

⇒ **Jens Kertscher**

Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten im Lichte eines undogmatischen Naturalismus

⇒ 1 Undogmatischer Naturalismus

Die Unterscheidung zwischen Urteilen, die Tatsachen beschreiben, und solchen, die eine Bewertung ausdrücken, gilt in der modernen Moralphilosophie als grundlegend. Nachdem David Hume das Prinzip aufgestellt hat, dass aus Tatsachen keine normativen Urteile abgeleitet werden können, gilt es geradezu als dilettantischer Fehler, beim Nachdenken über die Grundlagen moralischen Urteilens gegen Humes Gesetz zu verstoßen.¹ Es stellt sich dann freilich die Frage, wie moralische Urteile zu verstehen sind, wenn sie offensichtlich nicht der Ordnung der Natur angehören. Die Natur wird von den empirischen Wissenschaften erforscht. Was als Tatsache gilt, erfahren wir durch die Wissenschaften; sie liefern uns die richtige Beschreibung der Wirklichkeit. Wo haben, wenn man diese Hume'sche Weichenstellung akzeptiert, Normen und Werte ihren Platz? In der von den Wissenschaften beschriebenen Natur jedenfalls nicht. So wie in der Philosophie des Geistes ein so genanntes ›Placement-Problem‹ entsteht – wie lassen sich geistige Phänomene in eine durchgängig physikalisch erklärbare Wirklichkeit integrieren? –, kann man auch in der Moralphilosophie fragen, wie wir normative Phänomene in eine Welt integrieren, die von den Naturwissenschaften vollständig erklärt wird.

Eine Antwort auf diese Frage wird den Befunden der Wissenschaft nicht widersprechen dürfen. Metaphysische Spekulationen über eine von der natürlichen Wirklichkeit abgelöste normative Sphäre scheiden daher ebenso aus wie der Dualismus in der Philosophie des Geistes. Dennoch wird man den normativen Diskurs nicht einfach als

Jens Kertscher, *1968 in St. Gallen, Dr. phil., Studium der Philosophie und Romanistik in Köln, Florenz, Tübingen und Heidelberg. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der TU Darmstadt. Neuere Veröffentlichungen: Handeln. Sind wir Menschen rational? (mit Hans Werbig) Göttingen 2014; Pragmatismus – Philosophie der Zukunft? (Hg. mit Andreas Hetzel und Marc Rölli), Weilerswist 2008.

GND: 173395325

DOI [10.15496/eug.v0i1.313](https://doi.org/10.15496/eug.v0i1.313)

(1) Der *locus classicus* ist Hume 2011 [1739], 301f.

etwas Unerklärliches abweisen wollen. Non-kognitivistische und subjektivistische Ansätze sind die beliebteste Antwort der modernen Moralphilosophie auf dieses Problem: Werturteile sind demnach Ausdruck subjektiver Präferenzen; Werte sind subjektive Projektionen in eine wertfreie Welt objektiver Tatsachen. Der moralische Diskurs ist nach diesem Ansatz nicht wahrheitsfähig, denn es gibt schlicht keine Tatsachen, die unsere Werturteile wahr machen könnten.² Der Vorteil dieser Position liegt auf der Hand: Sie kann erklären, wie Werturteile funktionieren, sogar ihre Semantik verständlich machen, ohne eine von der naturwissenschaftlich beschriebenen Wirklichkeit unterschiedene Sphäre des Normativen annehmen zu müssen, ohne also dem naturalistischen Prinzip zu widersprechen, das es verbietet, ›übernatürliche‹ Entitäten anzunehmen. Der Nachteil ist jedoch, dass es im Rahmen solcher Theorien nicht verständlich wird, warum ganz gewöhnliche normative Aussagen wie ›Versprechen müssen gehalten werden‹ sinnvoll als wahr beurteilt werden können. Warum sollte es nur in einem übertragenen, uneigentlichen Sinne wahr sein, dass Versprechen gehalten werden müssen?

Dieses hier freilich nur sehr idealtypisch gezeichnete Bild ist indessen nicht die einzige Möglichkeit, mit der durch Humes Gesetz gestellten Herausforderung umzugehen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, schlicht zu bestreiten, dass es so etwas wie moralische Tatsachen nicht geben kann. Ein solcher moralischer Realismus sieht sich dann allerdings mit der Frage konfrontiert, derartige Tatsachen auszuweisen, ohne sich dem Metaphysikverdacht auszusetzen. Diese Art von moralischem Realismus will ich im Folgenden nicht diskutieren, sondern eine dritte Strategie thematisieren, die sich an Überlegungen pragmatistisch und neo-pragmatistisch orientierter Philosophen und deren Umfeld anschließen lässt. Für diese Denkrichtung hat sich in der englischsprachigen Diskussion die Sammelbezeichnung *liberal naturalism* etabliert, was ich gerne mit *undogmatischer Naturalismus* übersetzen will.³ Der undogmatische Naturalismus kann zunächst als Alternative zum gängigen szientifischen Naturalismus betrachtet werden. Orientierte man sich am szientifischen Naturalismus, wäre alles als ›übernatürlich‹ zu verwerfen, was sich nicht in den explikativen Rahmen des modernen wissenschaftlichen Weltbildes einfügen lässt: Der Bereich – sofern die Rede von Bereichen hier überhaupt zulässig ist – des Natürlichen wäre dann koextensiv mit dem, was Naturwis-

(2) Für eine paradigmatische Version dieser Position vgl. Mackie 1981.

(3) Die wörtliche Übersetzung mit ›liberal‹ würde unpassende politische Konnotationen erzeugen. Für diese Bezeichnung vgl. De Caro/Macarthur 2010, 3 u. 9–16.

senschaften beschreiben. Hierbei handelt es sich freilich selbst um eine metaphysische Setzung, also um eine Annahme, die sich weder beweisen noch widerlegen lässt (vgl. Tetens 2015, 12–16). Es spricht daher auch nichts dagegen, die Möglichkeit zuzulassen, den Naturbegriff so zu fassen, dass der Bereich des Normativen seinen problematischen oder gar mysteriösen Charakter verliert. Das ist die Grundidee des undogmatischen Naturalismus. Dieser Schritt hätte den großen Vorzug, dass der normative Diskurs mit dem der neuzeitlichen Wissenschaften vereinbart werden könnte, ohne den Bereich der Normen und Werte gleichsam platonistisch verzerrt als etwas zu konzipieren, das unabhängig von menschlicher Praxis besteht; der normative Diskurs hat seinen Ort in menschlicher Praxis und ist insofern *sui generis*. Das macht ihn aber noch nicht zu etwas ›Übernatürlichem‹, sondern er kann in einem erweiterten Sinne als natürlich verstanden werden. Man bleibt also Naturalist und meidet die Berufung auf ›übernatürliche‹ oder sonstige metaphysisch suspekten Entitäten. Ein weiterer Vorzug des undogmatischen Naturalismus besteht darin, dass er mit einem kognitivistischen und realistischen Verständnis des normativen Diskurses vereinbar ist: Normative Urteile haben einen eigenen kognitiven Wert und sind wahrheitsfähig. Damit erweist sich diese Position als weitaus weniger revisionär, als es auf den ersten Blick für Verfechter eines szientifischen Naturverständnisses erscheinen mag.

Wie könnte nun ein derart erweitertes Verständnis von Natur aussehen, in dessen Rahmen die Berufung auf Werte bzw. der normative Diskurs nichts Übernatürliches hat, sondern selbst als natürlich angesprochen werden kann? Wie bereits angedeutet, ist in der Tradition des Pragmatismus die Kritik an reduktionistischen Konzeptionen von Natur und Wissenschaft nicht ungewöhnlich. John Dewey hat in seinen Hauptwerken *Erfahrung und Natur* (1929) oder *Logik. Theorie der Forschung* (1938) vehement ein Verständnis von Natur verteidigt, das Kultur und menschliche Praktiken integriert und geeignet sein soll, reduktionistische Bestimmungen dieses Verhältnisses ebenso zu vermeiden wie Dualismen – zu diesen Dualismen würde auch derjenige zwischen Tatsachen und Werten gehören, den Dewey entgegen dem neuzeitlichen Mainstream stets verworfen hat. Ein weiterer prominenter, gegenwärtig viel diskutierter Vertreter eines undogmatischen Naturalismus ist John McDowell, der die Kategorie der ›zweiten Natur‹ für diese Diskussion fruchtbar gemacht hat. Seine Position weist einige interessante Gemeinsamkeiten mit Deweys Pragmatismus auf. Ich werde zunächst auf diese Position eingehen (2) und dann prüfen, inwiefern sich einige Schwächen dieses Ansatzes mit

Hilfe eines Rückgangs auf Überlegungen von Dewey korrigieren lassen (3). Mein Ergebnis wird sein, dass Dewey tatsächlich einige Probleme, die sich aus McDowells Konzept der ›zweiten Natur‹ ergeben, vermeiden kann. Das liegt aber hauptsächlich daran, dass seine Version eines undogmatischen Naturalismus von vornherein naturalistischer ist als diejenige McDowells, was zu ganz anderen Schwierigkeiten führt. Beide Positionen führen, was ihren Umgang mit Naturbegriffen betrifft, in eine Aporie. Ich schließe daher mit einigen Überlegungen dazu, wie der Standpunkt der Praxis ohne Rekurs auf Natur gegen Reduktionsversuche verteidigt werden kann (4).

⇒ 2 Naturalismus der ›zweiten Natur‹ (McDowell)

Es gibt einen offensichtlichen Unterschied zwischen moralischem und theoretisch-wissenschaftlichem Denken, der die scharfe Grenzziehung zwischen Tatsachen und Werten zu rechtfertigen scheint: Wenn wir moralisch reflektieren, geht es nicht darum, Ereignisse zu erklären oder zu beschreiben, sondern darum, begründete Antworten auf die Frage ›Was soll ich tun?‹ zu finden. Die Berufung auf Tatsachen allein, auch auf moralische, wenn es denn so etwas gibt, reicht für Handlungsgründe nicht aus. Daher scheint es irreführend, die Objektivität moralischen Denkens von der Bezugnahme auf äußere Tatsachen abhängig zu machen oder überhaupt nur für deren Begründung den Realismus als Vorbild zu nehmen, den man gerne mit wissenschaftlichem Denken verbindet. Man könnte freilich schon dieses Bild vom wissenschaftlichen Denken problematisieren und auf diesem Weg die Unterschiede zwischen theoretischem und praktischem Denken relativieren. Das würde auch ein neues Licht auf moralisches Überlegen werfen, das letztlich eine besondere Spielart praktischer Überlegung ist. Diese Strategie verfolgt Dewey, der alles Denken als Manifestation intelligenten Problemlösungsverhaltens versteht und damit Kontinuitäten zwischen eher theoretischen Reflexionsprozessen und spezifischen praktischen Formen des Überlegens in den Vordergrund stellt (siehe dazu den nächsten Abschnitt). Einen anderen Weg schlägt hingegen McDowell vor, der den Tatsachenbegriff für das moralische Denken sichern will, indem er ein szientistisch verkürztes Verständnis von Tatsachen abwehrt. Wie sich noch zeigen wird, trifft er sich darin in einigen Punkten mit Dewey, dem es ebenfalls darum geht, simplifizierende Konzeptionen des Tatsachenbegriffs und von Objektivität zu problematisieren.

McDowells Gedankengang ist bestechend einfach: Tatsachen sind uns auch im rationalen empirischen Denken nicht einfach ›gegeben‹,

sondern erscheinen begrifflich vermittelt als Gründe für Überzeugungen. Das gilt insbesondere auch für wahrnehmungsbasierte Überzeugungen. Nun kann eine Überzeugung immer nur durch eine andere Überzeugung gerechtfertigt werden, nicht durch etwas, was selbst keinen propositionalen Gehalt hat, z.B. ein sinnlicher Eindruck oder eine uninterpretierte Wahrnehmung. Um einen reinen Kohärentismus zu meiden, der keinen epistemisch relevanten, d.h. rechtfertigenden Kontakt zur empirischen Realität zulässt, müssen wir annehmen, dass die empirische Realität selbst irgendwie, d.h. ohne in den Mythos des Gegebenen zu verfallen, imstande ist, wahrnehmungsbasierte Überzeugungen zu rechtfertigen. Das geht nach McDowell nur, wenn Wahrnehmungen von vornherein auch als begrifflich verfasst gedacht werden. Schon für den Bereich des theoretischen Denkens ist es daher fragwürdig, eine natürliche Sphäre nicht-begrifflicher Tatsachen von einer begrifflichen Sphäre, dem, was man seit Sellars den Raum der Gründe zu nennen pflegt, zu trennen. McDowell schlägt daher vor, unsere Fähigkeiten, theoretisch zu erkennen, so zu beschreiben, dass auch schon auf der Ebene der Wahrnehmung der Zugang zu Tatsachen nicht unabhängig von der besonderen Art beschreibbar ist, wie wir zu diesen Tatsachen Zugang haben, nämlich auf der Grundlage von begrifflichen Fähigkeiten. Schon die traditionellerweise als rein rezeptiv beschriebene Sinnlichkeit lässt sich dann als ein aktives Vermögen begreifen, ohne dass Urteile deshalb aufhören, Urteile über Tatsachen zu sein.⁴ In diesem Zusammenhang schlägt McDowell vor, den Raum der Gründe als Gestalt der ›zweiten Natur‹ zu beschreiben. Er meint damit eine Natur, die Menschen erwerben, wenn sie in den Raum der Gründe eingewiesen werden, einen Prozess, den er auch als ›Bildung‹ näher bestimmt (McDowell 2001, 110). Menschen erwerben, indem sie ihre begrifflichen Fähigkeiten einüben, indem sie lernen, was als Grund für Überzeugungen gilt, was es heißt, begründete Urteile zu fällen, eine ›zweite Natur‹, die ihnen die begrifflich imprägnierten Tatsachen zugänglich macht. Natürliche Tatsachen, auf die wir uns wahrnehmend beziehen, erscheinen dann zugleich als begrifflich verfasst, wie auch umgekehrt begriffliche Fähigkeiten mühelos in diesem nicht-reduktionistischen Sinne als natürliche Fähigkeiten aufgefasst werden können (vgl. ebd., 109). Diese Idee der ›zweiten Natur‹ überträgt McDowell auf praktisches Überlegen. Um genauer zu sein: Das praktische Überlegen ist sogar

(4) Diese sehr grobe Skizze gibt einen Grundgedanken aus McDowells Hauptwerk *Geist und Welt* wieder. Für diese erkenntnistheoretische Problematik vgl. die ersten drei Kapitel: McDowell 2001, 27–90.

in gewisser Hinsicht das Vorbild für dieses Konzept (vgl. ebd., 104–105). Titus Stahl (2014, 140) hat drei miteinander verknüpfte Behauptungen McDowells identifiziert, die die Kernthesen seiner Konzeption ausmachen. Erstens soll der Gedanke, wonach Wahrnehmungen gleichermaßen natürliche Phänomene und Manifestationen der Ausübung begrifflicher Fähigkeiten sind, auch das Phänomen der Wahrnehmung moralischer Tatsachen angemessener verständlich machen; zweitens will McDowell zeigen, dass die von ihm ins Spiel gebrachte moralische Wahrnehmung einen objektiven Bereich moralischer Tatsachen zugänglich macht; und schließlich: Dieser Bereich moralischer Tatsachen ist uns nicht von einer Außenperspektive – d.h. einer nicht selbst schon normativen Perspektive – aus zugänglich und bewertbar oder gar begründbar. Ich will nun diese Kernthesen McDowells erläutern und mögliche Ansatzpunkte für Kritik ausführen. Wie soll es also möglich sein, dass Beschreibungen von Situationen und damit auch deren Wahrnehmung Handlungsgründe zugänglich machen? McDowell beantwortet diese Frage in einer Auseinandersetzung mit John L. Mackie über Werte und sekundäre Qualitäten. Sekundäre Qualitäten lassen sich nicht unabhängig von den Wahrnehmungsfähigkeiten von entsprechend wahrnehmungsfähigen Subjekten beschreiben. Insofern sind sie subjektiv. Dennoch, und das ist McDowells entscheidende Überlegung, lassen sie sich nicht einfach nur als subjektive Projektionen begreifen:

Die Erfahrung sekundärer Qualitäten erscheint als Wahrnehmungsbewußtsein von Eigenschaften, die den Gegenständen, die man vor sich hat, wirklich zukommen. Der Möglichkeit, diese Erscheinung für bare Münze zu nehmen, steht auch kein allgemeines Hindernis im Wege [...]. Trotz des begrifflichen Zusammenhangs zwischen Rot-Sein und Als-rot-erlebt-Werden kann daher ein Fall, in dem etwas als rot erlebt wird, als ein Fall gelten, in dem man eine Eigenschaft vorgeführt bekommt, die sowieso da ist: Eine Eigenschaft, die unabhängig von dem Erlebnis selbst da ist. (McDowell 2009, 208)

Ohne an dieser Stelle auf die Details von McDowells Auseinandersetzung sowohl mit Mackie als auch mit Locke eingehen zu können, lässt sich dieser Passage Folgendes entnehmen: Wahrnehmungserfahrungen sekundärer Qualitäten sind in dem Sinne bloß subjektiv, als sie sich nicht unabhängig von den Wahrnehmungsfähigkeiten entsprechend disponierter Wesen definieren lassen. Das ist aber nur ein Aspekt, denn solche Erfahrungen sollen Eigenschaften präsentieren, die ›sowieso da sind‹. Das mag zunächst rätselhaft erscheinen, denn

in welchem Sinne soll die präsentierte Eigenschaft ›unabhängig von dem Erlebnis selbst‹ da sein? Man kann diese Überlegung so verstehen, dass hier Wahrnehmungssituationen *unter Normalbedingungen* gemeint sind. Erfahrungen dieser Art führen insofern immer einen allgemeinen Maßstab für jedes einzelne Wahrnehmungserlebnis mit sich. Tatsächlich scheint McDowell genau das zu meinen, wenn er schreibt:

Was erwartet man denn von der Erfahrung, etwas sei so beschaffen, daß es rot aussieht? Was soll man hier erleben, außer daß man das betreffende Ding (*unter den richtigen Umständen* [meine Herv.]) eben als etwas Rot-Ausehendes erlebt? (ebd.)

Folgt man dieser Überlegung, erscheint es nicht mehr als zwingend, dass nur primäre Qualitäten objektiv sind.

Für die vorliegende Diskussion ist nun zu klären, inwiefern, ganz analog zur Wahrnehmung sekundärer Qualitäten, sich auch moralisches Urteilen als beurteilerabhängig *und* als objektiv verstehen lässt. McDowell selbst betont, dass die Analogie zumindest in einem Punkt nicht aufgeht: Moralische Wahrnehmungsfähigkeit ruft nicht nur bestimmte Reaktionen hervor, sondern sie ruft sie als etwas hervor, das diese Reaktionen auch verdient (vgl. ebd., 221). Man kann das auch so ausdrücken, dass die Wahrnehmung von Gründen für moralische Urteile nicht nur bestimmte Reaktionen hervorruft, sondern auch Handlungen rechtfertigen soll (vgl. Stahl 2014, 143). Anders als bei sekundären Qualitäten muss diese evaluative Komponente berücksichtigt werden. Aus diesem Umstand, den man nicht sinnvoll bestreiten kann, beziehen nicht-realistische Analysen moralischen Urteilens bekanntlich ihre Plausibilität. McDowell schlägt nun einfach vor, die evaluative Haltung als wesentlichen Bestandteil moralischer Wahrnehmungsfähigkeit zu begreifen. Damit ist nicht nur behauptet, dass moralisches Urteilen eine bestimmte Erkenntnisform (nämlich eine bestimmte Weise der Wahrnehmung von Situationen) darstellt, sondern zugleich auch eine Bewertung impliziert. Um verständlich zu machen, warum das so sein soll, muss McDowell noch eine weitere Behauptung machen: Nicht nur die Reaktion, sondern auch der Objektbereich, auf den sich diese Reaktionen beziehen, wird nur mit Bezug auf die Reaktionsweise erschlossen. McDowells Beispiel dafür ist die ›Gefährlichkeit‹ als eine Eigenschaft, die die Reaktion der Furcht rechtfertigen soll. Diese Reaktion ist nur dann angemessen, wenn sie sich auf etwas bezieht, das tatsächlich gefährlich *ist*. Daran erkennt man, dass man diese Reaktion in der Tat nicht ohne Bezug auf das verstehen kann, was Gründe für Furcht liefert, weil es gefährlich ist,

also diese Reaktion auch verdient. Umgekehrt kann man diese Eigenschaft aber auch nicht verstehen ohne Bezug auf die Reaktion des Fürchtens, denn die Eigenschaft ist nicht einfach da, ohne Bezug auf jemanden, der so oder so auf sie reagiert (McDowell 2009, 221f.). Für den, der sie angemessen wahrzunehmen versteht, gibt sie aber Gründe für Handlungen und ist in genau diesem Sinne als Tatsache ansprechbar. Nicht-realistische Modelle für diesen Zusammenhang müssen dagegen behaupten, »dass die Konstitution des Objektbereichs alleine durch die Projektion einer schon vorab verständlichen evaluativen Haltung verständlich gemacht werden kann« (Stahl 2014, 143). Indem McDowell behauptet, dass die angemessene Reaktion und der Objektbereich, auf den sich diese Reaktion bezieht bzw. die sie hervorruft, nicht unabhängig voneinander bestimmt werden können, entgeht er dieser widersinnigen Annahme.⁵

Mit Bezug auf die erwähnten drei Kernthesen McDowells lässt sich nun festhalten, dass die Wahrnehmung moralischer Tatsachen eine Manifestation von begrifflichen Fähigkeiten ist, die sich zugleich auch als natürlich verstehen lässt: Es ist unsere ›zweite Natur‹, die uns überhaupt erst diese Tatsachen erschließt. Eine Person mit einer entsprechend gebildeten moralischen Sensibilität wird in der Lage sein, relevante Situationen so wahrzunehmen und zu bewerten, dass sie ihr Handlungsgründe liefert. Ich hatte bereits angedeutet, dass McDowells Vorbild dafür Aristoteles' Konzeption der Phronesis ist. Die aristotelische Phronesis ist das Modell für ein Denken, das über die Art von Offenheit für Gründe verfügt, die für den Raum der Gründe charakteristisch ist (McDowell 2001, 104). Ethische Verpflichtungen bestehen demnach unabhängig davon, ob ein Akteur ihnen Genüge tut oder nicht. Sie bilden eine von der konkreten Lebensführung eines Individuums unabhängige, autonome Struktur. Ihre Autonomie besteht darin, dass sie als Ganzes keiner Bewertung oder Interpretation unterliegt, die außerhalb der Domäne des Ethischen ihren Ursprung hat:

Ich habe darauf aufmerksam gemacht, daß Aristoteles zufolge die rationalen Forderungen der Ethik autonom sind; wir sollten uns nicht gezwungen fühlen, sie durch etwas zu rechtfertigen, das außerhalb des ethischen Denkens liegt. Doch Autonomie schafft keine Kluft zwischen diesen

(5) Widersinnig wäre diese Annahme deshalb, weil sie unterstellen muss, dass die bewertende Haltung unabhängig von der Praxis des Bewertens verständlich ist. Beide sind, wie McDowell das an anderer Stelle ausdrückt, vielmehr »Geschwister« (McDowell 1998, 159).

Forderungen und dem, was spezifisch menschlich ist, wie das beim zügellosen Platonismus der Fall ist. (ebd., 109)

Es wird nun auch deutlicher, wie die Rede von Objektivität im Hinblick auf solche Tatsachen funktioniert: Sie kann analog zur Wahrnehmung von sekundären Qualitäten so verstanden werden, dass moralische Wahrnehmungsfähigkeit einen Bereich moralischer Tatsachen erschließt. Und obwohl diese Tatsachen nicht unabhängig von der Wahrnehmungsfähigkeit begriffen werden können, sind sie doch für diejenigen ›vorhanden‹, die in den Raum der Gründe eingewiesen wurden. Schließlich macht McDowells Konzeption auch klar, warum der Sinn moralischer Urteile nicht sinnvoll von einer Außenperspektive erfasst und beurteilt werden kann: Denn der Bereich des Moralischen erschließt sich, wie wir gesehen haben, überhaupt erst im Bewerten, d.h. im regelmäßigen, angemessenen Anwenden moralischer Prädikate auf bestimmte Situationen.

Kann man sinnvoll verstehen, was es heißen soll, die Eigenschaft der ›Gefährlichkeit‹ in eine ›wertfreie‹ Welt zu projizieren, ohne die Kenntnis von Situationen vorauszusetzen, die gefährlich sind? Es dürfte deutlich geworden sein, dass diese Annahme, folgt man McDowell, nicht sinnvoll ist: Wir müssten dabei die projizierte Eigenschaft schon voraussetzen. Dieses Problem mit der Annahme einer ›bloßen‹ Projektion verschwindet einfach, wenn wir uns klar machen, dass wir darin geübt sind, solche Prädikate in den entsprechenden Situationen richtig anzuwenden. Der Zusammenhang von moralischer Haltung und dem darauf bezogenen Objektbereich lässt sich nur aus der Perspektive von Teilnehmern an einer Praxis moralischen Bewertens verstehen (vgl. Stahl 2014, 144).

McDowells Einsicht ist ziemlich unspektakulär. Denn was sollte spektakulär am Gedanken sein, dass wir der Welt gegenüber sowohl eine Beobachterperspektive als auch eine Teilnehmerperspektive einnehmen können? Aus der Teilnehmerperspektive erschließt sich die Welt so, dass uns Situationen begegnen, die durch Werte imprägniert sind und daher Handlungsgründe liefern. Werte sind keine Gegenstände der Beobachtung, sie nehmen uns aus der Teilnehmerperspektive als rationale Akteure in Anspruch. Handeln heißt unter anderem eben auch: aus einer solchen Perspektive heraus für normative Anforderungen der Welt empfänglich zu sein. McDowells Behauptung, dass sich Werte wie sekundäre Qualitäten als Tatsachen in der Welt verstehen lassen, verliert dann viel von ihrem scheinbar metaphysischen Charakter. Vor allem wird damit nicht eine unwissenschaftliche Behauptung über etwas aufgestellt, für das nur naturwissenschaftliche Antworten sinnvoll möglich sind. Die Stärken von McDowells undog-

matischem Naturalismus sollten vor allem an diesen Überlegungen deutlich werden. Es gibt jedenfalls keinen zwingenden Grund dafür, die Teilnehmerperspektive gegenüber der Beobachterperspektive abzuwerten. Die Frage wäre eher, ob McDowells Rekurs auf die zweite Natur nicht ganz andere Probleme aufwirft. Eines davon könnte sein, ob die Art und Weise, wie McDowell die Teilnehmerperspektive vor dem Hintergrund des Konzepts der ›zweiten Natur‹ versteht, geeignet ist, die Spezifität moralischen Urteilens hinreichend differenziert einzufangen.⁶

Ausgehend von McDowell lassen sich zweierlei Eigenheiten moralischen Urteilens verständlich machen: Der Objektivitätsanspruch, der mit moralischen Urteilen normalerweise verbunden ist; und der Anspruch, dass sich diese Objektivität als etwas in einem nicht-reduktionistischen Sinne Natürliches verstehen lässt. Die Berufung auf ›zweite Natur‹ bietet also eine Antwort auf die Frage, warum der Objektivitätsanspruch nicht durch eine naturalistisch motivierte Trennung von Tatsachen und Werten unterminiert wird. Zugleich soll sie verständlich machen, dass die spezifische Rationalität des Normativen nicht unabhängig von menschlichen Praktiken verstanden werden muss, sondern geradezu als etwas anzusprechen ist, was für rationale Wesen natürlich ist. Nun ist aber auch deutlich geworden, dass McDowell die Objektivität moralischer Urteile nicht von der Allgemeinheit von Gründen und Rechtfertigungspraktiken, sondern von der Offenheit für Tatsachen und der erworbenen Fähigkeit her versteht, sie wahrzunehmen. Es stellt sich aber die Frage, ob diese Art, den moralischen Realismus zu verstehen, die einzige Alternative zu einem Realismus ist, der sich zu eng am Vorbild wissenschaftlicher Tatsachen orientiert.

Ich will das an zwei Punkten, auf die es McDowell besonders ankommt, verdeutlichen, denn sie lassen sich jeweils ohne Bezug auf ›zweite Natur‹ erläutern: dem Objektivitätsanspruch moralischen Urteilens und der Irreduzibilität des Standpunkts der Moral auf nicht-normative Tatsachen. Die Frage des Objektivitätsanspruchs kann man gut von der Allgemeinheit von Gründen her verständlich machen. Ein Grund ist nie nur ein Grund für jemand Bestimmtes. Das gilt auch für akteurrelative Gründe: Auch dann, wenn etwas ein Grund *für* jemanden sein sollte, so muss es doch auch als Grund für andere verständlich sein, die sich in die Perspektive desjenigen versetzen, für

(6) Gegen McDowell sind seit dem Erscheinen von *Mind and World* sehr viele Einwände formuliert worden; vgl. dazu Stahl 2014, 150–153 sowie die Beiträge von Honneth und Pippin in Smith 2002.

den der fragliche Grund ein Grund sein soll. Diese Minimalbedingung der Allgemeinheit gehört zum Begriff des Grundes. Für moralische Gründe ist zudem spezifisch, dass sie sich immer auch als akteurneutral begreifen lassen müssen.⁷ Darin besteht der Anspruch auf Universalität und Unparteilichkeit, der moralisches Überlegen charakterisiert. Es fragt sich nun, ob es nicht die Rationalität des Gebens und Nehmens von Gründen ist, die den moralischen Standpunkt charakterisiert, seine Objektivität sichert – und weniger Situationswahrnehmungen. Diese mögen dafür notwendig sein, sie scheinen aber doch von sekundärer Bedeutung.⁸

Auch die Irreduzibilität des moralischen Standpunkts lässt sich gut von der Rechtfertigungspraxis her begreifen. Kein moralisches Urteil erster Stufe kann durch höherstufige Reflexionen, die auf nicht-normative Tatsachen Bezug nehmen, unterminiert werden. Auch dann nämlich, wenn eine normative Orientierung auf der Basis einer sie relativierenden Tatsachenbehauptung herausgefordert wird, bleibt die Frage möglich, warum es gerechtfertigt sein sollte, diese Orientierung aufzugeben. Eine solche Rechtfertigung kann aber nur durch moralische Urteile erfolgen, sie ist also selbst wieder eine normative Frage. Wer den moralischen Standpunkt aufgrund von nicht-normativen Tatsachen einschränkt oder sogar ganz verlässt, wäre, um es mit einer sehr treffenden Formulierung von Thomas Nagel auszudrücken, »fast ebenso irrational wie jemand, der eine mathematische Überzeugung aus anderen als mathematischen Gründen fallenlässt« (Nagel 1999, 154f.).⁹

Wenn man solche Überlegungen für hinreichend attraktiv hält, stellt sich mit Nachdruck die Frage, was die Berufung auf »zweite Natur« genau leisten soll. Eine Antwort darauf könnte an McDowells Analogie zwischen den verschiedenen Formen der Ausübung rationaler Fähigkeiten in der Wahrnehmung und im moralischen Urteilen anknüpfen: So wie in der Wahrnehmung die Ausübung der rationalen Fähigkeit notwendigerweise auf einen wahrgenommenen Gegenstand verweist, der einem rationalen Wesen in der Ausübung seiner Fähigkeiten auf eine bestimmte Weise, nämlich begrifflich imprägniert, gegeben ist, so verhält es sich auch im moralischen Urteilen. Auch hier ist eine be-

(7) Für die Unterscheidung zwischen akteurneutralen und akteurrelativen Gründen vgl. Nagel 1992, 263–270.

(8) Die Betonung von Situationswahrnehmungen führt auch noch zu weiteren Problemen: So wird es schwierig, die Reflexivität des moralischen Urteilens zu verstehen, die es erlaubt, eingeübte Wahrnehmungsmuster zu suspendieren, zu untergraben und schließlich auch aufzugeben; vgl. dazu Stahl 2014, 151.

(9) Für weitere Überlegungen in diese Richtung vgl. Nagel 1999, Kap. 6.

stimmte Art des Gegenstandsbezugs mit der Ausübung der rationalen Fähigkeit notwendigerweise verbunden. Nicht, dass in beiden Fällen etwas wahrgenommen wird, stiftet demnach die Analogie, sondern der in der Ausübung rationaler Fähigkeiten mitzudenkende Gegenstandsbezug.¹⁰ Genau dieser für die Ausübung von rationalen Fähigkeiten charakteristische Zusammenhang zwischen Fähigkeit und Gegenstandsbezug wird durch den Verweis auf ›zweite Natur‹ verständlich gemacht. Die Ausübung rationaler Fähigkeiten ist aber das, was den Menschen ausmacht: Es ist die spezifische Weise des Menschen, genau so auf die Welt bezogen zu sein. Dabei handelt es sich, so der Witz von McDowells undogmatischem Naturalismus, nicht um Fähigkeiten, die dem Menschen gleichsam aufgepfropft sind und daher allenfalls metaphysisch erklärt werden können, sondern die ihm natürlicherweise zukommen. Der Mensch steht nicht außerhalb der Natur.

Leistet der Verweis auf ›zweite Natur‹ in diesem Fall aber nicht zu wenig? Er würde nämlich lediglich noch als Grenze fungieren, die daran erinnern soll, dass die Ausübung der Rationalität des Menschen *sui generis* ist, aber immer auch biologischen Einschränkungen unterliegt.¹¹ Diese Auskunft ist aber fast schon so trivial, dass darauf verzichtet werden könnte. Legt man dagegen den Akzent auf die menschliche Natur, dann könnte der Rekurs auf ›zweite Natur‹ Erwartungen an anthropologische Begründungen erwecken, die sich, wollte man sie theoretisch ausführen, wiederum in ein Verhältnis zum Naturalismus der ersten Natur setzen müssten, um sich nicht einem Metaphysikverdacht auszusetzen.¹² Angesichts solcher Schwierigkeiten mit der ›zweiten Natur‹ bietet es sich an, sich dem pragmatistischen Gedanken zuzuwenden, dass die Praxis selbst die Quellen bereithält,

(10) Auf diese Deutungsmöglichkeit hat mich Jan Müller aufmerksam gemacht. Sie wäre geeignet, einige der Einwände gegen die Analogie von Wahrnehmung in der Erkenntnistheorie und im moralischen Urteilen, wie sie auch von Stahl diskutiert werden, zu entkräften. Der Verweis auf ›zweite Natur‹ wäre schon deshalb mehr als »bloße Dekoration« (vgl. Stahl 2014, 151).

(11) McDowell selbst legt bisweilen eine derart zurückhaltende Deutung nahe, z.B. McDowell 2001, 143.

(12) McDowell hat diese Option ausdrücklich verworfen: »Der naturalisierte Platonismus ist platonistisch in dem Sinn, daß die Struktur des Raums der Gründe eine Art Autonomie besitzt; er läßt sich aber nicht aus Wahrheiten über den Menschen ableiten und stellt auch keine Widerspiegelung jener Wahrheiten dar, die sich unabhängig davon, daß diese Struktur im Blickfeld ist, erfassen lassen.« (McDowell 2001, 118)

die erforderlich sind, um die Realität des moralischen Standpunkts zur Geltung zu bringen.¹³

⇒ 3 Pragmatistischer Naturalismus (Dewey)

Deweys Pragmatismus läuft in moralphilosophischer Hinsicht nicht bloß auf eine Theorie der Normenrechtfertigung hinaus. Eine solche Konzeption gibt es bei ihm durchaus, sie steht aber in einem größeren Zusammenhang. Dewey reagiert auf eine ähnliche Problemlage wie McDowell. Sie ist das Ergebnis einer historischen Entwicklung, die unangemessene Modellierungen der Praxis moderner Wissenschaften begünstigt hat. In Bezug auf Werte erscheint diese Entwicklung als ein Prozess der Entzauberung. Werte werden gewissermaßen aus der Natur verbannt; eine Vorstellung, die die Herausbildung von Dualismen ermöglicht hat. Solche Dualismen haben sich zu philosophischen Theorien verfestigt, die es mit der pragmatistischen Methode zu kritisieren gilt.¹⁴ Dewey versteht seine philosophische Arbeit als Abbau solcher Dualismen. Dabei sieht er, wie später McDowell, dass eine bestimmte Konzeption von Natur korrigiert werden muss. Ich werde daher zunächst Deweys Version eines undogmatischen Naturalismus charakterisieren, dann darauf eingehen, was daraus für den Dualismus von Tatsachen und Werten folgt, und schließlich zeigen, inwiefern man Dewey auf eine metaphysisch ganz unverdächtige Weise eine Art von moralischem Realismus zuschreiben kann.

McDowell bringt die Dualismen zwischen Werten und Tatsachen, Sinnlichkeit und Begriff, Natur und Kultur dadurch zum Verschwinden, dass er an eine *erweiterte* Konzeption von Natur erinnert, die es erlaubt, all das als natürlich zu verstehen, was andernfalls nur noch für reduktionistische Erklärungsversuche zugänglich ist. Der Grundgedanke von Deweys Naturalismus besteht dagegen darin, Kontinuitäten zwischen dem zu betonen, was McDowell als erste und zweite Natur bezeichnet. In einer bestimmten Hinsicht bleibt er daher in einem engeren Sinne Naturalist als McDowell; andererseits kann er aber auch bestimmte Probleme vermeiden, die sich aus McDowells

(13) Sozialpragmatische Rekonstruktionen des Raums der Gründe laufen nach McDowell Gefahr, dessen Autonomie aus dem Blick zu verlieren, indem sie mit einer philosophischen Lösung auf die Herausforderung des Naturalismus antworten. Praxis erscheint dann als eine Basis, die nicht das schon voraussetzen soll, was sie erklären will. McDowell hat dabei vor allem Kripke, aber sicherlich auch Brandom im Auge; vgl. McDowell 2001, 119.

(14) Dewey hat diese Entwicklung immer wieder beschrieben, insbesondere nachgezeichnet, welche begrifflichen Weichenstellungen das Aufkommen bestimmter Dualismen begünstigt haben; vgl. grundsätzlich Dewey 1998, Kap. II und Dewey 2002, 589–614.

Position ergeben. Dass Dewey in einem engeren Sinne Naturalist bleibt, wird schon an den unterschiedlichen Bezeichnungen deutlich, mit denen er in verschiedenen Phasen seines Werks seine pragmatische Philosophie durch nähere Bestimmungen zu charakterisieren versucht. Im Vorwort zu *Erfahrung und Natur* (1929) stellt er sie als »empirischen Naturalismus« oder auch »naturalistischen Humanismus« (Dewey 1995, 8, 15) vor. Gemeint ist damit nicht eine metaphysische Position, sondern eher ein methodischer Standpunkt, auf dem man »die Schlußfolgerungen der modernen Wissenschaft uneingeschränkt akzeptieren kann: den Weg, auf dem wir wirklich naturalistisch sein und gleichwohl an den vertrauten Werten festhalten können, vorausgesetzt, sie werden kritisch geklärt und verstärkt« (ebd., 8). Ein knappes Jahrzehnt später führt er die Bezeichnung »kultureller Naturalismus« (Dewey 2002, 35) ein und bemerkt im Rückblick, wiederum mehr als ein Jahrzehnt später, dass er den für sein Denken so zentralen Erfahrungsbegriff am liebsten aufgeben würde: »Würde ich *Erfahrung und Natur* heute schreiben (oder neu schreiben müssen), würde ich das Buch *Kultur und Natur* nennen und die Behandlung spezifischer Gegenstände dementsprechend modifizieren.« (ebd., 450) Diese terminologischen Schwankungen deuten auf ein sachliches Problem hin, das uns bereits bei McDowell begegnet ist: Die Strategie des undogmatischen Naturalismus im Umgang mit Normativität soll nicht einfach als Lösung eines ›Placement-Problems‹ erscheinen, als eine Lösung also, die schon von einem reduktionistischen Naturalismus her gedacht ist. Das wäre eine bloße Verlegenheitslösung, die den reduktionistischen Naturalismus bereits dogmatisch voraussetzt. Es ist aus den oben zitierten Passagen jedoch ersichtlich, dass auch Dewey einen undogmatischen Naturalismus verteidigen will. Er muss also seinen Naturbegriff so fassen, dass er den Bereich menschlicher Praxis als *sui generis* begreifen kann, ohne ihn metaphysisch zu hypostasieren und ohne ihn andererseits doch wieder auf Natur im engen Sinne zu reduzieren. Die Rede von ›Kultur‹ soll also keinen eigenen Bereich abgrenzen, so dass sich die Frage stellt, wie sich dieser Bereich dann wieder mit dem Bereich der Natur verbinden lässt. Deweys Antwort ist: Wenn wir Natur richtig verstehen, stellt sich diese Frage gar nicht erst.

Zentral für das Verständnis von Deweys Naturalismus ist eine Kontinuitätsthese. Diese These hat einen methodischen Aspekt.¹⁵ Wichti-

(15) Dieser methodische Aspekt besagt, dass zwischen der Philosophie und den Wissenschaften eine methodische Kontinuität anzunehmen ist. Wenn Dewey für eine Erneuerung der Philosophie eintritt, dann hat er dabei die experimentelle Methode der

ger ist aber ein Aspekt, den ich als *naturgeschichtlich* bezeichnen will: Dewey geht nämlich von einer Kontinuität zwischen weniger komplexen und höher entwickelten Lebensformen und Tätigkeiten aus. Dieses Kontinuitätspostulat, das ausdrücklich die für ihn maßgebliche Bedeutung von ›Naturalismus‹ ausmacht, soll gleichermaßen reduktionistischen Tendenzen und der Annahme von vollständigen Brüchen entgegenwirken. Außerdem erlaubt es, das Auftreten neuer kognitiver Fähigkeiten – wie Reflexion, aber eben auch Sprache – zu erklären, ohne auf ein außerhalb natürlicher Entwicklungsprozesse stehendes Vermögen *a priori* zurückgreifen zu müssen. Rationale Operationen erwachsen aus »organischen Tätigkeiten«, schreibt Dewey, »ohne mit ihnen identisch zu sein« (Dewey 2002, 33). Es geht also nicht um die »Reduzierung menschlichen Verhaltens auf das Verhalten von Affen, Amöben oder Elektronen und Protonen« (ebd., 34), sondern darum, das Spezifikum der menschlichen Natur zu begreifen. Zu dieser Natur gehört, dass der Mensch »*natürlicherweise* ein Wesen ist, das in Gemeinschaft mit anderen in Gesellschaften lebt, die Sprache besitzen, und das sich deshalb einer überlieferten Kultur erfreut« (ebd.; Herv. i. O.). Das Kontinuitätspostulat soll der Mystifizierung des Kulturellen entgegenwirken, und es macht die von Dewey favorisierte Bezeichnung ›kultureller Naturalismus‹ verständlich. In der *Logik* unterscheidet er die biologische von der kulturellen Basis der Forschung, wobei keine Basis auf die andere reduzierbar ist. Gleichwohl werden sie durch eine Evolutionsgeschichte zusammengehalten. ›Zweite Natur‹ wäre demnach eine Transformation der ersten Natur, die durch eine solche Evolutionsgeschichte immer auch empirisch verständlich gemacht werden kann und sogar muss, wenn man Empirist bleiben will.¹⁶

Ein Einwand gegen McDowell lautete, dass sein Konzept der ›zweiten Natur‹ zu wenig leistet, wenn er nicht mehr dazu sagen kann, wie sich die ›zweite Natur‹ als besondere Weise der Natürlichkeit des Menschen zu seiner ersten Natur verhält. Deweys Formulierungen müss-

nezeitlichen Wissenschaften vor Augen. Auch die Philosophie soll von dieser Methode Gebrauch machen und sich dadurch von einem vormodernen theoretizistischen Selbstverständnis lösen. In *Die Suche nach Gewissheit* beschreibt Dewey in weit ausgreifenden wissenschaftshistorischen Darlegungen, wie die Praxis der neuzeitlichen Wissenschaften schrittweise die »Zuschauertheorie des Erkennens« (Dewey 1998, 28) *ad absurdum* geführt hat. Sie soll durch ein pragmatistisches Erkenntnis-konzept ersetzt werden, das den Funktionszusammenhang von praktischen Problemen und darauf bezogenen theoretischen Lösungen begreifbar macht.

(16) Für eine differenzierte Darstellung von Deweys Naturalismus vgl. Gale 2010 und mit etwas anderen Akzenten Röllli 2009.

ten nun eigentlich McDowells Zustimmung finden, denn es sieht so aus, als würden sie eine attraktive Lösung für genau dieses Problem bieten. Das ist aber nicht der Fall. Um einen ›wildwuchernden Platonismus‹ in Bezug auf Werte zu vermeiden, genügt McDowell zufolge der Verweis darauf, wie Menschen eine ›zweite Natur‹ durch Bildung erwerben. Eine andere Art von Evolutionsgeschichte ist für diesen Zweck nicht nötig:

Es ist eine Sache, eine evolutionäre Erklärung der Tatsache zu geben, daß das normale menschliche Erwachsenwerden den Erwerb einer zweiten Natur einschließt, die die Empfänglichkeit für die Bedeutung involviert; es ist eine ganz andere Sache, eine konstitutive Erklärung dessen zu geben, was Empfänglichkeit für Bedeutung heißt. (McDowell 2001, 151)

Letzteres hält McDowell für einen »verkorksten Gedanken« (ebd.), denn es würde heißen, eine theoretische Erklärung für die Empfänglichkeit für Bedeutung (also auch für Werte) zu liefern, um sie für einen unverblühten Naturalismus unverdächtig zu machen. Das scheint deshalb verkorkst, weil es nicht mehr als eine Verlegenheitslösung für das ›Placement-Problem‹ bieten kann.

Dewey's pragmatistischer Naturalismus sollte aber nicht als Konstitutionstheorie missverstanden werden. Das Kontinuitätspostulat ist eine methodische Forderung. Sie erlaubt es, einen anderen Blick auf den Zusammenhang von erster und ›zweiter Natur‹ zu werfen; ein Blick, der für Abstufungen aufmerksam ist, Übergänge verständlich machen kann und dabei die biologische Bedingtheit der ›zweiten Natur‹ im Blick behält, ohne die Empfänglichkeit für Gründe und Werte unmittelbar evolutionstheoretisch als Vorteil für das Überleben der Gattung erklären zu müssen. Insofern bleibt dieser Naturalismus offen für empirisch aussagekräftige Antworten auf die Frage, wie es »dazu gekommen [ist], daß es Lebewesen gibt, die die Spontaneität des Verstandes besitzen« (ebd., 150).¹⁷ Er muss für diese Offenheit aber auch nicht den Preis eines reduktionistischen Naturalismus bezahlen, für den die Frage nach Werten von vornherein als ›queer‹ erscheinen muss oder nach ›verkorksten Antworten‹ ruft. Auch die Unterschei-

(17) Für Dewey wäre das dann in der Tat mehr als eine Frage, die zu stellen auch noch in Ordnung ist. Mit Welchman könnte man gegen McDowell sagen: »Statt ein Artefakt unserer Theorie [sie denkt dabei an die Konzeption ›zweiter Natur‹, JK] zum Garanten der Objektivität unserer Werte und des moralischen Denkens über diese Werte zu stilisieren, so würde Dewey argumentieren, sollten wir lieber die Modelle korrigieren, deren Artefakt die Diskontinuität ist.« (Welchman 2013, 234)

derung von Tatsachen und Werten erscheint in einem anderen Licht. Es wäre dann plausibel, von einer spezifisch pragmatistischen Spielart des moralischen Realismus zu sprechen. Pihlström, der diese Idee ausgearbeitet hat, drückt das so aus:

I find it plausible to speak about a pragmatic form of realism (both in the case of ethics and elsewhere) meaning by it (in the ethical case) a pragmatic commitment to the reality of moral values, a commitment made through and based on our evolving practices. (Pihlström 2005, 5)

Wie muss man diese Wirklichkeit moralischer Werte verstehen? Deweys Naturalismus impliziert eine Kritik an herkömmlichen empiristischen Erfahrungskonzepten. Dazu gehört auch die Vorstellung, dass Erfahrungen in Form von Sinnesdaten isoliert und neutral vor jeder theoretischen Bearbeitung vorliegen. Diese Konzeption ist nach Dewey falsch.¹⁸ Der Kritik am orthodox empiristischen Erfahrungsbegriff entspricht eine Kritik an empiristischen Konzeptionen des Wertens, wie sie sich in der Nachfolge Humes etabliert haben. Wie später McDowell, richtet sich Dewey gegen den Subjektivismus, insbesondere gegen die Vorstellung, Werte ließen sich sinnvoll als Ausdruck von Wünschen und Interessen analysieren oder gar darauf reduzieren. Wenn es richtig ist, dass Erfahrungen nicht einfach auf etwas unvermittelt Gegebenes verweisen, so treten auch Wertungen nicht einfach zu einer wertfrei festgestellten Tatsache hinzu. ›Gegeben‹ sind nach Dewey immer nur Situationen, zu denen auch qualitative Aspekte gehören. Nur in Situationen haben einzelne Daten Relevanz, und sie gewinnen diese Relevanz nur im Hinblick auf die Bewältigung von spezifischen Problemlagen. Mittel und Zwecke bilden in solchen Situationen, um deren Transformation es geht, ein Kontinuum (Dewey 2004b, 333–344). Sie lassen sich nicht unabhängig voneinander verstehen; vor allem gibt es keine Zwecke unabhängig von Situationen.¹⁹

(18) Vgl. Dewey 2004a, 148f. Ausdrücklich wendet sich Dewey gegen die erkenntnistheoretische Kategorie des ›Gegebenen‹ als rechtfertigende Grundlage für Erfahrungsurteile: »Das Einzige, was ohne nähere Bestimmung gegeben ist, ist die totale, durchgängige Qualität; und was dagegen spricht, sie als ›gegeben‹ zu bezeichnen, ist eben, dass das Wort etwas suggeriert, *dem* es gegeben ist, Geist oder Denken oder Bewusstsein oder was auch immer, möglicherweise etwas, das gibt. In Wahrheit bezeichnet ›gegeben‹ in diesem Zusammenhang nur, dass die Qualität unmittelbar existiert oder schlicht da ist. In dieser Eigenschaft bildet sie das, auf das sich alle Objekte des Denkens beziehen, obgleich es, wie wir bemerkt haben, niemals Stoff des manifesten Denkens ist.« (Dewey 2003, 107; Herv. i. O.)

(19) Zum Begriff der Situation heißt es bei Dewey: »Was durch das Wort ›Situation‹ bezeichnet wird, ist *weder* ein einzelnes Objekt oder Ereignis *noch* eine Menge von Objekten

Das schließt ausdrücklich keine so genannten intrinsischen Werte aus, solange man darunter nicht situationsneutrale Zwecke versteht, bzw. solche, die außerhalb eines Zweck-Mittel-Kontinuums stehen sollen. Wertungen betreffen daher auch schon die Frage, wie Tatsachen angemessen repräsentiert werden sollen. Diese Frage kann nicht sinnvoll beantwortet werden, ohne Interessenfragen zu berücksichtigen, ohne epistemische Werte oder sogar moralische Überlegungen einzubeziehen. Um es auf den Punkt zu bringen: Es gibt keine wertfreien Tatsachen, ebenso wenig gibt es wertfreie Methoden zur Feststellung von Tatsachen (vgl. Putnam 2002, 30–33). Tatsachen sind uns immer nur im Lichte von bereits wertgeladenen Situationen, Erfahrungen und Forschungsmethoden zugänglich (Dewey 2004b, 352). Diesen Punkt hat Dewey in seiner Auseinandersetzung mit dem traditionellen Empirismus und der Wissenschaftstheorie des logischen Positivismus immer wieder betont. Das zu enge Verständnis wissenschaftlicher Forschung verstellt den Blick für eine Selbstverständlichkeit, nämlich die Unverzichtbarkeit normativer Diskurse für alle Bereiche menschlicher Praxis. Putnam schlägt daher im Anschluss an Dewey vor, den pragmatistischen Primat der Praxis genau so zu verstehen, diese Unverzichtbarkeit als ein faktisches Merkmal menschlicher Praktiken ernst zu nehmen (Putnam 1995, 160).²⁰ Wie er allerdings auch bemerkt, ist diese Überlegung nicht hinreichend, um einen moralischen Realismus mit den Mitteln des Pragmatismus zu rechtfertigen. Auch Non-Kognitivisten würden nämlich nicht bestreiten, dass der normative Diskurs ubiquitär, vielleicht sogar unverzichtbar ist. Sie würden dafür nur eine andere Erklärung liefern. Es sind also weitere Überlegungen erforderlich.

Das erscheint umso notwendiger, wenn man bedenkt, dass Deweys Pragmatismus, wenn man ihn konsequent als eine Philosophie der Erfahrung versteht, in deren Zentrum der Begriff der Situation steht, eher relativistische als realistische Konsequenzen nahe zu legen

oder Ereignissen. Denn wir machen niemals die Erfahrung von Objekten oder Ereignissen für sich, noch bilden wir uns Urteile über sie allein, sondern nur im Zusammenhang mit einem kontextuellen Ganzen. Dies Letztere ist das, was eine ›Situation‹ genannt wird.« (Dewey 2002, 87; Herv. i. O.) Vgl. dazu auch Pape 2009.

(20) Spezifisch moralische Problemsituationen oder moralische Konflikte sind aus pragmatistischer Sicht keine metaphysischen, sondern genuin praktische Probleme. Sie lassen sich ganz analog zum wissenschaftlichen Problemlösungshandeln als eine Form der Forschung begreifen, ohne damit zu behaupten, dass die Ethik aus dem wissenschaftlichen Problemlösungshandeln abgeleitet würde; vgl. dazu Putnam 1995; Putnam 2002; Putnam/Putnam 1995; Anderson 2013.

scheint. Der Vorwurf, über ein instrumentelles Verständnis von Normativität nicht hinauszukommen, gehört bis heute zu den gängigen Kritiken an pragmatistisch inspirierten Ansätzen. Solche Vorwürfe lassen sich aber abweisen, indem man wiederum die Unterscheidung zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive anführt. Dass die Teilnehmerperspektive irreduzibel ist und keiner Rechtfertigung von einem neutralen, rein deskriptiven Standpunkt aus bedarf, ergibt sich auf unproblematische Weise aus Deweys Situationsbegriff. Es ist noch nicht einmal erforderlich, die Beobachterperspektive ganz zu verwerfen; sie einzunehmen, ist nämlich immer möglich. Wie bereits vorher im Zusammenhang mit McDowells Konzept ›zweiter Natur‹ reicht es jedoch, zuzugestehen, dass es zu keinen theoretischen Problemen oder Konflikten mit dem wissenschaftlichen Weltbild führt, wenn die Teilnehmerperspektive nicht gegenüber der Beobachterperspektive als bloß subjektiv abgewertet wird. Hat man dies einmal zugestanden, kann man nicht nur das zu enge empiristische Bild davon verabschieden, wie wissenschaftliches Wissen produziert wird, sondern vor allem auch das damit einhergehende zu enge Verständnis davon, wie Handlungen gerechtfertigt werden. Wir rechtfertigen Handlungen nicht nur aus der Perspektive von Teilnehmern an einer gemeinsamen Praxis, sondern immer auch aus der Perspektive der ersten Person, indem wir fragen, was in einer bestimmten Situation angesichts bestimmter Ziele und verfügbarer Mittel vernünftigerweise zu tun ist.

Putnam liefert ein rationalitätstheoretisches Argument, das es erlaubt, die Objektivität moralischer Urteile im Rahmen eines pragmatistischen Ansatzes zu verteidigen. Er macht darauf aufmerksam, dass wir auch dann, wenn wir bloß instrumentelle Zwecke rechtfertigen, die bindende Kraft von Normen anerkennen müssen, die auch im Lichte der Zwecke eines Handelnden, also aus der Perspektive der ersten Person, keiner hinreichenden instrumentellen Rechtfertigung zugänglich sind. Anders formuliert: Die normative Kraft von Gründen, die jemandem aus der Teilnehmerperspektive in der Rechtfertigung seines Handelns zugänglich werden, kann nicht selbst nur instrumentell verstanden werden. Die Behauptung, dass es rational *ist*, etwas zu tun, ist ein normatives Faktum. Das gilt auch dann, wenn man zugesteht, dass solche Rechtfertigungen und die dabei in Anspruch genommenen normativen Fakten immer nur instrumentell auf konkrete Situationen bezogen sind. Daraus folgt nicht, dass diese Normen selbst instrumentell oder empirisch sind. Dewey hat so (interessanterweise) die Normativität von logischen Prinzipien begründet. Wie er in seiner *Logik* betont, lassen sich solche Normen als Postulate verstehen.

Diese Bezeichnung soll im Einklang mit seiner naturalistischen Methode der Forderung Rechnung tragen, diese Prinzipien nicht als transzendente Möglichkeitsbedingungen, die wissenschaftlicher Forschung *a priori* voraus liegen, zu fassen, sondern vielmehr als Maßstäbe, die erst im Gang der Forschung entdeckt werden: »Erst nachdem die Forschung eine beträchtliche Zeit vorangeschritten ist und auf Methoden gestoßen ist, die erfolgreich funktionieren, ist es möglich, die Postulate, die hier im Spiel sind, herauszulösen.« (Dewey 2002, 33) So wie Rechtsgesetze als explizite Formulierungen dessen aufgefasst werden können, was in bestehenden Praktiken implizit enthalten war, so lassen sich auch logische Gesetze als explizite Formulierungen von impliziten normativen Bedingungen wissenschaftlicher Praxis begreifen:

Wenn die Gewohnheit der Beweisführung einmal geschaffen ist, ist sie einer unendlichen eigenständigen Entwicklung fähig. Die geordnete Entwicklung von Bedeutungen in ihren Beziehungen zueinander kann zu einem allumfassenden Interesse werden. Wenn das geschieht, werden implizite logische Bedingungen explizit gemacht und infolgedessen eine Art Theorie der Logik geboren. (ebd., 77)

Putnam schlägt vor, solche Normen als »bereichsneutrale Normen« (*Topic-Neutral-Norms*) zu bezeichnen (Putnam 1995, 160f.). Diese Bezeichnung hat den Vorteil, dass sie den besonderen normativen Status nicht zuletzt auch der Prinzipien praktischen Überlegens im moralischen Urteilen einfängt, ohne ihnen einen Ort außerhalb der Praxis zuweisen zu müssen.²¹ Es dürfte vom pragmatistischen Standpunkt aus, so wie er bisher dargestellt wurde, klar sein, dass jedes normative Denken solche bereichsneutralen Normen in Anspruch nehmen muss. Dass diese Normen nicht ausschließlich instrumentell oder gar empirisch (z.B. durch Versuch und Irrtum) begründet werden können, bedeutet nun nicht, dass dazu der Rückgriff auf besondere Erkenntnisquellen erforderlich ist: Wir rechtfertigen sie durch normative Reflexion auf die Voraussetzungen von Handlungen und ihrer Rechtfertigung (vgl. Putnam 1995, 168). Würde man diese Reflexion und die damit einhergehende Praxis der Rechtfertigung von Handlungen, die bereichsneutrale Normen in Anspruch nimmt, selbst wieder nur instrumentell verstehen, würde man deren normative Bedeutung

(21) Putnam dazu: »[...] but they too emerge from practice and have to show their ability to function in practice, as do all norms and values« (Putnam 1995, 161).

gerade verfehlen; man würde die Moral als ein »System hypothetischer Imperative« missverstehen.²²

Mit solchen Überlegungen verteidigt Putnam einerseits die Pragmatisten gegen den Vorwurf, sie würden jede Form des normativen Diskurses instrumentell verkürzen. Andererseits liefert er mit ganz ähnlichen Überlegungen wie McDowell eine Option, die Realität der Moral gegen den Non-Kognitivismus zu verteidigen, ohne einen am Zerrbild wissenschaftlicher Forschung gewonnenen Tatsachenbegriff in Anspruch nehmen zu müssen.

⇒ 4 Aporien des undogmatischen Naturalismus

Es bietet sich jetzt an, einige Punkte zusammenzufassen und ein Fazit zu ziehen. Deweys undogmatischer Naturalismus hat mindestens zwei Stärken: Wie McDowell liefert er eine Reihe von Argumenten, um die Unhintergebarkeit des normativen Standpunkts gegen reduktionistische Naturalismen zu verteidigen. Die Anerkennung dieses Standpunkts, der letztlich derjenige von Teilnehmern an einer Praxis ist, konfliktiert nicht mit dem wissenschaftlichen Weltbild. Dewey legt diesen Gedanken nahe, indem er Wissenschaft von vornherein als eine Praxis begreift, die ohne normativen Diskurs nicht angemessen begriffen wird. Diese Überlegungen werden flankiert durch einen undogmatischen Naturalismus, der es erlaubt, Kontinuitäten zwischen Tatsachen der ersten Natur und den kulturell gewachsenen menschlichen Lebensformen zu unterstreichen. Hier wird eine zweite Stärke von Deweys Pragmatismus, zumindest gegenüber McDowell, deutlich: Deweys undogmatischer Naturalismus führt nicht in das Dilemma, entweder den Zusammenhang zwischen erster und ›zweiter Natur‹ konkreter erklären oder den Begriff der ›zweiten Natur‹ entleeren zu müssen. Dewey traut allerdings seiner naturgeschichtlichen Erzählung zu, eine plausible, nicht reduktionistische Antwort auf die Frage geben zu können, wie es »dazu gekommen [ist], daß es Lebewesen gibt, die die Spontaneität des Verstandes besitzen« (McDowell 2001, 150). ›Zweite Natur‹ erweist sich dann als transformierte Variante der

(22) So der Titel eines Aufsatzes von Philippa Foot (Foot 2002), der eine Position artikuliert, die sie allerdings später aufgegeben hat. Das normative ›Sollen‹ lässt sich eigentlich nur dann durchgängig instrumentell verstehen, wenn man jeden Imperativ als hypothetisch begreift und dabei die im Imperativ ausgedrückte notwendige Bedingung von faktisch vorliegenden Wünschen des Handelnden abhängig macht. Eine solche Position entwickelt Stemmer 2008. Dazu besteht aus pragmatistischer Sicht kein Grund, denn es ist leicht durchschaubar, dass hier wiederum ein zu enges empiristisches Konzept praktischen Überlegens und die Reduktion aller Wertungen auf subjektive Wünsche zugrunde liegt.

ersten: Sie wird von der ersten Natur her gedacht. Das ist auch der Grund, warum Deweys Form von undogmatischem Naturalismus gegenwärtig wieder auf große Resonanz stößt.²³ Die Privilegierung von biologischem Vokabular oder lebensphilosophischen Motiven belastet aber gerade im Bereich spezifisch ethischer Normativität Deweys Ansatz, weil sie den Eindruck nahe legt, menschliche Praktiken müssten tatsächlich von einem biologischen Fundament her reflektiert werden.²⁴ Dort, wo McDowells undogmatischer Naturalismus der ›zweiten Natur‹ zu wenig leistet, leistet Deweys undogmatischer Naturalismus der ersten Natur offensichtlich zu viel. Folgt man dagegen den Rationalitätstheoretischen Argumenten, die Putnam vorschlägt – oder Überlegungen, wie man sie auch im Anschluss an McDowell gewinnen kann, liegt es nahe, ganz auf den Naturbegriff zu verzichten. Undogmatischer Naturalismus heißt dann einfach nur, die Unhintergebarkeit des Standpunkts von Teilnehmern an einer normativen Praxis anzuerkennen. Es ist deutlich geworden, dass die Anerkennung der Realität dieses Standpunkts keinen Konflikt mit dem wissenschaftlichen Weltbild nach sich zieht, der einen eigenen metaphysischen Rechtfertigungsdiskurs von außerhalb des praktischen Standpunkts erforderlich macht. Die Reflexion darauf muss lediglich auf die vielfältigen Praktiken und deren normative oder auch faktische Voraussetzungen Bezug nehmen. Ein Verweis auf Natur – ob erste oder ›zweite‹ – ist dafür nicht erforderlich.

(23) So Welchman 2013, Godfrey-Smith 2010 und Rölli 2009. Nach Rorty verbirgt sich hinter Deweys Versuch, Kontinuitäten zwischen Natur und Geist philosophisch zu beschreiben, die Verwechslung zweier Weisen – einer erkenntnistheoretischen in der Tradition des Empirismus und einer kulturkritischen in der Tradition Hegels – mit traditionellen Dualismen kritisch umzugehen: »Dewey wanted to be as naturalistic as Locke and as historicist as Hegel.« (Rorty 1982, 82) Rorty hat diese Kritik in einem späteren Aufsatz wieder aufgegriffen und als Spannung zwischen Hegel und Darwin beschrieben, vgl. Rorty 2003. Trotz vieler Einseitigkeiten stimme ich Rorty in diesem kritischen Punkt zu, ohne deshalb allerdings Rortys Konsequenzen oder seinem Pragmatismus-Verständnis zu folgen.

(24) So beispielsweise Gale 2010, 73: »Dewey's naturalization of ethics has a different goal, namely to show that our ethical concerns grow out of human nature, in particular our impulses, propensities, desires, and habits, and is to be decided by the use of inquiry, buttressed by our most reliable scientific knowledge.«

⇒ Literaturverzeichnis

Anderson, Elizabeth (2013): Die Epistemologie der Demokratie, in: Hartmann, Martin / Liptow, Jasper / Willaschek, Marcus (Hg.): Die Gegenwart des Pragmatismus, Berlin: Suhrkamp, 255–279.

Dewey, John (1995): Erfahrung und Natur, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dewey, John (1998): Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dewey, John (2002): Logik. Die Theorie der Forschung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dewey, John (2003): Qualitatives Denken, in: Dewey, John: Philosophie und Zivilisation, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 94–116.

Dewey, John (2004a): Die Notwendigkeit einer Selbsterneuerung der Philosophie, in: Dewey, John: Erfahrung, Erkenntnis und Wert, hg. und übersetzt v. Martin Suhr, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 145–195.

Dewey, John (2004b): Theorie der Wertschätzung, in: Dewey, John: Erfahrung, Erkenntnis und Wert, hg. und übersetzt v. Martin Suhr, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 293–361.

De Caro, Mario / Macarthur, David (2010): Science, Naturalism, and the Problem of Normativity, in: De Caro, Mario / Macarthur, David (Hg.): Naturalism and Normativity, New York / Chichester: Columbia University Press, 1–19.

Foot, Philippa (2002): Morality as a System of Hypothetical Imperatives, in: Foot, Philippa: Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 157–173.

Gale, Richard M. (2010): The naturalism of John Dewey, in: Cochran, Molly (Hg.): The Cambridge Companion to Dewey, Cambridge: Cambridge University Press, 55–79.

Godfrey-Smith, Peter (2010) Dewey, Continuity, and McDowell, in: De Caro, Mario / Macarthur, David (Hg.): Naturalism and Normativity, New York / Chichester: Columbia University Press, 304–321.

Hume, David (2011): A Treatise of Human Nature [1739], ed. by David F. Norton and Mary J. Norton, Vol. I, Oxford: Clarendon.

Mackie, John L. (1981): Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, Stuttgart: Reclam.

McDowell, John (1998): Projection and Truth in Ethics, in: McDowell, John: Mind, Value, and Reality, Cambridge / London: Harvard University Press, 151--166.

McDowell, John (2001): Geist und Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

McDowell, John (2009): Werte und sekundäre Qualitäten, in: McDowell, John: Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie. Mit einer Einleitung von Axel Honneth und Martin Seel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 204--230.

Nagel, Thomas (1992): Der Blick von nirgendwo, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Nagel, Thomas (1999): Das letzte Wort, Stuttgart: Reclam.

Pape, Helmut (2009): Deweys Situation. Gescheitertes Handeln, gelingendes Erkennen und das gute Leben, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 34, 331--352.

Pihlström, Sami (2005): Pragmatic Moral Realism. A Transcendental Defence, Amsterdam / New York: Rodopi.

Putnam, Hilary (1995): Pragmatism and Moral Objectivity, in: Putnam, Hilary: Words and Life, ed. by James Conant, Cambridge / London: Harvard University Press, 151--181.

Putnam, Hilary (2002): The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays, Cambridge / London: Harvard University Press.

Putnam, Hilary / Putnam, Ruth Anna (1995): Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis, in: Putnam, Hilary: Words and Life, ed. by James Conant, Cambridge / London: Harvard University Press, 151--181.

Rölli, Marc (2009): *Natur und Kultur. Oder Wie der Pragmatismus John Deweys einen traditionsreichen Gegensatz aufhebt*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 34, 305–329.

Rorty, Richard (1982): *Dewey's Metaphysics*, in: Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism. Essays 1972–1980*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 72–89.

Rorty, Richard (2003): *Dewey zwischen Hegel und Darwin*, in: Rorty, Richard: *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 419–443.

Smith, Nicholas (Hg.) (2002): *Reading McDowell: On Mind and World*, London / New York: Routledge.

Stahl, Titus (2014): *Welt der Gründe. Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur*, in: Barth, Christian / Lauer, David (Hg.): *Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch*, Marburg: Mentis, 137–154.

Stemmer, Peter (2008): *Normativität*, Berlin / New York: DeGruyter.

Tetens, Holm (2015): *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart: Reclam.

Welchman, Jennifer (2013): *Zwei Arten von Naturalismus, zweiter Natur und kommunikativen Praktiken. Eine pragmatistische Antwort auf John McDowell*, in: Hartmann, Martin / Liptow, Jasper / Willaschek, Marcus (Hg.): *Die Gegenwart des Pragmatismus*, Berlin: Suhrkamp, 223–252.

Zitationsvorschlag:

Jens Kertscher (2015): Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten im Lichte eines undogmatischen Naturalismus (Ethik und Gesellschaft 1/2015: Pragmatismus und Sozialethik). Download unter:

https://open-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/eug/manager/files/mm/EuG-1-2015_Kertscher.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2015: Pragmatismus und Sozialethik

Magnus Schlette,

Verkörperte Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitionswissenschaft und Pragmatismus

Annette Pitschmann,

Nach der instrumentalistischen Wende: Moralische Verantwortung bei John Dewey

Jens Kertscher,

Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten im Lichte eines undogmatischen Naturalismus

Gesche Linde,

»[...] until [...] the distinct individuals weld together«. Ein Vorschlag zu einer Peirceschen Ethik

Alexander Filipović,

Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik?

Bettina Hollstein,

Skizze einer pragmatistischen Wirtschaftsethik – am Beispiel Korruption