

Welche Schwierigkeiten entstehen, wenn wir von „moralischer Wahrheit“ sprechen?

von Christof Breitsameter

Der vorliegende Beitrag versucht, einige Verpflichtungen zu benennen, die mit dem Gebrauch der Rede von moralischen Wahrheiten verbunden sind. Was explizit ist, hat einen propositionalen Gehalt, etwa den Gehalt einer Überzeugung, die durch das Benennen moralischer Wahrheiten zum Ausdruck gebracht wird. Beleuchtet werden soll das Implizite, das in einer entsprechenden Praxis enthalten ist. Dabei zeigen sich Spannungen innerhalb des in solchen Überlegungen in Anspruch genommenen normativen Vokabulars.

1. Wie stellen wir fest, dass es sich um eine „wahre Norm“ handelt?

Gehen wir von der Behauptung aus, dass moralische Normen wie Überzeugungen (nämlich von dem, was zu tun ist) behandelt werden können.¹ Eine Norm wäre dann nicht Ergebnis einer Setzung, die uns gewährleisten soll, Wünsche angesichts bestehender Überzeugungen (verlässlicher) zu realisieren.² Normen wären vielmehr Tatsachen, die wir entdecken können.³ Es gäbe, mit anderen Worten, ein Reich von Normen, das unabhängig ist von bewussten Wesen und ihren Handlungen. Darunter ließen sich auch göttliche Gebote oder von Natur aus bestehende und gültige Normen fassen.⁴ Auch wenn man Normen nicht als

¹ Die folgenden Ausführungen speisen sich aus Überlegungen, die bereits wie folgt publiziert sind: *Christof Breitsameter*, Anmerkungen zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der theologischen Ethik, in: Andreas Lob-Hüdepohl; Rupert M. Scheule; Kerstin Schlögl-Flierl (Hg.), *Moraltheologie und Universität – Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg i. Br. 2020, 49–68; *ders.*, Gibt es eine Wahrheit von Normen?, in: Bernd Irlenborn; Michael Seewald (Hg.), *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch: Philosophische und theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2020, 239–263.

² In der Regel ist der Erfolg einer Handlung durch das Verweisen auf die Wahrheit motivierender Überzeugungen zu erklären. Wenn ich mich in der Überzeugung irre, kann ich zwar in zufälliger Weise Erfolg haben. Erklärungen der *verlässlichen* Fähigkeit einer Person, auf einem Gebiet erfolgreich zu handeln, können aber nicht von solchen Zufällen abhängen, sondern müssen sich dementsprechend, soweit möglich, auf wahre Überzeugungen stützen: Der Erfolg von Handlungen muss also anhand dessen erklärt und beurteilt werden, was wahr ist bezogen auf das, was die verschiedenen intentionalen Zustände, die zu jenen Handlungen führen, repräsentieren.

³ Wir sprechen im Folgenden der Einfachheit halber meist von Normen, meinen freilich immer (auch) moralische Normen. Dasselbe gilt, wenn vom moralischen normativen Status die Rede ist. Eine Norm wird als Ausdruck einer moralischen Wahrheit verstanden, ein Sprachgebrauch, der differenziert werden müsste, für unsere Überlegungen jedoch genügen muss. Dies gilt auch für die Opposition von „setzen“ und „entdecken“.

⁴ Vgl. *Robert Brandom*, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000, 99–102.

durch unsere praktischen Einstellungen etabliert und in diesem Sinn als sozial instituiert verstehen will, kann man doch behaupten, sie seien unabhängig von normativen Einstellungen nicht intelligibel, was mit einem Modell, das moralische Normen als entdeckbare Tatsachen behandelt, vereinbar ist.

Kant dagegen betont, dass wir zwar nicht frei sind, uns von Normen völlig loszusagen (es würde bedeuten, sich von der Vernunft loszusagen), dass wir aber nicht frei wären, wenn wir uns durch etwas anderes als durch unsere eigenen praktischen Einstellungen binden ließen: In diesem Sinn binden wir uns selbst durch Normen. Damit ist die Supervenienz des moralischen normativen Status auf moralische normative Einstellungen zugestanden, ohne allerdings einem Naturalismus oder Reduktionismus verpflichtet zu sein. Ist eine Norm instituiert, stellt sie eine (soziale) Tatsache dar: Wir sind ihr gegenüber verpflichtet und in diesem Sinn nicht frei, sie nicht zu befolgen. Davon abzuheben ist, wie gesagt, das bereits kurz skizzierte Verständnis von Normen als Tatsachen, die wir entdecken können, die also nicht sozial instituiert sind. Wenn wir nun Normen als entdeckbare Zusammenhänge konzipieren, die im Prinzip Tatsachenaussagen entsprechen, können wir sie auch als wahrheitsfähig behandeln. Moralische Urteile bringen dann Propositionen zum Ausdruck, die wahr oder falsch sein können. Wir könnten dann nicht nur feststellen, es existiere eine bestimmte Norm; neben ihrer Existenz wäre vor allem auch ihre Geltungs- oder Verpflichtungskraft unstrittig und in diesem Sinn objektiv.

Wir gehen nun, um einen ersten Kritikpunkt an der Rede von moralischer Wahrheit zu benennen, weiter davon aus, dass der Begriff der Wahrheit nicht dazu dient, Modelle, sondern Beobachtungen bzw. Überzeugungen, die auf der Grundlage dieser Modelle angestellt bzw. formuliert werden, an der Wirklichkeit zu messen und auf diese Weise zu bewerten. Dieser Prozess ist prinzipiell unabschließbar. Denn so wie beispielsweise die Wahrheit einer Wahrnehmungs-Überzeugung nicht unabhängig von empirischen Daten bestimmt werden kann (wobei nie abschließend zu klären ist, ob diese richtig oder vollständig erfasst sind), also an entdeckbaren Zusammenhängen gemessen werden muss, so kann sie auch nicht von Verständigungsprozessen abgekoppelt werden: Was wir mit einem Begriff meinen (und in einer Überzeugung begrifflich zum Ausdruck bringen), ist auch abhängig davon, was wir mit einem Begriff bezeichnen. Was mit einer Bezeichnung erfasst werden soll, steht nicht ein für alle Mal fest und kann von Ort zu Ort wie von Zeit zu Zeit verschieden ausfallen, weil die Verwendung von Begriffen an je neuen Fällen, also wiederum im Kontakt mit der Empirie, aktualisiert werden muss und damit je neu zu verhandeln ist.⁵ Auf diese Weise gewinnt die Wahrheit in Bezug auf Überzeugungen eine *konsensuelle* Dimension und damit einen relativen Charakter. Man könnte auch sagen, eine Überzeugung sei dann und so lange gerechtfertigt, wenn bzw. wie sie sich (angesichts bekannter empirischer Daten) gegenüber anderen Mitgliedern der eigenen Gesellschaft behaupten kann.⁶

⁵ So war man durch die Entdeckung bestimmter Merkmale gezwungen, Delfine nicht mehr unter die Kategorie der Fische, sondern unter die Kategorie der Säugetiere zu subsumieren.

⁶ Es versteht sich von selbst, dass auch Überzeugungen abhängig von Motiven, also Präferenzen und Interessen, sind. Doch gilt es idealerweise, solche Verzerrungen zu überwinden – im Namen der Wahrheit.

Es wäre nun freilich auch falsch zu behaupten, eine Überzeugung, über die Konsens besteht, sei einfachhin wahr. Eine solche Behauptung wäre Ausdruck eines „kollektiven Voluntarismus“.⁷ Eine Gemeinschaft könnte nach diesem Verständnis konsensuell beschließen, was wahr und was falsch ist. Das ist aber nicht deshalb nicht richtig, weil es eine feststehende, immer und überall gültige Wahrheit von Überzeugungen gibt, sondern weil die Wahrheit einer Überzeugung nie abschließend festgestellt, somit nur für einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit festgehalten werden kann, durchaus mit Konsequenzen für Raum und Zeit, sodass sich eine Überzeugung faktisch durchsetzt und durchhält. Trotzdem muss eine jede Überzeugung damit rechnen, revidiert zu werden. Auch eine Gemeinschaft als Ganze kann sich irren. Denn was eine Gemeinschaft als richtig akzeptiert, kann jederzeit bestritten werden – etwa von einer anderen Gemeinschaft oder von derselben Gemeinschaft zu einem späteren Zeitpunkt. Es gibt jedoch keinen gesellschafts-unabhängigen Standpunkt, der über Wahrheit oder Irrtum einer Überzeugung entscheiden könnte.

Wir wollen von der Schwierigkeit absehen, ontologisch zu bestimmen, was moralische Tatsachen sein sollen, wenn es sich dabei nicht um subjektive Einstellungen, die eine motivierende Kraft auszubilden vermögen, handeln soll (oder um Normen, die von praktischen Einstellungen abhängig sind). Im Folgenden geht es um die Schwierigkeit, epistemologisch zu bestimmen, wie eine „wahre Erkenntnis“ moralischer Tatsachen von einer, *sit venia verbo*, „falschen Erkenntnis“ unterschieden werden kann. Immerhin müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass wir uns im Urteil über moralische Tatsachen irren. (1) Eine moralische Tatsache könnte in einer nicht-inferentiellen Weise gerechtfertigt werden, etwa durch den Verweis auf eine Intuition, gegen die man argumentativ nicht ankommen kann. Wir hätten es dann womöglich mit einem intuitionistischen Fundamentalismus zu tun. Die Behauptung der individuellen Evidenz moralischer Tatsachen muss von Momenten der Deliberation allerdings nicht abgeschnitten sein. Eine Intuition kann Resultat von Lern- bzw. Reflexionsprozessen sein. Es bietet sich deshalb an, eine moralische Intuition als *prima-facie*-Einsicht zu behandeln, die kollektiv befragt und gegebenenfalls kritisiert und modifiziert werden kann. Idealerweise würde eine moralische Intuition von allen moralischen Akteuren geteilt werden. (2) Wir hätten es dann allerdings mit einer inferentiellen Weise, eine Intuition zu rechtfertigen, zu tun. Damit würde man die Plausibilität einer nicht-inferentiellen Verifikation moralischer Tatsachen bezweifeln. Wo eine inferentielle Überprüfung moralischer Tatsachen gefordert werden würde, käme man um logische Standards sowie um empirische Annahmen nicht herum. Wo die Verifizierung moralischer Tatsachen inferentiell verläuft, haben wir es mit prinzipiell unabschließbaren Prozessen der Anerkennung in sozialer und der Bewährung in zeitlicher Hinsicht zu tun. Eine Möglichkeit, die Existenz und Erkennbarkeit von moralischen Tatsachen zu plausibilisieren, bestünde darin, zu beobachten, ob eine Norm für wahr gehalten wird, zunächst unabhängig

⁷ Ich beziehe mich dabei auf *Martin Kusch*, *Knowledge by Agreement – The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford 2002, 214, der bemerkt: „Treating truth as consensual belief might also lead one to accept a mistaken form of ‚collective voluntarism‘: as if a group could collectively make something true by willing it to be true“.

davon, ob die Norm auch befolgt wird. Wir hätten es dann mit einer – grundsätzlich revidierbaren – konsensuellen Bestimmung von Wahrheit zu tun. Wollte man über moralische Intuitionen hinausgehen, so müsste zumindest der Bezug auf die Natur des Menschen darauf Rücksicht nehmen, dass sich diese Natur wandeln kann. Bezieht man sich auf den Willen Gottes, könnte man auf unwandelbare Gebote verweisen, müsste dann jedoch in Kauf nehmen, dass, obgleich sich die Natur des Menschen wandelt (oder weniger basal: die Lebensverhältnisse des Menschen sich geschichtlich wandeln), der Wille Gottes in Bezug auf das, was der Mensch zu tun hat, unwandelbar bleibt – was eine absurde Vorstellung ist, nähme der göttliche Wille in diesem Fall doch keine Rücksicht auf wandelbare Verhältnisse. Man könnte höchstens auf einen Kernbestand unwandelbarer Verhältnisse verweisen und auf basalste unwandelbare Normen schließen, die von wandelbaren Normen, welche auf wandelbare Verhältnisse reagieren, unterschieden werden können. Es ist jedoch zweifelhaft, wie das ohne eine dezisionistische Wahl der relevanten Merkmale gelingen soll. Zudem könnte man dann auch nur einen kleinen Bestand jener Normen, die unser soziales Leben regeln, auf diese Weise begründen. Selbst wenn man zugesteht, dass wandelbare Normen von unwandelbaren Normen abhängen (ein Verhältnis, das freilich noch präziser bestimmt werden müsste), können wandelbare Normen etwa Ausnahmen rechtfertigen, die der normativen Tendenz der unwandelbaren Norm widersprechen.⁸ Bemerkenswerterweise gesteht bereits Pufendorf zu, dass moralische Attribute den Dingen durch den Menschen beigelegt werden. Allerdings gesteht er auch Gott zu, solche Attribute zu etablieren. Entscheidend ist nun, dass für Pufendorf die Erschaffung der natürlichen Welt eine Sache ist, die Ausstattung mit moralischen Attributen, man könnte auch sagen, die Schaffung einer moralischen Welt, jedoch eine andere. Der für den Menschen typische Akt des Beilegens von moralischen Attributen wird also auf Gott übertragen, die Dinge tragen diese Merkmale nicht in sich und in eins mit ihrer Erschaffung.⁹

2. Wie stellen wir sicher, dass eine Norm auch befolgt wird?

Nehmen wir an, wir könnten sowohl die ontologische wie auch die epistemologische Hürde nehmen und uns darauf verständigen, dass wir die Überzeugung, es gebe moralische Wahrheiten, teilen. In diesem Fall hätten wir noch kein Motiv, diese Norm auch zu befolgen.¹⁰ Es ist also keineswegs ausgemacht, dass Akteure eine Norm, deren Wahrheit sie erkennen,

⁸ Zu denken ist an das Verbot zu töten, das durch das Erfordernis der Selbstverteidigung konterkariert wird. Die Einführung des Prinzips der Doppelwirkung zeigt die Verlegenheit an, einerseits an der absoluten Geltung einer Norm festhalten zu wollen und andererseits Ausnahmen zugestehen zu müssen. In modernen Rechtskontexten ist es selbstverständlich, dass nicht nur die gewollten, sondern auch die gewussten Folgen einer Handlung verantwortet werden müssen, was Kant dazu anhält, Ausnahmen von moralischen Normen durch das Recht zu behandeln. Vgl. *Michael Quante*, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2013, 113f.

⁹ Vgl. *Christof Breitsameter*, Menschliche Sexualität zwischen Natur und Kultur, in: Konrad Hilpert; Sigrid Müller (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018, 373–387.

¹⁰ Die einfache Antwort auf die Frage, warum wir einer Norm folgen sollten, lautet zunächst: Weil es gut für uns ist. Einer bekannten Einsicht nach soll dabei gelten, dass die Norm nicht wahr ist, weil ihre Befolgung gut für uns ist, sondern umgekehrt: die Befolgung gut ist, weil die Norm wahr ist. Entscheidend ist nun, wie weit diese Einsicht trägt.

auch befolgen, womit ein zweiter Kritikpunkt an der Rede von moralischer Wahrheit benannt ist.¹¹ Wir deuteten bereits an, inwiefern Kant die Normgebundenheit vernünftigen Handelns mit unserer Autonomie vereinbart, womit auch ein motivationaler Gesichtspunkt ins Spiel kommt. Die Autorität von Normen kommt seiner Ansicht nach dadurch zustande, dass wir sie als bindend anerkennen. Allerdings sieht Kant die Autonomie vernünftiger Wesen nur dadurch gewahrt, dass sie die Normen, denen sie sich unterwerfen, frei wählen. Klar ist, dass frei gewählte Normen mit einer anderen Autorität auftreten als Normen, die wir als gegeben hinnehmen. Wer Normen frei wählt, akzeptiert den Sinn ihrer Befolgung, könnte man kurzerhand sagen. Wer solche Normen verletzt, wird sein eigener Richter. Gott oder der Natur kann man den Gehorsam verweigern; doch wer wollte dem Gesetz, das er selbst in Kraft setzt, untreu werden? Normen können zwar unabhängig von Wünschen bestehen, sie können sich jedoch, wenn sie befolgt werden sollen, nicht einfach von praktischen Einstellungen abkoppeln. Eine Position, die von der Existenz moralischer Tatsachen ausgeht, sollte (vorsichtig formuliert) zeigen können, dass Überzeugungen unabhängig von Wünschen motivieren können. Doch ist das der Fall?

Überzeugungen können möglicherweise Wünsche wecken oder Motive (verstanden als rationale Bewertung von Wünschen) verändern. Sie können die motivierende Kraft von Wünschen allerdings nicht ersetzen. Wenn ich der Überzeugung bin, dass ein ungesunder Lebensstil meine Lebenserwartung deutlich verkürzen wird, kann das in mir den Wunsch wecken, gesünder zu leben.¹² Ob dieser Wunsch tatsächlich zu einem Motiv wird, das sich in einer veränderten Praxis bemerkbar macht, bleibt offen. Klassischerweise würde man die fehlende Motivation trotz eines bestehenden Wunsches als Willensschwäche bezeichnen. Genauso ist es freilich denkbar, dass ich kein Motiv habe, einer Norm zu folgen, sofern die Normnichtbefolgung für mich vorteilhaft ist bzw. ich befürchten muss, dadurch, dass ich die Norm beachte, in Nachteil gegenüber denjenigen Akteuren zu geraten, die die Norm missachten und das zu ihrem Vorteil nutzen. Hier wäre nicht auf einen Motivations-, sondern auf einen Normdefekt zurückzuschließen: Der Norm fehlen Instrumente zu ihrer allgemeinen Durchsetzung. Der Verweis auf beide Defekte wehrt die Strategie ab, die Dichotomie zwischen Überzeugungen und Wünschen mit dem Hinweis kollabieren zu lassen, auch Überzeugungen könnten zu Handlungen motivieren.¹³

Versuchen wir, das Verhältnis von Norm und Motiv näher zu bestimmen. Urteile über Handlungen entlang von etablierten Normen erheben einen Anspruch, der unabhängig ist vom Zweck, der mit der entsprechenden Handlung erreicht werden soll. Wenn ein Akteur

¹¹ Auch empirisch werden sich mühelos Fälle plausibilisieren lassen, in denen Menschen die Wahrheit einer Norm, wenn man in dieser starken Terminologie bleiben möchte (in einer schwachen Form würden wir vom Sinn einer Norm sprechen), erkannt haben und die Norm trotzdem nicht befolgen. Man kann ja die Gegenprobe machen: Würden dieselben Menschen akzeptieren, dass man sie in der gleichen Weise behandelt, wie sie vorgeben, handeln zu dürfen, oder wie sie meinen, vernünftigerweise zu handeln?

¹² Ich stütze damit die Position, der gemäß nicht nur Wünsche, sondern auch Überzeugungen das Wollen motivieren können. Vgl. zu dieser Diskussion beispielsweise *Thomas Nagel*, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970, 29.

¹³ Man wird kaum bestreiten können, dass es solche Fälle gibt, sodass die Unterscheidung von Überzeugung und Wunsch hinfällig wird. Genauso gibt es jedoch die beschriebenen Gegenfälle, in denen die Unterscheidung sinnvoll ist. Die motivierende Kraft von so genannten „besires“ ist demnach kontingent, nicht notwendig. Zu dieser Begriffsschöpfung vgl. *James Edward John Altham*, *The Legacy of Emotivism*, in: *Graham MacDonald; Crispin Wright* (Hg.): *Fact, Science and Morality. Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic*, Oxford 1986, 275–288.

aufgrund einer Norm ein Motiv hat, in einer bestimmten Weise zu handeln oder auch nicht zu handeln, obwohl er, gäbe es diese Norm nicht, diesen Grund nicht hätte, dann ist die Geltung dieser Norm von auf Handlungen gerichteten Wünschen oder besser: Motiven unabhängig, insofern es hier um die Befolgung der Norm geht. Abhängig ist die Geltung der Norm von auf Normen gerichteten Wünschen bzw. Motiven nur insofern, als es dabei um die Etablierung dieser Norm geht. In dieser Hinsicht können moralische Urteile auch ohne die Existenz irreduzibel normativer Tatsachen einen objektiven Gehalt zu subjektiven Kalkülen bieten, weil Gründe für Akteure existieren, die unabhängig von ihren auf Handlungen gerichteten Wünschen sind. Es sind somit Gründe, die normativ weder im internalistischen noch im externalistischen Sinn wirken.

Nun gibt es allerdings eine bedenkenswerte Besonderheit. Während für deskriptive Modelle gilt, dass sie über die Beobachtungen, die sie produzieren, an die Wirklichkeit herangetragen und an ihr getestet werden können, gilt dies für präskriptive Modelle nicht: sie können keinem solchen empirischen Test unterworfen werden. Was für Überzeugungen gilt, dass konsensuell Plausibilitäten für ihre Richtigkeit erzeugt werden können, kann mit Blick auf Wünsche nicht gesagt werden: Es kann rational sein, das Motiv auszubilden, von der Unterstützung eines anderen Motivs bzw. der daraus folgenden Handlung zu profitieren, ohne selbst einen entsprechenden Beitrag leisten zu wollen. Dies gibt den Grund dafür ab, in Bezug auf Normen auf den Begriff der Wahrheit zu verzichten: Sowohl die Befolgung als auch die Nichtbefolgung von kollektiv etablierten Normen kann individuell rational sein, auch wenn kollektiv gilt, dass es gerade Normen sind, die bewirken, dass wir Wünsche wahr machen können. Wir sprechen auch von einer geteilten, also dividuellen Rationalität. Was also die Wahrheit von Überzeugungen betrifft, so scheint dieser Begriff angemessen angesichts eines dialektischen Verhältnisses von Empirie und Konsens; sofern in Bezug auf Normen zwar sinnvollerweise von einem Konsens-Test, im Fall des Auseinandertretens von individueller und dividueller Rationalität aber nicht von einem Empirie-Test gesprochen werden kann, soll der Begriff der Wahrheit in Bezug auf Normen aufgegeben werden. Auf welche Realität sollte man denn verweisen, um einen Akteur, der annimmt, ein Versprechen brechen zu dürfen, wann immer es ihm passt, davon zu überzeugen, dass es gilt, Versprechen, die man gibt, auch einzuhalten? Man könnte höchstens auf den individuellen Vorteil verweisen, den die Befolgung einer solchen Maxime mit sich bringt, doch würde man zwischen kurz- und langfristigen Vor- bzw. Nachteilen unterscheiden müssen und käme vermutlich auf eine gemischte Bilanz, was das Halten und Brechen eines Versprechens betrifft, wenn sich solche Vor- und Nachteile retrospektiv überhaupt empirisch bilanzieren lassen. Nehmen wir an, es ließe sich ein solcher individueller Vorteil im Befolgen der Maxime, ein Versprechen zwar zu geben, nicht aber zu halten, empirisch aufweisen. Die Praxis, ein gegebenes Versprechen auch zu halten, ist dennoch kollektiv vorteilhaft, weil dadurch Interaktionen zustande kommen, die ohne die Institution des Versprechens nicht (oder nur zu höheren institutionellen Kosten) zustande kämen. Doch bliebe damit die Dichotomie zwischen individueller und ‚dividueller‘ Rationalität bestehen, weshalb es ein Argument der praktischen Vernunft ist, die Forderung, ein Versprechen auch zu halten, gegebenenfalls so zu instituieren, dass die allseitige Befolgung dieser Forderung

durch eine Norm, etwa einen Vertrag, sichergestellt wird. Die Dichotomie von individueller und dividueller Rationalität empirisch zu belegen, würde bedeuten, die Befolgung von Normen zu untersuchen und gegebenenfalls zu überlegen, welche Normen, die dann entsprechende Anreize formulieren, geeignet sein könnten, die individuelle an die dividuelle Rationalität heranzuführen. Mit dieser Konzeption werden die Etablierung und die Anwendung einer Norm mit Blick auf ihre Verpflichtungskraft so eng aneinandergerückt, dass ihre ›unmoralische Anwendung‹, die den moralisch Handelnden schlechterstellt, aus ethischen Gründen zu einer Veränderung der Norm führen muss. Kant würde von moralischer Notwendigkeit, die durch das Sittengesetz repräsentiert wird, sprechen. Auf diese Weise wird der Sinn der Norm, nämlich die gegenseitige Besserstellung, erreicht.

Wir können natürlich überprüfen, ob Normen befolgt oder nicht befolgt werden. Doch gewinnen wir daraus Instrumente, die uns dazu berechtigen, Überzeugungen für wahr zu halten, und zwar nicht in Bezug auf Erfolg oder Misserfolg einer Handlung, sondern auf Erfolg oder Misserfolg einer Norm, und wir gewinnen daraus unter Umständen wiederum Instrumente, mit denen wir Wünsche wahr machen können. Wir könnten etwa zu erklären versuchen, warum Normen nicht befolgt werden, um daraus Instrumente zu generieren, die die Normbefolgung wahrscheinlicher werden lassen. Auch hier sind konsensuelle Prozesse mit Blick auf die Etablierung von Normen vorstellbar. Denkbar wäre höchstens, dass Normen Wirklichkeiten in der Weise beschreiben, dass sie ausnahmslos von allen Akteuren, denen sie gelten sollen, befolgt werden. Wir hätten es dann jedoch kaum mit einer Norm zu tun. Und auch dann wäre nichts über die Berechtigung der Norm selbst gesagt.

3. Wie stellen wir sicher, dass eine Norm richtig angewendet wird?

Gehen wir davon aus, wir wüssten zweifelsfrei, dass eine Norm wahr und also zu befolgen ist. Gehen wir weiter davon aus, dass diese Einsicht allgemein geteilt, die Norm also anerkannt wird (und zwar als gegeben und nicht als gesetzt) und ausnahmslos alle Akteure auch motiviert sind, sie zu befolgen. Ein dritter Kritikpunkt an der Rede von moralischer Wahrheit besteht nun darin, dass die Geltung einer Norm nicht von ihrer Anwendung abgekoppelt werden kann. Kant hält, wie wir sahen, fest, dass wir durch Normen, die wir frei wählen und so als verbindlich anerkennen, gebunden sind. Es steht nicht mehr in unserem Belieben, wie wir uns zu dem, was sie verlangen, verhalten. In diesem begrenzten Sinn können wir, so deutete sich bereits an, die Geltung einer Norm wie eine Tatsache behandeln, freilich erst nachdem wir diese Norm in Kraft gesetzt haben. Mit Blick auf die (kontingente) Etablierung einer Norm sind wir allerdings in ihrer Befolgung nicht nur insofern gebunden, als wir nicht berechtigt sind, die Norm nicht zu befolgen, sondern auch insofern, als wir zwischen dem zu unterscheiden haben, was nach Maßgabe dieser Norm richtig ist, und dem, was ein Akteur, dessen Handlung beurteilt wird, für richtig hält. Im einen Fall geht es darum, ob die Norm zu befolgen ist (höchstens sind Ausnahmen denkbar, die jedoch durch die Norm selbst geregelt werden müssten), im anderen Fall geht es darum, wie die Norm zu befolgen ist. Es ist klar, dass nicht einfach richtig sein kann, was ein Akteur, der der Norm unterworfen ist, für richtig hält, sonst würde der (soziale) Sinn der Unterscheidung zwischen richtigen und unrichtigen Handlungen, der für eine Norm konstitutiv

ist, verschwinden. Dies gilt nicht nur für Kollektive, sondern auch für Individuen: Für denjenigen, der sich aus vernünftigen, wir würden sagen: prudentiellen, Gründen an eine Norm bindet, die nur subjektive Gültigkeit besitzt (und somit Restriktionen für seine instrumentelle Rationalität bereithält), entfaltet diese Norm objektive Geltung zumindest insoweit, als sich ihr Schöpfer vernünftigerweise nicht aus beliebigen Gründen oder gar ganz grundlos (was auf dasselbe hinausläuft) der selbst geschaffenen Verbindlichkeit entledigen kann, es dazu vielmehr eines triftigen neuen Grundes bedarf, der den alten übertrumpft, was wiederum in der Änderung der Regel münden müsste.¹⁴ In dieser Hinsicht gleichen sich Maxime und kategorischer Imperativ. In einer werthafter Perspektive, in der ein Kollektiv über eine Regel verfügt, müssten solche Gründe, die zu einer Regelreform führen, diskursiv anerkannt werden.¹⁵

Unsere schon eingeführte, doch noch nicht näher erläuterte Rede vom moralischen normativen Status weist genau auf den Status hin, der eine Handlung gemessen an einer Norm als richtig oder unrichtig ausweist. Die Pointe dieses Gedankens liegt darin, dass Normen nicht nur missachtet, sondern auch missverstanden werden können, und das gilt auch für Normen, die als entdeckbare Tatsachen verstanden sind. Nicht nur kann eine Handlung angesichts einer geltenden Norm fehlerhaft sein, sondern auch das Urteil über diese Handlung (es ist einsichtig, dass beide Aspekte sinnvoll voneinander unterschieden, jedoch nicht sinnvoll voneinander getrennt werden können). Soll es keinen Irrtum im Urteil über Handlungen geben können, müsste die Norm eine „Bedienungsanleitung“ für alle möglichen Fälle mitliefern. Präziser formuliert erwiese sich nur eine deduktivistisch verfahrenende Moraltheorie als nichtrelativistisch. Dies kann übrigens auch für einen starken Kasuismus gelten, der einen extremen Partikularismus repräsentiert: Denn hier wird der normative Zugriff auf einzelne Fälle zumindest in der intuitiven Situationswahrnehmung als invariant aufgefasst.¹⁶ Sieht man diese Modelle nicht als erfolgsversprechend an, gilt: Nicht ein einziger Fall kann durch die Norm, der er unterworfen ist, zweifelsfrei geregelt werden. Die Kehrseite der Unbeliebigkeit in der Deutung von Normen ist, mit anderen Worten, die Möglichkeit des Irrtums. Die Diskussion darüber, inwiefern auch das Kollektiv, das die Norm instituiert hat, in der Deutung der Norm gebunden ist, können wir hier nicht detailliert führen. Immerhin ist klar, dass sich eine Gemeinschaft an die Norm, die sie sich selbst gibt, auch in der Deutung der Norm gebunden fühlen muss, ist sie doch auch befugt, die Norm abzuschaffen oder zu verändern. Folgte daraus ein haltloser (und nicht nur ein gemäßiger) Relativismus, gäbe es wohl keine Normen. Jedenfalls ist es nicht sinnvoll anzunehmen, eine ganze Gemeinschaft könne in ihrem Urteil über die Anwendung einer Norm irren.

¹⁴ Hier müsste ausführlicher diskutiert werden, was eine solche Regelreform motivieren könnte: Denkbar ist natürlich eine Veränderung der (natürlichen oder sozialen) Umwelt, in der sich ein Akteur befindet, denkbar ist auch eine umweltunabhängige Veränderung persönlicher Präferenzen und Interessen, die auf die Vermeidung von Inkonsistenzen bzw. Inkohärenzen abzielt.

¹⁵ Zur Unterscheidung von instrumenteller, prudentieller und werthafter Rationalität vgl. *Christof Breitsameter*, Handeln verantworten, in: Heike Baranzke u. a. (Hg.), Handeln verantworten, Freiburg i. Br. 2010, 7–45, hier 12f.

¹⁶ Vgl. *Michael Quante; Andreas Vieth*, Angewandte Ethik oder Ethik der Anwendung? Überlegungen zur Weiterentwicklung des principlism, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 5 (2000) 5–34.

Einer Norm Geltung zu verschaffen, bedeutet zugleich zu bestimmen, was diese Norm ihrem Inhalt nach bedeutet, was es also heißt, sie zu befolgen. Es muss ersichtlich werden, was unter welchen Umständen dieser Norm gemäß getan werden soll. Wird eine Norm angewendet, so urteilen wir (Handelnde wie Nichthandelnde), ob und wie eine Handlung sich zu dieser Norm verhält, ob sie unter den gegebenen Umständen die Norm beachtet, missachtet oder gar nicht unter die Norm fällt. Die Kontur der Norm wird durch ihre Anwendung geschärft und verändert, mit Rückwirkungen auf die Norm, die – implizit oder explizit – je neu justiert werden muss, etwa um Ausnahmefälle zu bestimmen. Wenn man so will, wird die Norm durch die Anwendung immer weiter inhaltlich angereichert, ohne je eine endgültige Form finden zu können.¹⁷ Was bedeutet es jedoch, von einer (bewusstseinsunabhängigen) moralischen Wahrheit zu sprechen, wenn jede Anwendung auch die Deutung der Norm, die prinzipiell bestritten werden kann und immer umstritten bleiben wird, voraussetzt? Auch wenn Zweifel in der Anwendung faktisch nicht auftreten mögen, sind sie doch jederzeit möglich.

This paper tries to uncover the commitments we have once we talk about so-called moral truths. We have to distinguish between the explicit and the implicit: What is explicit has some propositional content, i. e. the content embedded in a belief, which is expressed as a moral truth. However, in this article the focus will be on what is implicit and is part of a certain practice. In contrasting both sides we will see tensions within the normative vocabulary used.

¹⁷ Vgl. dazu *Kusch*, Knowledge (wie Anm. 7), 178.