

John McDowell
Wert und Wirklichkeit

Aufsätze zur Moralphilosophie

Mit einer Einleitung
von Axel Honneth und
Martin Seel

Aus dem Englischen
von Joachim Schulte

E McD 1



20501/09

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Mind, Value & Reality
© 1998 by the President and Fellows of Harvard College
Der vorliegende Band stellt eine Auswahl
aus Teil I und Teil II dar.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1921
Erste Auflage 2009

© der deutschen Ausgabe

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie
der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29521-2

I 2 3 4 5 6 — 14 13 12 11 10 09

Inhalt

Axel Honneth und Martin Seel	
Einleitung	7
1. Zwei Arten von Naturalismus	30
2. Tugend und Vernunft	74
3. Die Rolle der <i>eudaimonia</i> in der Aristotelischen Ethik	107
4. Sind moralische Forderungen hypothetische Imperative?	133
5. Interne und externe Gründe	156
6. Ästhetischer Wert, Objektivität und das Gefüge der Welt	179
7. Werte und sekundäre Qualitäten	204
Literatur	231
Nachweise der Erstveröffentlichung	238

2. Tugend und Vernunft

1. Wer anderen eine moralische Sichtweise einprägt, tut das vermutlich deshalb, weil ihm daran liegt, wie die Menschen leben. Womöglich hat es den Anschein, daß schon die bloße Vorstellung von einer moralischen Sichtweise Raum schafft für die Existenz einer Moraltheorie und deren Existenz voraussetzt, wobei man unter dieser Theorie eine auf die Formulierung akzeptabler Verhaltensprinzipien bedachte Disziplin versteht. Sodann ist es naheliegend, die Ethik als einen Zweig der Philosophie aufzufassen, der zu der so aufgefaßten Moraltheorie in einem ähnlichen Verhältnis steht wie die Wissenschaftsphilosophie zur Wissenschaft. Das Hauptthema der Ethik ist nach dieser Anschauung der Begriff des richtigen Betragens sowie das Wesen und die Begründung von Verhaltensprinzipien. Sofern dem Interesse am Tugendbegriff dann überhaupt noch ein Platz eingeräumt wird, ist er zweitrangig. Die Tugend gilt als eine (vielleicht besonders mit der Vernunft und dem Selbstbewußtsein verknüpfte) Disposition zu richtigem Handeln. Dabei wird das Wesen der Tugend sozusagen von außen nach innen erklärt.

Mein Ziel ist es, die Umriss einer anderen Anschauung zu skizzieren. Sie findet sich in jener philosophischen Tradition, die in der Aristotelischen Ethik zur Blüte gelangt ist. Nach dieser anderen Anschauung liegt der Sinn der ethischen Reflexion zwar ebenfalls im Interesse an der Frage »Wie soll man leben?«,¹ doch der Zugang zu dieser Frage führt notwendig über den Begriff der tugendhaften Person. Eine Vorstellung vom richtigem Betragen wird hier gleichsam auf dem Weg von innen nach außen erfaßt.

2. Ich beginne mit einigen Überlegungen, die es reizvoll erscheinen lassen, ebenso wie Sokrates zu behaupten, Tugend sei Wissen.

Was heißt es, jemand besitze eine Tugend? »Wissen« impliziert, daß der Betreffende die Dinge richtig erfaßt. Um die Sokratische These im geringsten einleuchtend zu finden, müssen wir von Beispielen ausgehen, bei denen wahrscheinlich kein

¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, z.B. 1103 b 26-31; vgl. Platon, *Der Staat*, 352 d 5-6.

Zweifel aufkommt, daß es sich wirklich um Tugenden handelt und mithin um Zustände eines Charakters, dessen Träger im Hinblick auf einen bestimmten Bereich von Verhaltensfragen zu richtigen Antworten gelangt. Ich werde mich des Beispiels der Freundlichkeit bedienen. Wer den Anspruch der Freundlichkeit auf den Rang einer Tugend bestreitet, sollte sie durch ein selbst gewähltes, besseres Beispiel ersetzen. (Die vom »Wissen« implizierte Objektivität wird später wieder zur Sprache kommen.)

Bei einer freundlichen Person kann man sich darauf verlassen, daß sie sich freundlich verhält, wenn das von der jeweiligen Situation verlangt wird. Außerdem ist das zuverlässig freundliche Verhalten des Betreffenden nicht das Ergebnis einer blinden, nichtrationalen Gewohnheit oder eines Instinkts wie etwa das – nur im uneigentlichen Sinne so genannte – mutige Verhalten einer Löwin, die ihre Jungen verteidigt.² Daß die Situation eine bestimmte Art von Verhalten verlangt, ist für den Betreffenden vielmehr der Grund (bzw. eine mögliche Formulierung des Grundes), weshalb er sich bei jeder relevanten Gelegenheit in dieser Weise verhält. Also muß es sich um etwas handeln, dessen er sich bei jeder relevanten Gelegenheit bewußt ist. Der Freundliche besitzt eine zuverlässige Sensitivität für eine bestimmte Art von Forderungen, die von Situationen an das Verhalten gestellt werden. Die Bekundungen einer zuverlässigen Sensitivität fallen unter den Begriff des Wissens; und es gibt sprachliche Formulierungen, die es gestatten, diese Sensitivität ihrerseits angemessen als Wissen zu kennzeichnen: Der Freundliche weiß, was es heißt, einer Forderung nach Freundlichkeit gegenüberzustehen. Diese Sensitivität ist, wie man sagen könnte, eine Art von Wahrnehmungsfähigkeit.³

(Natürlich braucht der Freundliche selbst das Verhalten, das er bei einer der relevanten Gelegenheiten für geboten erachtet, nicht als freundliches Verhalten zu klassifizieren. Er braucht nicht sprachbegabt genug zu sein, um Begriffe der einzelnen Tugenden zu besitzen. Und selbst wenn er sie besitzt, brauchen

2 Vgl. *Nikomachische Ethik*, VI, 13, wo Aristoteles die Unterscheidung zwischen »natürlicher Tugend« und »Tugend im eigentlichen Sinn« behandelt.

3 Auf nonkognitivistische Einwände gegen derartige Formulierungen gehe ich weiter unten ein.

diese Begriffe nicht in seine Gründe für jene Handlungen einzu-
gehen, in denen sich diese spezifischen Tugenden äußern. Es
genügt, daß er sein Tun, wenn er sich – nach unserem Sprachge-
brauch – als freundlich erweist, mit Hilfe einer Beschreibung wie
»was man tun sollte« begreift. Diese Beschreibung braucht sich
nicht von der zu unterscheiden, die er zur Kennzeichnung wei-
terer, nach unserer Einschätzung andere Tugenden bekundender
Handlungen benutzt. Die Einteilung in Handlungen, die
Freundlichkeit bekunden, und Handlungen, in denen sonstige
Tugenden zum Ausdruck kommen, braucht nicht von dem be-
treffenden Akteur selbst vorgenommen zu werden, sondern
kann von einem möglicherweise besser formulierenden und
stärker theoretisch ausgerichteten Beobachter eingeführt wer-
den.)

Die bisher vorgebrachten Überlegungen deuten darauf hin,
daß das von der zuverlässigen Sensitivität konstituierte Wissen
eine notwendige Bedingung für den Besitz der Tugend ist. Sie
zeigen aber nicht, daß das Wissen – wie im Falle der Sokratischen
These – mit der Tugend gleichgesetzt werden muß. Eine ansatz-
weise Begründung für diese Gleichsetzung könnte wie folgt lau-
ten: Die von der Situation ausgehende – und von der Sensitivität
des Akteurs für solche Forderungen erkannte – Forderung muß
bei jeder der relevanten Gelegenheiten den gesamten Grund für
sein Handeln bilden. Würde der Akteur einen sachfremden An-
reiz – etwa den Lohn einer Verbesserung seines Rufs – benötigen,
um der Forderung nachzukommen, würde die Handlung nicht
mehr als Äußerung der Freundlichkeit gelten. Also konstitu-
ieren die Bekundungen seiner Sensitivität in jedem einzelnen Fall
vollständige Erklärungen der die Tugend zum Ausdruck bring-
enden Handlungen. Folglich liefert diese Sensitivität, da sie ihre
Bekundungen vollständig erklärt, eine vollständige Erklärung
der betreffenden Handlungen. Doch der Begriff der Tugend ist
der Begriff von einem Zustand, dessen Vorhandensein die jene
Tugend zum Ausdruck bringenden Handlungen erklärt. Da
diese Erklärungsaufgabe von der Sensitivität erfüllt wird, stellt
sich heraus, daß die Tugend nichts anderes ist als ebendiese Sen-
sitivität.⁴

4 Hier gibt es eine Lücke. Selbst wenn man einräumt, daß der Tugendhafte
keinen über die Bekundung seiner Sensitivität hinausgehenden Grund

Das ist eine ansatzweise Begründung für die Gleichsetzung einzelner Tugenden mit Sensitivitätsformen, die sozusagen auf bestimmte Forderungen spezialisiert sind. Ein ähnliches Argument läßt sich mutatis mutandis auf die Tugend generell anwenden. Ja, im Zusammenhang mit einer anderen These des Sokrates – nämlich der These von der Einheit der Tugend – ist es die Tugend überhaupt, auf die sich das Argument für die Gleichsetzung mit dem Wissen eigentlich bezieht. Die spezialisierten Sensitivitätsformen, die nach der bisher betrachteten Argumentation mit einzelnen Tugenden gleichgesetzt werden sollen, stehen in Wirklichkeit gar nicht einzeln zu Gebote, um der Reihe nach je für sich gleichgesetzt zu werden.

An Plausibilität gewinnt diese Vorstellung durch den reizvollen Gedanken, daß sich aus einer Tugend ausschließlich richtiges Verhalten ergibt. Nehmen wir an, der relevante Verhaltensbereich werde im Fall der Freundlichkeit durch den Begriff der angemessenen Beachtung der Gefühle anderer gekennzeichnet. Es kommt allerdings vor, daß ein den Gefühlen einer anderen Person entgegenkommendes Handeln kein richtiges Handeln ist: Das moralisch Ausschlaggebende an dieser Situation besteht nicht darin, daß A durch eine projektierte Handlung durcheinandergebracht wird (auch wenn das wirklich geschehen wird), sondern beispielsweise darin, daß B ein Recht hat – und eine Sensitivität für diese Art von Überlegung könnte man als konstitutiv für Fairneß erachten. In einem solchen Fall würde eine unkomplizierte Neigung zum Eingehen auf die Gefühle anderer nicht

für sein Tun hat, ist es, wie man vielleicht meint, dennoch möglich, daß zwei Personen den gleichen Grund für eine bestimmte Handlungsweise haben, obwohl nur eine der beiden wirklich in dieser Form handelt. Demnach muß es für den zwischen ihnen bestehenden Unterschied eine zusätzliche Erklärung geben: Wenn er nicht darin liegt, daß der Handelnde einen weiteren Grund hat, dann vielleicht darin, daß sich der nicht Handelnde in einem dauerhaften oder vorübergehenden Zustand befindet, welcher der handlungsfördernden Wirksamkeit von Gründen – oder womöglich von Gründen der speziellen, hier in Frage kommenden Art – abträglich ist. Das legt den Gedanken nahe, daß die Tugend, um als Garant des Handelns zu gelten, nicht allein in der Sensitivität bestehen kann, sondern neben dieser Sensitivität die Freiheit von solchen hemmenden Zuständen beinhalten muß. Diese Fragen werden weiter unten, im Abschnitt 3, noch einmal thematisiert.

zu richtigem Betragen führen. Sofern eine echte Tugend ausschließlich richtiges Verhalten herbeiführen soll, kann eine schlichte Neigung zur Liebenswürdigkeit nicht mit der Tugend der Freundlichkeit gleichgesetzt werden. Der Besitz der Tugend muß nicht nur eine Sensitivität für Fakten bezüglich der Gefühle anderer als Gründe für bestimmte Handlungsweisen beinhalten, sondern auch eine Sensitivität für Fakten im Hinblick auf Rechte als Gründe für bestimmte Handlungsweisen. Sind Umstände beider Arten gegeben, und ein Umstand der zweiten Art sollte für das Handeln maßgeblich sein, so müßte jemand, der die Tugend der Freundlichkeit besitzt, imstande sein anzugeben, daß es sich so verhält.⁵ Wir sind also nicht dazu in der Lage, den Besitz der Freundlichkeit von der für die Fairneß konstitutiven Sensitivität zu trennen. Und da es offenbar keine Grenze gibt für die in ein und derselben Situation denkbaren Möglichkeiten des gleichzeitigen Vorhandenseins von Umständen, deren entsprechende Sensitivitätsformen für alle Tugenden konstitutiv sind, läßt sich diese Argumentation verallgemeinern: Man kann keine Einzel-tugend zur Gänze besitzen, es sei denn, man hat sie alle, d. h. man besitzt die Tugend überhaupt. Die einzelnen Tugenden sind also keine Menge voneinander unabhängiger Sensitivitätsformen. Vielmehr benutzen wir die Begriffe der Einzeltugenden zur Kennzeichnung von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen den Äußerungen einer einzigen Sensitivität, die ihrerseits nichts anderes ist als die Tugend überhaupt, also eine Fähigkeit, die von Situationen an das Verhalten gestellten Forderungen als solche zu erkennen. Was wir anderen beizubringen trachten, wenn wir ihnen eine moralische Sichtweise vermitteln wollen, ist eine einzige komplexe Form von Sensitivität ebendieser Art.

3. Auf dem Weg zur Gleichsetzung der Tugend mit Wissen gibt es ein augenfälliges Hindernis. Das Argument für die Gleichsetzung verlangt, daß die Bekundungen der Sensitivität – die ein-

⁵ Damit möchte ich weder andeuten, daß es immer eine Möglichkeit gibt, befriedigend zu handeln (was etwas anderes ist, als aus einer schlimmen Lage das Beste zu machen), noch, daß es auf die Frage nach dem gebotenen Handeln stets eine richtige Antwort gibt. Aber wenn es eine richtige Antwort gibt, sollte der Tugendhafte die richtige Antwort nennen können.

zelen Wissensbrocken, mit denen sie ihren Träger ausstattet – eine vollständige Erklärung für die die Tugend zum Ausdruck bringenden Handlungen liefern. Es ist jedoch einleuchtend, daß angemessenes Handeln nicht durch eine als Grund – oder sogar als schlüssiger Grund – für eine bestimmte Handlungsweise wahrgenommene Überlegung ausgelöst zu werden braucht. Daraus ergibt sich allem Anschein nach die folgende Möglichkeit: Die Situationswahrnehmung einer Person kann genau mit der dieselbe Situation betreffenden Wahrnehmung einer tugendhaften Person übereinstimmen, obwohl jene Person nicht so handelt, wie es der Tugendhafte täte. Doch wenn eine der Wahrnehmung des Tugendhaften entsprechende Wahrnehmung auf seiten dieser nicht tugendhaften Person keine tugendhafte Handlung auslöst, kann die damit übereinstimmende Wahrnehmung des Tugendhaften – die Bekundung seiner Sensitivität – doch nicht die vollständige Erklärung für die tugendhafte Handlung sein, welche sie bei ihm hervorruft. Was immer im Fall der nicht tugendhaft handelnden Person fehlt, muß neben der Bekundung der Sensitivität als zusätzliche Komponente gegeben sein, wenn der Grund, warum der Tugendhafte in ebendieser Weise handelt, vollständig genannt wird.⁶ Damit ist die Gleichsetzung von Tugend und Sensitivität zunichte gemacht. Dieser Argumentation zufolge kann die Sensitivität allenfalls ein Bestandteil eines in Wirklichkeit die Tugend ausmachenden zusammengesetzten Zustands sein.

Um die Gleichsetzung von Tugend und Wissen beizubehalten, sind wir, laut Kontraposition, darauf festgelegt zu bestreiten, daß die Situationswahrnehmung des Tugendhaften genau mit der einer Person übereinstimmen kann, die in dieser Situation anders als tugendhaft handelt. Sokrates nimmt offenbar an, diese Festlegung könne nur bejaht werden, wenn man ein Nichtwissen unterstellt, so daß – zumindest wenn man von dieser Beschreibung ausgeht – ein anderes Handeln als das des Tugendhaften paradoxerweise kein freiwilliges Handeln sein kann. Es gibt jedoch eine weniger extreme Möglichkeit, die von Aristote-

6 Unterscheidet man den Grund, warum er so handelt, von seinem Grund für dieses Handeln, läuft dieser Einwand auf das gleiche hinaus wie der in Anmerkung 4 genannte Einwand.

les skizziert wird.⁷ Bei dieser Möglichkeit wird zugelassen, daß der nicht tugendhaft Handelnde in gewissem Sinne das gleiche wahrnimmt wie der Tugendhafte, also nicht unabsichtlich handelt, wenn er das Richtige zu tun unterläßt, während man zugleich betont, daß er es nur deshalb unterläßt, weil seine Beurteilung des Wahrgenommenen durch die Wirkung eines Wunsches nach anderem Handeln getrübt oder unscharf wird. Auf diese Weise wird die Gleichsetzung der Tugend mit einer Sensitivität beibehalten. Im Gegensatz zu dem genannten Gegenargument benötigt diese Auffassung nichts außer den ungetrübten Bekundungen der Sensitivität, um die die Tugend zum Ausdruck bringenden Handlungen zu erklären. Es ist nicht so, als würde ein zu den Bekundungen der Sensitivität hinzukommender Erklärungsfaktor mit diesen zusammenwirken, um den Tugendhaften zum Handeln zu veranlassen, sondern das Versäumnis des anderen, in der gleichen Weise zu handeln, wird dadurch erklärt, daß seine Einschätzungen dieser Bekundungen mangelhaft sind.

Es wäre verfehlt, wollte man sich dagegen verwahren und einwenden, es sei durchaus möglich, die einem Grund entsprechende Handlung sogar dann zu unterlassen, wenn dieser Grund nach eigenem Urteil besser ist als jeder bekannte Grund für ein anderes Handeln, ohne daß die Einschätzung des mißachteten Grundes deshalb getrübt oder verzerrt sein müßte.⁸ Das ist zwar richtig, doch wenn man annimmt, darin liege ein Einwand gegen Aristoteles, verkennt man die Besonderheit jener Auffassung der Tugend, aufgrund deren sich Aristoteles für den Begriff der Unbeherrschtheit interessiert.

Eine Möglichkeit, das Besondere dieser Auffassung deutlich zu machen, beginnt mit der Feststellung, daß Beherrschtheit nach Aristoteles etwas von der Tugend Verschiedenes und die gleiche Problematik beinhaltet wie die Unbeherrschtheit. Muß jemand eine Neigung zu anderem Handeln überwinden, wenn er sich etwa dazu durchringt, den Forderungen der Mäßigkeit oder des Muts entsprechend zu handeln, so legt er keine Tugend an den Tag, sondern (bloß) Beherrschtheit. Angenommen, wir gingen davon aus, eine tugendhafte Person gelange zu ihrem Urteil

⁷ *Nikomachische Ethik*, VII, 3.

⁸ Vgl. Donald Davidson, »How is Weakness of the Will Possible?«.

über das gebotene Handeln, indem sie einerseits einen Grund für eine beispielsweise Mut bekundende Handlungsweise und andererseits einen Grund für davon verschiedenes Handeln (z.B. Gefahr für Leib und Leben als Grund für das Davonlaufen) gegeneinander abwägt und entscheidet, alles in allem sei der erste Grund besser. In diesem Fall wird die Unterscheidung zwischen Tugend und Beherrschtheit unverstündlich wirken. Wenn der Tugendhafte es sich gestattet, die gegebene Gefahr als Grund für das Davonlaufen in die Waagschale zu werfen, fragt es sich, warum wir das Abwägen nicht so darstellen dürfen, als gestatte er sich ein Gefühl der Neigung zum Davonlaufen, dessen Stärke sich proportional zu dem dem Grund beigemessenen Gewicht verhält. Solange er die Stärke seiner Neigungen auf das den Gründen beigemessene Gewicht abstimmt, werden seine Handlungen mit seinem Urteil übereinstimmen, auf welcher Seite – alles in allem genommen – der bessere Grund liege. Welche darüber hinausgehenden Forderungen kann man an die Tugend stellen? (Etwa die, daß sich der wirklich Tugendhafte einfach nicht um das eigene Leben kümmert? Doch Aristoteles ist zu Recht darauf bedacht, dieses Mißverständnis gar nicht erst aufkommen zu lassen.)⁹ Verständlich wird die Unterscheidung, wenn wir die Annahme fallenlassen, das Urteil des Tugendhaften sei das Ergebnis eines Abwägens von Gründen pro und kontra. Indem er seine Sensitivität bemüht, gelangt er im Hinblick auf eine gegebene Situation zu einer Auffassung, der zufolge ein Aspekt dieser Situation so gesehen wird, als konstituiere er einen Grund für eine bestimmte Handlungsweise. Dieser Grund wird nicht so wahrgenommen, als sei er gewichtiger oder höherwertig als alle durch die übrigen Aspekte der Situation (z. B. durch die vorhandene Gefahr) konstituierten Gründe für andere Handlungsweisen, sondern als ein Grund, der die übrigen Gründe zum Schweigen bringt. Hier und jetzt wird die Gefahr für Leib und Leben überhaupt nicht als Grund dafür gesehen, sich aus dem Staub zu machen. Das Aristotelische Problem der Unbeherrschtheit läuft nicht auf die Frage hinaus »Wie ist es möglich, die für die Handlungen X und Y sprechenden Überlegungen gegeneinander abzuwägen, zu entscheiden, daß die besseren Gründe alles in allem

⁹ *Nikomachische Ethik*, III, 9.

X nahelegen, und dennoch Y zu tun?« (eine Frage also, deren Beantwortung keineswegs die Vorstellung von einem getrüben Urteil voraussetzt), sondern auf die folgende Frage (die gleichermaßen ein Problem hinsichtlich der Beherrschtheit beinhaltet): »Wie ist eine Situationswahrnehmung möglich, von der Überlegungen, die sonst den Willen ansprechen würden, zum Schweigen gebracht werden, während diesen Überlegungen zugleich erlaubt wird, beim Willen Gehör zu finden?« Sofern diese Frage überhaupt beantwortet werden kann, ist das offensichtlich nur dann möglich, wenn man annimmt, daß die Situationswahrnehmung des Unbeherrschten oder des Beherrschten nicht ganz die gleiche ist wie die Wahrnehmung des Tugendhaften.¹⁰

Mehr Druck geht von dem folgenden Einwand aus, der sich gegen diesen speziellen Tugendbegriff als solchen richtet, insbesondere gegen meinen Gebrauch kognitiver Vorstellungen zur Kennzeichnung dieses Begriffs. Diesem Einwand zufolge muß es ein Mißbrauch des Wahrnehmungsbegriffs sein, wenn man annimmt, eine ungetrübte Wahrnehmung könne als solche ausreichen, um einen Grund für eine bestimmte Handlungsweise zu konstituieren. Die Ausübung eines wirklich kognitiven Vermögens könne allenfalls einen Teil eines Handlungsgrunds liefern; darüber hinaus sei eine appetitive Komponente vonnöten. Wer sagt, daß die Tugend – also eine Neigung, aus bestimmten Gründen in bestimmter Weise zu handeln – in einer Sensitivität, einem Wahrnehmungsvermögen bestehe, verschmelze die erforderli-

10 Nach dieser Auffassung würden echte Bekundungen der von der Tugend vorausgesetzten Sensitivität gewisse Handlungen mit Notwendigkeit nach sich ziehen. Das Handeln verlangt danach nicht nur eine Bekundung der Sensitivität, sondern z.B. auch Freiheit von möglicherweise hinderlichen Faktoren, etwa die Freiheit von ablenkenden Wünschen. Ein hinderlicher Faktor würde nicht die Wirksamkeit einer Bekundung der Sensitivität stören, sondern er würde es verhindern, daß man überhaupt zu der entsprechenden Sicht der Situation gelangt. Damit ist die oben in der 4. Anmerkung genannte Lücke gestopft. (An dieser Stelle soll meine Erörterung der Unbeherrschtheit nicht mehr liefern als einen Hinweis darauf, daß die Gleichsetzung von Tugend und Wissen nicht schon deshalb, weil sie ein Problem hinsichtlich der Unbeherrschtheit aufwirft, ohne weiteres verworfen werden sollte. In den Abschnitten 9 und 10 des Artikels »Sind moralische Forderungen hypothetische Imperative?« sage ich ein wenig mehr darüber. Eine vollständige Behandlung dieses Themas würde allerdings eine viel ausführlichere Auseinandersetzung verlangen.)

che appetitive Komponente mit der unterstellten Sensitivität. Damit werde aber nichts weiter geleistet als eine Projektion menschlicher Ziele in die Welt. (Hier wird deutlich, inwiefern dieser Einwand die Frage der Objektivität berührt.) Wozu der eigene Wille neige, sei ein Faktum, das die eigene Person betreffe, während ein wirklich kognitives Vermögen erkennen lasse, wie die Welt unabhängig von der eigenen Person beschaffen sei, insbesondere unabhängig vom eigenen Willen. Erkennen und Wollen seien getrennte Bereiche: Die Welt – die eigentliche Sphäre der kognitiven Vermögen – sei als solche ein Gegenstand der rein theoretischen Betrachtung und könne nur in Verbindung mit einem von der eigenen Person beigesteuerten zusätzlichen Faktor – einem Zustand des Willens – zum Handeln veranlassen. Auf diesen Einwand werde ich zurückkommen.

4. Angesichts einer Gleichsetzung von Tugend und Wissen ist es naheliegend, eine Formulierung des die Tugend bildenden Wissens zu verlangen. Wir neigen zu der Annahme, das Wissen müsse einen artikulierbaren propositionalen Inhalt haben (den der Wissende allerdings vielleicht nicht unmittelbar zum Ausdruck bringen kann). Dann lassen sich die zuverlässig richtigen Urteile des Tugendhaften über die gebotenen Handlungen von Fall zu Fall erklären, indem man auf das interaktive Verhältnis zwischen diesem allgemeinen Wissen und der angemessenen Spezialkenntnis der betreffenden Situationen abhebt. Die Erklärung kann die Form eines »praktischen Syllogismus« annehmen, wobei der Inhalt des allgemeinen Wissens oder ein angemessener Teil dieses Wissens als Oberprämisse fungiert, das relevante Spezialwissen als Unterprämisse und das Urteil über die gebotene Handlung als deduktive Konklusion.

Dieses Bild kommt dem am Schluß des 3. Abschnitts genannten Einwand entgegen. Nach diesem Bild taucht der problematische Begriff der Forderung nur in der Oberprämisse und in der Konklusion des den Handlungsgrund des Tugendhaften rekonstruierenden Syllogismus auf. Kenntnis der Oberprämisse, könnte der Verfechter des Einwands sagen, ist nichts anderes als die Disposition des Willens, die dem Einwand zufolge als zusätzliche Komponente der relevanten Handlungsgründe und infolgedessen auch als zu jedem im strengen Sinne kognitiven Zu-

stand hinzukommende Komponente der Tugend erforderlich ist. (Von einem »Wissen« sprechen wir nicht deshalb, um anzudeuten, daß es sich um einen wirklich kognitiven Zustand handelt, sondern um diese Komponente gutzuhießen.) Was der Tugendhafte wirklich wahrnimmt, ist nur das, was in der Unterprämisse des Syllogismus ausgesagt wird, nämlich ein schlichtes Faktum bezüglich der betreffenden Situation, das – wie der Einwand es verlangt – von sich aus gar nicht dazu fähig wäre, eine Handlung auszulösen.

Dieses Bild ist nur dann angemessen, wenn die Anschauungen des Tugendhaften darüber, wie man sich generell verhalten sollte, eine Kodifizierung in Form von Prinzipien zulassen, welche dazu geeignet sind, in Syllogismen der vorgestellten Art als Oberprämissen zu fungieren. Dem unvoreingenommenen Blick dürfte es jedoch keineswegs einleuchten, daß eine einigermaßen reife moralische Sichtweise eine solche Kodifizierung zuläßt. Die besten Verallgemeinerungen über gebotenes Verhalten gelten jedoch, wie Aristoteles durchgängig sagt, nur in der Mehrzahl der Fälle.¹¹ Wollte man versuchen, die eigene Auffassung dessen, was die Tugend verlangt, auf eine Menge von Regeln zu reduzieren, so würden – einerlei wie scharfsinnig und besonnen man bei der Zusammenstellung dieses Regelwerks verführe – unweigerlich Fälle auftauchen, bei denen uns eine mechanische Anwendung der Regeln verfehlt vorkäme, und zwar nicht unbedingt deshalb, weil man seine Gesinnung geändert hätte, sondern weil die eigenen Anschauungen über derlei Dinge es gar nicht zulassen, von irgendeiner allgemeinen Formel erfaßt zu werden.¹²

Der bereitwilligen Anerkennung dieser Einsicht steht ein tief-sitzendes Vorurteil in puncto Rationalität im Wege. Eine moralische Sichtweise ist eine spezifische Bestimmung der praktischen Rationalität: Sie prägt die eigenen Anschauungen darüber, welche Handlungsgründe man hat. Rationalität verlangt Widerspruchsfreiheit; und eine für einen bestimmten Bereich gedachte spezifische Auffassung von Rationalität oktroyiert der abstrakten Forderung nach Widerspruchsfreiheit eine spezifische Form

¹¹ Siehe z. B. *Nikomachische Ethik*, I, 3.

¹² Siehe *Nikomachische Ethik*, V, 10, insbesondere 1137 b 19–24.

– eine spezifische Auffassung dessen, was hier als Wiederholung der gleichen Handlungsweise gilt. Das Vorurteil läuft auf den Gedanken hinaus, ein Handeln im Lichte einer spezifischen Rationalitätsauffassung müsse sich mit Hilfe der Vorstellung erläutern lassen, man werde von einem formulierbaren allgemeinen Prinzip geleitet. Einem radikalen Angriff wird dieses Vorurteil von Wittgenstein unterzogen, wenn er in den *Philosophischen Untersuchungen* den Begriff des Regelfolgens erörtert.

Betrachten wir einen Einsatz der Rationalität, bei dem tatsächlich eine formulierbare Regel gegeben ist und bei dem jede der aufeinanderfolgenden Handlungen als unter den erreichten Umständen angemessene Anwendung der Regel angesehen werden kann, etwa die Fortsetzung einer Reihe von Zahlen (Wittgensteins Beispiel). Wir sind geneigt, uns das Verständnis der Vorschrift »Addiere 2« – also des Befehls, nach der Regel für die Fortsetzung der Reihe 2, 4, 6, 8, ... zu verfahren – mit Hilfe des Bilds von einem psychischen Mechanismus vorzustellen, der, wenn man vom Nachlassen der Aufmerksamkeit und dergleichen absieht, am laufenden Band das angemessene Verhalten hervorbringt, und zwar mit jener Art von Zuverlässigkeit, die auch ein physischer Mechanismus, etwa ein Uhrwerk, aufweisen könnte. Wenn jemand die Reihe richtig fortsetzt und sein Verhalten als Befolgen der verstandenen Vorschrift aufgefaßt wird, dann hat man diesem Bild zufolge einen solchen, dem Verhalten des Betreffenden zugrundeliegenden psychischen Mechanismus postuliert und dabei einen ähnlichen Schluß gezogen wie dann, wenn man eine Hypothese über die den beobachtbaren Bewegungen eines unbelebten Gegenstands zugrundeliegende materielle Struktur aufstellt. Dieses Bild ist jedoch überaus fragwürdig.

Worin äußert sich der mit Hilfe dieses Bildes ausgemalte Zustand des Verstehens? Angenommen, die nach ihrem Tun befragte Person antwortet: »Schau her, ich addiere jedesmal 2.« Diese augenscheinliche Äußerung des Verstehens (oder irgendeine andere) wird an jedem beliebigen Punkt höchstens mit einem endlichen Bruchstück der potentiell unendlich vielen Verhaltensmöglichkeiten einhergegangen sein, von denen wir sagen möchten, daß sie von der Regel diktiert werden. Demnach sind die Indizien für das Vorhandensein des mit Hilfe jenes Bildes

ausgemalten Zustands stets mit der Annahme vereinbar, daß bei einer künftigen Gelegenheit seines Eintretens das durch diese Situation ausgelöste Verhalten von dem abweicht, was wir als richtig gelten lassen wollen. Wittgenstein veranschaulicht das anhand des Beispiels der Person, die die Reihe ab 1000 so fortsetzt: 1004, 1008, ...¹³ Würde eine Möglichkeit des Typs 1004, 1008, ... tatsächlich eintreten (ohne daß wir den Betreffenden zu dem Eingeständnis bewegen könnten, er habe schlicht einen Fehler gemacht), so würde das zeigen, daß das Verhalten bisher nicht von dem psychischen Gebilde geleitet wurde, unter dessen Führung es nach unserem Bild gestanden hat. Der ausgemalte Zustand geht demnach stets über die Gründe hinaus, auf deren Basis er angeblich postuliert wird.

Hier ist man vielleicht geneigt, wie folgt zu replizieren: »Das ist nichts weiter als induktive Skepsis im Hinblick auf Fremdpsychisches. Im eigenen Fall weiß man doch, daß sich das eigene Verhalten nicht in dieser Form loslösen wird.« Aber diese Replik verfehlt die Pointe dieser Argumentation.

Erstens, wenn das, was es für das eigene Verhalten heißt, sich loszulösen, darauf hinausläuft, daß es plötzlich den Anschein gewinnt, alle anderen seien aus dem Tritt geraten, dann gilt diese Argumentation für den eigenen Fall genauso wie für den Fall der anderen. (Man stelle sich vor, derjenige, der die Reihe mit 1004, 1008, ... fortsetzt, habe vorher gesagt: »Im eigenen Fall weiß ich, daß sich mein Verhalten nicht loslösen wird.«)

Zweitens ist es ein Irrtum, wenn man diese Argumentation so deutet, als diene sie einer skeptischen These, wonach man weder im Fall des anderen (noch, nach Durchführung der ersten Korrektur, im eigenen Fall) wisse, daß sich das Verhalten nicht loslösen wird. Die Argumentation soll keineswegs andeuten, wir sollten uns ständig davor fürchten, daß Möglichkeiten des Typs 1004, 1008, ... eintreten könnten.¹⁴ Wir verlassen uns darauf, daß dergleichen nicht geschehen wird. Die Argumentation zielt gar nicht darauf ab, dieses Vertrauen zu erschüttern, sondern darauf, unsere Auffassung vom Grund und Wesen dieses Vertrauens zu

¹³ *Philosophische Untersuchungen*, §185.

¹⁴ Es heißt nicht einmal, daß wir wirklich die Annahme *verstehen*, ein derartiges Ereignis könne eintreten. Siehe Barry Stroud, »Wittgenstein and Logical Necessity«.

ändern. Den bei den jeweils verfügbaren Gründen ansetzenden Übergang zu dieser vertrauensvollen Erwartung malen wir uns tendenziell so aus, als werde er durch den postulierten psychischen Mechanismus vermittelt. Doch Äußerungen des angeblich vermittelnden Zustands können wir in den Gründen für unsere Erwartung ebensowenig ausfindig machen wie die erwarteten künftigen Vorkommnisse selbst. Die Postulierung des vermittelnden Zustands ist ein müßiger Zwischenschritt, der nichts dazu beiträgt, das Vertrauensvolle der Erwartung zu verbürgen.

(Der Inhalt der Erwartung ist nicht auf bloßes Verhalten beschränkt. Es könnte sein, daß uns ein überzeugendes, durch Postulierung eines physiologischen Mechanismus vermitteltes wissenschaftliches Argument dafür bekannt wäre, keine spezielle, denkbare Kette von Verhaltensweisen des Typs 1004, 1008, ... zu erwarten. Hier wäre die Postulierung des vermittelnden physiologischen Zustands kein müßiger Zwischenschritt. Die Parallele ist jedoch irreführend. Das läßt sich verdeutlichen, indem wir eine Variante von Wittgensteins Beispiel betrachten, bei der die betreffende Person, nachdem sie 1000 erreicht hat, zwar erwartungsgemäß mit 1002, 1004, ... fortsetzt, dabei aber ein Gefühl der Dissoziation vom eigenen Tun empfindet. Was dieser Mensch tut, kommt ihm nicht so vor, als setzte er in der gleichen Weise fort, sondern er hat ein Gefühl, als habe eine bloße Gewohnheit seine Vernunft in Beschlag genommen und steuere sein Verhalten. Wir rechnen zuversichtlich damit, daß dergleichen nicht eintreten wird. Aber auch in diesem Fall leistet die Postulierung eines psychischen Mechanismus keine Garantie für die Berechtigung dieser Zuversicht.)

Was ist denn nun eigentlich der Grund und das Wesen unserer Zuversicht? Stanley Cavell schreibt über den kundigen Gebrauch der Worte:

In bestimmten Zusammenhängen lernen und lehren wir Worte, und sodann wird von uns erwartet, daß wir imstande sind, diese Worte in weitere Kontexte zu projizieren, während wir von anderen das gleiche erwarten. Nichts (und vor allem weder das Erfassen von Universalien noch das Verstehen von Regelverzeichnissen) gewährleistet, daß diese Projektion wirklich vollzogen wird, wie ja auch nichts gewährleistet, daß wir unsererseits die gleichen Projektionsleistungen erbringen und begreifen werden. Daß wir es im großen

und ganzen schaffen, beruht auf der Gemeinsamkeit der Wege, auf denen sich unser Interesse und unser Gefühl ebenso bewegen wie unsere Art des Reagierens, unser Humor und unser Gefühl für Bedeutsamkeit und Genugtuung, für das Unerhörte, für das, was welchen anderen Dingen ähnlich, was ein Tadel und was Vergebung ist, sowie unser Gefühl für die Gelegenheiten, bei denen eine Äußerung eine Behauptung, eine Bitte oder eine Erklärung ist – es beruht also auf jenem ganzen Wirbel des Organischen, den Wittgenstein als »Lebensform« bezeichnet. Das Sprechen und Tun der Menschen, ihre Gesundheit und ihre Gemeinschaft beruhen auf nichts weiter – aber auch auf nicht weniger – als darauf. Das ist eine ebenso einfache wie schwierige Sicht, und sie ist so einfach, wie sie schrecklich (und weil sie schrecklich) ist.¹⁵

Der Schrecken, von dem Cavell am Schluß dieses prächtigen Zitats spricht, ist eine Art von Schwindel, der durch den Gedanken ausgelöst wird, außer den gemeinsamen Lebensformen gebe es nichts, um uns sozusagen auf dem Geleise zu halten. Wir neigen zu der Auffassung, dies sei eine unzureichende Grundlage dafür, daß wir, wenn wir etwa eine Zahlenreihe fortsetzen, wirklich und in jeder Phase das gleiche tun wie zuvor. In dieser Stimmung erhalten wir den Eindruck, das, was Cavell da beschreibt, könne kein gemeinsamer Begriffsrahmen sein, in dem etwas unter den gegebenen Umständen objektiv als richtiger Zug gilt.¹⁶ Vielmehr wirkt es wie eine Kongruenz von Subjektivitäten, ohne daß diese Kongruenz so abgesichert wäre, wie sie es sein müßte, um sich zur Objektivität zu summieren. Daher haben wir das Gefühl, uns sei (in diesem Fall) die Objektivität der Mathematik abhanden gekommen (und in anderen Fällen wird es sich ähnlich verhalten). Vor diesem Schwindelgefühl schrecken wir zurück und flüchten uns in die Vorstellung, was uns auf dem Geleise halte, sei unser Verständnis der Regeln. Diese Vorstellung beinhaltet zwei

¹⁵ *Must We Mean What We Say?*, S. 52.

¹⁶ Daß die gewünschte Objektivität *im Inneren* des Begriffsrahmens angesiedelt wird, soll hier die Möglichkeit der Fragestellung offenlassen, ob der Begriffsrahmen seinerseits objektiv der richtige ist. Will jemand die Frage, ob diese moralische Sichtweise und nicht jene objektiv richtig sei, zurückweisen, wird er dennoch wollen, daß es sich um eine objektive Angelegenheit handelt, wenn etwa gefragt wird, ob es gelungen sei, einer anderen Person eine bestimmte moralische Sichtweise beizubringen. Er wird also dennoch für das hier beschriebene Schwindelgefühl anfällig sein.

Zwillingskomponenten: Erstens den (oben schon genannten) Gedanken, das Verstehen der Regeln sei ein psychischer Mechanismus, der es (abgesehen von mechanischen Defekten, nach deren Vorbild wir uns Fehler und dergleichen ausmalen) gewährleisten, daß wir auf dem Pfad der Tugend wandeln; und zweitens der Gedanke, daß die Geleise – auf die wir unsere geistigen Räder setzen, sobald wir die Regeln verstehen – objektiv vorhanden seien, und zwar in einer Weise, die über die »bloße« Gemeinsamkeit der Lebensformen hinausgehe (daher rührt beispielsweise die platonistische Auffassung der Zahlen). Diese zusammengesetzte Vorstellung ist nicht die Wahrnehmung einer Wahrheit, sondern ein tröstlicher Mythos, der uns durch unsere Unfähigkeit, das Schwindelgefühl zu ertragen, entlockt wird.

Natürlich kommt dadurch kein Zweifel auf an der Tatsache, daß wir die Erklärungen bestimmter, beim Fortsetzen einer Zahlenreihe vollzogener Schritte in syllogistischer Form artikulieren können: Das allgemeine Wissen darüber, wie man die Reihe fortsetzt, interagiert mit der speziellen Kenntnis der Stelle, an der man sich gerade befindet, um so zu einem nicht nur zufällig richtigen Urteil über die Identität der nächsten Zahl zu gelangen. In diesem Fall können wir die Erklärung so formulieren, daß dem erklärten Urteil jener Charakter des Zwingenden verliehen wird, welcher der Konklusion eines Beweises zukommt. Irrig ist die Anschauung, dieses Faktum deute darauf hin, daß durch diese Erklärung das unerbittliche Funktionieren einer Maschine bloßgelegt wird, also eines Etwas, dessen Vollzüge ebenso wie unser Verständnis dieser Vollzüge in keiner Abhängigkeitsbeziehung stünde zu den Äußerungen des von Cavell erwähnten gemeinsamen Gefühls für das, was welchen anderen Dingen ähnlich ist (um ein ganz zentrales Beispiel zu nennen). In Wahrheit ist es so, daß wir nur aufgrund der eigenen Verstrickung in unseren »Wirbel des Organischen« die von uns hervorgebrachten Worte so verstehen können, als verliehen sie dem erklärten Urteil jenen ganz speziellen Charakter des Zwingenden.

Nur dieses Mißverständnis des Paradigmas deduktiver Schlußfolgerungen verleitet uns zu der Annahme, die Wirkweise jeder in einem bestimmten Bereich zum Einsatz kommenden spezifischen Rationalitätsvorstellung – jeder spezifischen Auffassung dessen, was als »das gleiche tun« gilt – müsse sich de-

duktiv erklären lassen, d. h. es müsse ein formulierbares, allgemeines Prinzip geben, das dazu geeignet wäre, in syllogistischen Erklärungen der oben betrachteten Art als Oberprämisse zu fungieren.

Betrachten wir beispielsweise einen Begriff, dessen Anwendung im folgenden Sinn widerspenstige Fälle entstehen läßt: Es kommt zu Meinungsverschiedenheiten darüber, ob der Begriff zutrifft oder nicht, ohne daß eine argumentative Lösung in Sicht wäre. Ist man überzeugt, im Hinblick auf einen solchen widerspenstigen Fall im Recht zu sein, wird man, sobald die Argumente vorbeirauschen, ohne auf Zustimmung zu stoßen, sagen: »Du siehst es einfach nicht ein«, oder: »Aber siehst du das denn nicht ein?« In derartigen Fällen nimmt das Vorurteil die Form eines Dilemmas an. Das eine Horn dieses Dilemmas läuft darauf hinaus, daß die mangelnde Überzeugungskraft der eigenen Argumente bloß von einer im Grunde behebbaren Unfähigkeit zur Artikulierung dessen, was man weiß, herrührt. Eigentlich sei es möglich, eine allgemeine Formel auszubuchstabieren, welche die Bedingungen angibt, unter denen der Begriff – in dem Gebrauch, den man gelernt hat – zu Recht angewendet wird. Dadurch würde die eigene Argumentation auf die Ebene der Deduktivität gehoben. (Weigerte sich der Gegner, die Oberprämisse dieses deduktiven Arguments zu akzeptieren, würde das zeigen, daß er nicht den gleichen Gebrauch des Begriffs gelernt hat; also gäbe es dann doch keine inhaltliche Meinungsverschiedenheit.) Ist diese Anänelung an das deduktive Paradigma nicht möglich, dann – und dies ist das andere Horn des Dilemmas – muß die Überzeugung, der betreffende Begriff werde richtig verwendet (man setze wirklich genauso fort wie bisher), trügerisch sein. Der Fall erweist sich als einer, bei dem es nicht darum geht, im Hinblick auf gegebene Sachlagen die richtige Antwort zu finden (oder einzusehen), sondern (vielleicht) darum, zu einer kreativen Entscheidung darüber zu gelangen, was man sagen soll.¹⁷ Also gilt:

17 Warum sollte man diese ganze Praxis nicht als Lug und Trug ansehen und fallenlassen? In manchen Fällen mag es sein, daß unbedingt etwas gesagt werden muß, so z. B. wenn der Richter bei einem Gerichtsverfahren zu einem Spruch gelangen muß. Gegen die Anschauung, den Richtern stehe es in widerspenstigen Rechtsfällen frei, Recht zu *schaffen*, argumentiert Ronald Dworkin in seinem Artikel »Hard Cases«.

Entweder der Fall ist in Wirklichkeit gar kein widerspenstiger Fall, weil es mit ausreichender Findigkeit beim Konstruieren von Argumenten gelingt, eine Lösung zu finden; oder es zeigt sich, falls der Widerspenstigkeit nicht beizukommen ist, daß es bei dieser Frage gar nicht darum gehen kann, ob eine Begriffsverwendung richtig ist.

In einem widerspenstigen Fall dreht sich die Frage im Hinblick auf ein spezielles Beispiel um jene Einsicht, deren Mangel mit den Worten »Du siehst es einfach nicht ein« beklagt oder an die mit den Worten »Aber siehst du das denn nicht ein?« erfolglos appelliert wird. Das Dilemma spiegelt die Ansicht, ein vermeintliches Urteil, das auf nichts Festerem gründe als darauf, könne eigentlich gar kein »Fortsetzen in der gleichen Weise wie bisher« sein. Damit entzieht man sich dem Schwindelgefühl. Man überlegt sich: Es ist einfach nicht genug vorhanden, um die Geleise zu bilden, auf denen sich eine echte Reihe widerspruchsfreier Begriffsanwendungen bewegen muß. Aber de facto ist es eine Illusion anzunehmen, das erste Horn des Dilemmas biete eine Möglichkeit, die Überzeugung, wir hätten es mit wirklicher Begriffsanwendung zu tun, vor der Gefahr des Schwindels zu bewahren. Die Illusion liegt im Mißverständnis des deduktiven Paradigmas, also in der Vorstellung, deduktive Erklärbarkeit kennzeichne einen Gebrauch der Vernunft, bei dem sie sozusagen automatisch zwingend wirke, ohne daß die Abhängigkeit von unserem partiell gemeinsamen »Wirbel des Organischen« ins Spiel käme. Das Dilemma dokumentiert eine Weigerung, zu akzeptieren, daß wir wirklich in der gleichen Weise fortsetzen können, sobald die den Schwindel auslösende Abhängigkeit im Appell an Einsicht öffentlich wird. Aber das Paradigma eines echten Falls, mit dem das verworfene Beispiel zu dessen Ungunsten verglichen wird, weist die gleiche Abhängigkeit auf, wenn auch in weniger offenkundiger Form.¹⁸

Die Betrachtung des Abhängigkeitsverhältnisses sollte gar

¹⁸ Im verworfenen Fall wird die Abhängigkeit in besonders beängstigender Form öffentlich, denn der gelegentliche Mißerfolg des Appells an Einsicht verdeutlicht, inwiefern der »Wirbel des Organischen« nur partiell etwas Gemeinsames ist, während es in der Mathematik keine widerspenstigen Fälle gibt. Das ist, was die Mathematik betrifft, in der Tat ein bedeutsames Faktum. Es bedeutet aber nicht, daß die Mathematik gegen diese Abhängigkeit gefeit wäre.

kein Schwindelgefühl aufkommen lassen. Wir sind nicht imstande, uns von ganzem Herzen auf die relevanten Teile des »Wirbels des Organischen« einzulassen und zur gleichen Zeit die Distanz herzustellen, deren es bedarf, um fragen zu können, ob unser Tun illusorisch ist. Kurieren läßt sich das Schwindelgefühl demnach, indem man die Vorstellung preisgibt, das philosophische Nachdenken über die betreffenden Formen der Praxis solle auf einem Außenposten – außerhalb der uns in Anspruch nehmenden, vertrauten Lebensformen – angegangen werden.¹⁹ Falls diese Kur anschlägt, wo Erklärungen des Einsatzes der Vernunft dem deduktiven Paradigma entsprechen, sollte sie dort nicht weniger wirksam sein, wo wir bei der Aufforderung zur Bejahung unserer Urteile ausdrücklich an Einsicht in den speziellen Fall appellieren. Ihre Wirkung ist in Fällen der zweiten Art ganz direkt. Nur die illusorische Vorstellung von der Immunität der deduktiven Fälle kann den Anschein erwecken, wir müßten, um die Kur in Fällen der zweiten Art wirksam anzuwenden, zunächst die explizite Abhängigkeit von der Einsicht aus dem Weg schaffen, indem wir diese Fälle, wie es das Vorurteil verlangt, dem deduktiven Paradigma anähneln.

Wenn wir diese Anähnelung vornehmen, machen wir uns einen Standpunkt zu eigen, bei dem es besonders klar wird, daß unser Bild von einem psychischen Mechanismus, der einer Reihe von Einsätzen der Rationalität zugrunde liegt, ein Bild von einem Etwas ist, das die Gründe, auf deren Basis es jemandem zugeschrieben wird, transzendiert. Diese Form der Transzendenz wirft Schwierigkeiten auf hinsichtlich der Frage, wie man in den bildhaft ausgemalten Zustand gelangt. Wir sind geneigt, uns beeindruckt zu lassen von der Spärlichkeit des Unterrichts, durch den man befähigt wird, selbständig in der gleichen Weise fortzusetzen. Es geschieht nichts weiter, als daß dem Schüler in einigen wenigen Beispielfällen gesagt oder gezeigt wird, was er tun soll, wobei noch ein paar Äußerungen darüber hinzukommen, warum er so verfahren soll. Vorausgesetzt, wir haben es mit einem Fall der zweiten Art zu tun, enthalten diese zusätzlichen Äußerungen keine wirkliche Formulierung eines allgemeinen

¹⁹ Damit möchte ich keineswegs suggerieren, die Durchführung dieser Kur sei eine unkomplizierte Sache.

Prinzips, dessen mechanische Anwendung auf richtiges Verhalten im Rahmen der betreffenden Praxis hinauslief. Dennoch erwerben die Schüler die Fähigkeit, ohne zusätzliche Auskunft in neuen Fällen fortzusetzen. Von der Spärlichkeit des Unterrichts beeindruckt, finden wir das erstaunlich. Doch die Anäherung an das deduktive Paradigma nimmt der Sache nichts von ihrer Erstaunlichkeit. Die Anäherung ersetzt die Frage »Wie kommt es, daß der Schüler bei dermaßen spärlichem Unterricht in der richtigen Weise zu neuen Fällen übergeht?« durch die Frage: »Wie kommt es, daß der Schüler bei dermaßen spärlichem Unterricht daraus eine allgemeine Formel mit den richtigen deduktiven Kapazitäten errät?« Diese zweite Frage ist allenfalls noch weniger leicht zu beantworten. Wenn wir auf die erste Frage eingehen, können wir immerhin erwidern: Es ist eine (zweifellos erstaunliche) Tatsache, daß es vor dem Hintergrund einer gemeinsamen menschlichen Natur und gemeinsamer Lebensformen gelingt, die Sensitivität für Formen der Ähnlichkeit zwischen Situationen durch nichts weiter als diese Art von Unterricht zu verändern und zu bereichern. Damit wird dem Lernenden nicht unterstellt, er errate etwas. Dagegen wird es, wie sehr man sich auch auf die gemeinsame menschliche Natur und gemeinsame Lebensformen berufen mag, nicht gelingen, die zweite Frage von ihrer – durch die Anäherung an den deduktiven Fall unweigerlich ins Spiel gebrachten – Voraussetzung zu befreien, es obliege dem Schüler, durch Erraten einen Sprung zu tun.²⁰

Man darf nicht annehmen, die Einsicht in das spezielle Beispiel, an die in Fällen der zweiten Art ausdrücklich appelliert wird, sei eine unkomplizierte oder mühelose Leistung auf seiten derjenigen, die über diese Einsicht verfügen, so als würde man ein Beispiel bei flüchtiger Betrachtung entweder im richtigen Licht sehen oder nicht, ohne daß Argumente dann noch etwas ausrichten könnten. Erstens, die Frage »Siehst du das nicht ein?« läßt sich oft durch Worte ergänzen, die auf Überredung abzielen. Durch eine geschickt präsentierte Kennzeichnung eines Beispiels wird man den anderen manchmal dazu bringen, das Beispiel so zu sehen, wie man es wünscht. Oder man kann

²⁰ Siehe Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, z. B. §210.

allgemeine Überlegungen anführen, die etwa die Pointe des Begriffs betreffen, dessen Anwendung auf einen speziellen Fall strittig ist. Sofern es sich um einen Fall der zweiten Art handelt, werden keine derartigen Argumente ausreichen, um in der gleichen Weise wie ein Beweis die Akzeptierung ihrer Konklusion rational zu erzwingen.²¹ Was ich angreife, ist aber nur das Vorurteil, das den Eindruck erweckt, durch diese Sachlage würde ihr Status als Argumente – d. h. als Appelle an die Vernunft – in Zweifel gezogen. Zweitens, sofern es durch Bemühung gelingen kann, eine andere Person zu der nötigen Einsicht zu bringen, kann es auch im eigenen Fall Mühe kosten, zu dieser Einsicht zu gelangen. Daß man die Abhängigkeit von der Einsicht zugibt, impliziert nicht, daß jemandem, sofern er über die hier betrachtete spezifische Form von Rationalität verfügt, ohne weiteres Nachdenken stets einleuchten wird, welches die richtige Art und Weise ist, mit einer gegebenen Situation umzugehen.

5. Wenn wir uns dem Vorurteil nicht beugen und die Aristotelische Überzeugung respektieren, eine Anschauung darüber, wie man leben sollte, sei nicht kodifizierbar, stellt sich die Frage: Was geschieht mit unseren Erklärungen der von einer tugendhaften Person artikulierten zuverlässig richtigen Urteile über das, was sie in bestimmten Situationen tun sollte? Das ist offenbar der Ort, an dem der Aristotelische Begriff des praktischen Syllogismus zum Zuge kommen soll. Wir müssen uns überlegen, wie das möglich ist.

Die Erklärungen, die bisher als Erklärungen von Urteilen über gebotene Handlungen gedeutet wurden, sind zugleich Erklärungen von Handlungen. Die Ähnlichkeit, die dazu anregt, das quasi logische Etikett »praktischer Syllogismus« zu verwenden, ist folgende: Sofern etwas als Argument für eine theoretische Konklusion dienen könnte, kann es ebensogut in einer Erklärung der Gründe, weshalb jemand von dieser Konklusion überzeugt ist, fungieren, wobei die Prämissen des Arguments den Inhalt der psychischen Zustände – im theoretischen Fall: der

21 Sofern allgemeine Überlegungen eine allgemeine Formel nahelegen, wird diese Begriffe benutzen, die ihrerseits widerspenstige Fälle aufkommen lassen.

Überzeugungen – angeben, die wir bei einer Gründe nennenden Erklärung anführen. Auch Handlungen werden durch Gründe erklärt, d. h. durch das Anführen psychischer Zustände, in deren Licht wir erkennen können, inwiefern die erklärte Handlung dem Akteur hätte rational vorkommen können. Die Vorstellung von einem praktischen Syllogismus ist die Vorstellung von einem argumentartigen Schema zur Erklärung von Handlungen, wobei die »Prämissen« – ebenso wie im theoretischen Fall – den Inhalt der in der Erklärung angeführten psychischen Zustände angeben.²²

David Wiggins gibt folgende Erklärung der allgemeinen Form des praktischen Syllogismus:

Die erste Prämisse oder Oberprämisse nennt etwas, was der Gegenstand des Wünschens (*orexis*) sein und in eine praktische Konklusion übertragen werden kann (d. h. es handelt sich um einen Wunsch, der durch eine verfügbare Unterprämisse in eine Handlung verwandelt werden kann). Die zweite Prämisse nennt einen Umstand, der – im Hinblick auf die spezielle Situation, auf die der Syllogismus angewendet wird – die Durchführbarkeit der Handlung betrifft, die vollzogen werden muß, um dem Anspruch der Hauptprämisse zu genügen.²³

22 Ich mache einen Unterschied zwischen praktischer Vernunft und praktischem Denken. Wenn man die Stellen 1105 a 28–33 und 1111 a 15–16 der *Nikomachischen Ethik* heranzieht, könnte man den Eindruck gewinnen, tugendhaftes Handeln müsse nach Aristotelischer Auffassung das Ergebnis eines Denkprozesses sein. Diese Theorie ist aber weder als solche einleuchtend noch mit der Stelle 1117 a 17–22 zu vereinbaren. Daher deute ich die Aristotelische Erörterung der Überlegung so, als gehe es dabei um die Rekonstruktion der nicht unbedingt im voraus bedachten Handlungsgründe. Wo diese Gründe nicht im voraus erwogen wurden, läßt sich der Begriff der Überlegung nur im »Als-ob«-Sinn verwenden; siehe John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, S. 5–10. (Es wird deutlich werden, daß meine Ausführungen über die von Aristoteles vertretenen Anschauungen über praktische Vernunft an vielen Stellen der von Cooper verfochtenen Interpretation zuwiderlaufen. Hier geht es mir nicht so sehr um das, was Aristoteles wirklich gedacht hat, sondern um bestimmte philosophische Fragen. Daher habe ich den vorliegenden Artikel nicht mit Hinweisen auf interpretatorische Streitfragen belastet.)

23 David Wiggins, »Deliberation and Practical Reason«, S. 227. Die zitierte Stelle ist eine Erläuterung dessen, was Aristoteles in *De Motu Animalium* 701 a 9 ff. sagt. Wieviel ich diesem Artikel von Wiggins verdanke, wird im folgenden deutlich werden.

Dieses Schema paßt am ehesten, wenn die Gründe (in einem weiten Sinne des Wortes) technischer Art sind: Die Oberprämisse gibt einen bestimmten Zweck an, und die Unterprämisse kennzeichnet eine Handlung als Mittel zu diesem Zweck.²⁴

Bei diesen unkomplizierten Anwendungen des Schemas besteht die von der Oberprämisse gespielte Rolle darin, den Inhalt eines orektischen psychischen Zustands anzugeben, also etwas, wovon wir uns vorstellen könnten, daß es die motivierende Kraft für die erklärten Handlungen beisteuert. Aristoteles meint nun offenbar, daß das, was bei der Erklärung tugendhafter Handlungen eine analoge Aufgabe erfüllt, nichts anderes ist als die Auffassung des Tugendhaften von der gebotenen menschlichen Lebensführung.²⁵ Wäre diese Auffassung in der Form allgemeiner Prinzipien kodifizierbar, würden die Erklärungen jene deduktive Gestalt annehmen, auf der das in §4 erörterte Vorurteil beharrt. Doch die These der Nichtkodifizierbarkeit besagt, daß sich die gedachte Oberprämisse im Falle des Tugend-Syllogismus nicht in endgültiger Form hinschreiben läßt.²⁶ Jeder Versuch, sie mit Worten zu erfassen, wird seinerseits die gleichen Merkmale aufweisen wie der Unterricht, durch den sie vermittelt werden könnte: Verallgemeinerungen werden bestenfalls Annäherungen sein, und Beispiele werden im Sinne jenes »Und so weiter« verstanden werden müssen, das an die Mitarbeit eines Hörers, der die Sache begriffen hat, appelliert.²⁷

24 Es besteht die Neigung, darauf zu pochen, es müsse das einzige oder das geeignetste Mittel sein. Diese Neigung ist jedoch das Ergebnis des fragwürdigen Wunsches nach Spezialfällen des Schemas, welche *beweisen*, daß die erklärte Handlung die gebotene Handlung ist.

25 *Nikomachische Ethik*, 1144 a 31-33.

26 Das ist etwas anderes als die Behauptung, jemand sei jederzeit geneigt, seine Ansichten zu ändern. Bei Wiggins hat es hin und wieder den Anschein, als vermenge er diese beiden Behauptungen, was zweifellos daran liegt, daß er sich – anders als ich selbst – nicht mit der Äußerung einer im Handeln zum Ausdruck gebrachten spezifischen Auffassung der gebotenen Lebensführung befaßt, sondern mit der praktischen Vernunft überhaupt. Die Grenze zwischen der Erkenntnis, daß eine vorgegebene Auffassung der gebotenen Lebensführung etwas verlangt, dessen Erforderlichkeit vorher nicht bemerkt wurde, einerseits und einer Modifizierung der eigenen Auffassung der gebotenen Lebensführung andererseits ist keine scharfe Trennlinie. Hier möchte ich allerdings keine Fälle heranziehen, die am ehesten unter die zweite Beschreibung fallen.

27 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §208.

Richtet man sich in seinem Leben nach einer bestimmten Auffassung der gebotenen Lebensführung, handelt man bei bestimmten Gelegenheiten in einer Weise, die dazu angetan ist, geeignete Anliegen zu erfüllen.²⁸ Ein Anliegen kann in eine festgestellte Tatsache, die eine bestimmte Situation betrifft, in solcher Form eingreifen, daß es eine Handlung erklärt: So kann beispielsweise das Anliegen, sich um das Wohlergehen der eigenen Freunde zu kümmern, zusammen mit der Kenntnis, daß ein bestimmter Freund Schwierigkeiten hat und für Trost empfänglich ist, eine Erklärung dafür liefern, daß man auf einen angenehmen Partybesuch verzichtet, um sich mit dem Freund zu unterhalten. Bei einer passenden Gelegenheit könnte dieses Paar psychischer Zustände den Kern einer befriedigenden Erklärung einer tatsächlich tugendhaften Handlung abgeben. Darüber hinaus braucht nichts weiter genannt zu werden, um die Handlung mit einer durch und durch verständlichen Motivation zu versehen. Nach Ansicht des Aristoteles ist der in einer Erklärung einer tugendhaften Handlung angeführte oreaktische Zustand nicht bloß das je zufällig verfolgte Anliegen, sondern die von diesem Akteur vertretene Gesamtauffassung der gebotenen Lebensführung. Und das wirkt jetzt vielleicht rätselhaft. Doch die Kernerklärung enthält, soweit sie bisher in den Blick gekommen ist, keinen Hinweis darauf, daß die erklärte Handlung der von diesem Akteur vertretenen Auffassung der gebotenen Lebensführung entspricht. Auf einen Fall, in dem man einem Freund hilft, weil man meint, unter diesen Umständen solle man so handeln, würde die Kernerklärung genauso zutreffen wie auf einen Fall, in dem man einem Freund hilft, obwohl man meint, diese Handlungsweise sei unter solchen Umständen keineswegs geboten.

Eine Auffassung der gebotenen Lebensführung ist nicht bloß eine ungeordnete Ansammlung von Neigungen, bei dieser oder jener Gelegenheit im Hinblick auf dieses oder jenes Anliegen zu handeln. Manchmal gibt es mehrere verschiedene Anliegen, deren jeweilige Erfüllung bei geeigneter Gelegenheit auf eine Handlung hinausliefere, die den Vorschriften einer bestimmten Auffassung der gebotenen Lebensführung gerecht würde, ob-

²⁸ Diese Formulierung übernehme ich von Wiggins.

wohl jedes dieser Anliegen in eine diese Situation betreffende Tatsache einrasten und in eine Handlung münden würde. Das Handeln im Lichte einer Auffassung der gebotenen Lebensführung verlangt, daß man das richtige Anliegen auswählt und dementsprechend verfährt. (Man vergleiche das Ende des §1 zum Thema »Einheit der Tugend«.) Also wenn eine Handlung, deren Motivation in unserer Kernerklärung ausbuchstabiert wird, eine Äußerung der Tugend ist, muß mehr auf den betreffenden Akteur zutreffen, als der Satz, er habe bei dieser Gelegenheit mit jener Motivation gehandelt, beinhaltet. Die Kernerklärung muß zumindest vor dem Hintergrund der von diesem Akteur vertretenen Auffassung der gebotenen Lebensführung gesehen werden. Und wenn es sich dabei um eine jener Situationen handelt, auf die jedes von mehreren Anliegen einwirken könnte, muß die betreffende Auffassung der gebotenen Lebensführung imstande sein, wirklich in unser Verständnis der Handlung Eingang zu finden und zu erklären, warum es dieses und nicht jenes Anliegen war, das hier zur Wirkung gebracht wurde.

Wie findet diese Auffassung Eingang? Beinhaltete die Auffassung der gebotenen Lebensführung eine Rangordnung der Anliegen oder vielleicht eine Menge von jeweils auf einen Situationstyp relativierten Rangordnungen, wäre die Erklärung, warum dieses und nicht jenes Anliegen wirksam geworden ist, unkompliziert. Doch die These der Nichtkodifizierbarkeit schließt die Aufstellung von derartigen allgemeinen Rangordnungen aus, die sämtlichen heiklen Situationen, mit denen uns das Leben konfrontieren mag, vorgeordnet sind.

Was ich hier als Auswahl des richtigen Anliegens beschrieben habe, könnte man ebensogut mit Hilfe der Unterprämisse der Kernerklärung beschreiben. Sofern es mehr als ein Anliegen gibt, das auf die jeweilige Situation einwirken könnte, gibt es mehr als eine die Situation betreffende Tatsache, bei der der Akteur etwa in solcher Weise verweilen könnte, daß dadurch ein geeignetes Anliegen zur Wirkung gebracht würde. Dadurch, daß er diese und nicht jene bestimmte Tatsache als die im Hinblick auf die jeweilige Situation hervorstechende Tatsache sieht, wird er dazu bewogen, sich bei seinem Handeln nach diesem und nicht nach jenem Anliegen zu rich-

ten.²⁹ Diese Wahrnehmung hervorstechender Fakten ist die Gestalt, die hier von der im §4 erörterten Einsicht in spezielle Fälle angenommen wird: Sie ist etwas, woran wir aufgrund der Nichtkodifizierbarkeit eines Einsatzes der Rationalität mitunter ausdrücklich appellieren müssen, sobald wir gewisse Handlungen als unter diese Kategorie fallend hinstellen wollen. Eine Auffassung der gebotenen Lebensführung kommt, wenn mehr als ein Anliegen eine Handlung nach sich ziehen könnte, dadurch zum Vorschein, daß man diese und nicht jene Tatsache als hervorstechend sieht oder zu der entsprechenden Sichtweise bewogen werden kann. Und unser Verständnis einer solchen Auffassung findet Eingang in unser Verständnis von Handlungen – also die Ergänzung, deren die Kernerklärung bedarf –, indem es uns dazu befähigt, die hervorstechenden Fakten ebenso wahrzunehmen wie der Akteur oder dessen Wahrnehmung wenigstens zu begreifen.³⁰

Es ist keineswegs verfehlt, wenn man die Urteile des Tugendhaften über das gebotene Tun oder die von ihm vollzogenen Handlungen so auffaßt, als ließen sie sich durch ein interaktives Verhältnis zwischen dem die Lebensführung betreffenden Wissen und der speziellen Kenntnis der jeweils anstehenden Situation erklären. (Man vergleiche den Anfang des §4.) Dieser Gedanke bedarf jedoch einer diffizileren Deutung, als das deduktive Paradigma zuläßt. Mit den genannten Kernerklärungen und ihren Ergänzungen habe ich die vollständigen Erklärungen im Grunde so dargestellt, als böten sie sich in zwei Stadien dar. Es ist das erste Stadium – das bisher als Ergänzung hingestellt wurde –, in dem das die Lebensführung betreffende Wissen mit speziellem Wissen interagiert, nämlich mit der Kenntnis aller speziellen Tatsachen, die mit Anliegen zusammenwirken können, deren Erfüllung bei entsprechender Gelegenheit tugendhaft wäre. Aus dieser Interaktion ergibt sich – in einer wesentlich von der Einsicht in den speziellen Fall abhängigen Form – eine Sicht

29 Mit diesem Gebrauch des Wortes »hervorstechend« schließe ich mich Wiggins an.

30 Zur Bedeutung der Einsicht in den speziellen Fall siehe *Nikomachische Ethik*, 1142 a 23-30 und 1143 a 25-b 5. Siehe Wiggins' Erörterung dieser Stellen. (Zur Frage, was es mit der Formulierung »wenigstens zu begreifen« auf sich hat, siehe Anmerkung 33 unten.)

der Situation, bei der nur noch *eine* derartige Tatsache sozusagen im Vordergrund steht. Diese als hervorstechend gesehene Tatsache dient im zweiten Stadium als Unterprämisse einer Kernerklärung.³¹

6. Jetzt können wir auf den am Schluß des §3 skizzierten non-kognitivistischen Einwand zurückkommen. Das Wissen, daß der Freund in Schwierigkeiten und für Trost empfänglich ist – also jener psychische Zustand, dessen Inhalt die Unterprämisse unserer Kernerklärung bildet –, darf vielleicht um der Auseinandersetzung willen als etwas von jener Art gelten, der die kognitiven Zustände laut Einwand angehören müssen, mithin als etwas, was nur in Verbindung mit einem nichtkognitiven Zustand eine Handlung auszulösen vermöge, und das hieße in unserem Beispiel: in Verbindung mit der Sorge um den Freund.³² Doch wenn jemand diese Tatsache als das im Hinblick auf diese Situation hervorstechende Faktum ansehe, befinde er sich in einem psychischen Zustand, der ganz wesentlich praxisbezogen sei. Den relevanten Begriff des Hervorstechens könne man gar nicht anders verstehen als im Sinne der Vorstellung, hier werde etwas als ein Handlungsgrund gesehen, der alle anderen Gründe zum Schweigen bringt (vergleiche §3). Wird dieser Zustand als kognitiver Zustand klassifiziert, gerät man genau in die Schußlinie des genannten Einwands.

In seiner natürlichsten Form bringt man den Einwand zur Geltung, indem man darauf pocht, der Inhalt dessen, was wirklich gewußt wird, müsse geläutert werden, bis sich etwas ergibt, was als solches in motivationaler Hinsicht wirkungslos bleibt

31 Daß das interaktive Verhältnis im ersten Stadium *alle* potentiell Gründe liefernden Fakten bezüglich der jeweiligen Situation beinhaltet, gestattet uns im Falle des Muts etwa die Feststellung, daß die Größe der Gefahr im Vergleich mit der Bedeutung des Ziels, das erreicht werden kann, wenn man sich der Gefahr stellt, einen Unterschied macht hinsichtlich der Frage, ob die Tugend wirklich verlangt, daß man sich der Gefahr stellt. So verhält es sich, obwohl die Gefahr, wenn sie im zweiten Stadium nicht als hervorstechend gesehen wird, auch gar nicht als Grund dafür gesehen wird, sich aus dem Staub zu machen. Hier bin ich ebenfalls Wiggins verpflichtet.

32 Da der Begriff »Freund« ganz spezielle Eigenschaften ins Spiel bringt, kann man eigentlich auch diese Formulierung in Frage stellen.

(dann ergäbe sich, wenn man von dem obigen Zugeständnis ausgeht, daß der Freund in Schwierigkeiten und für Trost empfänglich ist). Anschließend sollte man die »Wahrnehmung« von etwas Hervorstechendem als Verschmelzung der geläuterten Kenntnis mit einem hinzukommenden appetitiven Zustand darstellen. Aber mit welchem appetitiven Zustand? Aus der Sorge um den Freund ergibt sich nichts weiter als die Kernerklärung, aber nicht die Erklärung, in deren Rahmen die »Wahrnehmung« des Hervorstechenden eine Rolle spielen sollte. Vielleicht die Auffassung der gebotenen Lebensführung? Das ist gewiß ein orektischer Zustand. Doch unabhängig von gerade der Einsicht in spezielle Situationen, die in die gegenwärtige »Wahrnehmung« von etwas Hervorstechendem hineinspielt, ist dieser Zustand unter Voraussetzung der These der Nichtkodifizierbarkeit nicht verständlich. Also ist er nicht geeignet, um als ein Element zu fungieren, zu dem man neben einer echten Kenntnis durch Analyse der »Wahrnehmung« zu gelangen meinen könnte. (Diese nonkognitivistische Strategie spiegelt sich in der Anähnung an das deduktive Paradigma: Daß diese Anähnung dem nonkognitivistischen Einwand entgegenkommt, wurde schon im §4 festgestellt. Der Mißerfolg der Strategie spiegelt sich, wenn man die These der Nichtkodifizierbarkeit voraussetzt, im Mißerfolg der Anähnung.)

Wenn wir das im §4 erörterte Schwindelgefühl empfinden, so geschieht das aus einem Unbehagen an der Vorstellung, eine Äußerung der Vernunft könne nur dann als solche erkannt werden, wenn man vom Binnenbereich jener Praxis ausgeht, die gerade in Frage steht. Wir sind geneigt zu glauben, es müsse einen neutralen Außenstandpunkt geben, von dem sich die Rationalität jedes echten Einsatzes der Vernunft erweisen ließe. Nun könnten wir den Einwand so verstehen, als forderte er ein dem Hunger analoges nonkognitives Zusatzelement: einen appetitiven Zustand, dessen Vorkommen von sich aus verständlich sei, ohne seinerseits als rational oder irrational bewertet werden zu können, während er einem Verhalten, für das man sich im Hinblick auf seine Befriedigung entscheidet, eine von außen erkennbare, offensichtliche Rationalität verleihe. In diesem Fall ist klar, inwiefern sich in diesem Einwand das Verlangen nach einer Art von Rationalität äußert, die sich unabhängig als solche erweisen



läßt. Es ist jedoch überaus unplausibel anzunehmen, alle tugendhaftes Handeln motivierenden Anliegen seien jedes für sich und unabhängig von der Einsicht in die den Tugendhaften auszeichnende Situationssicht verständlich. Selbst wenn es sich so verhielte, würden die diversen Einzelanliegen nur in den Kern-erklärungen vorkommen. Wir gelangen zu keinem vollen Verständnis der Handlungen des Tugendhaften – wir verkennen ihre Konsistenz –, es sei denn, wir können die Kernerklärungen durch eine Vorstellung von seiner Auffassung der gebotenen Lebensführung ergänzen. Das läuft zwar darauf hinaus, daß man ihm einen orektischen Zustand zuschreibt, aber es heißt nicht, daß man ihm ein von außen verständliches, alles überwölbendes Begehren unterstellt. Denn wenn man den ausgemalten Außenstandpunkt einnimmt, ist man nicht dazu in der Lage, den Inhalt des orektischen Zustands zu verstehen. Das hieße vielmehr, daß man, im wesentlichen von innen her, die den Tugendhaften auszeichnende Sicht von Einzelsituationen begreift.³³

Die Rationalität der Tugend läßt sich demnach nicht von einem externen Standpunkt aus nachweisen. Aber die Annahme, es müsse möglich sein, ist nichts weiter als eine Spielart des im §4 erörterten Vorurteils. Es ist bloß eine Illusion zu glauben, die Rationalität unseres Paradigmas der Vernunft – also des deduk-

33 Mit der Einschränkung »im wesentlichen« soll die Möglichkeit berücksichtigt werden, daß man einsieht, was es heißt, sich im Binnenbereich einer bestimmten Denkweise aufzuhalten, ohne wirklich darin zu stecken, was auf der Basis gelingen könnte, daß eine hinreichende Verwandtschaft besteht zwischen jener Denkweise und einer, die man selbst kennt. Diese Überlegungen bezüglich von außen verständlicher Wünsche stehen in Zusammenhang mit der von Philippa Foot in ihrem Aufsatz »Morality as a System of Hypothetical Imperatives« vertretenen These, die Moral solle mit Hilfe hypothetischer Imperative gedeutet oder umformuliert werden, andernfalls laufe sie Gefahr, als Schwindel dazustehen. Foots negative Argumente ähneln nach meinem Dafürhalten einer Entlarvung der Hohlheit jenes Platonismus, der beansprucht, eine außerhalb der Praxis selbst angesiedelte Grundlage der mathematischen Praxis bereitzustellen. Im Fall der Mathematik besteht die richtige Antwort nicht darin, nach einem anderen externen Garanten der Rationalität dieser Praxis zu suchen; aber genau darauf scheint mir Foots positiver Vorschlag im Fall der Moral hinauszulaufen. (Wenn die Wünsche nicht von außen verständlich sind, verliert die Bezeichnung »hypothetische Imperative« ihren Witz.) Hierzu siehe meinen Artikel »Sind moralische Forderungen hypothetische Imperative?«.

tiven Schließens – lasse sich von einem Standpunkt erkennen, der nicht notwendig im Binnenbereich der Praxis selbst angesiedelt wäre.

7. Wahrnehmungen hervorstechender Merkmale widersetzen sich zwar der Zerlegung in »reine« Kenntnis und appetitive Zustände, aber dennoch besteht eine gewisse Neigung zu behaupten, es könne sich bei ihnen nicht um wirklich kognitive Zustände handeln. Es ist möglich, daß wir uns in einen Gemütszustand manövrieren lassen, in dem wir – wie es uns scheint – diese problematischen Wahrnehmungen nur deshalb haben, weil wir dazu bewogen werden können, uns um bestimmte Dinge zu kümmern, also letztlich nur aufgrund bestimmter vorgängiger Fakten, die unsere emotionale und appetitive Konstitution betreffen. Diese Möglichkeit kann allem Anschein nach eine diffizilere Form von Nonkognitivismus rechtfertigen, die zwar die Behauptung preisgibt, die problematischen Wahrnehmungen ließen sich durch Analyse in kognitive und appetitive Komponenten zerlegen, aber zugleich darauf pocht, daß es sich aufgrund der Anthropozentrität des beteiligten Begriffsapparats nicht um sei's wahre oder falsche Urteile über die Beschaffenheit von Sachverhalten in einer unabhängigen Realität handelt. Und kognitive Zustände seien doch genau dies.³⁴

Mit dieser diffizilen Form von Nonkognitivismus kann ich mich jetzt nicht gründlich auseinandersetzen. Ihr Ursprung liegt vermutlich in einem banausischen Szientismus, der vermutlich auf der irreführenden Vorstellung beruht, das Recht der wissenschaftlichen Methode auf rationale Akzeptanz lasse sich von einem objektiveren Standpunkt erkennen als dem, von dem wir die hervorstechenden Merkmale wahrzunehmen scheinen. Ein szientistischer Realitätsbegriff ist überaus fragwürdig. Wenn man die metaphysische Frage stellt, ob die Realität das sei, worüber die Wissenschaft etwas herauszufinden vermag, können wir die Bausteine für eine Antwort nicht ohne eine *Petitio principii* zu begehen auf diejenigen beschränken, welche die Wissenschaft gutheißen kann. Die Frage darf getrost als empirische Frage gel-

34 Zur Frage der Anthropozentrität siehe David Wiggins, »Truth, Invention, and the Meaning of Life«.

ten; aber die empirischen Daten, welche von einer sorgfältig und mit Feingefühl verfahrenen moralischen Phänomenologie – die zweifellos etwas anderes wäre als ein wissenschaftliches Unterfangen – gesammelt werden würden, setzt der Nonkognitivismus in ganz unbefriedigender Manier ein.³⁵

Hier wäre es verfehlt einzuwenden, daß die Betonung der Einsicht ins Besondere und das Fehlen eines Entscheidungsverfahrens jedermann dazu ermutigen, sich päpstlich über Einzelfälle auszulassen. In Wirklichkeit rät der Widerstand gegen den Nonkognitivismus bezüglich der Wahrnehmung hervorstechender Merkmale zur Demut. Sofern wir dem Nonkognitivismus widerstehen, können wir das begriffliche Rüstzeug, das den Rahmen jeder erkennbaren moralischen Sichtweise bildet, mit der Fähigkeit gleichsetzen, sich von bestimmten Aspekten der Realität beeindrucken zu lassen. Doch es fällt äußerst schwer, die ethische Realität klar zu erkennen. (Man vergleiche den Schluß des §4.) Sind wir uns beispielsweise darüber im klaren, in welcher Weise egoistische Phantasievorstellungen unsere Sicht verzerren, werden wir nicht zu der zuversichtlichen Annahme neigen, wir hätten die Dinge richtig erfaßt.³⁶

Es erscheint plausibel, daß Platons ethische Ideen zumindest zum Teil eine Reaktion auf die These der Nichtkodifizierbarkeit darstellen: Ist man außerstande zu formulieren, was jemand erfahren hat, wenn er eine Praktik – etwa ein Verfahren der Begriffsanwendung – begreift, ist es naheliegend zu sagen, er habe etwas gesehen. Nun erwähnt Cavell an der im §4 zitierten Stelle zwei Möglichkeiten, dem Schwindelgefühl zu entgehen: »das Erfassen von Universalien« sowie »das Verstehen von Regelverzeichnissen«, mit dem ich mich bisher befaßt habe. Doch Platons Ideen sind zwar ein Mythos, aber kein tröstlicher, kein bloßes Vermeiden des Schwindelgefühls; die Schau dieser Ideen wird als zu schwierig dargestellt, als daß es sich so verhalten könnte. Die Ferne der Idee des Guten ist eine metaphorische Lesart der These, Wert gebe es nicht in dieser Welt; sie ist grundverschieden von der faden, hausbackenen Lesart, die als fixe Idee

35 Siehe Wiggins, »Truth, Invention, and the Meaning of Life«; ferner Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*.

36 Vgl. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*. Für Hinweise danke ich hier Mark Platts.

in der neueren Moralphilosophie herumspunkt. Der Witz der Metapher liegt in der enormen Schwierigkeit, die Fähigkeit zu erlangen, sehenden Auges mit der ethischen Realität, die wirklich zu unserer Welt gehört, zurechtzukommen. Im Gegensatz zu anderen philosophischen Reaktionen auf die These der Nichtkodifizierbarkeit kann diese tatsächlich zur moralischen Besserung beitragen – negativ, indem sie zur Demut anhält, und positiv, indem sie eine Wirkung erzielt, die einer religiösen Bekehrung gleicht.³⁷

8. Wäre es möglich, eine allgemein formulierte, direkte Antwort auf die Frage »Wie sollte man leben?« zu geben, wäre der Begriff der Tugend in der Moralphilosophie ein Begriff zweiten Ranges. Doch die These der Nichtkodifizierbarkeit schließt eine frontale Annäherung an diese Frage aus, deren Dringlichkeit der Ethik ihr Interesse verleiht. Von Gelegenheit zu Gelegenheit weiß man, was man tun soll, sofern man es überhaupt weiß, aber man weiß es nicht dadurch, daß man allgemeine Prinzipien anwendet, sondern dadurch, daß man eine bestimmte Art von Person ist: jemand, der Situationen in einer bestimmten, für ihn bezeichnenden Weise sieht. Und Fragen, die das Wesen der Tugend und das (im vorliegenden Artikel kaum angesprochene) Lernen der Tugend betreffen, lassen sich nicht aus der zentralen Stellung vertreiben, die sie im ethischen Denken Platons und Aristoteles' einnehmen.

Mitunter wird beanstandet, daß Aristoteles keinen Versuch unternommen habe, ein Entscheidungsverfahren für Fragen des gebotenen Verhaltens zu skizzieren. Es gibt jedoch triftige Gründe zum Argwohn gegenüber der Annahme, auf diesem von Aristoteles nicht eingeschlagenen Weg müsse es etwas zu entdecken geben.³⁸ Außerdem gibt es in jenem Bereich der Philoso-

37 Dieses Platon-Verständnis wird von Iris Murdoch aufs schönste dargelegt.

38 So wirkt z. B. die Vorstellung, etwas von der Art des Utilitarismus müsse richtig sein, wie eine doppelte Flucht vor dem Schwindelgefühl: erstens insofern man meint, es müsse ein Entscheidungsverfahren geben; und zweitens insofern man die praktische Rationalität, zumindest in ihrer Anwendung auf die Moral, auf das Streben nach neutral verständlichen Wünschen reduzieren möchte.

phie des Geistes, in dem Aristoteles mit seinem andersartigen Ansatz die Ethik ansiedelt, für uns noch eine ganze Menge zu tun.

Nachweise der Erstveröffentlichung

1. »Two Sorts of Naturalism«, Erstveröffentlichung in: Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence und Warren Quinn (Hg.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press 1996, S. 149-179
2. »Virtue and Reason«, Erstveröffentlichung in: *The Monist* (1979), S. 331-350
3. »The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics«, Erstveröffentlichung in: *Proceedings of the African Classical Associations* (1980), S. 1-14
4. »Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?«, Erstveröffentlichung in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 52 (1978), S. 13-29
5. »Might There Be External Reasons?«, Erstveröffentlichung in: J. E. J. Altham und Ross Harrison (Hg.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, S. 387-398
6. »Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World«, Erstveröffentlichung in: Eva Schaper (Hg.), *Pleasure, Preference, and Value*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 1-16
7. »Values and Secondary Qualities«, Erstveröffentlichung in: Ted Honderich (Hg.), *Morality and Objectivity*, London: Routledge and Kegan Paul 1985, S. 110-129