

Ulrike Peisker | Konstantin Funk (Hrsg.)

Ich sehe was, was du nicht siehst

Fragen moralischer, ästhetischer
und religiöser Phänomenologie



Ich sehe was, was du nicht siehst

THEOLOGIE – KULTUR – HERMENEUTIK

Herausgegeben von
Stefan Beyerle, Matthias Petzoldt und Michael Roth

Band 36

Ulrike Peisker | Konstantin Funk (Hrsg.)

Ich sehe was, was du nicht siehst

Fragen moralischer, ästhetischer und
religiöser Phänomenologie



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Gedruckt mit der freundlichen Unterstützung der Evangelischen Landeskirche in Baden, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Kulturhermeneutischen Sozietät e.V.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Friedrich Lux, Halle (Saale)
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck und Binden: BELTZ Grafische Betriebe, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-07481-5 eISBN (PDF) 978-3-374-07482-2
www.eva-leipzig.de

Inhalt

Konstantin Funk und Ulrike Peisker

Einleitung 7

Michael Roth

Moralische Wahrnehmung

Über den Zusammenhang von Tatsachen und Wertungen 21

Andreas Mayer

Kreative Wahrnehmung, illusionäre Allmacht und die Anerkennung des Anderen

Überlegungen zu Winnicotts Theorie der frühen Entwicklung 45

Ulrike Peisker

Moral ist für Gefühlsblinde oder: Wer nicht fühlen will, muss hören! 63

Konstantin Funk

Zwischen Subjektivität und Objektivität

Der Kontingenzbegriff als modale Figur in Ethik und Ästhetik 91

Magdalena Zorn

Weniger *attunement*, mehr *dizziness*

Ästhetische und ethische Bedeutung in der akustischen Umwelt 119

Birger Petersen

Kirchenmusik als Verkündigung

Ontologische Perspektiven im frühen 21. Jahrhundert 139

Olaf L. Müller

Vom Verdacht zur Verunstaltung

Moralpredigt gegen die moralische Überschreibung großer Kunstwerke am Beispiel von Botticelli, Bach und Tolstoi 155

Olaf L. Müller

»Mein Freund, warum bist Du kommen?«

Zur Ehrenrettung einer Bach-Passion 175

6 Inhalt

Jochen Schmidt

Hybris und Hochmut

Über die (Un-)Anschaulichkeit der Sünde 201

Klaas Huizing

Scham-Offensive

Ein Frühjahrsputz 219

Bernd Harbeck-Pingel

Für sich, nebenbei, unter anderem

Topologie des Verstehens 231

Thorben Alles

Kants Ende aller Dinge

Bedeutungen religiöser Vorstellungen für die praktische Vernunft 239

Verzeichnis der Beiträgerinnen und Beiträger 261

Einleitung

Konstantin Funk und Ulrike Peisker

1. »Ich sehe was, was du nicht siehst...« – Annäherung an das Thema des Sammelbandes

Kann man die Frage nach moralischer, ästhetischer und religiöser Phänomenologie überhaupt sinnvollerweise gesammelt stellen? Was hat die phänomenologische Verfasstheit von Werten und Normen, von ethischen Phänomenen mit ästhetischen und religiösen Kategorien wie schön und hässlich, erhaben oder anrührend zu tun? Gibt es eine Verwandtschaft der seit der Neuzeit zumindest akademisch getrennten Disziplinen oder bedingen sie sich gar einander?

Auffällig ist, dass es Ethik, Ästhetik und Religion als »Ganzheitssemantiken«¹ mit *Bedeutungen* zu tun haben, die sich (natur-)wissenschaftlich nicht ohne größte Einbußen auf den Begriff bringen lassen, die sich also phänomenologisch nur verkürzt in der wissenschaftlichen Analyse darstellen. Denn die genannten Disziplinen interessieren sich weniger für die zweifelsfrei zu fassenden Fakten einer moralisch aufgeladenen Situation, einer Symphonie oder religiöser Erfahrung – das tun sie aber ohne Frage auch! –, als vielmehr für die sinnlich wahrgenommenen Gehalte innerhalb der jeweiligen Untersuchungsgegenstände: Schön ist, was schön anzuhören oder anzusehen ist, also unter bestimmten Umständen als schön *erfahren* werden kann; in vergleichbarer Weise zeigt sich

¹ Zur Terminologie der »Ganzheitssemantiken« vgl. Schramm, Kontingenzeröffnung und Kontingenzmanagement, 91: »Nun sind in diesem Prozess der Herausdifferenzierung positiver Einzelwissenschaften *Theologie und Philosophie als Ganzheitssemantiken* übrig geblieben. Als »Ganzheitssemantiken« kann man rationale Diskursarten bezeichnen, aus denen erstens die vielfältigen Kompetenzen für Einzelfragen herausdifferenziert und den positiven Einzelwissenschaften übertragen worden sind – im Bild gesprochen: die »Ganzheitssemantiken« wurden »entkernt« –, die sich aber zweitens nach wie vor *dem »Ganzen« des menschlichen Daseins widmen*. Das heißt, dass die Funktion von Ganzheitssemantiken nicht darin besteht, für alles zuständig zu sein, wohl aber für »das Ganze« (unsere Hervorh.).

Grausames als Grausames überhaupt erst, wenn es auch als grausam (nach-) empfunden wird. Jene Angewiesenheit auf *Aisthesis*, auf menschliche Empfindung und Wahrnehmung (oder empfindende Wahrnehmung), lässt bereits errahnen, warum sich ethische, religiöse und ästhetische Phänomene in aller Regel der Abstraktion und Reduktion auf *Unstrittiges und Regelhaftes* verweigern. »[W]as bedeutet die Abstraktion anderes als einen Verlust?«² fragt schon der Begründer der Ästhetik³ Alexander Gottlieb Baumgarten in § 560 seiner »Aesthetica« und verweist auf die differenten Reduktionsverfahren von »Welt« in Ästhetik und Logik: »Man kann, um einen Vergleich heranzuziehen, aus einem Marmorblock von unregelmäßiger Gestalt nur dann eine Marmorkugel herausarbeiten, wenn man einen Verlust an materialer Substanz in Kauf nimmt, der zum mindesten dem höheren Wert der regelmäßig runden Gestalt entspricht.«⁴ Wie Hans Rudolf Schweizer in der Einführung zu Baumgartens grundlegendem Werk schreibt, sei die Marmorkugel »zugleich Sinnbild für die logische Präzision und für die Prägnanz der ästhetischen Darstellung.«⁵ Sowohl die Klarheit logischer oder rationaler Reduktion, als auch das Herstellen eines (kunst-)ästhetischen Produkts sind nur zu erreichen unter Bearbeitung, d. h. unter Aufgabe »materialer Substanz« (des Marmorblocks als Sinnbild eines metaphysischen Ganzen). Keiner der beiden (sich bedingenden!) Erkenntniswege, so Baumgarten, bekomme die ganze Wirklichkeit in den Blick und bleibe daher ergänzungsbedürftig. Die Ästhetik und die sinnlichen Erkenntnisvermögen hätten daher die Aufgabe, »ihren Kräften entsprechend die abstrakten Allgemeinbegriffe, die *formale* Vollkommenheit wissenschaftlicher Resultate erreicht haben, durch diejenige Wahrheit zu ergänzen und zu vervollständigen, die durch die *materiale* Vollkommenheit gekennzeichnet ist.«⁶ Die ästhetische Anschauung und das sinnliche Erkenntnisvermögen nehmen also gerade jenen materialen Rest (des Marmorblocks) in den Blick, den die logische Abstraktion mit guten Gründen zurückgelassen hat (vgl. § 562). Will man eine Ahnung der ursprünglichen »materialen Substanz« des Ganzen bekommen, also die (ontologischen) Bedingungen der Möglichkeit der schönen runden Marmorkugel verstehen, braucht es

² Baumgarten, Theoretische Ästhetik, 145: »Und doch stellt sich die Frage, ob die metaphysische Wahrheit diesem Allgemeinbegriff äquivalent sei, so wie sie dem individuellen Gegenstand entspricht, der in dem Allgemeinbegriff enthalten ist. Ich wenigstens glaube, es müßte den Philosophen völlig klar sein, daß nur mit einem großen und bedeutenden Verlust an materialer Vollkommenheit all das hat erkaufte werden müssen, was in der Erkenntnis und in der logischen Wahrheit an besondrer [sic] formaler Vollkommenheit enthalten ist. Denn was bedeutet die Abstraktion anderes als einen Verlust?«

³ Im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin.

⁴ Baumgarten, Theoretische Ästhetik, 145.

⁵ Schweizer, Einführung, XV.

⁶ Baumgarten, Theoretische Ästhetik, 147 (§ 562), (unsere Hervorh.).

unabdingbar auch den ästhetischen Erkenntnisweg. Ästhetik und Logik sind für Baumgarten sich komplementierende, aber grundlegend verschiedene Erkenntniswege. Eine (methodologische) Angleichung des einen an das andere läge ihm fern; es braucht beides: »das eine in knapper Form, das andere in reicherer Ausmalung«⁷. Schweizers Differenzierung zwischen logischer *Präzision* und ästhetischer *Prägnanz* im Anschluss an Baumgartens Aufgabenbestimmung der Disziplinen ist erhellend: Die Ästhetik – bei Baumgarten noch »Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis« als Ganze und nicht bloß Theorie des Schönen und Erhabenen wie später bei Kant, Schiller und v. a. Hegel – hat es als *analogon rationis*, als jüngere Schwester der Logik,⁸ mit dem Verworrenen und Vielschichtigen zu tun, das »eine unerlässliche Voraussetzung für die Entdeckung der Wahrheit«⁹ sei. Denn die Wirklichkeit, so Baumgarten, sei nun einmal verworren (§ 7) und eine Reduktion auf das Eindeutige angesichts dessen unlauter. Ästhetische Begriffe – zu denen wir im breiten Ästhetikverständnis Baumgartens probenhalber auch religiöse und ethische Begriffe zählen wollen –, sind in dem Sinne also prägnant, weil sie eine immense Bedeutungsfülle in sich aufnehmen, die sich aus der Erfahrung einer Praxis speist. In ihr subsumiert sich bedeutender und bedeuteter Erfahrungsgehalt, der den Begriff zum einen immer reicher werden lässt, zum anderen unabschließbar neu formt und aktualisiert. Ihre Explikation müsste also jenen in den Begriff geflossenen Erfahrungsgehalt nachvollziehbar, seine »reichere Ausmalung« sinnlich zugänglich machen. Damit stellt der ästhetische Begriff geradezu das Gegenteil zum präzisen Begriff der Logik dar, der sich »in knapper Form« eindeutig definieren, und zeit-, orts- und erfahrungs-unabhängig logisch-rational begreifen lässt: Mit dem »abstrakten Allgemeinbegriff« müssten alle Nutzer:innen dasselbe meinen; eine Bedeutungs- und Verwendungsvielfalt wäre wenig wünschenswert.

Wenn man diesem Befund etwas abgewinnen kann,¹⁰ ist deutlich, warum die Disziplinen auf eine bestimmte Praxis verwiesen sind, von der aus religiöse, ästhetische und ethische Begriffe sowie propositionale Einstellungen an Format gewinnen. Weil wir in Ethik, Ästhetik und Religion *etwas als etwas* wahrnehmen, sich ästhetischer, ethischer und religiöser Gehalt also erst auf propositionaler Wahrnehmungsebene entscheidet, sind die Fragen des Sammelbands nach Voraussetzungen jenes prägnanten Wahrnehmens-*als* so komplex wie grundlegend: *Sehe ich, was mein mit mir streitendes Gegenüber sieht? Höre ich, was meine*

⁷ A. a. O., 157 (§ 572).

⁸ Vgl. a. a. O., § 13.

⁹ Die Verworrenheit, so Baumgarten, sei »*conditio, sine qua non, inveniendae veritatis, ubi natura non facit saltum ex obscuritate in distinctionem*« (a. a. O., 4 [§ 7]).

¹⁰ Womit nicht bestritten sein soll, dass es auch gute Gründe dafür geben mag, religiöse wie ethische Begriffe nicht als ästhetische Begriffe verstanden wissen zu wollen – selbst wenn Baumgartens weiter Ästhetikbegriff zugrunde gelegt wird.

Nachbarin im Konzert oder im wortgewaltigen Streit versteht? Empfinde ich, was es zu empfinden benötigt, um moralisch handeln, um ästhetisch begreifen, um religiös verstehen zu können?

Vielleicht am deutlichsten wird die Baumgarten'sche Differenzierung der beiden Wirklichkeitszugänge am Beispiel musiktheoretischer Analyse: Eine Symphonie lässt sich musiktheoretisch *präzise* analysieren; Streitpunkte hierüber sind Streitpunkte über wissenschaftlich feststellbare *Fakten*, es gibt zweifelsohne ein richtig analysiertes Musikwerk und ein falsches. Der wertneutrale, fachkundige Blick in die Partitur wird Klärung bringen. Doch streiten wir über den ästhetischen Wert der Komposition, haben wir vor allem die klingende Partitur als Gegenstand der Diskussion im Ohr; die Partitur wird erst zu Musik, wenn sie als solche erklingt. Erst in dieser Charakter gebenden phänomenalen Gestalt wird ihr prägnanter Bedeutungsgehalt hörbar¹¹ – der gleichzeitig auf die Partitur angewiesen bleibt. Was das richtig Analyisierte *bedeutet*, ist eine Frage, die eine andere Ebene markiert und differente hermeneutische Bedingungen mit sich bringt.

Parallelen in Ethik und Religion liegen auf der Hand. Der Psychologe und Menschenrechtler Kenneth B. Clark behauptet in »Schwarzes Ghetto« 1967 (!) etwa,

»es könnte in Wirklichkeit so sein, daß dort, wo grundlegende psychologische und moralische Fragen zur Debatte stehen, das Unbeteiligtsein und der Ausschluß gefühlsmäßiger Reaktionen weder besonders intelligent noch objektiv, sondern naiv sind und den Geist der Wissenschaft in seinem besten Kern kränken. Wo menschliche Gefühle Teil der Beweisführung sind, dürfen sie nicht unbeachtet bleiben. Wo Zorn eine angemessene Reaktion ist, heißt es der Wahrheit selbst Grenzen zu setzen, wenn man den Zorn nicht feststellen und akzeptieren will und sogar dem Gefühl ausweicht, als wäre es unvermeidlich ansteckend. Wenn ein Wissenschaftler, der die Konzentrationslager der Nazis studierte, sich durch das vorkommende Beweismaterial nicht in Aufregung versetzt fühlte, so würde niemand sagen, er sei objektiv, sondern man würde vielmehr um seine geistige Gesundheit und sein moralisches Empfinden besorgt sein. Gefühle können ein Urteil verzerren, aber Gefühllosigkeit kann es noch mehr entstellen.«¹²

Clark glaubt also, dass der desengagierte Blick auf die Fakten den Blick auf das Wesentliche auch verstellen kann. Um zu einem ethischen Urteil zu kommen, so Clark, ist der reflektierte Rekurs auf emotionale Innenwelten »Teil der Beweisführung«, weil nicht bloß das Wissen um die Fakten, sondern die emotionale *Aisthesis* derselben handlungsleitend und begründungsgrundlegend ist. Solche

¹¹ Einmal davon abgesehen, dass die fachkundige, geübte Musikerin schon beim Studieren der Partitur eine ziemlich klare Klangvorstellung des Werks »im Ohr« haben wird.

¹² Clark, Schwarzes Ghetto, 111, zit. nach Cone, Schwarze Theologie, 10.

Stellungnahmen stehen im Kontrast zu aktuellen ethischen Positionen wie etwa der Dieter Birnbachers, der davon spricht, dass Handlungsbewertungen nur dann möglich sind, wenn sie »durch Ausdrücke von logisch allgemeiner Form ausgedrückt werden können«¹³. Obwohl solche Forderungen nach rationaler Begründung in der akademischen Ethik breite Zustimmung genießen, scheint die lebensweltliche moralische Orientierung dem Vorschlag Clarks näher. Im Alltag explizieren wir narrativ zu Tuendes und laden in Erzählungen zum Nachempfinden bestimmter Handlungssituationen ein¹⁴: »Kannst du nachempfinden, warum ich so gehandelt habe, wie ich gehandelt habe?« Eine narrative Ethik, die jener genuin lebensweltlichen Moralreflexion nachempfunden ist, findet sich auch in der christlichen Tradition wieder, komprimiert z.B. in der vielleicht bekanntesten Parabel des Neuen Testaments. Die erstaunlich kurze Geschichte um den Barmherzigen Samariter als Inbegriff christlichen Handelns platziert den moralischen Handlungsimpuls ganz und gar im »und als er ihn sah, jammerte es ihn«¹⁵ und findet im Mitleid(en) seine hinreichende Begründung. Die anderen hoch angesehenen Figuren der Geschichte, Priester und Levit, sehen nicht, was der geschmähte Samariter sieht; weil sie sich nicht anrühren lassen, entdecken sie auch keine Handlungsgründe in der Szene.

Die kurz angesprochenen Beispiele aus ethischen, religiösen und ästhetischen Kontexten verweisen zum einen auf ihren umstrittenen Verwandtschaftsgrad, auf ihre jeweilige Verwobenheit. Man wird – mit Blick auf Baumgartens breites Ästhetikverständnis – danach fragen können, ob die ethische und religiöse Erfahrung inhärent immer schon ästhetische Erfahrung ist, weil religiöser und ethischer Gehalt nur durch eine bestimmte körperlich-sinnliche Rezeptivität vermag entdeckt zu werden, der dem desengagierten logisch-rationalen Zugang abgeht. Gleichwohl wird mindestens die Kunstästhetik zu Recht über solche Vereinnah-

¹³ Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, 13.

¹⁴ Vgl. hierzu ausführlich Fischer, Verstehen statt Begründen, 9–71.

¹⁵ Auf die Frage »Wer ist denn mein Nächster?« antwortet Jesus: »Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halb tot liegen. Es traf sich aber, dass ein Priester dieselbe Straße hinabzog; und als er ihn sah, ging er vorüber. Desgleichen auch ein Levit: Als er zu der Stelle kam und ihn sah, ging er vorüber. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, jammerte es ihn; und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. Am nächsten Tag zog er zwei Silbergroschen heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und wenn du mehr ausgibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme. Wer von diesen dreien, meinst du, ist der Nächste geworden dem, der unter die Räuber gefallen war? Er sprach: Der die Barmherzigkeit an ihm tat. Da sprach Jesus zu ihm: So geh hin und tu desgleichen!« (Lk 10,29–37 [unsere Hervorh.]).

mung für außerästhetische Zwecke klagen und auf Eigenständigkeit pochen: Ist nicht die gehaltvolle *Aisthesis* der Ethik oder Religion zu differenzieren von kunstästhetischer Wahrnehmung, die das Werk und nur das Werk in den Blick nimmt, das auf nichts als sich selbst verweist? Zum anderen wurden bereits kulturhermeneutische Fragestellungen deutlich, die den ontologischen Status der genannten Phänomene adressieren: Sind Kulturleistungen von Menschen hervorgebrachte Wirklichkeiten (Realismus) oder sind sie bloß Ergebnis pragmatischer, kulturell tradierter Abmachungen (Relativismus)? Womöglich sind die genannten »Bedeutungsentitäten« wie Grausamkeit oder Schönheit aber auch als Einbildungen, Projektionen, Geschmackssachen richtig beschrieben (Subjektivismus). Auch für Letzteres gibt es, bei aller Trostlosigkeit der Diagnose einer bedeutungsleeren und wertlosen Welt, aus naturalistischer Perspektive zahlreiche Argumente. Falls man dem kategorischen Empfinden des Alltags traut und das eigene ästhetische und moralische Urteil nicht als beliebig, sondern als auf Faktizität rekurrierend wahrnimmt und in diesem Sinne einen ästhetischen oder ethischen Realismus vertritt, kann sinnvoll nach den titelgebenden epistemischen Bedingungen von Ethik, Ästhetik und Religion gefragt werden (Stichworte der Diskussion sind etwa: Erziehung, Bildung, Akkulturation, Empathie, »religiöses Apriori«/»religiöse Musikalität«).¹⁶ Nicht zuletzt ist zu überlegen, wie mit pluralen, mitunter einander entgegenstehenden kulturellen *Gewordenheiten* umzugehen ist, die jeweils Geltung beanspruchen.

Unsere Vorüberlegungen zur Phänomenologie von Bedeutungsvollem verdeutlichen bereits, dass wir in diesem Sammelband einen weiten Phänomenologie-Begriff voraussetzen. Das Vorzeichen der Phänomenologie, unter dem die unterschiedlichen Beiträge und das Gesamtinteresse dieses Bandes stehen, ist also keines eines unmittelbaren Anschlusses an Edmund Husserl, Martin Heidegger oder Maurice Merleau-Ponty im Sinne einer philosophischen Methode der Epoché oder der phänomenologischen Reduktion. Vielmehr soll Phänomenologie hier in einem weiten Sinne verstanden werden als ein »ein Sachgebiet beschreibendes Verfahren [...], das auf Einstimmung aufgrund der Evidenz des Wiedererkennens rechnet«¹⁷. So meinte schon Merleau-Ponty, die *Grundidee* des phänomenologischen Programms sei, »[d]ie Wirklichkeit [...] zu beschreiben, nicht zu konstruieren oder zu konstituieren«¹⁸. Die Beiträge dieses Sammelbandes partizipieren dabei einerseits an dem Interesse an der *Beschreibbarkeit* und des *Beschreibens* von Phänomenen, andererseits an der Beschreibung ex-

¹⁶ Zur Frage des Realismus und Anti-Realismus in Bezug auf ethische, ästhetische und religiöse Fragen vgl. z.B. den Sammelband: Heinrich/Schönecker (Hrsg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten sowie Schaeffler, Das Gute, das Schöne und das Heilige*.

¹⁷ Slenczka, Art. Phänomenologie, 770; vgl. auch Janssen, Art. Phänomenologie III, 503.

¹⁸ Merleau-Ponty, Phänomenologie, 6.

emplarischer *Phänomene* und kreisen in diesem Sinne um die titelgebenden Fragen moralischer, ästhetischer und religiöser Phänomenologie. Die unterschiedlichen Beiträge nehmen also teils Grundlagenfragen der Phänomenologie an sich in den Blick, teils beschreiben sie beispielhaft spezifische Phänomene und ergänzen so die Metaebene der Phänomenologie um Konkretionen im Feld moralischer, ästhetischer und religiöser Phänomenalität.

2. Der Aufbau und die Beiträge des Sammelbandes

Einen ersten Aufschlag in diesem Unterfangen macht der Mainzer Theologe *Michael Roth*, der sich in seinem Beitrag zur moralischen Wahrnehmung dem Zusammenhang von Tatsachen und Wertungen widmet. Ausgehend von der Einsicht des naturalistischen Fehlschlusses, dass aus einem Sein kein Sollen folgen könne, fragt sich Roth angesichts der augenscheinlichen Verwobenheit von Tatsachen und Wertungen bspw. in sog. »thick concepts« wie »Grausamkeit« o.ä. sowie auf der Grundlage der Analyse des Wortes »gut«, wie das Verhältnis von Tatsachen und Wertungen adäquat erfasst werden kann. Deutlich werde, so Roth, dass in unserer Wahrnehmung Tatsachen und Wertungen nicht hygienisch voneinander getrennt seien, als ob letztere zu ersteren erst sekundär hinzutreten würden, sondern dass in unserer Wahrnehmung von Welt beides immer schon miteinander verschränkt sei. Insofern spiegle sich in unterschiedlichen moralischen Bewertungen verschiedener Menschen nicht wider, so Roth, dass sie dasselbe wahrnehmen und nur unterschiedlich bewerten, sondern dass sie bereits unterschiedlich *wahrnehmen*. Hierin liege eine Parallele zur religiösen Weltbetrachtung: Die jeweilige religiöse Haltung könne als eine Art und Weise, die Welt wahrzunehmen, zur Sprache gebracht werden. Das Unterfangen einer Ethik und auch einer Theologischen Ethik liege daher darin, sich gegenseitig vor Augen zu führen, wie jeweils die Welt wahrgenommen wird und den oder die andere möglichst sehen zu lassen, was man selbst sieht.

Von entwicklungspsychologischer Warte aus nimmt der Freiburger Psychologe *Andreas Mayer* die Frage nach der menschlichen Wahrnehmung in den Blick, wenn er sich mit seinem Beitrag »Kreative Wahrnehmung, illusionäre Allmacht und die Anerkennung des Anderen« Donald W. Winnicotts Theorie der frühen Wahrnehmung zuwendet. Die Überlegungen des britischen Psychoanalytikers zur frühen Entwicklung spielen eine wichtige Rolle in Axel Honneths Theorie der Anerkennung, so Mayer, würden aber auch im Rahmen wissenschaftlicher Arbeiten zu den Themen Kreativität, Ästhetik und Kunstpraxis stark rezipiert. Das sei kein Zufall, denn in Winnicotts Theorie seien die Entwicklung von Kreativität und das reifende Verhältnis zwischen dem zunächst abhängigen Säugling und seiner Bezugsperson entwicklungslogisch eng miteinander verknüpft. Nach einer kurzen Wiedergabe zentraler Überlegungen Winnicotts

widmet sich Mayers Text in einem ersten Schritt der kontrovers diskutierten Frage, ob das frühe Erleben des Säuglings besser als ein Erleben von Fusion oder Omnipotenz zu charakterisieren sei und erarbeitet dann die Implikationen beider Auffassungen a) für das Verständnis von Kreativität und b) für eine Ethik der Anerkennung. Dabei argumentiert Mayer, dass die Annahme frühen Omnipotenzerlebens die Unterscheidung zweier qualitativ unterschiedlicher Formen von Kreativität erlaubt und zu einer adäquateren Berücksichtigung der aggressiven und manipulativen Tendenzen des Menschen im Rahmen einer Ethik der Anerkennung führe.

An die vorangehenden Beiträge zur moralischen Wahrnehmung und ihrer Entwicklung knüpft die Theologin *Ulrike Peisker* an, insofern ihr Interesse der Frage gilt, auf welche Art und Weise unsere moralische Wahrnehmung uns unsere moralischen Urteile zuwachsen lässt. Um dies zu ermitteln, beschäftigt sich Peisker in ihrem Beitrag »Moral ist für Gefühlsblinde oder: Wer nicht fühlen will, muss hören!« mit der (alten) Frage, ob Moral ein emotional oder ein rational fundiertes Phänomen sei. Dabei gibt sie nicht der einen vor der anderen Option den alleinigen Vorzug, sondern fragt sich in Aufnahme des sozial-intuitionistischen Modells des Psychologen Jonathan Haidt, ob eine emotional fundierte Moral auf der einen und eine rational fundierte Moral auf der anderen Seite nicht an unterschiedlichen Orten ihren »Sitz im Leben« haben könnten. Ist eine rational begründete Moral, so fragt Peisker, möglicherweise nur für »Gefühlsblinde« in dem Sinne, dass eine solche Moral nur braucht, wer zu fühlen oder seine Gefühle zu deuten nicht angemessen in der Lage ist? Ausgehend von Befunden der Neurowissenschaften und der Psychologie, die kaum Zweifel daran lassen würden, dass moralische Urteile in aller Regel emotional-intuitiv statt rational-argumentativ gefasst werden, geht Peisker mit den Philosophen Harry G. Frankfurt und Bernard Williams einerseits der Frage nach, was eigentlich die Grundlage unserer (moralischen) Intuitionen und damit auch deren sie inhaltlich bedingendes Moment sei, andererseits möchte sie demgegenüber auf der Grundlage neurologischer und psychologischer Studien den »marginalen Ort« einer rational begründeten Moral eben dort bestimmen, wo derlei Intuitionen dem Subjekt nicht zugänglich scheinen: bei Menschen, die mit Gefühlsblindheit, sog. Alexithymie geschlagen sind.

Der anschließende Beitrag des Theologen *Konstantin Funk* stellt eine erste Scharnierstelle in diesem Sammelband dar, insofern er einen Konnex zwischen den Fragekreisen moralischer und ästhetischer Phänomenologie abbildet. Funk sucht nach passenden modalen Figuren für ästhetische und ethische »Bedeutungen«, also für Schönes, Hässliches, Gutes und Schlechtes. Er schlägt vor, im akademischen Streit um die Ontologie von Bedeutungsvollem von binären Parteinahmen abzusehen, also nach begrifflicher Heimat für ästhetische und ethische Geltungsbereiche jenseits wirkmächtiger Dualismen der Philosophiegeschichte Ausschau zu halten. Ob es sich beim Schönen und Guten um subjektive

oder objektive, beliebige oder notwendige, interne oder externe, kulturelle oder natürliche, affektive oder kognitive Phänomene handle, sei weniger eine Frage gelebter Moral oder Ästhetik, sondern vielmehr Spezifikum einer akademischen Diskussion, die sich unpassend an naturwissenschaftlichen bzw. formal rationalen Gütekriterien orientiere: Unsere lebensweltliche Bedeutungswahrnehmung behaupte einen Realismus, so Funk, dessen Begründungsfiguren sich solcher Zuteilung versperren: »Ästhetische Artefakte genauso wie ein moralischer Grundkonsens [...] können als dynamische Einrichtungen vorgestellt werden, die ihr Fundament in der Bewährung des Alltags haben und hier an Profil und Tragfähigkeit gewinnen. Hierin liegt ein charakteristisches passives Moment: Wir finden Bedeutungsvolles erst einmal als bereits bedeutsam vor und verhalten uns im Laufe eines Lebens zu diesen Bedeutungen, die verloren gehen können, sich verändern oder unumwunden Bestand haben.« In Anlehnung an Leibniz' Verständnis von Kontingenz als »hypothetische Notwendigkeit« wird deshalb »Kontingenz« als brauchbare modale Figur für Ethik und Ästhetik vorgeschlagen, die den kategorischen Anspruch ethischer wie ästhetischer Phänomene mit ihrem unabdingbaren Zeit- und Ortsstempel verbinde.

Hieran schließt sich unter dem Titel »Weniger *attunement*, mehr *dizziness*« der Beitrag der Frankfurter Musikwissenschaftlerin *Magdalena Zorn* an, die ebenfalls über ästhetische und ethische Bedeutung(en) und deren Verhältnis zueinander, nämlich in der akustischen Umwelt, nachdenkt. Ausgehend von der Betrachtung von Klanginstallationen, die durch die notwendige Partizipation ihrer Rezipient:innen »den Rahmen der Kunst [verlassen], um Erfahrungswelten zwischen dem Schönen [...] und dem alltäglich Profanen zu ermöglichen«, fragt sich Zorn, ob man tatsächlich noch wie John Dewey in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts davon ausgehen könne, dass die Rezipient:innen *eine* ästhetische Erfahrung machen: »Ist seine Vorstellung von einer homogenen ästhetischen Erfahrung ohne Störung und Bruch«, so Zorn, »in einer derart aus der Verschränkung von Kunst und Leben, von Schöner und Welt dominierten akustischen Gattung überhaupt noch tragfähig? [...] Löst sich das Schöne im Environment nicht vielmehr von seiner Autonomie, sodass sich mit Blick auf jüngere Tendenzen der Musik- und Klanggeschichte vielleicht sogar die Überzeugung Ludwig Wittgensteins bestätigt, wonach Ethik und Ästhetik ›Eins‹ sind?« Während Zorn verneint, dass eine Klangästhetik immer schon eine Klangethik, eine »Ästh-Ethik« sei, möchte sie das Potential der Kunst als Reflexionsmedium (auch für Außerästhetisches) nicht negieren: Die Kunst, so Zorn, habe weder die Aufgabe, ethische Richtlinien zu formulieren, noch in das rein Ästhetische vom Wirklichen zu entführen, sondern diene den Rezipient:innen als Reflexionsmedium, das den Graben zwischen Ethik und Ästhetik spürbar werden lasse und von hier aus (An-)Fragen an Welt und Umwelt zu formulieren imstande ist, ohne gleich Ethik sein zu müssen.

Einen weiteren musikwissenschaftlichen Zugang liefert der Mainzer Musikwissenschaftler *Birger Petersen*, der in seinem Beitrag »Kirchenmusik als Verkündigung. Ontologische Perspektiven im frühen 21. Jahrhundert« die Funktion und das charaktergebende Profil von Kirchenmusik reflektiert: »Was soll, was kann Kirchenmusik? Und was ist sie überhaupt?«. Im Fokus von Petersens Auseinandersetzung stehen Darlegungen von Joseph Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., sowie, diesen vorgeschaltet, aktuellere Positionen (Rainer Bayreuther, Jochen Kaiser), die durch die Corona-Pandemie geprägt sind und die Stellung und Aufgabe von Kirchenmusik angesichts aktueller Herausforderungen neu bestimmen. Im Kontrast zu den älteren Texten Ratzingers würden die aktuellen Beiträge zum einen auf die Funktion von Kirchenmusik als »Sound Gottes« verweisen, also auf ihren Zweck als Verweis auf religiöse Inhalte (Bayreuther), zum anderen auf ihre Rezipienten-Fokussierung, die über die Zuteilung zum Genre »Kirchenmusik« entscheide (Kaiser). Ratzinger hingegen betone die zentrale liturgische Funktion von Musik, die nicht allein auf ihren Gebrauchsscharakter reduziert werden dürfe und sich vor Langeweile, Banalität und Anspruchslosigkeit zu hüten habe. Stattdessen verbinde sie – gerade in ihrer mystischen Un(ter)bestimmtheit – Altes und Neues Testament, Pneumatologie und Christologie miteinander: Kirchenmusik habe Verkündigungscharakter. In ihrer Schönheit, so Ratzinger, sei sie eine Vergegenwärtigung von Gottes Gegenwart und Heiliger Schrift und habe insofern Parallelen zur Predigt, ohne in dieser Funktion aufzugehen. Petersens Beitrag versteht sich als »ökumenische orientierte Sammlung von Argumenten [...], wie Kirchenmusik als solche übergeordnet zu begreifen ist – in der praktischen wie theoretischen Definition von Bedeutungen, mithin in kulturhermeneutischer Fragestellung.«

Um eine weitere Perspektive erweitert der Berliner Philosoph *Olaf L. Müller* den (kunst-)ästhetischen Fragekreis mit seiner »Moralpredigt gegen die moralische Überschreibung großer Kunstwerke« in seinem Beitrag »Vom Verdacht zur Verunstaltung«. Müller glaubt, dass überzogene politische oder moralische Kritik unseren Umgang mit großer Kunst so sehr zu überlagern droht, dass die kritisierten Werke fast ganz aus dem Blickfeld verschwinden. Müller argumentiert mit Blick auf Erkenntnisse der Gestaltpsychologie, dass eine solche Kritik zu Änderungen in der Wahrnehmung der dem fraglichen Kunstwerk innewohnenden Gestalten führen könne (zu einem »gestalt switch«), polemisch gesagt: zu einer Verunstaltung des Werks an sich. Müller skizziert diese Überlegungen exemplarisch anhand von Tolstois Anna Karenina (ca. 1875), Botticellis Portrait der Simonetta Vespucci (ca. 1475) und v. a. anhand der Antisemitismus-Vorwürfe gegen Bachs Matthäuspassion (1727). In dezidiert abgegrenzter Abgrenzung von den Ausführungen des Bibelwissenschaftlers Johann Schmidt, der seinen Fokus auf die jüdenfeindliche Wirkungsgeschichte der Matthäuspassion lege und entsprechend die Kenntnisnahme dieser Wirkungsgeschichte vor dem Hören des Stückes fordere, plädiert Müller dafür, die Musik *selbst* wahrzunehmen. Schmidts

Ergebnis sei eine kirchen- und religionshistorisch motivierte, pessimistische Rezeptionsästhetik der Matthäuspassion, oder genauer: eine »Rezeptions-Unästhetik« oder »Rezeptions-Anästhetik«. Es liegt für Müller auf der Hand, dass Bachs Musik bei dieser Übung mehr und mehr in den Hintergrund tritt. Wer nach Aufschlüssen über diese Musik strebe, der müsse Müller zufolge – anders als Schmidt – die Matthäuspassion mit gespitzten Ohren hören und das Libretto gründlich lesen.

Der zweite Beitrag von *Olaf L. Müller* »Mein Freund, warum bist Du kommen?« bildet eine weitere Scharnierstelle in diesem Band, denn von grundlegenden Überlegungen v.a. mit Blick auf Fragen moralischer und ästhetischer Phänomenologie bildet dieser Beitrag den Übergang zu Fragen konkreter Phänomenalität. Müller knüpft hier an die Überlegungen seines vorausgehenden Aufsatzes an und stellt die Bach'sche Matthäuspassion in das Zentrum seiner Analyse. Müller glaubt, dass heutige Musikhörer:innen trotz der immer wieder aufkommenden antisemitischen Reaktionen innerhalb der vielstimmigen Wirkungsgeschichte der berühmten Passion jene »widerliche Hörweise« ad acta legen dürfen, die Bachs großes Werk in der Vergangenheit auf sich gezogen hat. Denn eine solche Hörweise beruhe auf antisemitischen Vorurteilen, die den Blick auf Text und Musik der Matthäuspassion fast vollständig verstellten. Zwar kämen in ihr eine Reihe von Vergehen und Untaten vor, denen Jesus im Lauf seiner Passionsgeschichte (laut dem Matthäus-Evangelium) ausgesetzt war. Doch schiebe Bach die Schuld daran nicht etwa den Juden in die Schuhe – er konstruiere keinen moralischen Gegensatz zwischen »denen« und »uns«. Vielmehr, so Müller, fordere er die Zuhörer:innen immer wieder auf, sich selbst die Schuld für die Untaten an Jesus zuzuschreiben. Bach zeige uns also einen moralischen Gegensatz zwischen einem schuldlosen Jesus und allen anderen. Dies erreiche Bach einerseits durch frei gewählte Zusatzstücke (in denen das biblische Passionsgeschehen kommentiert und reflektiert werde). Andererseits erreiche Bach es mit kompositorischen Mitteln; beispielsweise verzichte er auf jede musikalische Verunglimpfung des Verräters Judas.

Der Mainzer Theologe *Jochen Schmidt* beschäftigt sich mit »Hybris und Hochmut« und wirft dadurch ein weiteres exemplarisches Schlaglicht auf ein Phänomen oder gerade auf ein Nicht-Phänomen, wenn er auf die »(Un)Anschaulichkeit der Sünde« reflektiert. Dabei nehmen Schmidts Überlegungen ihren Ausgang bei der Beobachtung, dass der Alltagssprachliche Begriff »Sünde« sich wie ein *false friend* zu ihrem theologischen Begriff verhalte, insofern ein Alltagssprachliches Reden bspw. von Diät- oder Verkehrssünden dazu verleite, Sünde als etwas zu verstehen, das klar erkannt und benannt werden könne und in diesem Sinne anschaulich sei. Die theologische Rede von der Sünde müsse dagegen auch um deren Unanschaulichkeit wissen. Dabei möchte Schmidt die theologische Rede von der (unanschaulichen) Sünde aber nicht ablösen von den alltäglich anschaulichen Verwicklungen, von den Normverstößen, in die die

Sünde führe, sondern beides müsse unterscheidend aufeinander bezogen werden. In Auseinandersetzung mit Karl Barth, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Ingolf U. Dalferth sowie im Gespräch mit Kant widmet sich Schmidt diesem Anliegen und bringt Sünde zur Sprache als etwas, das sich phänomenal-an-schaulich ausdrücke (als Arroganz, Selbsttäuschung, Niedermachen anderer), das aber *als Sünde* unanschaulich bleibe, solange die Rechtfertigungsbotschaft nicht angeeignet und die Sünde als Sünde anzuschauen dadurch ertragbar werde. Insofern, so plädiert Schmidt, müsse die Theologie »auf der Unanschaulichkeit der Sünde bestehen, sowohl um des Ernstes der Vergebung der Sünde willen als auch um der Ernsthaftigkeit der Sündenverblendung willen.«

Mit *Klaas Huizinga*s Analyse der Scham und einer Rekapitulation seiner Schamethik erfährt ein weiteres Phänomen exemplarische Betrachtung. In seinem Beitrag startet der Würzburger Theologe eine »Scham-Offensive« und lässt seiner »vollgestellten Gehirnkammer« mittels Sortierung seiner theologischen Schamtheorie einen »Frühjahrsputz« angedeihen. Verdichtet beschreibt Huizing sein Programm einer Schamethik, in dem die Scham (gegenüber der Schamhaftigkeit) für »moral-affine und normative Qualitäten« reserviert ist. Der Schamerfahrung misst Huizing besonderes ethisches Potential bei, insofern sie, konstitutiv geknüpft an den beschämenden Blick Dritter, den »Schamzeugen«, ein »Öffentlichkeitsgefühl« sei – darin etwa unterschieden von dem (schlechten) Gewissen, das einen im »sprichwörtlich gewordenen stillen Kämmerlein« heimsuchen könne. Daher sei das Erleben von Scham verbunden mit einem »akuten Änderungsdruck« auf das sich schämende Subjekt und ziele insofern »unmittelbar auf eine Charakteränderung«. Den zunächst logisch scheinenden pädagogischen Schluss einer gezielten Beschämung zum Zwecke der Charakterbildung möchte Huizing jedoch dezidiert nicht ziehen, sondern er wirbt für eine »spielerische Identifizierung« mit narrativen Vorbildern und deren moralischen Schamerfahrungen in entsprechenden Erzählungen.

Nach den beispielhaft phänomenalen Konkretionen soll der Blick am Schluss dieses Bandes noch einmal mit zwei Beiträgen geweitet werden. In seinem Beitrag »Für sich, nebenbei, unter anderem. Topologie des Verstehens« widmet sich der Freiburger Theologe *Bernd-Harbeck-Pingel* der Frage, wie bei der intellektuellen Bewältigung von Aufgaben des Verstehens Religion, Kunst und Philosophie sich nähern, wobei die soziale Bedingtheit dieser Aufgaben mitzudenken sei. Nach Harbeck-Pingel ergänzen sich die Spezialisierungen von Philosophie, Kunst und Religion und ihrer sozialen Geltung dahingehend, »dass sie ein und dasselbe Material mit ihren Methoden bearbeiten, und zwar gleichgültig, ob es sich dabei um Konkretionen wie friedensethische Fragen oder um Strukturfragen wie das Verhältnis von Wahrnehmungen zu Handlungen handelt.« Hier bedenkt Harbeck-Pingel Devianz und Divergenz im Verstehen, heterarchische Zugänge zum Erscheinen von Bedeutungen und wie sich Gesellschaften im Verstehen justieren.

Schließlich widmet sich der Theologe *Torben Alles* Immanuel Kants Schrift »Das Ende aller Dinge«, um – so der Untertitel – die »Bedeutungen religiöser Vorstellungen für die praktische Vernunft« zu ermitteln. Nach einer gründlichen Analyse des Textes verdeutlicht Alles, dass sich nicht eindeutig entscheiden lasse, ob Kant zu den in dem Text aufgerufenen christlich-religiösen Semantiken eine ironische Distanz oder ein religiöses Engagement einnimmt, vielmehr scheine es Kant um eine philosophische Aneignung der eschatologischen Vorstellungen zu gehen, indem diese als Ausgangspunkt genommen werden, um sie anschließend philosophisch zu interpretieren und einzuordnen. Damit sei der Aufsatz für die Themenstellung des vorliegenden Sammelbandes lehrreich, lasse sich doch exemplarisch aufzeigen, dass »mit Ästhetik verbundene religiöse Vorstellungen durchaus als an vernünftige Explikationen anschlussfähig gesehen werden können«.

Literaturverzeichnis

- Baumgarten, Alexander Gottlieb, Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte der Aesthetica (1750/58), Lateinisch-Deutsch, übers. und hg. v. Hans Rudolf Schweizer, Philosophische Bibliothek 355, Hamburg 1983.
- Birnbacher, Dieter, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/Boston ³2013.
- Clark, Kenneth B., Schwarzes Ghetto, Düsseldorf 1967.
- Cone, James H., Schwarze Theologie. Eine Interpretation der Black Power Bewegung. Aus dem Amerikanischen übers. v. Ulrich G. Fick, Gesellschaft und Theologie 4, München 1971.
- Fischer, Johannes, Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012.
- Heinrich, Elisabeth/Schönecker, Dieter (Hrsg.), Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte, Paderborn 2011.
- Janssen, Paul, Art. Phänomenologie III, in: HWPh 7, 1989, 498–505.
- Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm, Phänomenologisch-Psychologische Forschungen 7, Berlin 1966.
- Schaeffler, Richard, Das Gute, das Schöne und das Heilige. Eigenart und Bedeutungen der ethischen, der ästhetischen und der religiösen Erfahrung, Freiburg/München 2019.
- Schramm, Michael, Kontingenzeröffnung und Kontingenzmanagement – Christliche Sozialethik als theologische Systemethik, in: JCSW 43 (2002), 85–116.
- Schweizer, Hans Rudolf, Einführung. Begründung der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis, in: Alexander Gottlieb Baumgarten, Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte der Aesthetica (1750/58), Lateinisch-Deutsch, übers. und hg. v. Hans Rudolf Schweizer, Philosophische Bibliothek 355, Hamburg 1983, VII–XVI.

Slenczka, Notger, Art. Phänomenologie. Lebenswelt/Wirklichkeit/Gott/Religiöses Bewusstsein, in: Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 770–782.

Moralische Wahrnehmung

Über den Zusammenhang von Tatsachen und Wertungen

Michael Roth

Der sog. »naturalistische Fehlschluss«, also der Versuch, normativ-moralische Aussagen von deskriptiven Aussagen, die den Naturzusammenhang beschreiben, abzuleiten, gilt gemeinhin als ein schwerwiegender Fehler innerhalb ethischen Urteilens. Mit dem Begriff »naturalistischer Fehlschluss« verbindet sich die Behauptung, dass es eine (nicht zu schließende) Lücke zwischen der Beschreibung und der Bewertung von Tatsachen gibt, also zwischen der Feststellung, dass etwas der Fall ist, und der Behauptung, dass das, was der Fall ist, gut oder schlecht sei und man dementsprechend handeln müsse. Nun ist allerdings festzustellen, dass man in unserer Wahrnehmung und Beschreibung der Wirklichkeit nicht zwischen beschreibenden und bewertenden Ausdrücken trennen kann. Neben rein bewertenden Begriffen wie »gut« und rein beschreibenden Begriffen wie »grün« gibt es auch Begriffe wie »grausam«, »geizig« oder »großzügig« (in der analytischen Philosophie »dichte Begriffe«/»thick concepts« genannt), die einen bewertenden *und* deskriptiven Bedeutungsanteil haben. Solche Begriffe und die für sie stehenden Wörter überbrücken die Kluft zwischen Beschreiben und Vorschreiben. Mit dem Verweis auf die Wahrnehmung ist nicht die Brücke zwischen zwei bereits getrennt unterstellten Bereichen hergestellt, sondern die angenommene Trennung in Bezug auf unsere Erfahrung der Wirklichkeit selbst in Frage gestellt. Damit aber ist nicht bestritten, dass sich aus rein beschreibenden Begriffen keine wertenden Begriffe ableiten lassen, noch behauptet, dass gezeigt werden könne, dass objektive Werte zur Natur der Dinge gehören. Allerdings ist damit das enge Beieinander der beschreibenden und bewertenden Dimension aufgetaucht, dem ich im Folgenden nachgehen möchte. In einem ersten Schritt werde ich mich der Frage nach dem Wort »gut« in moralischen Kontexten widmen, in einem zweiten Schritt der Frage nach der Objektivität der Werte. Von hier aus will ich dann abschließend versuchen, Tatsachen und Wertungen einander zuzuordnen.

1. Das Wort »gut« in moralischen Kontexten

Die wirkmächtigste sprachanalytische Untersuchung des Wortes »gut« hat George Edward Moore in seinem Werk »Principia Ethica« unternommen.¹ Moore versteht »gut« als eine einfache, nicht definierbare Eigenschaft. Wenn »gut« nicht einfach hypothetisch als Mittel für etwas bezeichnet wird (Bsp.: »Wenn du nicht frieren willst, ist es gut, sich Handschuhe anzuziehen.«), zeigt sich nach Moore, dass »gut« nicht definiert werden kann. In diesem Sachverhalt gleiche der Umstand des Wortes »gut« den Farbnamen wie »gelb«. Der Grund dafür, dass sich diese Eigenschaften nicht definieren lassen, liege darin, dass sie »einfach« seien.² Daher – so Moore – lassen sich diese Eigenschaften nicht durch die Angabe von Eigenschaften oder Aufzählung von Eigenschaften definieren. Gut sei – wie der Begriff »gelb« – nicht komplex, sondern einfach und undefinierbar³, das Wort lasse sich nicht durch andere Worte ausdrücken. Weil sich »gut« wie »gelb« nicht definieren lasse, ist nach Moore die einzig mögliche Bestimmung von beiden ostentativ: »Das ist gelb!«; »Das ist gut!«.

Werden nun alle gewöhnlichen Eigenschaften wie Farben, Formen und Töne von Moore als natürliche Eigenschaften beschrieben, so ist »gut« für Moore eine nicht-natürliche Eigenschaft, eine Eigenschaft also, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein nicht durch empirische Beobachtungen festgestellt werden kann. Für die Erkenntnis von »gut« bedarf es daher eines anderen Erkenntniszugangs. Moore spricht in diesem Zusammenhang von intuitivem Erkennen.⁴

Moores Analyse von »gut« als eine nicht-definierbare und nicht-natürliche Eigenschaft wendet sich polemisch gegen den Naturalismus des 19. Jahrhunderts, für den ethische Begriffe auf die natürliche Ausrüstung des Menschen zurückzuführen sind. Dies kann geschehen, indem man sich beispielsweise an den menschlichen Bedürfnissen orientiert und das für ethisch richtig ansieht, was der Bedürfnisbefriedigung dient. Gegen diese Auffassung führt Moore das später sog. »Argument der offenen Frage« ins Feld.⁵ Es besagt, dass auch dann, wenn alle deskriptiven Eigenschaften einer Sache, einer Person oder einer Handlung, die mit dem Prädikat »gut« versehen werden, vollständig aufgezählt sind, sich immer noch die Frage stellen lässt: »Ist es auch wirklich gut?« Eine angenommene Bestimmung des Wortes »gut« ist nie in der Lage, dies abschließend zu tun. Wenn man beispielsweise das Gute mit »die Lebensfreude fördern« bestimmt, dann kann man immer noch sinnvoll fragen: »Ich gebe zu, dass dieses oder jenes die Lebensfreude fördert; aber ist es auch gut?« Auch wenn man nun

¹ Vgl. Moore, *Principia Ethica*, 34 ff.

² Vgl. a. a. O., 36.

³ Vgl. a. a. O., 36 f.

⁴ Vgl. a. a. O., 204 ff.

⁵ Vgl. a. a. O., 46 ff.

den Versuch unternimmt, »die Lebensfreude fördern« durch eine andere Definition zu ersetzen, etwa »höher entwickelt«, ist die Frage »Ist es auch gut?« weiterhin sinnvoll. In einem unendlichen Prozess von Fragen können die Versuche, das Gute zu bestimmen, immer wieder aufgehoben werden. Daher können noch so viele deskriptiv-naturalistische Charakterisierungen den Bedeutungsgehalt bewertender Ausdrücke nicht erschöpfen; denn es bleibt ein irreduzibles bewertendes Element.

Prüfen wir die Argumentation von Moore: Wenn dieser behauptet, dass »gut« wie »gelb« eine einfache (wenn auch im Unterschied zu »gelb« nicht natürliche) Eigenschaft bezeichnet, so müsste dies implizieren, dass das logische Verhalten von »gut« und »gelb« dasselbe ist. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein. Peter T. Geach unterscheidet zwischen attributiven und prädikativen Adjektiven und zeigt damit, dass die Begriffe »gelb« und »gut« nicht auf die gleiche Weise funktionieren.⁶ »Gelb« ist ein prädikatives Adjektiv.⁷ Aus den Sätzen

- I. »Hansi ist ein gelber Vogel« und
- II. »Ein Vogel ist ein Tier« folgt
- III. »Hansi ist ein gelbes Tier«.

In dieser Weise funktioniert der Begriff »gut« aber nicht. Denn aus den Sätzen

- I. »Peter ist ein guter Tennisspieler« und
- II. »Ein Tennisspieler ist ein Mensch« folgt nicht
- III. »Peter ist ein guter Mensch«.

Offensichtlich »klebt«⁸ das Adjektiv »gut« stärker an dem Substantiv als das Adjektiv »gelb«, sodass keineswegs davon gesprochen werden kann, dass »gelb« und »gut« auf die gleiche Weise funktionieren.

Der Blick auf andere attributive Adjektive, wie etwa »groß«, erlaubt es, die Attributivität von »gut« noch genauer zu verstehen. Auch »groß« ist ein attributives Adjektiv; denn aus den Sätzen

- I. »Hermann ist eine große Maus« und
- II. »Eine Maus ist ein Tier« folgt nicht
- III. »Hermann ist ein großes Tier«.

Die Unzulässigkeit dieser Schlussfolgerung lässt sich aus der Komparativität des Adjektivs »groß« erklären.⁹ Daher bedeutet (I) »Hermann ist eine große Maus« nur so viel wie: »Hermann ist größer als die meisten Mäuse« und (III) »Hermann ist ein großes Tier« bedeutet so viel wie »Hermann ist größer als die meisten

⁶ Geach, *Good and Evil*, 32–42.

⁷ Zum Folgenden vgl. Williams, *Begriff der Moral*, 47 ff.

⁸ A.a.O., 48.

⁹ Vgl. a.a.O., 49 f.

Tiere«. Dieser Schluss ist offensichtlich falsch; denn Mäuse sind verhältnismäßig kleine Tiere und eine große Maus zu sein bedeutet nicht – im Vergleich zu den anderen Tieren – groß zu sein. Man kann daher aus I und II nur schließen:

IV. »Hermann ist ein Tier, das größer ist als die meisten Mäuse«.

Allerdings lässt sich die Attributivität von »gut« nicht durch seine Komparativität erklären. Aus den Sätzen

I. »Peter ist ein guter Tennisspieler« und

II. »Ein Tennisspieler ist ein Mensch« folgt nicht

III. »Peter ist ein besserer Mensch als die meisten Tennisspieler«.

Offensichtlich beruht die Attributivität von »gut« »auf einer noch engeren Verknüpfung mit seinem Substantiv [...] als die der bloß komparativen Adjektive wie »groß«¹⁰. Es macht für die Bedeutung von »gut« einen Unterschied, ob wir »gut« in Bezug auf einen guten Fußballspieler, ein gutes Musikstück oder einen guten Wein verwenden.¹¹ »Gut« hat in den unterschiedlichen Verwendungszusammenhängen keinen gemeinsamen Bedeutungskern. Das Wort »gut« lässt sich nicht unabhängig von dem Kontext, in dem es gebraucht wird, analysieren. Wenn daher das Wort »gut« mit dem von ihm qualifizierten Substantiv unauflöslich eng verknüpft ist, scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als die Wendung »ein gutes x« im Ganzen zu analysieren, wobei die Bedeutung von »gut« durch das bestimmt wird, was für x eingesetzt wird.¹²

Am einfachsten lässt sich nun die Bedeutung des Wortes »gut« bei einer Klasse von Worten analysieren, die allgemein als »Funktionsworte« bezeichnet werden.¹³ Um die Bedeutung solcher Worte zu erklären, müssen wir angeben, wozu der so bezeichnete Gegenstand da ist. Wir müssen fragen: Zu welchem Zweck wird er gebraucht? Für welchen Zweck ist er gedacht? Wenn wir bei solchen Funktionsausdrücken herausgefunden haben, zu welchem Zweck sie da sind, können wir auch die Kriterien bestimmen, die diesen Gegenstand zu einem guten Gegenstand machen. Ein Luftfeuchtigkeitsmesser, der die Funktion hat, die Luftfeuchtigkeit so exakt wie möglich zu bestimmen, ist genau dann ein guter Luftfeuchtigkeitsmesser, wenn er in der Lage ist, die Luftfeuchtigkeit so exakt wie möglich zu bestimmen.

Nun zeigt Mackie, dass sich die Überlegungen zu den Funktionsausdrücken auch im weiteren Sinn verwenden lassen. Zwar ist ein Bergsteiger (anders als ein Luftfeuchtigkeitsmesser) zu keinem Zweck da, doch gibt es etwas, was man von dem Bergsteiger zu Recht erwarten kann: nämlich dass er gut Berge besteigen

¹⁰ A. a. O., 50 f.

¹¹ Vgl. Tugendhat, Probleme der Ethik, 67.

¹² Vgl. Williams, Begriff der Moral, 51.

¹³ Vgl. Mackie, Ethik, 64 ff.

kann. »Wo das Wort ›gut‹ in Zusammenhang mit Funktionswörtern gebraucht wird, besagt es demnach, daß der in Frage stehende Gegenstand solche Eigenschaften aufweist, die ihn zu der entsprechenden Funktion befähigen«¹⁴. Dies ist bei dem Luftfeuchtigkeitsmesser wie bei dem Bergsteiger gleichermaßen der Fall.

Nun gibt es allerdings das Wort »gut« nicht ausschließlich im Zusammenhang mit Funktionsausdrücken. Zu denken ist etwa an die Rede von einer »guten Fahrt«. All diesen Verwendungsweisen ist gemeinsam, dass bei ihnen »in irgendeiner Form eine Reihe von Erfordernissen, Wünschen oder Interessen vorausgesetzt wird und daß man von dem, was man ›gut‹ nennt, behauptet, es würde diesen Erfordernissen, Wünschen oder Interessen genügen«. Von daher schlägt Mackie eine allgemeine Definition von »gut« vor: »Gut« bedeutet »etwas ist von der Art, daß es den in Frage stehenden Erfordernissen usw. genügt«¹⁵. Der jeweilige Kontext gibt eine Antwort auf die Arten der in Frage stehenden Erfordernisse.

Diese Verwendung von »gut« scheint auch auf seine Verwendungsweise in moralischen Kontexten zuzutreffen. Die Frage ist nur, um welche Erfordernisse es sich dabei handelt: Handelt es sich um die des Sprechers, einer Gruppe von Menschen oder aller Menschen? Gerade an diesem Punkt – so Mackie – bekommt Moores Argument der offenen Frage seine Bedeutung¹⁶: Die Unbestimmtheit des Begriffs des Guten (Ist es auch wirklich gut?) spiegelt sich wider in dem unbestimmten Ausdruck »die in Frage stehenden Erfordernisse« (s. o.). Allerdings – so Mackie – irrt Moore, wenn er auch in moralischen Kontexten »gut« als undefinierbar bezeichnet. In der Tat: Unsere Überlegungen machen deutlich, dass eine strikte Trennung zwischen Tatsachen und Wertungen falsch ist. Natürlich stellt die in dem Wort »gut« enthaltene Billigung ein wesentliches Moment dar. Andererseits aber ist die Bedeutung zugleich auch deskriptiv, insofern es sich auf Merkmale des betreffenden Gegenstands bezieht; »denn es wird mit ausgesagt, daß der empfohlene Gegenstand die Merkmale besitzt, die – gleichgültig welcher Art – ihn dazu geeignet machen, diesen Erfordernissen – gleichgültig welcher Art – zu genügen, und daß er daher in einer solchen Beziehung zu den in Frage stehenden Erfordernissen steht«¹⁷. Moralische Wertungen beziehen sich auf Tatsachen, allerdings nötigen uns die Tatsachen nicht zu den Wertungen, wir müssen sie »mitbringen«. Ausschließlich deskriptiv scheint die Verwendungsweise von »gut« nur innerhalb von Funktionsausdrücken zu sein.

Gerade weil der Ausdruck »gut« in Bezug auf Funktionsausdrücke rein deskriptiv ist, stellt sich die Frage, ob nicht durch die Zuweisung von festgelegten

¹⁴ A. a. O., 65.

¹⁵ A. a. O., 68.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 74 f.

¹⁷ A. a. O., 76.