

NATUR, NORMATIVITÄT UND GOTT

FIONA ELLIS

Dept of Humanities

University of Roehampton, London

Fiona.Ellis@roehampton.ac.uk

Abstract

The aim of this paper is to clarify how the terms ‘nature’, ‘normativity’, and ‘God’ are to be understood and related, to give you a sense of some familiar positions in the literature, and to introduce you to the rather less familiar position that I have sought to defend in my book *God, Value, and Nature*. The concepts and distinctions at issue here are unclear and porous, and not so readily amenable to the dissecting tools of the analytic philosopher. There are knife edges where one wouldn’t expect them, and one of the themes of my book is that there is a very significant knife edge between the secular moral realist and a certain kind of theist. I begin with the position of John Cottingham (a theistic moral realist) and engage with the question of what the difference is between our two positions. **My position is a form of naturalism, albeit a form of naturalism which is theistic.**

Keywords

Naturalism, moral realism, nature, normativity, God

1. EINLEITUNG

Das Ziel des vorliegenden Aufsatz ist es zu klären, wie die Begriffe ‚Natur‘, ‚Normativität‘ und ‚Gott‘ verstanden werden müssen und in welcher Relation sie stehen, einen Eindruck von einigen geläufigen Positionen zu diesen Begriffen aus der zeitgenössischen Literatur zu vermitteln und einige weniger geläufige Positionen vorzustellen, die ich in meinem Buch *God, Value, and Nature* verteidigt habe.¹ Die angesprochenen Begriffe und die mit ihnen verbundenen Unterscheidungen sind unklar, porös, und können deswegen nicht mit Selbstverständlichkeit durch die zergliedernden Werkzeuge der analytischen Philosophen aufgeschlüsselt werden. Denn zwischen diesen Begriffen findet sich nahe Verwandtschaften, die nicht offensichtlich sind, und so ist etwa eines der Themen meines Buches die bedeutsame Beobachtung, dass zwischen die Positionen von säkularen, moralischen Realisten und bestimmten Arten von Theisten kaum ein Blatt Papier passt. Um in die Diskussion einzusteigen, scheint es passend, mit der Position meines Freundes und Kollegen John Cottingham, der einen theistischen moralischen Realismus vertritt, zu beginnen. Dabei soll der

¹ Vgl. Ellis 2014.

Frage nachgegangen werden, wo der Unterschied zwischen unseren Ansätzen liegt, da ich meine Position als eine Form des Naturalismus beschreiben würde – allerdings einer Form des Naturalismus mit theistischem Einschlag.

2. COTTINGHAM

In seinem Buch *Why Believe?* diskutiert Cottingham das vermeintliche Problem, das durch moralische Normativität aufgeworfen wird, also diejenige Form von Normativität, durch die moralische Eigenschaften und Werte eine quasi ‚magnetische‘ Kraft auf uns ausübt.² In diesem Sinne impliziert der Gedanke der moralischen Normativität, dass Werte eine Anziehung auf uns ausüben und dass moralische Eigenschaften eine Anforderung oder einen Anspruch an uns mit sich führen. Diese Eigenheit wurde von John Mackie mit der berühmten Formulierung charakterisiert, dass ‚Werten innewohnt, würdig zu sein, realisiert zu werden‘ (‚to-be-pursuedness‘).³ Mackie nimmt in Cottinghams Gedankengang eine wichtige Stellung ein, was etwa in der Diskussion des so genannten ‚argument from queerness‘ deutlich wird.⁴ Dieses Argument, das Mackie präsentiert hat, versucht zu zeigen, dass Werte zu ‚queer‘, also zu seltsam sind, um Teil unserer Ontologie sein zu können.⁵ Zu diesem metaphysischen Einwand gegen die Annahme von Werten fügt Mackie jedoch noch ein epistemisches Argument hinzu, nämlich, dass wir zusätzlich ein ebenso seltsames Vermögen annehmen müssten, um zu erklären, wie wir uns an moralische Eigenschaften binden können. Das Vermögen wäre damit genauso merkwürdig wie die moralischen Eigenschaften, die im Vergleich zu allem, womit wir sonst vertraut sind, völlig fremdartig sind.⁶

Was ist also das hier zugrunde liegende Problem? Für Cottingham – und seine Diagnose ist durch John McDowell und andere⁷ bekannt – entsteht das Problem durch die Annahme, dass dasjenige, was Natur ist, vollständig in wissenschaftlicher Terminologie verstanden werden kann. Diese Annahme wird im wissenschaftlichen oder szientistischen Naturalismus vertreten, der aus den Kernprämissen besteht, dass alles, was es gibt, Natur ist und dass die Wissenschaft

²Cottingham 2009.

³Vgl. Mackie 1981, S. 46. Zu dem eleganteren Ausdruck im Original, vgl. Mackie 1977, S. 40.

⁴Ausgearbeitet hat Mackie das Argument in: Mackie 1981, Kap. 1.9., S. 43–49.

⁵Vgl. Mackie 1981, S.43: „Gäbe es objektive Werte, dann müßte es sich dabei um Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr seltsamer Art handeln, die von allen anderen Dingen in der Welt verschieden wären.“

⁶Vgl. Mackie 1981, S. 43f.: „Und entsprechend müßte gelten: Wenn wir uns ihrer vergewissern könnten, müßten wir ein besonderes moralisches Erkenntnis- oder einsichtsvermögen besitzen, das sich von allen anderen uns geläufigen Erkenntnisweisen unterscheidet.“

⁷Vgl. etwa McDowell 2009a. Die relevante Dialektik wird detaillierter im 3. Kapitel in Ellis 2014 diskutiert.

das exklusive Maß der Natur besitzt. Aber warum führt das zu einem Problem? Weil ein so verstandener Naturalismus der normativen Dimension der Moral nicht mehr gerecht werden kann – zumindest, wenn man dem Gedankengang Cottinghams folgt. Oder wie dieser es ausdrückt:

[I]t is not easy to see how a purely natural or empirically definable item could have this strange 'normativity' or choice-worthiness somehow packed into it. So it starts to look as if thinking about these normative concepts is sooner or later going to take us beyond the purely natural or empirical domain.⁸

Cottingham überschreitet ohne Zögern den Bereich, den er als ‚purely natural/empirical‘ bezeichnet, und verortet jenseits des Empirischen die Existenz von Eigenschaften, die in dem genannten Sinne normativ sind. Wie er selbst meint, wird damit der szientistische Naturalismus transzendiert und an dessen Stelle eine realistische Konzeption von normativen Eigenschaften gesetzt. Jedoch sieht Cottingham selbst, dass die einzige Möglichkeit, der Idee von objektiven Werten, die ‚irgendwie unabhängig und für sich existieren‘ Sinn abzugewinnen, in einer Bezugnahme auf Gott besteht.⁹ Er behauptet also, dass „es jedenfalls bemerkenswert ist, dass Teile unserer Realität sozusagen auf uns eine Autorität ausüben, die anerkannt werden muss – gleichgültig, ob wir dies nun mögen oder nicht“¹⁰, und folgert dann, dass die Autorität in einem metaphysischen Bild erklärt werden muss, in dem sie von einem ewigen und notwendigen Wesen stammt – Gott¹¹. Denn dieses Bild, so fährt er fort, ist zumindest ontologisch befriedigender, was auch immer für andere Probleme mit ihm bestehen, als wenn das Gute als eine Art von abstrakten Eigenschaften angesetzt wird, die irgendwie unabhängig von einer Substanz existieren¹².

Was bedeutet es aber in diesem Kontext, zu behaupten, dass Gott der Ursprung der Moral ist? Obgleich er zugibt, in diesem Punkt unsicher zu sein, lautet Cottinghams Antwort auf diese Frage, dass nur so der Idee Rechnung getragen werden kann, dass die moralischen Ansprüche einen konklusiven oder unbedingten Grund für Wahlakte bilden.¹³ Oder wie er es ausdrückt:

[I]n a random or impersonal universe, why should the fact that an action oppresses the weak and helpless be a reason – a conclusive reason – against performing it? Or why should the fact that an act is one of forgiveness towards someone who is sincerely sorry for having injured us be a reason, a conclusive reason, for performing it? How can such descriptive features of things have this compelling, action-guiding

⁸Cottingham 2009, 26.

⁹Cottingham 2009, 27: „[S]omehow exist independently on their own right“.

¹⁰Cottingham 2009, 29: „[I]t is surely remarkable that parts of reality should, as it were, have authority over us, which *has to be acknowledged whether we like it or not*.“

¹¹Cottingham 2009, 29.

¹²Cottingham 2009, 29.

¹³Cottingham 2009, 39.

force, this specially strong version of the magnetic quality that we noted earlier, this categorical, built in 'to-be-doneness'.¹⁴

Diese Fragen bringen Cottingham erneut zu Mackies *argument from queerness*, das besagt, dass aus dem besonderen Charakter von moralischen Eigenschaften folgt, dass sie nicht als solche existieren. Dagegen argumentiert Cottingham, dass es für diejenigen, die nicht den Weg des radikalen Subjektivismus einschlagen wollen, durchaus eine Antwort auf die Frage gibt, was diese ‚queere‘ Verbindung zwischen den beobachtbaren Eigenschaften der natürlichen Welt und der Art von starker normativer Kraft herstellt, die unser Handeln unter Pflichten stellt: nämlich, dass uns ein an den normativen Eigenschaften orientiertes Handeln näher zu Gott bringt:

Only if those features we call good-making point us towards the true goal of our existence will we be able to make sense of their having, in addition to their observable aspects, a normative force which commands our allegiance whether we like it or not, independently of our own contingent inclinations. Only if the universe has a moral teleology behind it will moral goodness or righteousness really exist.¹⁵

Das gleiche Argument diskutiert Cottingham auch in *The Spiritual Dimension*. Hier formuliert er eine Antwort auf den Einwand, dass ein theistischer Erklärungsversuch das Problem der Normativität nur an einen anderen Ort versetzt – oder wie er es ausdrückt: das Problem eine Stufe höher schiebt. Darauf antwortet er wie folgt:

In recognizing the compelling power of values, (their normative, or what is sometimes called their ‘magnetic’ quality), we humans are plainly recognizing something that goes beyond the observed facts of the natural world. And the theistic outlook now proceeds to interpret these features as signifying the presence, beyond the empirical world, of a transcendent supernatural domain that is by its very nature normative – rational and moral. The two principle categories of the normative, the rational and the good, are features which traditional theology has held to apply to God in virtue of his very nature. [...] We human creatures (since we are ourselves rational and moral beings, at least in part) are responsive to reason and value, and in being so responsive we participate, however dimly, in the divine nature.¹⁶

So schließt Cottingham darauf, dass die Objektivität von ethischen Wahrheiten untergraben würde, wenn es keine kosmische moralische Teleologie gäbe, wie sie vom Theismus angenommen wird. Allerdings gesteht er die Möglichkeit ein, den Theismus durch McDowells ‚zügellosten Platonismus‘ (rampant platonism) zu substituieren – was bedeuten würde, anstelle des transzendenten Gottes ein transzendentes Gutes zu postulieren. Aber er fügt hinzu, dass diese Position von McDowell selbst vollständig verworfen wird, weil sie die menschliche

¹⁴Cottingham 2009, 39f.

¹⁵Cottingham 2009, 41.

¹⁶Cottingham 2005, S. 48f.

Antwortmöglichkeit auf Werte ‚okkult‘ oder ‚magisch‘ erscheinen lässt.¹⁷Dieser Einwand verweist erneut auf das angesprochene *argument from queerness*.

3. ZWISCHENFAZIT

Die bis hierher präsentierten Themen und Argumente können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Moralische Normativität ist eng mit dem Anspruch auf Objektivität und der Autorität verbunden, dass die moralischen Eigenschaften befolgt werden (‚to be pursuedness‘). Moralische Eigenschaften sind in dem Sinn objektiv, dass ihr Bestehen unabhängig von der Art und Weise ist, wie wir auf sie reagieren. Und sie besitzen die Autorität, ihre Befolgung zu fordern (‚to be pursuedness‘), indem sie eine quasi ‚magnetische‘ Anziehungskraft auf uns ausüben, die uns motiviert, auf die entsprechende Art zu handeln, und letzteres von uns fordert.

2. Moralischer Normativität wird nachgesagt, vor metaphysische und epistemologische Schwierigkeiten zu führen, etwa durch das *argument from queerness*.

3. Diese Schwierigkeiten entstehen, wenn vorausgesetzt wird, dass die Natur vollständig in wissenschaftlichen Begriffen verstanden werden muss. Der Grund dafür liegt in der Operationsweise von Wissenschaften, die sich nur auf das rein Natürliche und Empirische einlassen, denn das Natürliche und Empirische kann die Normativität nicht verständlich machen.

4. Eine Option ist daher, den szientisitschen Naturalismus zu verwerfen und einen weiteren Realitätsbegriff anzunehmen, der mehr integrieren kann als lediglich die ‚reine Natur‘ im szientistischen Sinn.

5. Diese Position ist allerdings problematisch, weil die relevanten normativen Eigenschaften auf diese Weise im luftleeren Raum schweben (‚free-floating‘). Und darüber hinaus bleibt so unverständlich, warum diese Eigenschaften eine moralische Kraft auf uns ausüben.

6. Eine Lösung für das erste, ontologisch-metaphysische Problem wäre es, Gott als den Ursprung der Normativität zu postulieren. Mit diesem Schritt hätten die

¹⁷Cottingham 2005, Fn. 43, S. 56 McDowells Konzept des ‚zügellosten Platonismus‘ hat er in seinem Buch McDowell 2001, S. 102f. dargelegt. Vgl. auch Ellis 2014, Kapitel 3, wo diese Form des Platonismus detaillierter diskutiert wird, wie auch sein gezügeltes Gegenstück.

moralischen Eigenschaften zudem eine Basis für ihre Objektivität und es könnte behauptet werden, dass sie uns bedingungslos verpflichten.

7. Diese Basis ihrer Objektivität ginge verloren, wenn das Universum als zufällig oder unpersönlich verstanden würde.

8. In der Anerkennung von Normativität würde daher zugleich anerkannt, dass es etwas gibt, das die beobachtbaren Tatsachen der natürlichen Welt transzendiert. Es würde also die Präsenz einer übernatürlichen Dimension der Realität anerkannt – eine Sphäre ewiger Werte und Gründe, die die empirische Welt beeinflusst, jedoch Jenseits dieser zu verorten ist. Und durch unsere Eigenschaften, rational und moralisch zu sein, haben wir an dieser Sphäre teil.

4. KOMMENTARE

Cottingham hat recht, wenn er sagt, dass moralische Normativität mit der Idee verbunden ist, dass die moralischen Eigenschaften eine gleichsam ‚magnetische‘ Kraft besitzen. Es gilt jedoch zu bedenken, dass Mackies Ausdrucksweise, diese Eigenschaften würden fordern, befolgt zu werden (‚to be pursuedness‘), wesentlich mysteriöser klingt, als diese Anziehungskraft wirklich ist. Mysteriös wird die integrierte Forderung ganz sicher dann, wenn wir voraussetzen, dass es in der Welt nichts gibt, das auf uns eine solche attrahierende Kraft ausüben kann. Aber diese (szientistische) Voraussetzung ist umstritten und es lohnt sich ein Blick auf Mark Platts treffende Antwort auf das *argument from queerness* zu werfen:

The queerest thing about this [argument] as it stands is the claim that it is an *argument*. ...The world *is* a queer place.

Und er setzt fort:

[W]e discover moral truths in the ways we discover most (if not all) truths: by attention, perception, and reflection¹⁸

Und es ist ebenfalls bemerkenswert, dass alle signifikanten Parteien in der Debatte um moralische Eigenschaften der Normativität gerecht werden wollen, eingeschlossen derjenigen, die das aus Cottinghams Perspektive unmöglich leisten können: die szientistischen Naturalisten. In *God, Value, and Nature* führe ich Peter Railton als ein herausstechendes Beispiel für jemanden an, der innerhalb des Begriffsschemas eines (sozialwissenschaftlichen) szientistischen Naturalismus arbeitet, dabei allerdings zugleich versucht eine Form des moralischen Realismus zu verteidigen, um damit der Realität von normativen Ansprüchen gerecht zu

¹⁸Platts 1980, S. 72.

werden.¹⁹ Railton begegnet damit der Gefahr, die in seinen Augen darin besteht, dass aus der Transzendierung der relevanten wissenschaftlichen Grenzen folgt, dass das Empirische und das Normative nicht mehr schlüssig koordiniert werden können. Sein Ansatz ist dagegen, diese Begriffe in einer ‚plausiblen Synthesis‘ zu vereinen, so dass „moralische Prüfungen mit empirischen Untersuchungen übereinstimmen“²⁰. Damit opponiert er insbesondere gegen Kantische und theistische Ansätze in der Ethik, weil er in diesen Positionen zu sehen meint, dass sie keine Erklärungen dafür anbieten können, wie moralische Ansprüche auf Wesen wie uns wirken können. Beide Ansätze ließen normative Ansprüche so erscheinen, als handele es sich um Funktionen von zwingenden Gewalten oder sogar kosmischen zwingenden Kräften, die auf Menschen einwirkten. Im Gegensatz dazu bezieht Railton eine Position, in der praktische Gründe mit unseren Zwecken und Zielen verbunden werden und in der Moralität an einen neutralen, aber allgemein-menschlichen Standpunkt gebunden ist. Moralisch zu sein bedeutet demzufolge, dass etwas anerkannt wird, was zentral für unser eigenes Mensch-sein ist und es uns ermöglicht, uns auf eine Weise als Teil einer größeren Welt zu fühlen, die selbst von großem Wert ist. Railtons Position erlaubt uns zu sehen, wie

[M]oral values or imperatives might be objective without being cosmic. They need be grounded in nothing more transcendental than facts about man and his environment, facts about what sorts of things matter to us, and how the ways we live affect these things’.²¹

Darüber hinaus behauptet er, dass moralische Verpflichtungen ein ‚soziales Geschöpf‘ sind, das nicht sinnvoll jenseits von entwickelten Verhaltensmustern und einem Hintergrund aus sozialen Institutionen, Erwartungen und Sanktionen verstanden werden kann.²²

So meint Railton, normativen Eigenschaften gerecht werden zu können und bestreitet, dass Theisten ebenfalls dazu in der Lage seien. Damit stellt er ein einschlägiges Beispiel für die Position dar, die in sehr ähnlicher Weise von Autoren wie McDowell und David Wiggins vertreten wird – Autoren, die allerdings den scientistischen Naturalismus verwerfen und gewillt sind, eine expansive, nicht-scientistische Konzeption von Natur und Naturalismus zu akzeptieren.²³ Nach dieser Position, die expansiver Naturalismus genannt werden

¹⁹Railton 1986, S. 165. Vgl. dazu das 2. Kapitel in Ellis 2014 für eine detaillierte Diskussion der Position von Railton.

²⁰Railton 1986, S. 165: „[...] moral inquiry is of a piece with empirical inquiry“.

²¹Railton 1986, S. 201.

²²Railton 1993, S. 295.

²³Wiggins spielt in Ellis 2014 eine zentrale Rolle, und vieles von dem, was ich von Railton zitiere, ist dem Austausch zwischen den beiden Philosophen entnommen. Allerdings finden beide nicht die eigentliche Quelle ihrer Meinungsverschiedenheit. Die relevante Diskussion findet sich in: Haldane and Wright (Hrsg.) 1993.

kann, ist die Natur nicht durch die Wissenschaften erschöpfend beschreibbar, aber die nicht-wissenschaftlich erfassbare Dimension der Natur muss deswegen nicht als ein zweiter, supernaturaler Bereich postuliert werden. Denn wenn ein solcher supernaturaler Bereich angenommen werde, so argumentieren die Vertreter des expansiven Naturalismus, spiele man bereits in die Hände der szientistischen Naturalisten, indem man die Prämisse teile, dass die natürliche Welt keine Normativität einschließen könne. Also dürfe Normativität nicht von der Natur und dem Verständnis der natürlichen Wesen in ihr abgetrennt werden. Allerdings wird bestritten, dass dieses Naturbild einzig mit dem Mitteln desszientistischen Naturalismus eingeholt werden kann. Die Position des expansiven Naturalismus ist für meinen eigenen Ansatz zentral, der unten detaillierter ausbuchstabiert wird.

McDowell ist ein säkularer, expansiver Naturalist. Wie oben dargestellt wurde, bringt Cottingham zwei Einwände gegen diese Position vor. Erstens würden moralische Eigenschaften so zu etwas Haltlosen („free-floating“) erklärt. Und zweitens würdediese Position der Kraft des moralischen ‚Müssens‘ nicht gerecht, d. h. sie verfehle Normativität überhaupt. Der erste Einwand schließt an Railtons Beharren an, dass moralische Eigenschaften nicht losgelöst von der natürlichen Welt existieren können, wie es der Fall wäre, wenn empirische und normative Eigenschaften nicht auf plausible Weise synthetisiert würden. Somit stimmt Cottingham Railtons Diagnose zu, dass der expansive Naturalismus hier vor einer Schwierigkeit steht, die darin besteht, dass Werte als abgelöst und daher haltlos („free-floating“) postuliert werden. Jedoch besteht seine Lösung des Problems nicht darin, die normativen Eigenschaften an die Natur zurückzubinden und aufzuzeigen, wie sie aus natürlichen Tatsachen konstituiert werden (was auch immer das genau hieße). Stattdessen bindet er die normativen Eigenschaften an Gott zurück.

Es lohnt sich, hier noch einmal einen detaillierteren Blick auf Cottinghams Strategie zu werfen. Dieser argumentiert also, dass es äußerst kompliziert ist, der Idee, dass objektive Werte „irgendwie unabhängig und selbständig existieren“²⁴, Sinn abzugewinnen, solange wir nicht Gott als Grundlage hinzuziehen. Denn es sei ontologisch überzeugender, anzunehmen, dass das Gute von Gott stammt, als dass das Gute „eine Art abstrakter Eigenschaft [sei], die irgendwie unabhängig von jeglicher Substanz existierte“.²⁵ Wenn Cottingham also die frei schwebenden („free-floating“) moralischen Eigenschaften beklagt, hat er ein Bild vor Augen, in dem sie auch losgelöst von Gott existieren – man denke etwa an Nietzsches Sorge, was passiert, wenn die Welt die Bindung durch ihre Sonne verliert.²⁶ Nun ist es aber

²⁴Cottingham 2009, 27: „[S]omehow exist independently in their own right.“

²⁵Cottingham 2009, 29: „[A]s a kind of abstract property that somehow exists independently of any substance.“

²⁶Nietzsche führt das aus in der Parabel über den ‚tollen Menschen‘: „*Der tolle Mensch*. – [...] Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen

nicht offensichtlich, dass die moralischen Eigenschaften ‚free-floating‘ sind – wir können von guten Personen und Handlungen sprechen, ohne dass wir uns dabei auf Gott beziehen müssen, und auch aus den Reaktionen auf das *argument from queerness* geht hervor, dass aus der Postulierung von Werten nicht folgt, dass deshalb ein Bereich von ‚free-floating‘-Entitäten postuliert werden muss.²⁷

Aber was ist mit Cottinghams zweitem Einwand, dass wir ohne Gott nicht in der Lage sind, Normativität hinreichend zu verstehen? Seine Rechtfertigung, mit der er auf diesem Punkt beharrt, besteht darin, dass in einem zufälligen oder unpersönlichen Universum etwa die Tatsache, dass eine Handlung die Schwachen und Hilflosen unterdrückt, noch keinen Grund darstellen würde, die Handlung nicht auszuüben – zumindest keinen hinreichenden Grund. Denn wie er hinzufügt, bleibt es unklar, warum solchen deskriptiven Eigenschaften von Tatsachen diese besondere, starke Art einer ‚magnetischen‘ Qualität, wie sie oben beschrieben wurde, dieses kategorische, eingebaute ›es muss getan werden‹ innewohnen sollte. Meine Antwort zu diesem Punkt über ein zufälliges/unpersönliches Universum ist, dass das damit verbundene Problem wohl entsteht, wenn man einen reduktiven Physikalismus annimmt. Aber für letzteres gibt es keinen Grund. Oder, anders gesagt, warum sollten wir annehmen, dass unser Universum unpersönlich ist? Denn es beinhaltet ja zumindest Geschöpfe wie uns selbst – Geschöpfe mit zielgerichteten Handlungen und personalen Eigenschaften. Und zum zweiten Punkt ist zu fragen, warum eine deskriptive Eigenschaft wie etwa die, dass eine bestimmte Handlung die Schwachen unterdrückt oder Schmerz verursacht, uns nicht motivieren und letztlich uns nicht vorschreiben sollte, wie wir handeln sollen? Natürlich ist damit nicht gesagt, dass wir ausnahmslos entsprechend handeln – moralische Vorschriften sind nicht unverletzlich, und würden wir sie als solche konstruieren, dann würden wir moralische Eigenschaften in zwingende Kräfte verwandeln, anstatt sie als Autoritäten zu verstehen, die anerkannt werden müssen (und manchmal missachtet).

An dieser Stelle muss noch ein letzter Punkt angesprochen werden, der uns zurück zur Frage nach dem ‚zügellosten Platonismus‘ (oderzügellosten Theismus) führt. Für McDowell und Railton besteht die Schwierigkeit dieser Position darin, dass sie die Verbindung zwischen Natur und Normativität durchtrennt. Dadurch schweben moralische Ansprüche im luftleeren Raum (‚floating free‘), was zu zwei Schwierigkeiten führt: Erstens können moralische Eigenschaften nicht in naturalistischen Begriffen erfasst werden, und zweitens müssten wir, um unserem Zugang zu moralischen Eigenschaften gerecht zu werden, zudem eine analoge

Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht forwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten?“ Vgl. Nietzsche 2013, 3. Buch, §125, S. 134f. (153).

²⁷ Das wird ausführlicher behandelt im 3. Kapitel in Ellis 2014, §3.5.

Spaltung in unserem eigenen Sein postulieren: Wir sind zur Hälfte Teil der Natur und stehen mit der anderen Hälfte außerhalb ihrer. Oder mit den Worten McDowells gesagt: „Unser Leben sei auf geheimnisvolle Weise gespalten und spiele sich irgendwie in der Natur und zugleich in einem fremdartigen Bereich ab, in dem die Vernunft zu Werke gehe“, und in der Fußnote fügt er an: „Vielleicht im ‚Platonischen Ideenhimmel‘“²⁸. Cottingham scheint dagegen ein solches Bild unterstützen zu wollen, wenn er annimmt, dass es „für einen Theisten eine übernatürliche Dimension der ewigen Werte und Vernunft [gibt], eine Dimension, die auf unsere empirische Welt einwirkt und uns auf etwas antworten lässt, was jenseits der bloßen Abfolge reiner Fakten liegt“²⁹. Und er behauptet weiterhin, dass wir an dieser Dimension teilhaben, insofern wir rational und moralisch sind, und fügt hinzu, genau dies bedeute, am Leben Gottes zu partizipieren. Somit stehen wir tatsächlich mit einem Bein in der Natur und mit dem anderen außerhalb ihrer, und zwar in einem hinreichend klaren Sinn. Allerdings nimmt Cottingham in einem anderen Sinn etwas ähnliches wie McDowell an, wenn dieser eine Dimension der Realität eingesteht, die über die szientistisch-naturalistische Konzeption der Natur hinausgeht. Und ebenso meint Cottingham, dass wir an diesem Bereich durch unsere Fähigkeit, rational und moralisch zu sein, teilhaben. Scharf unterscheiden sich die beiden allerdings dadurch, dass McDowell in diesem Kontext natürlich abstreitet, dass wir dadurch am Leben Gottes partizipieren würden.

5. EXPANSIVER NATURALISMUS UND GOTT

Die Unterscheidungen, die hier im Spiel sind – szientistisch versus non-szientistisch; natürlich versus nicht-natürlich; übernatürlich versus natürlich; Gott versus das Gute; Gott versus Natur; Philosophie versus Wissenschaft; Sozialwissenschaft versus Moralphilosophie –, sind allesamt porös und unklar. Das mag aus Sicht mancher Arten analytischer Philosophie unerfreulich sein, ist aber für diejenigen eine gute Nachricht, die die Grenzen der analytischen Philosophie sehen und die in Anbetracht von Unklarheit, Mysterien und Dunkelheit nicht gleich erschrecken. Falls wir allerdings haarscharfe Unterscheidungen ziehen wollen, dann zeichnen wir die Begriffslandkarte auf folgende, vertraute Weise:

²⁸ McDowell 2009b, S. 43. Railton verwendet sehr ähnliche Ausdrücke um die Kantische Position zu beschreiben, die er zurückweist. Vgl. Railton 1986, S. 197–201.

²⁹ Cottingham 2005, S. 48: „[...] there is for the theist a domain of eternal value and reason, a domain that impinges on our empirical world, making us respond to something beyond the mere sequence of brute facts.“

- (1) Theismus: Zusätzlich zur Welt wird Gott angenommen und in Gott wird die Quelle von Moral und Normativität verortet.
- (2) Atheismus: Die natürliche Welt ist die einzige Welt, die es gibt – damit ist Gott aus der Gleichung gelöscht. Folglich müssen Moral und Normativität vollständig in naturalistischen oder weltlichen Begriffen verstanden werden.

Der säkulare, expansive Naturalismus ordnet sich nun in Kategorie (2) ein, allerdings nur, wenn der Ausdruck ‚natürlich‘ um nicht-szientistische Parameter erweitert wird. Und selbst McDowell erkennt an, dass es eine Dimension der Natur gibt, die jenseits unseres Wissens liegt, indem er die Metapher der Dunkelheit heranzieht. Damit verweist er auf dasjenige, was die Grenzen der Naturkonzeption überschreitet, wobei er letztere ohnehin schon nicht sehr eng versteht.³⁰ Somit räumt McDowell ein, dass es etwas ‚jenseits‘ gibt, und Cottingham gesteht zu, dass das Jenseits in gewisser Weise auch in uns sein muss. Schließlich sind wir zur Vernunft und Moral fähig, und durch vernünftiges Denken und Handeln nehmen wir eine ‚übernatürliche‘ Dimension der Realität in Anspruch. Daraus folgt allerdings nicht eindeutig, dass wir mysteriös geteilte Wesen sind, und ob das überhaupt ins Gewicht fallen würde.

6. THEISTISCHER EXPANSIVER NATURALISMUS

Der Unterschied zwischen Cottinghams Theismus und McDowells Naturalismus ist also alles andere als klar. Und um die ganze Angelegenheit noch verworrener zu gestalten, werde ich im Folgenden meine eigene Position einführen, die ich als einen expansiven Naturalismus bezeichne, der auf eine Weise erweitert ist, dass das gezeichnete Bild auch Gott gerecht zu werden vermag. Und mit meiner eigenen Position werde ich vor allem die Implikationen herausarbeiten, die für das Verständnis der Relation zwischen Gott, Normativität und Natur entscheidend sind.

Völlig zu recht insistiert Railton darauf, dass es einer plausiblen Synthesis von normativen und natürlichen Eigenschaften bedarf. Indes hängt jegliche Überzeugungskraft von der Frage ab, wie die Grenzen des Natürlichen verstanden werden müssen. Jedoch sind, wie oben gezeigt wurde, diese Grenzen völlig unklar, selbst wenn man annimmt, dass sie vollständig in wissenschaftlichen Begriffen definiert werden müssen. Meine Position besteht nun darin, dass

³⁰ Vgl. McDowell 2008, S. 217. An dieser Stelle verweist McDowell auf seine präferierte Bedeutung des Terminus ‚natürlich‘, nämlich ‚nicht übernatürlich‘ (nicht okkult, nicht magisch). Und er fügt auf S. 218 hinzu: „There is no need for me to take a stand on whether *everything* is natural in that sense (thereby, among other things, giving needless offence to people who think respect for modern science is compatible with a kind of religious belief that preserves room for the supernatural).“

erstens der szientistische Naturalismus zurückgewiesen wird, dass daraus aber zweitens nicht im Mindesten folgt, dass moralische Normativität ‚queer‘ ist – auch wenn Cottingham und McDowell recht haben, dass moralische Normativität untragbar seltsam erscheint, solange man der Wissenschaft zuspricht, das exklusive Maß der Realität zu sein.³¹ Zugleich folgt meine Position aber Railton, wenn er betont, dass es ebenso nicht tolerierbare, sonderbare Formen des Theismus gibt und dass es folglich in diesem Kontext auch irrtümliche Wege gibt, Gott in das Bild zu integrieren. Gleichwohl zeigt das nicht die Wahrheit des Atheismus. Vielmehr argumentiere ich in *God, Value, and Nature*, dass es eine plausible Form des Theismus gibt, die sehr eng mit dem säkularen, expansiven Naturalismus verbunden ist.

Um den komplexen Gedanken, der meiner Position zugrunde liegt, deutlicher herauszubringen, hilft ein Zitat aus den brillanten Tagebüchern von Simone Weil:

The thought of God must not interpose itself between us and other creatures. It must not make the contact between us and them less direct. On the contrary, through it the contact must be made more direct. [...] God has got to be on the side of the subject and not on that of the object during all those intervals of time when, forsaking the contemplation of the light, we imitate the descending movement of God so as to turn ourselves towards the world.³²

Weil legt also nahe, dass es irrtümliche Wege gibt, Gott und Moral zusammen zu bringen. Ein solch irrtümlicher Weg wäre etwa eingeschlagen, wenn in einer moralischen Überlegung erster Ordnung nicht über den moralischen Gegenstand nachgedacht würde, sondern der Gedankeninhalt sich stattdessen auf Gott bezöge. Das Problematische daran wäre nämlich, dass die relevanten moralischen Überlegungen von den Gedanken an Gott unterbrochen und diese uns letztlich von der Moral ablenken würden – die Gedanken würden eben von Gott handeln und uns als solche daran hindern, das moralisch Gebotene zu tun (wenn wir eine authentische Beziehung zu Gott eingehen). Mit Gott als Gegenstand würden unsere Gedanken ihre Aufmerksamkeit aus der Situation und der weltlichen Eingebundenheit abziehen und sich stattdessen auf das Höhere, Transzendente richten. Die entscheidende Einsicht von Weil, die uns erklärt, wo eine solche Konzeption von moralischen Überlegungen erster Ordnung fehl geht, ist hier, dass Gott auf diese Weise wie ein Objekt verstanden wird. Weil nennt das Beispiel der Kontemplation des Lichts und schlägt stattdessen vor, dass Gott auf

³¹ Allerdings sollte bedacht werden, dass mit Railton in Frage gestellt werden kann, ob es notwendig ist, dass szientistischer Naturalismus nicht über eine krude und ausnahmslos problematische Konzeption von Normativität hinauskommen kann. Dennoch wirft auch seine Position die Frage auf, wie zwischen Moralphilosophie und Wissenschaft unterschieden werden kann. Diese Themen werden ausführlicher in Ellis 2014, Kapitel 2, §§2.7-8 diskutiert.

³²Weil 1956, S. 358.

‚der Seite des Subjekts‘, und spezifischer: des *moralischen* Subjekts verortet werden muss. Sie zeigt dabei, dass der genannte Fehler zwei Aspekte hat: Erstens wird Gott wie ein Objekt behandelt. Und zweitens wird die religiöse Kontemplation an die Stelle des moralischen Handelns gesetzt.

Weils Gegenvorschlag ist nun, dass wir uns auf der Ebene der moralischen Handlung authentisch mit Gott in Beziehung setzen. Ähnliches nimmt auch Emmanuel Lévinas an, wenn er auf Folgendem insistiert: „Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist.“³³ Lévinas teilt mit Weil die Ablehnung von Positionen, die Gott ‚auf die Seite des Objekts‘ setzen. Und darüber hinaus behauptet er, dass Atheismus einen authentischeren Weg zu Gott als manche Formen des Theismus darstellen kann. Denn der Atheismus überwindet durch seine Kritik Trugbilder und erlaubt daher den Blick ganz auf moralische Handlungen zu richten, die, wie Lévinas glaubt, sowohl notwendig als auch hinreichend für eine authentische Beziehung zu Gott sind.

Lévinas stellt aus mehreren Gründen eine Schlüsselfigur in *God, Value, and Nature* dar. Zum einen ist er bedeutsam, weil er dem säkularen, expansiven Naturalismus zuspricht, mit einem moralischen Realismus kompatibel zu sein. Darüber hinaus ist wichtig, dass er den Bezug auf eine zweite, übernatürliche Dimension des Seins ablehnt. Und schließlich nimmt er eine zentrale Stellung ein, weil er darauf besteht, dass Gott nur insofern Teil des Bildes ist, als es moralische Wesen gibt, die fähig sind, Gottes Werke zu tun, oder, wie es Lévinas ausdrückt, die die Fähigkeit haben, das Unendliche auszudrücken.³⁴ Zentral ist nun Lévinas’ Behauptung, dass die genannten Punkte alle in der unmittelbaren Begegnung zwischen Selbst und Anderem involviert sind, denn in dieser Begegnung ergeht an uns der Anruf, uns moralisch antwortend zu verhalten. Mit Lévinas Worten gesprochen besagt das, dass der Andere eine moralische Aufforderung übermittelt, die in der „sinnlichen Erscheinung des Antlitzes“ offenbart wird.³⁵ Dieser „ethische Widerstand“ besagt, dass eine „Unendlichkeit“ erscheint, und diese „lähmt meine Vermögen“³⁶. Das auf diese Weise verstandene Angesicht des Anderen „öffnet die ursprüngliche Rede, deren erstes Wort Verpflichtung ist“.³⁷

Lévinas schlägt also vor, dass die Quelle der Normativität im Angesicht des Anderen liegt – durch dessen sinnliche Erscheinung wird eine moralische

³³ Lévinas 1992, S. 29.

³⁴ Vgl. dazu die vorhin zitierte Aussage von Simone Weil. Vgl. auch Lévinas 1981, 117f.: „Das Unendliche habe ich nicht ›vor‹ mir, sondern ich drücke es gerade dann aus, wenn ich ein Zeichen des Schenkens der Zeichen, des ›Für-den-Anderen‹ gebe – worin ich mich von jedem Interesse frei mache: Siehe mich [me voici]. Wunderbarer Akkusativ: Seht mich, hier bin ich: unter eurem Blick, euch verpflichtet, euer Knecht. Im Namen Gottes.“

³⁵ Lévinas 1987, S. 283.

³⁶ Lévinas 1987, S. 286.

³⁷ Lévinas 1987, S. 289.

Aufforderung offenbart und das Selbst ist zur Verantwortung aufgefordert. Damit kann er so verstanden werden, dass er eine Version der Synthesis des Normativen und Empirischen anbietet, was für den Naturalismus eine Bedingung für jede befriedigende Moralphilosophie darstellt. Dieser Version folgend stammt die normative Aufforderung aus der Welt, in der wir leben. Ihre Quelle ist spezifischer das Angesicht, das wir in der Begegnung mit Anderen erfahren, etwa wenn wir ihr Leid oder ihre Abhängigkeit wahrnehmen und so empfänglich für ihre Bedürfnisse werden. Diese Begegnungen weisen aber gleichfalls in die Richtung derjenigen Anderen, zu denen wir nicht unmittelbar in Beziehung stehen. Und daher erlaubt Lévinas zugleich, dass wir Verpflichtungen auch aus der Distanz wahrnehmen, so dass wir durch unsere menschliche Fähigkeit, moralisch zu sein, empfänglich für die relevanten Anforderungen der Anderen sind. Folglich ist die Verbindung zwischen Menschen ein fester Bestandteil dieser Konzeption, wodurch sie auch ein Zugeständnis an die irreduzible soziale Dimension der Moralität (Railton) macht. Und wir haben es mit einer Position zu tun, die uns das Recht einräumt, mit Railton (und McDowell) zu sagen, dass moralische Werte und Imperative in nichts Transzendenterem als den Fakten über Menschen und ihre Umwelt begründet sind. Zentral ist aber auch, dass kein Zugeständnis an Railtons reduktives Bestreben eingegangen wird und dass wir an eine theistische Ausrichtung verwiesen sind. Alles in allem ist es Gottes Werk, das wir in diesem Kontext tun, und Gottes Liebe, die wir ausdrücken, anstatt Gott wie einen vor uns stehenden Gegenstand zu behandeln.

7. FAZIT

Wohin hat uns die ganze Diskussion geführt? Es wurde Cottingham in seiner Zurückweisung des szientistischen Naturalismus zugestimmt, wodurch auch die Annahme, dass moralische Eigenschaften unweigerlich unüberwindliche metaphysische und epistemologische Schwierigkeiten verursachen, grundlos erscheint. Mit dieser Zurückweisung muss keinesfalls verleugnet werden, dass der szientistische Naturalismus durch einige Einsichten motiviert ist – er verspricht etwa zu garantieren, dass Moral von der Welt abhängt und dass unsere moralischen Behauptungen in diesem Kontext empirisch fundiert sind. Dennoch besteht die Gefahr, dass durch krudere Versionen des szientistischen Naturalismus Moral nicht mehr verstanden werden kann. Und die plausibleren Versionen sind wiederum kaum von ihren nicht-szientistischen Gegenspielern zu unterscheiden. Darüber hinaus wurde Cottingham zugestimmt, dass moralischer Normativität zwei Eigenschaften innewohnen: Zum einen kommt ihr zu, objektiv zu sein. Und zum anderen besitzen moralische Eigenschaften die angesprochene Anziehungskraft, dass ihnen entsprochen werden soll (‘to-be-pursuedness’). Allerdings wurde gegen Cottingham in Frage gestellt, ob moralische Eigenschaften

einzig verstanden werden können, wenn man sie in theistischer Terminologie fasst. Als Alternative zum Theismus Cottinghams wurde der säkulare, expansive Naturalismus vorgestellt. Hier wird die Sachlage allerdings komplex, da kaum ein Blatt Papier zwischen diese Position und ihr theistisches Gegenstück passt – und die verbindende Figur ist in diesem Kontext Lévinas. Denn es ist Lévinas, der es vermag, Normativität zu erden, ohne dafür den Preis zahlen zu müssen, dass ihre Realität in Frage steht, und dabei einen theistischen Rahmen beibehalten kann. Entscheidend ist dabei, dass seine Position dezidiert diesseitig ist und die meisten seiner Aussagen ein Analogon in der Position des säkularen expansiven Naturalismus finden.

Impliziert die Philosophie von Lévinas jedoch, dass er Cottinghams Annahmen einer Dimension ewiger Werte und Vernünftigkeit, die auf unsere Welt einwirkt, obgleich sie jenseits ihrer liegt, abstreiten muss? Das ist sicher nicht der Fall, weil sein Theorierahmen, wie oben beschrieben, theistisch ist. Daher muss Lévinas annehmen, dass die Realität mehr umfasst, als das, was auf der Ebene der Naturexistiert, auch wenn seine Position zugleich annimmt, dass dieses ‚mehr‘ niemals vollständig verstanden werden kann. Soviel gesteht auch McDowell zu, wenn er die Metapher der Dunkelheit verwendet. An diesem Punkt setzt jedoch der expansive Naturalismus ein, welchem der von meiner Position präferierte Theismus innewohnt. Und Lévinas scheint für diese theistische Form des Naturalismus ein tragfähiges Modell anzubieten, das auch für den säkularen expansiven Naturalismus annehmbar sein sollte, jedenfalls wenn dieser bereit wäre, einen weiteren Schritt in Richtung der bereits eingeschlagenen Erweiterung zu gehen. Dass dieser weitere Schritt keine Probleme bereiten sollte, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass er eigentlich schon in dem Moment getan ist, in dem über die Grenzen des Szientismus hinausgegangen wird, um sinnvoll über moralische Normativität sprechen zu können.

Was ist nach dem Gesagten also der Unterschied zwischen einem theistischen und einem nicht-theistischen moralischen Realismus? Nun, sollte die theistische Position unsere Fähigkeit, moralische Anforderungen anzuerkennen und entsprechend zu handeln, umfassen, dann wäre die Differenz diejenige zwischen einem Ansatz, der der Normativität gerecht zu werden vermag, und einem, der das nicht kann. Allerdings würden Vertreterinnen des säkularen expansiven Naturalismus diese Konklusion mit der Annahme bestreiten, dass es nicht der Annahme Gottes bedarf, um der Normativität gerecht zu werden. Alles, was dafür benötigt werde, ist die Fähigkeit menschlicher Wesen, moralische Ansprüche zu erkennen und anzuerkennen. Die Schwierigkeit dabei ist allerdings, dass auf diese Weise offenbleibt, dass genau *dies* es ist, was es heißt, mit Gott verbunden zu sein. Der Atheismus hat keine Möglichkeit, diese Möglichkeit auszuschließen. Und diese Möglichkeit eines theistischen moralischen Realismus wird in eminentem Maße plausibler, wenn erst die Trugbilder durchschaut sind, an denen sich viele

festhalten, und wenn die aufgeschlossene Haltung eingenommen wird, die uns über den szientistischen Naturalismus hinausführt.

8. BIBLIOGRAPHIE

- Cottingham, John (2005): *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy, and Human Value*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- (2009): *Why believe?*. London/New York: Continuum.
- Ellis, Fiona (2014): *God, Value, and Nature*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Haldane, John, and Crispin Wright, eds. (1993): *Reality, Representation, and Projection*. Edited by M. A Stewart, Mind Association Occasional Series. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Lévinas, Emmanuel (1992): „Eine Religion für Erwachsene“, in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 21–37.
- (1981): „Gott und die Philosophie“, in: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, edited by Bernhard Casper, Rudolf Funk, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 81–123.
- (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*. Translated by Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Mackie, John Leslie (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London u. a.: Penguin Books.
- (1981): *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Translated by Rudolf Ginters, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- McDowell, John (2009a): „Ästhetischer Wert, Objektivität und das Gefüge der Welt“, in: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 179–203.
- (2001): *Geist und Welt*. Translated by Thomas Blume, Holm Bräuer and Gregory Klass, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2008): „Reply to Fink“, in: *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*, edited by Jakob Lindgaard, European Journal of Philosophy Book Series, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 215–219.
- (2009b): „Zwei Arten des Naturalismus“, in: *Wert und Wirklichkeit*, Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 30–73.
- Nietzsche, Friedrich (2013): *Die fröhliche Wissenschaft. Wir Furchtlosen (Neue Ausgabe 1887). Mit Nachworten von Claus-Artur Scheier*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Platts, Mark (1980): „Moral reality and the end of desire“, in: *Reference, truth, and reality. Essays on the philosophy of language*, edited by Mark Platts, London u. a.: Routledge & Kegan Paul.
- Railton, Peter (1986): „Moral Realism“, in: *The Philosophical Review* 95, no. 2, 163–207.

- (1993): „What the Non-Cognitivist Helps Us to See the Naturalist Must Help Us to Explain“, in: *Reality, Representation, and Projection*, edited by John Haldane and Crispin Wright, New York/Oxford: Oxford University Press, 279-300.
- Weil, Simone (1956): *The Notebooks of Simone Weil. Volume Two*. Translated by Arthur Wills, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.