Beispiel die Mathematik, die Naturwissenschaft, aber auch das moralische und – allgemeiner – das praktische Denken gehören.

Der Theorie zufolge sind Aussagen dieser Bereiche als wahr oder falsch zu beschreiben. Doch Scanlon meint, die Wahrheitswerte der Aussagen werden *innerhalb des eigenen Bereichs* bestimmt, *sofern* sich die Bereiche nicht überlagern, und auf diese Weise ein Konflikt entsteht.⁴¹ Das ist die zentrale These, die erläutert werden muss.

Die erste Frage ist, wie sich „Bereiche“ unterscheiden, und welche Beziehungen Aussagen eines „Bereichs“ zu den Aussagen anderer „Bereiche“ haben. Das Unterscheidungskriterium für die Bereiche scheint ein sprachliches zu sein, das sich auf den Unterschied von *Gegenstandsbereichen* stützt.⁴² Wie Scanlon schreibt, ist damit zunächst nicht mehr gemeint, als dass wir Aussagen machen, die verschiedene *Themen* betreffen. Manche sind Aussagen über die natürliche Welt; manche über Zahlen; manche über moralisch richtiges Handeln; manche über Gründe. Wenn das tatsächlich alles ist, was hier gemeint ist, dann sind das vier Beispiele für verschiedene Gegenstandsbereiche.

Die Frage ist natürlich, was wir *noch* über diese „Gegenstandsbereiche“ sagen können. In welchem Sinn wird die Wahrheit von Aussagen über einen bestimmten Bereich *innerhalb* dieses Bereichs bestimmt? In welcher Beziehung stehen die Aussagen innerhalb verschiedener Bereiche *zueinander*? Und in welchem Sinn kann die Aussage eines Bereichs mit der Wahrheit von anderen Aussagen, die zu einem anderen Bereich gehören, *in Konflikt geraten*?

³⁸ Vgl. die oben erwähnte Formulierung von Christoph Halbig, Halbig (2007), 190.

³⁹ Scanlon 2014, 17.

⁴⁰ Im Original: „domain“.

⁴¹ Scanlon 2014, 19.

⁴² So schreibt Scanlon, ein Bereich sei durch eine bestimmte Art von Aussagen zu beschreiben, und die Arten von Aussagen durch bestimmte Begriffe, wie zum Beispiel „Zahl“, „Menge“, „physikalischer Gegenstand“, „Grund“, oder „moralisch richtige Handlung“ (ebd., 19).

Scanlons eigenes Beispiel für einen Konflikt ist die Rede von Hexen und Geistern.⁴³ Spricht man von Hexen und Geistern, dann setzt das nach traditionellem Verständnis verschiedene weitere Annahmen und Begriffe voraus. Dazu zählen Annahmen über Ursachen und Wirkungen, etwa in Bezug auf die Ursachen dafür, dass Kühe keine Milch mehr geben, dass jemand aus einem bestimmten Grund erkrankt oder stirbt, dass man auf Besenstielen fliegen kann, und so weiter. Diese Annahmen nun sind zweifellos nicht mit dem vereinbar, was wir durch die Naturwissenschaften über die Ursachen von solchen Vorgängen wissen. Aus diesem Grund ist die Rede von Hexen und Geistern für uns obsolet: Sie setzt verschiedene Annahmen über den Bereich des Natürlichen voraus, und diese Annahmen sind größtenteils falsch.

Das entscheidende Manöver ist nun, Konflikte dieser Art zu akzeptieren, aber daraus *nicht* zu schließen, dass es grundsätzlich zwischen *Bereichen* und deren Existenzaussagen zu Konflikten kommen wird. Es kommt stets auf die *konkreten* Konflikte zwischen den Aussagen in den verschiedenen Bereichen an. So gibt es dann Konflikte zwischen den Bereichen, wenn zum Beispiel eine Existenzaussage in Bezug auf Hexen eine Existenzaussage in Bezug auf das Geschehen in der natürlichen Welt einbezieht, diese Existenzaussage aber falsch ist. Aber diese Beziehung gilt nicht für andere Bereiche, und dazu zählen Scanlon zufolge die Mathematik, die Moral, und der Bereich der Gründe. Weil es hier *keinen* Konflikt von der Art geben soll, der den Hexendiskurs obsolet macht, gibt es seiner Meinung nach auch keinen Grund, an den Gegenständen dieses Gegenstandsbereichs zu zweifeln.

Der nächste Schachzug ist nun, alle weiteren, „äußeren“ Fragen nach dem Status oder dem Verhältnis dieser Gegenstandsbereiche abzublocken. Scanlon geht sogar noch weiter, denn er weist sogar die Frage, in welchem allgemeinen Sinn die Gegenstände eines Gegenstandsbereichs „existieren“, als gegenstandslos zurück. Nach seiner Ansicht ist eine solche „allgemeine Idee“ der Existenz leer, was dagegen nicht für die Idee der Existenz *in einzelnen Bereichen* gelten soll. Diese wird im Gegensatz zur „allgemeinen Idee“ der Existenz ihren Gehalt und ihr Gewicht behalten, und es bleibt eine wichtige und berechtigte Frage, ob etwa eine bestimmte Klasse von Zahlen, moralischen Pflichten oder Gründen existiert. Nur gibt es Scanlon zufolge keinen Grund, die Gegenstandsbereiche beispielsweise auf *konkrete* im Gegensatz zu *abstrakten* Dingen einzuschränken, oder die Anzahl der

⁴³ Ebd., 18, 21.

Bereiche und ihrer Gegenstände aufgrund eines angeblich allgemeinen, bereichsübergreifenden Prinzips so gering wie möglich zu halten.⁴⁴

Dementsprechend kann er auch der Frage Mackies, was zum „Inventar der Welt“ gehört, keinen klaren Sinn abgewinnen. *Es gibt* Scanlon zufolge keinen Sinn von „die Welt“, der alle Gegenstandsbereiche einschließt und umgreift, und der uns aufgrund dessen ein allgemeines Kriterium für die Entscheidung darüber an die Hand geben könnte, was als wirklich anzusehen wäre und was nicht.⁴⁵ Existenzfragen werden nach den Standards beantwortet, die *für ihren Gegenstandsbereich* bemessen sind. Scanlon lässt damit die Frage, welche Gegenstandsbereiche existieren, ausdrücklich offen.⁴⁶

7. Interne Standards

Das legt natürlich einen Einwand nahe. Ist mit dieser Theorie nicht *viel zu viel, viel zu leicht* als „existierend“ zu beschreiben? Scanlon meint das nicht. Nach seiner Ansicht gehen wir in der beschriebenen Weise von einem Thema, einer Redeweise aus. Die erste Frage ist, ob diese Redeweise klar genug und in sich stimmig ist. Die zweite Frage ist, ob sie tatsächlich keine Voraussetzungen oder Folgerungen hat, die mit denen anderer Bereiche kollidieren. Beides wird nicht immer leicht zu entscheiden sein. Doch *wenn* wir diese Fragen mit gutem Gewissen affirmativ beantworten können, legt uns das Scanlon zufolge „auf die Existenz der Dinge fest, über die wir in den Existenzaussagen, die wir in dieser Redeweise als wahr ansehen, quantifizieren“.⁴⁷ Sie haben damit einen festen Platz in unserem Verständnis dessen, was existiert.

Wenn dieses Bild überzeugt, kann es auch einen Beitrag dazu leisten, unsere epistemische Situation zu erklären. Es gibt interne Standards, nach denen die Aussagen eines Bereichs zueinander in Beziehung gesetzt, reflektiert, kritisiert und revidiert werden können. Diese Standards gelten aber wieder *nur für den Bereich*, der durch die Aussagen selbst definiert wird. Das bedeutet: Mathematische Standards bestimmen das mathematische Denken, praktische Standards das praktische Denken, physikalische Standards die Form der Physik, und so weiter.

⁴⁴ Ebd., 21–26.

⁴⁵ Ebd., 24.

⁴⁶ Ebd., 23.

⁴⁷ Ebd., 27.

Kritisches Nachdenken stützt sich dabei auf Standards, die substantiell sind, weil sie sich auf die bereits vorhandenen, festen Überzeugungen des Gegenstandsbereichs stützen. Auf der Grundlage von Überzeugungen und Begriffen dieses Bereichs können wir auch durch bloßes Nachdenken einsehen, dass wir bestimmte Annahmen aufgeben, anpassen oder durch weitere, bisher noch gar nicht berücksichtigte Annahmen oder Begriffe ergänzen sollten. Aber das bedeutet nicht, dass es auch Standards gibt, die Grenzen zwischen Gegenstandsbereichen *überschreiten*. Scanlon lehnt diese Idee ebenso wie die Idee „der Welt“ und die „allgemeine Idee der Existenz“ als irreführend ab.

Ziel des Überlegens ist ein Überlegungsgleichgewicht, in dem Prinzipien und Urteile über Einzelfälle sich in stabiler, reflektierter Weise gegenseitig erhellen. Das Modell für dieses Überlegungsgleichgewicht findet sich bei Rawls, und wenn es überzeugt, dann geht auch Mackies Vorwurf einer bloß erfundenen Erkenntnisfähigkeit ins Leere.⁴⁸ Wir brauchen keine geheimnisvolle Fähigkeit „ethischer Intuition“, die uns mit objektiven Werten oder Gründen „in Verbindung bringt“. Alles, was wir brauchen, sind die Standards, die uns leiten, wenn wir über einen Gegenstandsbereich ein Urteil bilden, wie wir es alltäglich und oft mit großem Selbstvertrauen tun.

Das bedeutet nicht, dass uns die Erkenntnis von Gründen und das Urteil darüber, welches Gewicht ein gegebener Grund hat, leicht fällt oder leicht fallen sollte. Es bedeutet aber, dass es keine theoretischen Einwände gibt, die grundsätzlich gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis von Gründen sprechen, wenn wir die Rede von Gründen zwar entschieden realistisch, aber weder „metaphysisch“ noch „ontologisch“ anspruchsvoll deuten. Auch Mackies Vorwurf einer bloß erfundenen Erkenntnisfähigkeit geht damit ins Leere.

Ich komme damit zur Frage, was von diesem Vorschlag zu halten ist. Nach meinem Eindruck ist das alles viel zu schön, um wahr zu sein. Das ist der Tenor der folgenden kritischen Fragen.

⁴⁸ Scanlon widmet diesem Thema seine 4. Vorlesung. Er diskutiert die Idee des Überlegungsgleichgewichts auf 76–84 und beruft sich dort auf Rawls.

8. Was bedeutet „Existenz“?

Die erste dieser Fragen richtet sich auf den Begriff des Gegenstandsreichs. Nach meinem Eindruck bleibt recht unklar, was genau damit gemeint ist. Scanlon sagt zu wenig zu der Frage, wie die Existenz der Gegenstände eines Gegenstandsreichs zu verstehen ist, und inwiefern die Existenz der Gegenstände aus der bloßen Konsistenz und Relevanz einer Redeweise folgt.

Nimmt man Scanlon beim Wort, dann ist ein Gegenstandsreich durch eine bestimmte Menge von Aussagen definiert, die bestimmte Gegenstände „betreffen“, oder sich „auf sie beziehen“. Doch um welche Art von Beziehung geht es hier? Welchen Sinn hat das „betreffen“ und „auf sie beziehen“ genau? Niemand bezweifelt, dass wir über verschiedene Themen sprechen, wenn wir Aussagen der Arithmetik, der Physik, der Moral, oder auch Aussagen über Hexen und Geister betrachten. In diesem Sinn stellt auch die Rede von Gründen ein eigenes Thema, einen eigenen Bereich von „Gegenständen“ dar – wenn man denn so reden will. Daraus folgt aber nichts in Bezug auf die Frage, die uns hier interessiert, weil diese Frage den Status des Bereichs der „Gegenstände“, das Verhältnis zwischen einer Redeweise und dem ihr entsprechenden „Gegenstandsreich“, betrifft.

Die Frage ist doch immer noch: *Gibt* es diese Dinge in einem substantiellen Sinn? Ist der Bereich von Aussagen, um den es geht, realistisch zu deuten, oder gibt es zu dieser Deutung auch Alternativen? Scanlon setzt übrigens im Fall der Arithmetik und der Mengenlehre von vornherein eine realistische Lesart voraus, ohne antirealistische Deutungen der mathematischen Sprache näher zu diskutieren. In Bezug auf die Rede von Gründen betrachtet er neben dem Reduktionismus auch nur den Expressivismus. Hier gibt es andere Deutungen, die keinen „Gegenstandsreich“ in Scanlons Sinn erfordern, aber dennoch nicht der Theorienfamilie des Expressivismus zuzuordnen sind. Eine davon wird uns noch näher beschäftigen.

Es genügt meiner Meinung nach jedenfalls nicht, mit Scanlon darauf hinzuweisen, dass es keinen allgemeinen Sinn von „existieren“ gibt, der es uns erlauben würde, Fragen dieser Art zu stellen. Ist das nicht dogmatisch? Scanlon meint, Existenzfragen seien *immer* bereichsspezifisch, also nach internen Standards zu beantworten. Das wäre das Muster: „Gibt es eine Primzahl zwischen 1 und 3?“ „Ja, nämlich die 2“ – und mehr gäbe es hier nicht zu sagen oder zu fragen. Und selbst dann, wenn wir das zugestehen wollen, stellt sich noch die Frage, was „Existenz“ und „es gibt“ *im Bereich* der Arithmetik, der Physik, der Moral und der Gründe bedeuten kann.

Es versteht sich keineswegs von selbst, dass die Antwort immer zugunsten von realistischen Lesarten ausfallen muss. Gründe mögen eine beliebige Art von Tatsache sein, wie die Tatsache, Schmerzen zu lindern, gut zu schmecken oder schön zu sein. Doch was ist der Status der Tatsache, *dass* eine Tatsache dieser Art einen Grund für jemanden darstellt, etwas zu tun? Auch der Status *dieser Tatsache* wäre zu klären. Er wird aber nicht geklärt.

In Wirklichkeit scheint Scanlon Fragen dieser Art ganz unterbinden zu wollen. Auf die Frage, ob Existenz mit seiner Theorie nicht zu leicht zu haben ist, antwortet Scanlon: „Die Frage in Bezug auf solche Entitäten ist nicht, ob sie wirklich existieren“.⁴⁹ Die Antwort auf *diese* Frage soll sich aufgrund der Standards *des Bereichs* ergeben, wenn man mit Scanlon voraussetzen darf, dass die Existenzannahme nicht weitere, unglaubwürdige Annahmen in Bezug auf andere Bereiche, zum Beispiel den Bereich der natürlichen Welt, impliziert.

Doch das ist zu wenig. Ist es wirklich glaubhaft, dass die Frage, ob es Hexen *gibt*, restlos in der Frage aufgeht, was die Hexen *tun*? Nach Scanlons Vorstellung hängt ihre Existenz ausschließlich davon ab, was die Hexen tun, denn sie existieren deshalb nicht, weil sich herausstellt, dass sie Dinge tun würden, die in der natürlichen Welt niemand tun kann. Umgekehrt spräche dann nichts gegen die Existenz von Hexen, die nicht in der entsprechenden Weise in das Geschehen in der natürlichen Welt eingreifen würden. Doch das ist sicherlich nicht das, was wir mit „Existenz“ meinen. Liegt es nicht viel näher anzunehmen, dass wir die Existenz von Hexen *ausschließen*, weil sie Unmögliches tun müssten, ohne dass die Frage ihrer Existenz vollkommen mit der Frage, was sie tun, verschmilzt? Die Frage ihrer Existenz scheint einen klaren Sinn zu haben, und es gelingt Scanlon nicht, diesen Schein von Sinn als Unsinn auszuweisen.⁵⁰

Die einzige Frage, die übrig bleibt, lautet nun Scanlon zufolge, „ob wir irgendeinen Grund dafür haben, uns mit diesen Entitäten und ihren Eigenschaften zu befassen“.⁵¹ Aber was genau soll *das* besagen? Mir scheint, es ergibt sich ein Dilemma: *Entweder* setzt die Rede von „Entitäten und ihren Eigenschaften“ schon die Existenz in einem substantiellen, dem Realismus entsprechenden Sinn voraus. In diesem Fall wird die Frage

⁴⁹ Scanlon 2014, 27.

⁵⁰ So fragt Barry Maguire in seiner Rezension des Buches meines Erachtens zu Recht, warum die Feen aus den Geschichten seiner Kindheit *dann* nicht existieren sollten, wenn sie im Gegensatz zur Überlieferung *nicht* mit den Arbeitern Schabernack trieben; Maguire 2014, 26.

⁵¹ Ebd.

der Berechtigung der Annahme aber weder gestellt noch beantwortet, sondern einfach ignoriert. Die realistische Deutung der Rede von „Entitäten und Eigenschaften“ würde dann nicht ausgewiesen, sondern schlicht vorausgesetzt, und das hilft uns offenbar nicht weiter. Oder die Rede von „Entitäten und ihren Eigenschaften“ setzt *noch nicht* Existenz in einem substantiellen, dem Realismus entsprechenden Sinn voraus. In diesem Fall wird die Frage der Berechtigung der Annahme gar nicht berührt. In diesem Fall trägt die Idee aber auch nichts zur Rechtfertigung der realistischen Deutung der Annahme bei. Auch das hilft uns nicht weiter.

In beiden Fällen bleibt im Dunkeln, was mit diesen „Entitäten und ihren Eigenschaften“ eigentlich gemeint ist. Mir ist nicht klar geworden, in welchem Sinn ein „Gegenstand“ schon dadurch existieren kann, dass wir über etwas sprechen, *wenn* die Existenz des „Gegenstandes“ zugleich von uns unabhängig bleiben soll.

9. Externe Fragen

Selbst wenn man Scanlons Lesart von „Bereichen“ akzeptiert, ist nicht klar, weshalb sich nun weitere Fragen in Bezug auf die Existenz von Gründen verbieten. Wie schon erwähnt, räumt Scanlon ein, dass eine Redeweise Voraussetzungen oder Folgerungen haben kann, die mit Annahmen aus anderen Bereichen in Konflikt geraten. So ist es bei Hexen und Geistern, weil wir die Annahme, dass es Hexen und Geister gibt, aufgrund dessen, was wir über die Natur und ihre Abläufe wissen, mit gutem Gewissen verwerfen.

Aber wer sagt uns eigentlich, dass die „Existenz“ von Gründen, Werten oder Zahlen, so wie Scanlon sie versteht, *nicht* mit dem Konflikt in gerät, was wir über die Natur, den Menschen und seinen Ort in der Natur wissen, oder zumindest mit guten Gründen annehmen dürfen? Mir scheint, Scanlon setzt einfach voraus, *dass* es hier keinen Widerspruch gibt. Das ist nicht so einfach zu begründen, wie er unterstellt, und es setzt in jedem Fall ein bestimmtes Verständnis der entsprechenden Voraussetzungen und Folgerungen voraus, das nicht selbstverständlich ist.

Es gibt noch einen weiteren Punkt, den wir dabei nicht vergessen dürfen: Selbst wenn es hier keinen *Widerspruch* gibt, kann eine bestimmte naturalistische Sicht des menschlichen Handelns doch die *bessere Erklärung* für die Existenz von Gründen, von Werten oder von Zahlen liefern. Eine solche Erklärung könnte zudem ganz ohne einen eigenen „Gegen-

standsbereich“ in Scanlons Sinn auskommen, und so die Fragen, die sich im Hinblick auf diesen „Bereich“ und die „Existenz“ seiner Gegenstände stellen, vermeiden.

Scanlon will nun – wie schon gesagt – keine weiteren, „äußeren“ Fragen erlauben, wenn wir einmal die Idee des „Bereichs“ akzeptiert haben und sie so verstehen, wie er vorschlägt. Auch hier ist mir nicht klar, was genau das Argument sein soll. Scanlon beruft sich auf Carnap, der in einer ähnlichen Weise zwischen „internen“ und „externen“ Fragen in Bezug auf eine Redeweise unterscheidet.⁵² Aber das ist noch kein Argument.

Anders als Carnap erlaubt Scanlon nun Fragen, die in Bezug auf eine solche Redeweise als „extern“ zu bezeichnen sind. Ein Beispiel wäre noch einmal die Frage nach der Existenz von Hexen und Geistern, die wir mit dem Verweis auf die Naturwissenschaft, also etwas der Rede von Hexen und Geistern Äußerliches, verneinen. Aber Scanlon bleibt Carnaps Idee verhaftet, dass es *darüber hinaus* keinen Raum für andere externe Fragen in Bezug auf die Existenz der „Gegenstände“ dieser Redeweise gibt. Scanlon akzeptiert *ausschließlich* Fragen, die insofern extern sind, als sie sich aus dem Konflikt eines Bereichs mit einem anderen ergeben.⁵³

Wie wir sahen, ist die These, dass der Bereich der Gründe, Werte oder Zahlen keine solchen Konflikte erzeugt, mindestens fragwürdig. Zumindest scheint die Frage, ob es solche Konflikte gibt, verständlich zu sein, und das genügt, um auch der Frage, welchen Sinn die Existenzbehauptung im Bereich der Gründe, Werte oder Zahlen hat, einen Sinn zu geben. Ebenso fragwürdig ist, dass Konflikt oder Widerspruch die einzige Art von Beziehung ist, die uns hier interessieren sollte. Gerade vom Standpunkt des „naturwissenschaftlichen Weltbilds“ aus betrachtet müsste die Beziehung der Erklärung hier ebenfalls einschlägig sein.

Scanlon schließt das aus, wobei er sich auf die These stützt, dass Existenzaussagen sich auf einen Gegenstandsbereich beziehen und aus diesem Grund auch nicht mit Existenzaussagen in Bezug auf andere Bereiche in Konflikt geraten müssen. Doch selbst dann, wenn wir auch diese These zugestehen, ist nicht klar, warum wir akzeptieren sollten, dass sich dann in Bezug auf die Existenz der Gegenstände eines Gegenstandsbereichs *gar keine weiteren Fragen* mehr stellen. Soweit ich sehe, liefert Scanlon für die These auch kein Argument. Doch ohne Argument bleiben die externen Fragen, die sich in Bezug auf „Existenz“ und „Gegenstände“ einer Re-

⁵² Scanlon erwähnt ihn in einer Fußnote auf 19 und spricht von „offensichtlichen Ähnlichkeiten“ zwischen seiner Sicht und der Carnaps. Bezugspunkt ist Carnap 1950.

⁵³ Scanlon 2014, 19, Fn. 3 u. 21–23.

deweise stellen, nach wie vor bestehen. Diese Fragen scheinen außerdem nicht nur verständlich, sondern berechtigt zu sein. Scanlon weist diese Fragen am Ende nur ab, ohne überzeugend zu erklären, warum wir sie nicht stellen sollten.⁵⁴

Ein ähnliches Manöver soll auch Mackies Einwand blockieren. Hier lautet die Frage, in welcher Weise Werte oder Gründe in „der Welt“ sein können, in welchem Sinn sie zum „Inventar des Universums“ zählen, wenn sie nicht „natürlich“ sind. Anstatt zu sagen, sie existierten in einer „Schattenwelt“, ist es Scanlon zufolge besser, „solche Fragen ganz zu vermeiden“.⁵⁵ Die Frage ist jedoch, ob die Fragen sich so leicht vermeiden *lassen*. Sie neigen nach meiner Erfahrung dazu, wiederzukommen, und soweit ich sehe, hat Scanlon wenig in der Hand, um sie überzeugend abzuweisen.

10. Wahrheit ohne Objektivität

Tatsächlich gewinnt man den Eindruck, dass Scanlon das, was er beschreiben will, nur unzureichend beschreibt. Zugleich gewinnt man den Eindruck, dass er etwas anderes *richtig* beschreibt, auch wenn er *das* vermutlich nicht beschreiben will. Wenn man Scanlons Theorie gegen seine Absicht wendet, gewinnt sie beträchtlich an Plausibilität.

Hier wird die Möglichkeit einer anderen Sicht auf ethische Wahrheiten wichtig. Ich will sie hier nicht verteidigen, sondern als Gegenbild zur realistischen Deutung benutzen.

Nehmen wir an, viele ethische Aussagen sind wahr oder falsch. Nehmen wir außerdem an, dass ihre Wahrheit und Falschheit darin besteht, dass bestimmte ethische Begriffe auf bestimmte Handlungen, Absichten, Dispositionen und anderes zutreffen. Sie würden dann die entsprechenden ethischen Eigenschaften besitzen, weil sie die Kriterien der ethischen Begriffe und Beschreibungen erfüllen. Manches Handeln wäre mutig, anderes dagegen nicht; manche Menschen wären niederträchtig, andere dagegen nicht. Es könnte also sehr viele solcher ethischen Wahrheiten geben. Den ethischen Wahrheiten würden selbstverständlich auch ethische Tatsachen entsprechen, weil die ethischen Begriffe, die wir benutzen, auf etwas anwendbar sind.

⁵⁴ Auch darauf weist Maguire 2014 hin. Könnte es nicht Gegenstandsbereiche geben, die andere umfassen? Zumindest scheinen Fragen nach dem Verhältnis der Bereiche zueinander verständlich zu sein.

⁵⁵ Ebd., 24.

Aber diese ethischen Begriffe wären *unsere*, an einen historischen und kulturellen Ort gebundenen, ethischen Begriffe, zu denen es Alternativen gegeben hat und noch immer gibt. Ethische Aussagen könnten dann immer noch in dem Sinn objektiv wahr oder falsch sein, dass es Maßstäbe für ihre Wahrheit und Falschheit gibt, die eine gegebene Aussage entweder trifft oder verfehlt. Aber diese Wahrheit wäre nicht mehr in dem Sinn objektiv, der dem Realisten wichtig ist. Sie wäre nämlich nicht mehr unabhängig von *unseren* ethischen Haltungen und Überzeugungen, *unserem* Blick auf die Welt, *unserem* ethischen Standpunkt. Jede solche Wahrheit wäre – wie man sagen könnte – *perspektivisch*.⁵⁶

Nehmen wir nun an, wir zählen Tatsachen einer bestimmten Art in bestimmten Umständen als Gründe dafür, etwas zu tun oder zu unterlassen. Dann ist auch leicht einzusehen, weshalb an diesen Gründen nichts „metaphysisch“ oder „ontologisch“ Geheimnisvolles ist. Der Begriff des Grundes könnte sich zudem der Analyse oder Reduktion entziehen, wie Scanlon behauptet. Seine Bedeutung wäre durch Beispiele, durch die Umgebung, durch eine sprachliche Praxis gesichert. Damit würde auch einsichtig werden, *warum* die Wahrheit im Kontext der Ethik nicht *per se* metaphysische und ontologische Fragen aufwerfen muss. Es könnte vielmehr Wahrheiten geben, die keine „Schattenwelt“ betreffen, aber dennoch handlungsleitend sind.

Aber diese Wahrheiten würden nicht *in dem Sinn* objektiv sein, der dem Realisten wichtig ist. Sie würden insbesondere nicht von unseren ethischen Haltungen, Entscheidungen und Überzeugungen unabhängig sein, wie Scanlon es verlangt. Objektivität wäre nur noch Wahrheit, die vom Einzelurteil unabhängig ist.

Im Umkehrschluss bedeutet das: Wenn der Realist mehr verlangt als diese Wahrheit ohne substantielle Objektivität, dann muss dieser Anspruch *eigens ausgewiesen werden*. Er versteht sich nicht von selbst, *auch wenn* man irreduzible Wahrheiten in Bezug auf Gründe oder Werte anerkennt. Wenn der Realist diesen Anspruch gar nicht erhebt, sollte er das auch klar sagen.

Vor dem Hintergrund des Gegenbilds kann auch verständlich werden, wie Erkenntnis möglich ist, die nicht auf eine geheimnisvolle Form von „Intuition“ zurückgreifen muss. Wir könnten tatsächlich oft „durch bloßes Nachdenken“ wissen, was für oder gegen eine Handlung spricht. Das

⁵⁶ Eine solche Position vertritt meines Erachtens Bernard Williams; vgl. Williams 1985b, Kap. 8 u. 9.

Problem ist aber wieder, dass das gerade deshalb möglich wäre, weil *wir* bestimmte Tatsachen als Gründe anerkennen. Was bei Scanlon so ungeklärt bleibt wie es immer schon war, ist die Frage, was für die Annahme spricht, dass unser ethisches Denken eine Wahrheit trifft, die von uns unabhängig gilt.

In Scanlons Bild eines „wohlerwogenen Urteils“ geht mit der Entscheidung darüber, was uns unter bestimmten Umständen als wahr *erscheint*, eine Entscheidung darüber einher, es zumindest vorläufig *als wahr* zu behandeln, und das soll so bleiben können, bis es Zweifel an der Wahrheit gibt.⁵⁷ Aber wenn das mehr als eine fromme Hoffnung ist, müssen wir mehr darüber erfahren, um welche Art von objektiver Wahrheit es sich handelt, und in welcher Weise unser Überlegen, das sich offensichtlich vor dem Hintergrund von subjektiven Haltungen und Überzeugungen vollzieht, diese objektive Wahrheit trifft. Hier wird meines Erachtens kein Zusammenhang sichtbar, der die Methode mit dem Anspruch auf Erkenntnis einer objektiven Wahrheit in Verbindung bringen kann.⁵⁸

II. Variationen des Themas

An dieser Stelle lohnt sich auch ein Blick auf Parfit, der in ganz ähnlicher Weise die Annahme von „irreduziblen normativen Wahrheiten“ gegen Mackies Kritik in Schutz nehmen will. Anders als Scanlon spricht Parfit nicht von „Bereichen“, was ihm die kritischen Fragen erspart, die sich auf diesen Begriff beziehen. Er unterscheidet dementsprechend nicht zwischen „internen“ und „externen“ Fragen, wie Scanlon und vor ihm schon Carnap es tun. Parfit schließt außerdem Fragen, die sich auf die „Art der Existenz“ von Gründen oder ihren „Status“ richten, nicht als sinnlos aus. Er versucht sie vielmehr zu beantworten.⁵⁹

Anders als Scanlon bekennt sich Parfit auch zu einem allgemeinen, allumfassenden Begriff der Existenz. Wo Scanlon Fragen der Existenz als interne Fragen innerhalb eines Bereichs beantworten will, deutet Parfit diese Fragen im Sinn eines „weiten, allgemeinen Sinns, in dem wir sagen können, dass es bestimmte Dinge gibt, oder diese Dinge

⁵⁷ Ebd., 83, 81.

⁵⁸ Einen ähnlichen Einwand entwickeln Althenger, Gaus und Menges (2015).

⁵⁹ Scanlon selbst benennt den Unterschied und grenzt sich so von Parfit ab; vgl. Scanlon 2014, 24, Fn. 10.

existieren“.⁶⁰ Die entscheidende Frage ist dann, ob die Annahme, dass es irreduzible normative Wahrheiten gibt, ontologisch oder metaphysisch fragwürdig ist.

Parfits Antwort lautet: „Nein“. Zur Begründung dieser Antwort schlägt er einen Keil zwischen „Wahrheit“ auf der einen Seite und „Ontologie“ oder „Metaphysik“ auf der anderen. Das wird deutlich, wenn er schreibt: „Einige Aussagen sind im stärksten Sinn wahr, haben aber keine positiven ontologischen Implikationen. Wenn solche Aussagen behaupten, dass es bestimmte Dinge gibt, oder dass diese Dinge existieren, dann implizieren diese Aussagen nicht, dass diese Dinge in einem ontologischen Sinn existieren“.⁶¹ Das klingt zunächst paradox, denn man würde denken, dass die Ontologie es mit dem zu tun hat, was *ist* – und das heißt ja nicht zuletzt: mit dem, was *existiert*.

Parfit scheint damit eher dieses zu meinen: Manche Wahrheiten verwickeln uns nicht in *tiefer* und *theoretische* Fragen in Bezug auf die Beschaffenheit „der Wirklichkeit“. Insbesondere sollen die Wahrheiten nicht geheimnisvolle „Entitäten“ mit sich bringen, deren Verhältnis zu anderen, insbesondere natürlichen Dingen dann rätselhaft werden würde. So will Parfit den Anspruch auf Wahrheit „im stärksten Sinn“ zwar einlösen, aber zugleich weiteren Fragen in Bezug auf die theoretischen Grundlagen des Wahrheitsanspruchs keinen Angriffspunkt geben.

Einer seiner Slogans lautet dementsprechend: „Wahrheiten müssen nur wahr sein“.⁶² Die Beispiele dafür sind wie schon bei Scanlon Wahrheiten in der Mathematik und der Logik. Eine Wahrheit dieser Art hat sicher keinen „Gegenstand“ in Raum und Zeit.

Dieses Modell überträgt Parfit nun auf Aussagenwahrheit in Bezug auf Gründe: „Manche Aussagen sind irreduzibel normativ in einem auf Gründe bezogenen Sinn, und zugleich im stärksten Sinn wahr. Aber diese Wahrheiten haben keine ontologischen Implikationen. Damit solche Aussagen wahr sind, müssen die auf Gründe bezogenen Eigenschaften weder als natürliche Eigenschaften in der raumzeitlichen Welt, noch in irgendeinem nicht-raumzeitlichen Teil der Wirklichkeit existieren“.⁶³ Die Eigenschaften „existieren“ überhaupt nicht.

Die entsprechenden Eigenschaften und Wahrheiten hätten dann auch keinen *geringeren* ontologischen Status als andere, zum Beispiel Wahr-

⁶⁰ Parfit 2011, Bd. II, 469.

⁶¹ Ebd., 479.

⁶² Ebd., 482.

⁶³ Ebd., 486.

heiten in Bezug auf die natürliche Welt. Sie hätten *überhaupt keinen* ontologischen Status, wie Parfit meint.⁶⁴

Für mein Empfinden bleibt das paradox. Das Problem ist wie bei Scanlon, dass nicht klar genug zwischen dem Anspruch auf Wahrheit und dem Anspruch auf Objektivität unterschieden wird. In einem gewissen Sinn ist es wahr, dass ethische und normative Wahrheiten „nur wahr sein müssen“. So ist es keineswegs klar, dass sie in jedem Fall bedenkliche ontologische Implikationen haben. Das Beispiel der perspektivischen Wahrheiten hat das gezeigt: Wenn wir eine Handlung, einen Sachverhalt oder Charakterzug ethisch bewerten, dann *kann* diese Aussage wahr oder falsch sein. Das hängt dann ganz einfach davon ab, ob die Kriterien dieses Begriffes, dieser Beschreibung erfüllt sind. Wenn sie es sind, gibt es Wahrheit, und es gibt keinen Grund, diese Wahrheit für metaphysisch und ontologisch „verdächtig“ zu halten.

Doch wie verhält es sich mit Wahrheiten, die nicht nur in diesem Sinn wahr sind, sondern darüber hinaus auch *von uns unabhängig, objektiv* wahr sein sollen? Wie auch immer wir den Anspruch deuten, der über Wahrheit hinausgeht und zu objektiver Wahrheit führt, stellt sich die Frage, mit welchem Recht wir diesen Anspruch erheben. Er versteht sich nicht von selbst.

Selbst wenn wir Parfit zugestehen wollen, dass dieser Anspruch nicht durch den Bezug auf „einen Teil der Wirklichkeit“ eingelöst werden muss, bleibt doch die Frage bestehen, wie er stattdessen einzulösen ist. Diese Frage beantwortet Parfit ebensowenig wie Scanlon, weil keinerlei Erklärung und Rechtfertigung des Objektivitätsanspruchs gegeben wird. Doch der versteht sich – wie schon gesagt – nicht von selbst. Und es ist auch nicht leicht zu verstehen, wie dieser Anspruch gerechtfertigt werden kann, ohne am Ende doch wieder „Hyperphysik“ zu betreiben. Wer dagegen ganz auf den Anspruch verzichtet, sollte das ausdrücklich sagen. Parfit will das offenbar nicht tun.

Auch bei Parfit hat die Theorie nicht nur eine ontologische, sondern auch eine epistemische Dimension. Auch Parfit behauptet, Wissen von Gründen erfordere keine besondere Art der Wahrnehmung oder kausalen Kontakt des Erkennenden mit dem Erkannten.⁶⁵ Und wie auch bei logischen und mathematischen Wahrheiten sollen wir in der Lage sein, Wissen über die entsprechenden Tatsachen durch „bloßes Nachdenken“

⁶⁴ Ebd., 487.

⁶⁵ Ebd., 489.

zu erwerben. Das scheint mir grundsätzlich richtig und möglich zu sein. Allerdings scheint mir durch diese Auskunft allein die Spannung zwischen dem Anspruch auf Wissen durch Nachdenken und dem Anspruch auf Wahrheit, die objektiv ist, weder aufgehoben noch in erhellender Weise vermittelt zu werden.

Auch hier ist das Bild am überzeugendsten, wenn wir es auf *unser* Begriffsrepertoire, auf *unseren* ethischen Standpunkt beziehen. Dann ist nämlich leicht verständlich, warum manche Handlungen oder Charakterzüge Eigenschaften besitzen, die wir ihnen zuschreiben, und die wir ihnen manchmal in der Weise zuschreiben können, dass Wissen entsteht. Es wird auch leicht verständlich, warum hinter der Frage der Zuschreibung und der Kriterien, die dafür gelten, keine tieferen und theoretischen Fragen mehr auf uns warten. Das wird schwieriger verständlich, wenn mit dem Anspruch auf ein solches Wissen auch ein Anspruch auf solche Wahrheit erhoben wird, die in einem substantiellen Sinn objektiv ist. Sie geht nämlich systematisch über unsere Praxis der Zuschreibung, unser Tun und Entscheiden hinaus.

Anders als Scanlon erkennt Parfit die Notwendigkeit einer Erklärung auch an.⁶⁶ Er beruft sich hier auf Darwins Theorie der Evolution durch natürliche Selektion, die ihm zufolge sicherstellen kann, dass wir Wesen sind, die in der richtigen Weise auf die normative Wahrheit reagieren. Doch dieser Appell scheint mir vage und fruchtlos zu sein.⁶⁷ Es ist keineswegs klar, wie dieser Mechanismus funktionieren soll, und es erscheint mehr als zweifelhaft, dass wir der Evolutionstheorie eine solche Erklärungslast aufbürden können. In jedem Fall steht nach wie vor die Frage im Raum, ob die perspektivische Wahrheit das Phänomen nicht *insgesamt besser* erklärt.

12. Schluss

Ich habe versucht, einige kritische Fragen zu stellen, die das Profil und das Potential des „neuen normativen Realismus“ betreffen. Dabei bin ich von einem Verständnis des Realismus ausgegangen, das erstens vom Merkmal der Wahrheit, zweitens vom Merkmal der Objektivität bestimmt wird. Diese Merkmale haben Kritik auf sich gezogen, wie sich bei Kant und Mackie exemplarisch zeigt. Der Vorwurf lautet, die Wirklichkeit

⁶⁶ Ebd., 492.

⁶⁷ Sharon Street wirft die Frage auf, ob der Realismus überhaupt mit Darwins Theorie vereinbar ist; vgl. Street 2006. Sie antwortet auf Parfits Einwände in Street 2013.

mit mysteriösen Entitäten anzureichern, für deren Existenz es keinen unabhängigen Anhaltspunkt gibt, und deren Status metaphysische und ontologische Fragen aufwirft, die wir nur schwer beantworten können.

Mein Thema war der „neue“ normative Realismus, den ich dadurch definiert habe, dass er metaphysische und ontologische Einwände von dieser Art zurückweist. Die Strategie des neuen normativen Realismus besteht also nicht einfach darin, die metaphysischen und ontologischen Annahmen zu akzeptieren und zu verteidigen, zum Beispiel weil wir sie brauchen und die Folgen überschaubar sind. Die Strategie des neuen normativen Realismus besteht vielmehr darin, den Realismus von dem Ballast, der in diesen Annahmen steckt, zu befreien.

Bei Scanlon wird die Strategie mit dem Begriff des „Bereichs“ motiviert. Demzufolge stellen sich gar keine Fragen, wie Mackie sie aufwirft, weil die Existenzbehauptung, die erhoben wird, immer relativ zu ihrem Gegenstandsbereich verstanden werden soll. Mit einer Redeweise, die widerspruchsfrei und ausschließlich auf wahre Annahmen in anderen Bereichen angewiesen ist, soll die Existenz der Gegenstände dieser Redeweise schon gegeben sein. Ich habe die Frage gestellt, ob das unserem Verständnis von „Existenz“ gerecht zu werden vermag.

In jedem Fall bleibt unklar, wie mit diesem Bild von Existenz ein Anspruch auf Wahrheit verbunden sein kann, die *objektiv* gelten soll. Selbst wenn man den Begriff des Bereichs akzeptiert, folgt daraus nicht, dass sich dann keine weiteren, äußeren Fragen in Bezug auf Gegenstände des Bereichs mehr stellen. Und selbst dann, wenn man zugibt, dass es ethische und normative Wahrheit ohne große metaphysische und ontologische Last geben kann, erhebt Scanlon für solche Wahrheiten einen Objektivitätsanspruch, der von ihm nicht ausgewiesen wird. Auch die Möglichkeit einer Erkenntnis wird nur andeutungsweise geklärt, wenn es, wie von ihm behauptet, um Erkenntnis *objektiver* Wahrheit geht.

Bei Parfit ergibt sich ein ähnliches Bild. Er stützt sich zwar nicht auf die Idee des Bereichs, aber er spricht von Wahrheit, die keinerlei ontologische und metaphysische Implikationen haben soll. Während es zweifellos solche Wahrheiten gibt, zumindest nichts dagegen spricht, dass es sie geben kann, sind diese Wahrheiten möglicherweise nur perspektivisch. Wenn darüber hinaus ein Anspruch auf Objektivität erhoben wird, muss der Anspruch eigens ausgewiesen werden. Parfit tut das nicht, sondern postuliert in Wirklichkeit die Art von Wahrheit, die seiner Erwartung entspricht. Wie schon bei Scanlon bleibt außerdem unklar, wie die Methode des Nachdenkens eine Erkenntnis ermöglichen soll. Auch hier bleibt

die Verbindung zwischen *objektiver* Wahrheit und bloßem Nachdenken unausgewiesen.

Es zeigt sich also, dass die Schwierigkeiten, denen sich der „neue normative Realismus“ stellen muss, zum Teil systematisch sind. Nach meiner Einschätzung hilft uns das zumindest, den Konflikt zwischen dem sogenannten „naturwissenschaftlichen Weltbild“ und der Idee der „Wirklichkeit“ von Werten oder Gründen besser zu verstehen.

Dieser Konflikt ergibt sich *nicht* schon durch den Wahrheitsanspruch selbst, und auch nicht durch Eigenschaften oder Relationen, die als ethische und normative *per se* „merkwürdig“ wären. Es gibt eine Deutung der ethischen Sprache, die solche Wahrheit erlaubt und dabei *nicht* metaphysischen und ontologischen Schiffbruch erleidet. Allerdings ist diese Deutung nicht mit einem Objektivitätsanspruch verbunden, der über Wahrheit und Falschheit des einzelnen Urteils hinausgeht. Mackie hat also ganz Recht mit seiner Behauptung, dass die Probleme des Realismus nicht nur mit dem Begriff der Wahrheit, sondern insbesondere mit dem Begriff der Objektivität zusammenhängen. Das trifft zu, auch wenn er selbst die zwei Begriffe nicht genau genug, und manchmal gar nicht, unterscheidet.

Ich selbst ziehe daraus wie Mackie die Konsequenz, ganz auf diesen Anspruch zu verzichten. Realisten werden davon unbeeindruckt sein. Sie werden weiter suchen, oder festhalten, was sie gefunden zu haben meinen. Vielleicht ist die Tatsache, dass diesem Anspruch ein starkes Bedürfnis entspricht, das dieser Anspruch verdeckt, ein weiterer Grund dafür, an diesem Anspruch zu zweifeln. Mir scheint er nicht realistisch, sondern wesentlich ein Ausdruck von Projektion und Wunschdenken zu sein.

Literatur

- Altehenger, Hannah, Gaus, Simon und Menges, Andreas Leonhard 2015: Being Realistic About Reflective Equilibrium, in: *Analysis Review* (im Erscheinen).
- Carnap, Rudolf 1950: Empiricism, Semantics, and Ontology, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4, 20–40.
- Davidson Donald 1963: Actions, Reasons, and Causes. Wiederabgedruckt in: ders.; *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980, 3–19.
- Enoch, David 2011: *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford.
- Ernst, Gerhard 2008: *Die Objektivität der Moral*, Paderborn.
- Halbig, Christoph 2007: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a. M.

- Halbig, Christoph und Henning, Tim (Hrsg.) 2012: *Die neue Kritik der instrumentellen Vernunft*, Berlin.
- Hume, David 1739/40: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hrsg. v. Horst D. Brandt, Hamburg, 2013.
- Joyce, Richard und Kirchin, Simon (Hrsg.) 2010: *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, Dordrecht.
- Kant, Immanuel 1785: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. v. Dieter Schönecker, Hamburg, 1999.
- Mackie, John Leslie 1977: *Ethik: Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart, 1983.
- Maguire, Barry 2014: First Strengths, in: *Times Literary Supplement* 26, November 2014, 26.
- McDowell, John 1983: Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World. Wiederabgedruckt in: ders., *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass., 1998, 112–130.
- 1985: Values and Secondary Qualities. Wiederabgedruckt in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., 1998, 131–150.
- 1995: Two Sorts of Naturalism. Wiederabgedruckt in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., 1998, 167–197.
- Nagel, Thomas 1986: *The View From Nowhere*, Oxford.
- Parfit, Derek 2011: *On What Matters*, Oxford.
- Rüther, Markus 2013: *Objektivität und Moral: Ein problemgeschichtlich-systematischer Beitrag zur neueren Realismusdebatte in der Metaethik*, Paderborn.
- Sayre-McCord, Geoffrey 1988: Introduction: The Many Moral Realisms, in: ders. (Hrsg.), *Essays on Moral Realism*, Cornell.
- Scanlon, T. M. 1998: *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.
- 2014: *Being Realistic about Reason*, Oxford.
- Shafer-Landau, Russ 2003: *Moral Realism: A Defence*, Oxford.
- Strawson, Peter F. 1950: Truth. Wiederabgedruckt in: ders., *Logico-Linguistic Papers*, London, 1971, 190–213.
- Street, Sharon 2006: A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value, in: *Philosophical Studies* 127, 109–166.
- 2013: Nothing ,Really' Matters, but That's Not What Matters. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Williams, Bernard 1985a: Ethics and the Fabric of the World. Wiederabgedruckt in: ders., *Making Sense of Humanity*, Cambridge, 1995, 172–181.
- 1985b: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.
- 1993: Nietzsche's Minimalist Moral Psychology, in: ders., *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993*, Cambridge, 65–76.
- 2002: *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton.