

# VON DER MÖGLICHKEIT DES MORALISCHEN SUBJEKTIVISMUS EINE UNTERSUCHUNG ZUM EINSTELLUNGSCHARAKTER VON MORAL UND RELIGION

Michael Oliva Córdoba (Universität Hamburg)

*Moral subjectivism* is commonly associated with out-of-favour theories like, e.g., *Alfred Ayer's emotivism* or *John Mackie's error theory*. This paper approaches the field against the background of the attitudinal character of morality and religion. The possibility of a brand of moral subjectivism is established which is common to Ayer's and Mackie's theories in name only but seems to have considerable merits. The perspective from action theory and the philosophy of mind suggests that *the problem of moral obligation*, central to moral philosophy, is more convincingly dealt with by subjectivism than by its rivals: In contrast to *realism* or even *relativism* (with which subjectivism often gets confused), subjectivism can help to explain the peculiarities of obligation without forcing us to disregard the parallel problem in the field of religion. This finding calls into question the rationale for, as well as the success of, central assumptions in ontology and semantics which the realist so freely hands out in order to make his point: If religious facts and the truth-aptness of religious judgements will not explain religious obligation, moral facts and the truth-aptness of moral judgements will not help the moral realist either. So, unless we do not wish to simply cast the problem of moral obligation aside, in future, moral subjectivism must be seriously considered as a worthwhile position in its own right.

Keywords: Moral subjectivism, moral realism, moral obligation, moral theory, religion

## I. Einstellungen und das Problem des moralischen Sollens

*Moralischer Subjektivismus* ist ein Oberbegriff für Theorien, die heute kaum noch Vertreter finden. Vor allem zwei Auffassungen werden darunter subsumiert: *Alfred Ayers* „Emotivismus“, dem zufolge man mit moralischen Urteilen Gefühle ausdrückt, aber keine Behauptungen macht,<sup>1</sup> und *John Mackies* „Irrtumstheorie“, der zufolge unsere Rede von Moral systematisch und unauflösbar irrig ist.<sup>2</sup> Ayers Position wird oft als These zum *Sinn* moralischer Aussagen

---

1 Ayer 1936

2 Mackie 1971

gehandelt, Mackies Theorie oft als These zur *Ontologie* von Werten. Die Möglichkeit des moralischen Subjektivismus wird daher vor allem vom Blickwinkel der Semantik und Ontologie her betrachtet. Eine weitere Perspektive ergibt sich aus dem einflussreichen Ansatz *Michael Smiths*, das Kernproblem der Moral als *metaethisches Trilemma* für ein objektivistisches Verständnis von Moral zu fassen.<sup>3</sup> Smith hält das Trilemma für auflösbar. Die Möglichkeit eines moralischen Subjektivismus hat damit auch Auswirkungen darauf, als wie zwingend Smiths objektivistische Lösung für sein Problem der Moral einzuschätzen wäre.

Smiths Problem ist nicht identisch, doch eng verknüpft mit einem anderen, das in der deutschsprachigen Philosophie zwischen *Ernst Tugendhat* und *Ursula Wolf* diskutiert wurde. Diese ältere Diskussion kann man als die zum *Problem des moralischen Sollens* bezeichnen. Sie lässt sich in folgender Frage zusammenfassen: *Wie können wir die besondere Verbindlichkeit moralischer Forderungen erklären?* Der Eindruck, den ich in diesem Beitrag zerstreuen möchte, ist, dass der moralische Subjektivismus die Antwort auf diese zentrale Frage schuldig bleiben muss: Das Gegenteil ist der Fall. Zugleich sehe ich das besondere Anliegen des moralischen Realismus letzten Endes darin, uns genau hier eine Antwort zu liefern. Was nützte der schönste moralische Realismus, wenn er uns nicht die besondere Verbindlichkeit moralischer Forderungen dartun könnte?

Die Frage der Verbindlichkeit nehme ich also zur Nagelprobe. Wenn der moralische Subjektivismus das Problem des moralischen Sollens bewältigen kann, der moralische Realismus jedoch in Schwierigkeiten gerät, wäre der Subjektivismus mindestens als Alternative wieder ernst zu nehmen. Ich teile dabei *Nico Scaranos* Auffassung, dass ohne Berücksichtigung der Philosophie des Geistes auf eine Lösung des Problems des moralischen Sollens nicht zu hoffen ist.<sup>4</sup> Daher werde eine vergleichende Betrachtung zentraler Züge von Moral und Religion aus Sicht der Handlungstheorie und der Philosophie des Geistes vornehmen. Den *Einstellungscharakter* von Moral und Religion werde ich dafür in Anschlag bringen, die Möglichkeit des moralischen Subjektivismus darzulegen. Wenn auf diesem Wege die Plausibilität einer nicht auf Ayer oder Mackie reduzierbaren Variante des moralischen Subjektivismus dargetan würde, wäre das Ziel meines Beitrags sogar übererfüllt.

---

3 Smith 1994

4 Scarano 2011, 34f.

### I.1. Zur Struktur und Logik von Einstellungen

Einstellungen sind etwas, was wir einander *zuschreiben*. Einstellungsberichte treten uns daher in sprachlichen Zuschreibungen entgegen. Beschränken wir uns zunächst auf zwei Arten:

- |     |           |              |                                      |
|-----|-----------|--------------|--------------------------------------|
| (1) | Christoph | glaubt, dass | er westwärts reisend Indien erreicht |
| (2) | George    | will, dass   | sein Bruder auf dem Thron bleibt     |

Bei näherer Betrachtung erkennt man hier funktional unterschiedene Einsetzungsplätze. Einstellungsberichte kann man durch passende Einsetzung in diesen Plätzen erzeugt sehen. Eine derartige distributionelle Betrachtung, die Substitution von Gleichem für Gleiches *salva congruitate*, individuiert *funktionale Kategorien*. Nach dem Vorbild der Linguistik lassen sich diese Kategorien als Manifestation der unterliegenden *Grundbegriffe* auffassen.<sup>5</sup> Zudem gibt uns die distributionelle Betrachtung auch die *Struktur* von Einstellungsberichten. Sie sieht grob so aus:

$x$                        $\varepsilon$                        $p$

Einstellungen schreiben wir also durch Bezugnahme auf die Person *zu*, die diese mentale Episode erlebt ( $x$ ), und *beschreiben* sie durch einen Satz ( $p$ ), der als grammatisches Objekt fungiert. Die interessante Frage lautet: Was verbirgt sich hinter „ $\varepsilon$ “? Hier muss sich der eigentliche Einstellungsausdruck verbergen, schließlich bringen „ $x$ “ und „ $p$ “ für sich genommen noch keine Einstellungen ins Spiel. Damit erhalten wir folgende materiale Bestimmung:

*Subjekt*                      *Einstellung*                      *Thema*

Die Person, auf die wir Bezug nehmen, fassen wir als Einstellungssubjekt auf, den Satz als Beschreibung des Themas der mentalen Episode und „ $\varepsilon$ “ als Platzhalter für die Einstellung, also die Art und Weise der mentalen Episode. Damit erhalten wir drei Grundkategorien. Sie ergeben vier Komponenten, wenn man im Thema feiner unterscheidet: Christoph und Indien wären dann *Objekte* der

<sup>5</sup> Vgl. Burton-Roberts 2016, 46; Tallerman 2014, 34; Grewendorf, Hamm & Sternefeld 1987, 167f.; Lewis 1970, 20ff.; Lyons 1968, 147; Ajdukiewicz 1935, 3; Husserl 1913, 242; alle antizipiert bei Frege 1891, 12f. und Platon, *Sophist*, 260e–262a.

Einstellung in (1), dass Christoph Indien westwärts reisend erreicht, wäre ihr *Gehalt*.

Viel Aufmerksamkeit hat die Forschung der Frage gewidmet, ob Einstellungen Relationen sind oder Einstellungsberichte relational.<sup>6</sup> An der ursprünglichen Motivation des deutsch-österreichischen Philosophen *Franz Brentano* geht das vorbei. Brentano wollte die Natur des Mentalen aufklären, doch weder Ontologie noch Semantik erschließen uns die Phänomenologie des Seelenlebens oder die „Intentionalität“ von Einstellungen, also ihre Eigenschaft, das Worüber der Rede „in sich“ zu tragen.<sup>7</sup> Lässt man sich dennoch auf diese Überlegungen ein, stößt man auf Komplikationen. Spätestens seit *Ludwig Wittgenstein*, *David Lewis* und *C. J. F. Williams* wird für das logisches Musterbeispiel einer Relation, die Identitätsrelation, neu gefragt, ob sie überhaupt als Relation gelten kann.<sup>8</sup> Diesen Fallstricken entkommt kaum anders, als indem man zurückgibt: Eine Relation ist eben das, was durch einen *Relationsausdruck*, also durch ein mehrstelliges Prädikat, bezeichnet wird.<sup>9</sup> Da dies für unsere späteren Betrachtungen etwa austragen wird, müssen wir kurz untersuchen, wann „glauben“, „wollen“ und andere Einstellungsverben zweistellige Prädikate sind und wann nicht. Vergleichen wir dazu Alternativkontexte, in denen „glauben“ und „wollen“ vorkommen, die aber keine Einstellungsberichte sind:

- |     |           |        |                  |
|-----|-----------|--------|------------------|
| (3) | Christoph | glaubt | seinem Navigator |
| (4) | George    | will   | eine Tasse Tee   |

Zu (3) und (4) kann man fragen: *Wem* glaubt Christoph? *Wen oder was* will George? Damit fragen wir nach einem (zweiten) Relativum, (3) und (4) sind also tatsächlich Relationssätze. Entsprechende Fragen sind für (1) und (2) jedoch unsinnig. *Satznominalisierungen* („dass er westwärts reisend Indien

6 Vgl. z.B. Taieb 2018 & Chrudzimski 1999.

7 Brentano 1874, II.1, § 5

8 Wittgenstein 1921, 5.53–5.5303; Lewis 1986, 192f.; Williams 1989, 188; Williams 1979, 81 & 98f.; White 1977, 157. Vgl. auch die viele dieser Überlegungen inspirierende Anfangspassage in Frege 1892.

9 Prominenter Verfechter dieser funktionalen Auffassungsweise von Relationen ist *Gottlob Frege*. Er führt sie gegen die Korrespondenztheorie der Wahrheit ins Feld: „Danach kann man vermuten, daß die Wahrheit in einer Übereinstimmung [...] besteht. Eine Übereinstimmung ist eine Beziehung. Dem widerspricht aber die Gebrauchsweise des Wortes „wahr“, das kein Beziehungswort ist[.]“ (1919, 31f.)

erreichte“) nehmen nicht dieselbe syntaktische Rolle ein wie *Nominalphrasen* („seinem Navigator“). Wo ein Verb wirklich als Relationsausdruck fungiert, verlangt es von seinem Objektausdruck einen grammatischen *Kasus*. Doch während „seinem Navigator“ im Dativ steht, kann eine Satznominalisierung gar keinen Kasus realisieren. (1) und (2) sind syntaktisch also nicht äquivalent zu (3) und (4).

Genau genommen haben wir es in (1) und (2) auch gar nicht mit den Prädikaten „glaubt“ und „will“ zu tun. Bei näherer Betrachtung haben wir die Ausdrücke „glaubt, dass“ und „will, dass“ vor uns, die ihre eigene logische Grammatik aufweisen. Sie sind so wenig Prädikate, wie es ihre nahen Verwandten „es ist nicht der Fall, dass“ oder „es ist möglich, dass“ sind. Dass wir recht eigentlich auf zwar ähnliche, aber doch in relevanter Hinsicht ganz verschiedene Ausdrücke schauen, sehen wir auch semantisch: (3) lässt sich paraphrasieren als „Christoph *vertraut* seinem Navigator“, für (1) ist das ungrammatisch. Wie wir es auch drehen und wenden: Einstellungsberichte sind nicht relational, und damit entfällt unser bester Grund, Einstellungen als Relationen zu betrachten.

Ursache der Verwirrungen ist wohl der verbreitete Irrglaube, dass Satznominalisierungen namenwertig sind.<sup>10</sup> Doch bereits 1962 hat *Jaakko Hintikka* vorgemacht, wie man sich diese Verwirrungen ersparen kann. Seine Einsicht, dass „glauben, dass“ und entsprechende Ausdrücke nicht Prädikate, sondern (Bestandteile von) *Operatoren* sind,<sup>11</sup> hat die moderne epistemische Logik begründet:

To reason about knowledge, we add operator  $K_a$  to the language of classical logic, where  $K_a\varphi$  denotes ‘agent  $a$  knows [that]  $\varphi$ . [...] If it is necessary to reason [about] knowledge and belief simultaneously, we use operators  $K_a$  for knowledge and  $B_a$  for belief.<sup>12</sup>

10 Die Verwirrung betrifft eher die Sprachphilosophie als die Linguistik, wo die dominierende generative Grammatik lange weiß, dass Satznominalisierungen keine Nominalphrasen sind und (nur) Nominalphrasen maximale Projektionen von Nomina darstellen (vgl. z.B. Gross 1998, 87). Doch auch in der Sprachphilosophie findet man schlagende Einwände gegen die vermeintliche Namenwertigkeit von Satznominalisierungen, etwa bei Rosefeldt 2008. (Rosefeldts positive These, dass der *semantical value* einer Satznominalisierung eine Proposition ist, muss man gleichwohl nicht teilen.)

11 Hintikka 1962

12 Ditmarsch et al. 2015, 7



Die für unsere Zwecke erforderliche Erweiterung der klassischen Logik zu einer echt *attitudinalen Logik* ist also denkbar einfach. Sie besteht lediglich darin, der klassischen Logik systematisch Einstellungsoperatoren wie „... glaubt, dass“ und „... will, dass“ hinzuzufügen. Einmal adäquat abgesättigt sind diese Operatoren ebenso wie ihre ungleich bekannteren Vettern „¬“ und „◇“ *satzbildende Satzoperatoren*. Damit hat ein Operator wie „Christoph glaubt, dass“ zwar eine reichere Binnenstruktur; man kann ihn kategorialgrammatisch als Wert des *operatorenbildenden Namenoperators* „glaubt, dass“ für das Argument „Christoph“ auffassen.<sup>13</sup> Doch so wenig man die bekannten Junktoren „¬“, „◇“ oder „→“ kategorial als Prädikate oder Relationsausdrücke auffasst oder auffassen dürfte, ist dies für „(Christoph) glaubt, dass“ möglich. Anderenfalls missversteht man die logische Grundstruktur, die Reichweite von Operatoren und die logische Bedeutung von Klammern. Letztlich verwechselt man (1) mit (3). Korrekt geben wir die logische Grammatik von Einstellungsberichten (am Beispiel des Glaubens) also folgendermaßen an:

$$[G_x] p$$

Wo wir der richtigen Form eingedenk bleiben, können die eckigen Klammern entfallen. Wir schreiben dann für „[x glaubt, dass] p“ einfach:

$$G_x p$$

Entsprechendes gilt strukturell natürlich auch für alle anderen Einstellungsverben.

## 1.2. *Einstellung und Motivation*

Heute verortet man das Phänomen der Motivation in der Philosophie des Geistes oder ganz modern in der Psychologie. In der klassischen griechischen Antike sah man dies anders. *Aristoteles* behandelt Motivation in seiner Naturphilosophie, dem antiken Forschungsgebiet, aus dem sich Biologie, Physik und Chemie entwickelten. Die Leitfrage seiner Schrift *De motu animalium* klingt heute zwar vielleicht antiquiert. Im Grunde ist es aber nichts anderes als die Leitfrage der modernen Motivationspsychologie, nur etwas anders ausgedrückt: Wie schafft es meine Seele, meinen Körper zu bewegen?<sup>14</sup> Während wir „bewe-

13 Vgl. Ajdukiewicz 1935, 3ff.

14 Aristoteles, *De motu* 700b9

gen“ aber im übertragenen Sinne auffassen, verstand Aristoteles diese Rede wörtlich. Er war dem Zug auf der Spur, der gleichermaßen dafür sorgt, dass die Kühe zur Tränke und wir zur Arbeit gehen. *κίνησις* (*kínesis*) meint bei Aristoteles „Körperbewegung“ im Sinne einer Bewegung in Raum und Zeit. Es ist kein Zufall, dass das lateinische Gegenstück *motus* auch in unserem heutigen Wort „Motor“ steckt.

Was Aristoteles seinen Platz in der Motivationstheorie sichert, ist, dass er für die korrekte Zuschreibung einer Bewegung im hier interessanten Sinn *den Ursprung* dieser Bewegung im Subjekt selbst verlangt.<sup>15</sup> Damit besteht Aristoteles auf einem Zug, den auch *Donald Davidson* als unverzichtbar ansieht. Davidson nähert sich diesem Punkt allerdings nicht über die Betrachtung der Sache, sondern über die Betrachtung einer Redeweise: „A reason rationalizes an action only if it leads us to see something the agent saw, or thought he saw, in his action“.<sup>16</sup> Den Ursprung im Subjekt deutet Davidson *kausal*. Moderne Aristoteles-Interpreten sehen dies für Aristoteles ähnlich.<sup>17</sup>

Motiviert bin ich also, wenn mich etwas zum Handeln bewegt. Von dem auch heute noch verbreiteten Irrtum, dass Handlungen *Körperbewegungen* sind, müssen wir dabei allerdings absehen. Diesem Vorurteil erlagen zwar auch Koryphäen wie Aristoteles und Davidson, eine genauere Betrachtung zeigt aber, dass Handlungen nicht in jedem Falle Körperbewegungen sein müssen. Schließlich würde jeder kompetente Sprecher auch die folgenden Beispiele als Handlungserklärungen identifizieren:

- (5) Peter läuft los, weil er den Bus noch erwischen will und glaubt, dass er es so noch schafft
- (6) Ödipus heiratete Iokaste, weil er König von Theben werden wollte und glaubte, dass er es würde, wenn er es täte

Die zweite Erklärung hebt aber sicherlich nicht wesentlich auf Körperbewegungen ab.

Schauen wir bei dieser Gelegenheit noch etwas genauer auf unsere Beispiele. Wir sehen dann, dass sie Instanzen desselben Schemas sind:

---

15 Aristoteles, *NE* 1110a

16 Davidson 1963, 1

17 Vgl. Corcilius 2018, CLI & Coope 2007.

(H)  $x \varphi\text{-}t$ , WEIL  $x$  will, dass  $p$  &  $x$  glaubt, dass  $x \varphi\text{-}t \rightarrow p$

Auch dieses Schema macht distributionell gelesen funktionale Kategorien sichtbar:

$[x]^a [\varphi\text{-}t]^b$ , WEIL  $[x \text{ will, dass } p]^c$  &  $[x \text{ glaubt, dass } x \varphi\text{-}t \rightarrow p]^d$

Wir können analytisch die Kategorien [a] des *Akteurs*, [b] des *Tuns*, [c] des *Wollens* und [d] des *Glaubens* unterscheiden. Mit der Verbindung von [c] und [d] gibt man ersichtlich den *Handlungsgrund* an. Eine Handlung erklärt man demnach, indem man den Grund angibt, aus dem jemand etwas tat. Was also bewegt zum Handeln? Was *motiviert*? Der Handlungsgrund.

Die These, dass Gründe Ursachen sind, hat Davidson berühmt gemacht. Wichtiger ist jedoch, ob Gründe *Wirkungen* sind. Wirken Gründe nämlich kausal, ohne selber Wirkungen zu sein, erfreuen wir uns tatsächlich des „göttlichen Vorrechts unbewegte Beweger“ zu sein: „We have a prerogative which some would attribute only to God: each of us, when we act, is a prime mover unmoved“.<sup>18</sup> Diese interessante Erwägung wird allerdings regelmäßig durch den *Determinismus* verleidet, der klassischen Doktrin, dass jeder Weltzustand aus der „Konjunktion der Naturgesetze“ und „einem Weltzustand einer entfernten Vergangenheit“ folge.<sup>19</sup> Doch während die alltägliche Rede mühelos mit dem Phänomen der *intrinsischen Motivation* vereinbar ist, also dem Umstand, dass Einstellungen unsere Handlungsgründe *beeinflussen*, haben die strengen Anforderungen des strikten Determinismus in unserem Verständnis von Handlungsmotivation keine Basis. Selbst die Nagelprobe, wo sich im Gesichtsfeld des Betrachters auf einem weißen Tisch in einer weißen Vase eine rote Rose befindet, berechtigt nicht zum Schluss, dass eine etwaige Überzeugung des Betrachters, dass sich vor ihm eine rote Rose befindet, (z.B. durch die Wahrnehmungsumstände) strikt deterministisch *verursacht* würde.<sup>20</sup> Immer bleibt möglich, dass der Betrachter die Einstellung nicht erwirbt oder sie erwirbt, obwohl dort keine Rose ist. Das kontrafaktische Konditional ist also falsch. Damit bleibt aber Lewis' wesentliche Bedingung strikter Kausalität unerfüllt.<sup>21</sup>

18 Chisholm 1966, 23

19 Inwagen 2000, 158. Vgl. Laplace 1814.

20 Vgl. Oliva Córdoba 2018, 13ff.

21 Vgl. Lewis 1973, 557



Einstellungen sind somit nicht Wirkungen kausaler Antezedenzen, und uns bleibt als Erklärung für die (interne) Determiniertheit des Handelns nur das Phänomen der intrinsischen Motivation.

Beachten müssen wir hier allerdings, dass die Psychologie intrinsische Motivation auf eigene Weise versteht:

Intrinsically motivated activities are ones for which there is no apparent reward except the activity itself. People seem to engage in the activities for their own sake and not because they lead to an extrinsic reward. The activities are ends in themselves rather than means to an end.<sup>22</sup>

So verstanden sind Handlungen nie intrinsisch motiviert: Ein Tun um seiner selbst Willen ist gerade kein Handeln, es ist „Lebensäußerung“ im Sinne *Johann Jakob Friesens*,<sup>23</sup> nicht Ergreifen von Mitteln zum Erreichen eines Zwecks. Näher am Vorverständnis ist es, auf das Verhältnis der Einstellungen untereinander abzuheben. Dann darf man sagen, dass der Wunsch, eine gute Tat zu tun, eine Handlung (genauer: ihren Grund) *intrinsisch* motiviert: Der Samariter verbindet den Verletzten und führt ihn in die Herberge, weil er ihm helfen will. Er will ihm helfen, *weil er etwas Gutes tun möchte*. Ist der Samariter intrinsisch motiviert? In unserer Redeweise: Ja.

## II. Moralische Einstellungen

Wir haben nun eine Vorstellung von Einstellungen und verstehen, dass Motivation nicht auf Verursachung zurückgeführt werden kann. Doch wollen wir auf die Besonderheiten moralischer und religiöser Einstellungen hinaus, um die Natur moralischer Verbindlichkeit besser zu verstehen. Das erzwingt das Eingeständnis, dass moralische Einstellungen bisher kaum als Königsweg zum Verständnis des Problem des moralischen Sollens betrachtet worden sind. Den Grund kann man darin sehen, dass das Ringen um das Problem als „Abwehrschlacht“ geführt wird, in der man die besondere Würde des moralischen Sollens gegen die Zumutungen des (moralischen) *Relativismus* und des (moralischen) *Subjektivismus* verteidigt. Der Rückgriff auf eine besondere Rolle moralischer Einstellungen käme da einer bedingungslosen Kapitulation gleich:

---

22 Deci 1975, 23

23 Fries 1807, 65

Schließlich verteidigt der moralische Realismus ja gegen den Relativismus die *Absolutheit* und gegen den Subjektivismus die *Einstellungsunabhängigkeit*, mit hin die *Objektivität* moralischer Verpflichtung.

Diese martialische Weise der Problemaufbereitung mag verstörend wirken. Sie illustriert jedoch die Vehemenz, mit der hier gerungen wird. Sie klingt überdies dem vertraut in den Ohren, der noch *Günther Patzigs* Bemerkungen von der „Zitadelle“ des Subjektivismus erinnert, die gefallen sei, und der „Festung“ des Relativismus, „die einzunehmen wesentlich schwieriger sein dürfte“.<sup>24</sup> Wer wie Patzig Relativismus und Subjektivismus im Feld der Moral zurückweisen will, mag durchaus ein berechtigtes Anliegen haben: Die besondere Verbindlichkeit moralischer Forderungen zu erklären. Dieses Anliegen ist aber dort nicht gut aufgehoben, wo uns über die Betonung von Absolutheit und Objektivität die Begründung der Verbindlichkeit verloren geht. Vielleicht führt der moralische Realismus ja mit den besten Vorsätzen auf den Holzweg? Unbeantwortbar bleibt diese Frage jedoch, wenn wir die folgenden Positionen nicht klar auseinanderhalten:

- a) Etwas verpflichtet jeden moralisch (absolut)  
 $(\exists x) (y) (Fxy)$
- b) Nichts verpflichtet irgendjemanden moralisch (absolut)  
 $\neg(\exists x) (\exists y) (Fxy)$
- c) Jeden verpflichtet etwas moralisch (absolut)  
 $(x) (\exists y) (Fyx)$

Diese Positionen unterscheiden sich lediglich in Hinsicht auf ihre logische Form. Sie weisen insbesondere alle dasselbe Prädikat auf. Da dieses Prädikat ein Relationsausdruck ist, sind sie auch alle im strukturellen Sinne „relativistisch“. Wollte man eine kontrastierend als Relativismus herausheben, müsste ein anderer, inhaltlicher Sinn von „relativ“ gemeint sein. Da zudem Absolutheit, wenn überhaupt, nur „im Prädikat“ steckt, darf man den Streit um die logische Allgemeinheit auch nicht mit dem über den Prädikatsinn verwechseln, für den er gar nichts austrägt: Universalität ist logisch verschieden von Absolutheit. Es ist nun sinnvoll, diese verschiedenen Positionen unterschiedlich zu benennen. Naheliegender wäre es, sie den philosophischen Positionen zuzuordnen, für die

---

24 Patzig 1968, 21

sie mindestens notwendige Bedingungen darstellen. Position a) könnte man dann als *Realismus* bezeichnen, b) als *Relativismus* (oder *Nihilismus*) und c) aus inhaltlichen Gründen, die im weiteren Verlauf unserer Untersuchung deutlicher werden, als *Subjektivismus*. Auf diese Weise halten wir schon formal fest, dass Relativismus und Subjektivismus nicht in eins fallen (müssen).

## II.1. *Moralischer Realismus*

Kommen wir nun näher auf den Realismus, und zwar zunächst methodisch und danach inhaltlich. Realismus bezüglich der Kategorie der Fs kann verschiedenes sein: (i) *Ontologisch*, wenn man behauptet, dass Fs *existieren*; (ii) *semantisch*, wenn man behauptet, dass mindestens eine Aussage des Typs „Fm“ irreduzibel *wahr* ist; (iii) *explanatorisch* oder *methodologisch*, wenn man behauptet, dass wir ohne Bezugnahme auf Fs Unverzichtbares nicht erklären können. Logisch sind diese Ausprägungen voneinander unabhängig, auch wenn dies gerade für das erste Paar manchmal übersehen wird. Betrachten wir dazu ein prominentes Beispiel: Platons Ideenlehre erweist ihn als Realisten in jeder diesen Hinsichten. Sie illustriert jedoch auch die besondere Rolle des Methodologischen: Da die Idee des Guten uns das moralische Handeln und die Vorzüglichkeit des Tugendhaften *erklären* soll,<sup>25</sup> sind die ontologische und die (anachronistisch so bezeichnete) semantische Hinsicht Korollare, die im Theoriegebäude nichts ausrichteten, wenn nicht auch die explanatorische Rolle der Ideen angenommen würde.

Auch in Fragen der (moralischen) Motivation richten Existenz- und Wahrheitsannahmen als solche nichts aus. Denn allein daraus, dass Paris existiert, folgt so wenig für irgendjemandes Handeln wie daraus, dass Paris an der Seine liegt. Die besondere Substanz des moralischen Realismus kann sich nicht in Existenz- oder Wahrheitsannahmen erschöpfen. Sie muss uns die besondere explanatorische Leistung der angenommenen Gegenstände und Wahrheiten für das als moralisch verstandene Handeln darlegen.

Üblicherweise kontrastiert man bei moralischer Motivation *Kognitivismus* und *Nonkognitivismus*. Diese Gegenüberstellung ist auf das Moralische gemünzt. So verstellt man leicht Zusammenhänge, die über das Moralische hinausgehen und es reicher beleuchten. Ein weiterer Nachteil ist, dass diese

---

25 Platon, *Politeia*, z: B. 509b–509d; vgl. auch Gerson 2020, 120ff. & 178ff.; sowie Rowe 2007, 145.

Abgrenzung unterschiedlich gezogen wird. Manchmal wird sie eng mit der Gegenüberstellung *Realismus-Antirealismus* verbunden, was über das Moralische hinausweist, jedoch von den Wurzeln der Unterscheidung schweigt. Überdies fragt sich bei dieser Perspektive welche Gegenstände der Bezugnahme involviert sind. Klarerweise sind Realismus und Antirealismus ja nicht *per se* zu begrüßen: In Bezug auf Hexen wird man wohl anders urteilen als in Bezug auf das Fremdseelische.

Historisch liegen die Wurzeln der Unterscheidung im Streit um den Emotivismus. Der sah moralkritisch die Besonderheit moralischer Urteile in einer Funktion, Gefühle oder Einstellungen anzuzeigen.<sup>26</sup> Die entfachte Diskussion hatte philosophiehistorisch große Bedeutung, jedoch müssen wir uns auf die Annahmen konzentrieren, auf die sich der Kognitivismus in der Folge festlegte. Sie bestehen in der (ontologischen) Annahme *moralischer Tatsachen* oder der (semantischen) der *irreduziblen Wahrheit moralischer Aussagen*. Die postulierten Tatsachen oder Wahrheiten wurden dabei wesentlich als einstellungsunabhängig verstanden:

Moral realism is roughly the view that there are moral facts and true moral claims whose existence and nature are independent of our beliefs about what is right and wrong. [...] Moral realism, it seems, is committed to moral facts and truths that are objective in some way.<sup>27</sup>

Der moralische Realismus ist als Gegenposition zum moralischen Relativismus und Subjektivismus also wesentlich ein Objektivismus.<sup>28</sup>

Erinnern wir, dass der Unterschied zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven traditionell an der (direkten oder mittelbaren) Abhängigkeit oder Unabhängigkeit vom „Geist“ festgemacht wird.<sup>29</sup> Neuere Versuche, den Unterschied statt an *mind-dependence* an *wissenschaftliche Objektivität* zu knüpfen,<sup>30</sup>

---

26 Ayer 1936, 111: „In every case in which one would commonly be said to be making an ethical judgement, the function of the relevant ethical word is purely ‘emotive.’ It is used to express feeling about certain objects, but not to make any assertion about them.“ Vgl. weniger moralkritisch Ayer 1949.

27 Brink 1989, 7 & 14

28 Dies erklärt auch die titelgebende Gegenüberstellung bei Frankel Paul et al. 2008.

29 Vgl. Burge 2010, 46; Frankel Paul et al. 2008, v; Huemer 2005, 2; Knebel 1998, 40678; Sayre-McCord 1988, 19f.; Nagel 1974, 436; Frege 1884, 34.

30 Vgl. Ernst 2008; Brink 1989, 5ff.; Patzig 1977.

sind verständlich, führen aber auf die traditionelle Unterscheidung zurück. Nun sahen wir, dass ontologische oder semantische Annahmen in Fragen der Motivation nichts ausrichten: Daraus, dass Paris existiert, folgt so wenig für irgendjemandes Handeln wie daraus, dass Paris an der Seine liegt. Die Betonung der Objektivität von Existenz und Wahrheit hilft da nicht weiter. Die Wahrheit des moralischen Realismus würde zwar den Relativismus als falsch erweisen, bleibt aber die Erklärung moralischer Verbindlichkeit schuldig. Für den, dem die Kantische Frage „Was soll ich tun?“ das Moralische grundlegend eingrenzt, wäre das ein Pyrrhussieg.

Aus dieser Not machen manche eine Tugend: Moralische Tatsachen (oder Wahrheiten) seien eben *aus sich heraus* motivierend.<sup>31</sup> Doch es ist klar, dass damit die Erklärung moralischer Verbindlichkeit einfach nur verschoben und dann anderenorts offen gelassen wird. Nicht auf die Objektivität, sondern auf die postulierte motivationale *Eigentümlichkeit* dieser „queer sorts of facts“ würde abgehoben.<sup>32</sup> Wir dürften also kürzen: Worin besteht die besondere Verbindlichkeit moralischer Forderungen? In ihrer besonderen Verbindlichkeit. Das ernüchtert: Zwar kann auch der moralische Realismus nicht daran vorbeigehen, uns die Besonderheit moralischen Handelns zu erklären, letzten Endes lässt aber gerade er uns hier allen extravaganten Annahmen zum Trotz ohne echte Erklärung zurück.

## II.2. Realismus, Relativismus und Subjektivismus im Vergleich

Dem Selbstverständnis aller dieser Positionen gerecht werden zu wollen, ist aussichtslos. Nicht zuletzt wegen der unscharfen Verwendung dieser Begriffe wird insbesondere die Charakterisierung des Relativismus und seine Abgrenzung zu dem, was ich hier vorgreifend als Subjektivismus bezeichne, auf Widerspruch stoßen. Solange der Streit um Worte den Sachunterschied nicht übertönt, bleibt

---

31 Vgl. Platon, *Protagoras* 352c & Brink 1989, 79f.: „Externalism [...] is the appropriate way to represent the practical or action-guiding character of morality. [...] the action-guiding character of morality, therefore, supports, rather than undermines, moral realism.“

32 Vgl. Ayer 1949, 233: „If someone still wishes to say that ethical statements are statements of fact, only it is a queer sort of fact, he is welcome to do so. So long as he accepts our grounds for saying that they are not statements of fact, it is simply a question of how widely or loosely we want to use the word ‘fact’. My own view is that it is preferable so to use it as to exclude ethical judgements, but it must not be inferred from this that I am treating them with disrespect. The only relevant consideration is that of clarity.“



er unschädlich: Wie wir sahen, sind die Positionen a) bis c) logisch unterschieden. Dennoch mag der Hinweis helfen, dass unsere Perspektive und Bezeichnungsweise als die eines wohlwollenden Realisten aufgefasst werden könnte. Dieser klassifiziert Gründe, aus denen er die Gegenpositionen für falsch hält. Er hat dabei zwei verschiedene Sorten von Einwänden, der erste betrifft die *Beliebigkeit*: Wäre in Gesellschaft X dieses moralisch verbindlich und in Gesellschaft Y jenes, dann wäre nichts *absolut* verbindlich. Was unser Realist als *Relativismus* ablehnt, entleert ihm die Absolutheit moralischer Verpflichtung und damit die moralische Verpflichtung selbst. Der Realist meint eben nicht: „Anything goes“ oder „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt.“<sup>33</sup> Der zweite Einwand betrifft den *Ursprung* des Moralischen. Unser Realist verfißt eine objektivistische Auflösung des *Euthyphron-Dilemmas*: Wir schätzen etwas, weil es gut ist, nicht umgekehrt.<sup>34</sup> Was unser Realist als *Subjektivismus* kritisiert, verkehrt ihm den Quell des Guten und verlegt ihn ins Subjekt:

Underlying objectivism is the sense, well articulated by Ross, that ‘it is surely a strange reversal of the natural order of thought to say that our admiring an action either is, or is what necessitates, its being good. We think of its goodness as what we admire in it, and as something it would have even if no one admired it, something that it has in itself.’<sup>35</sup>

Unser Realist könnte also konzcedieren, dass er mit dem Subjektivisten nicht um Absolutheit, sondern um den Ursprung moralischer Verpflichtung streitet.

In der Sache müssen wir im Blick behalten, dass logische Form und Gehalt kategorial verschiedene Dinge sind. Logische Form müssen wir in der logischen *Syntax* abhandeln, Gehalt weist in die *Semantik*. Hier hilft ein Vergleich: Logisch verhalten sich a) und c) zueinander wie die Lesarten des beliebten Beispiels „jeder liebt jemanden“. Jede Logik-Einführung lehrt, dass dies einerseits heissen kann (i) Für *jemanden* gilt, dass er von allen geliebt wird oder andererseits (ii) für *jedermann* gilt, dass er jemanden liebt. Die erste Lesart beschreibt den Glückspilzen, die zweite das normale Leben. Dieser wohlbekanntes Unterschied ist ein Unterschied der logischen Form. Er illustriert das Phänomen der *Reichweite* von Quantoren. Mit dem Sinn von „lieben“ hat er nichts zu tun. Was immer wir unter Liebe verstehen – vielleicht sogar unter *absoluter* Liebe

33 Vgl. Rescher 2008, 393ff., der den Relativisten als *Nihilisten* sieht.

34 Vgl. Platon, *Euthyphron* 9e & Frankel Paul et al. 2008, v.

35 Sayre-McCord 1988, 20

–, es berührt nicht den Unterschied von (i) und (ii). Nicht anders dort, wo wir über „(absolute) moralische Verpflichtung“ nachdenken: Was immer wir darunter verstehen, wie immer wir die Einsetzungsinstanzen von „F“ generell interpretieren, die Reichweite der Quantoren wird davon nicht berührt. Doch gerade darin unterscheiden sich unsere Positionen a) bis c). Dieses logische Faktum lässt sich nicht wegdiskutieren. Uns bleibt daher nur die Aufgabe, Sinn zu machen aus einer Verpflichtung, die womöglich absolut, aber nicht universell ist. Und das ist keineswegs unmöglich.

Einstellungen beherbergen unsere subjektive Perspektive auf die Welt; was subjektiv ist, ist direkt oder mittelbar einstellungshaft. Diese Lehren aus dem rechten Verständnis von Intentionalität kommen hier zum Tragen.<sup>36</sup> Denn weder besondere Tatsachen oder Wahrheiten, und auch nicht eine besondere Allgemeinheit der Aussageform,<sup>37</sup> können die Eigentümlichkeit moralischer Verbindlichkeit erklären. Der moralische Realismus *Moore'scher* und *Smith'scher* Provenienz lässt dieses Anliegen faktisch unbeantwortet;<sup>38</sup> der moralische Relativismus bestreitet dessen Berechtigung ohnehin. Dass also nun der Subjektivismus zum Zug kommen kann und muss, sieht man, wenn man die Frage nach der besonderen moralischen Verbindlichkeit, das Problem des moralischen Sollens, als die Frage nach der besonderen moralischen Motivation reformuliert: *Warum moralisch handeln?*

Implizit macht *Ursula Wolf* von dieser Einsicht Gebrauch, wenn sie gegen *Ernst Tugendhat* einwendet, dass Furcht vor Strafe, wie auch immer gewendet und sublimiert, keine echte moralische Motivation darstellen kann.<sup>39</sup> Dass wir die Lösung des Problems des moralischen Sollens also im Subjekt zu suchen haben, genauer: in seinen Einstellungen, ist demnach kein neuer Gedanke. Nur das Vorurteil, dass etwas nicht absolut verpflichtend sein könne, ohne für alle zu gelten, stellt sich dem rechten Verständnis noch in den Weg. Jedoch kennen wir durchaus Figuren wie die, dass die Liebe zu Gott einen tiefgläubigen Menschen absolut verpflichten kann, seinem bisherigen Leben den Rücken zu kehren und z.B. Priester zu werden. Dabei müssen wir die Überzeugung des Gläubigen weder teilen noch auch nur für gegenständlich erachten, um mühe-

---

36 Vgl. Oliva Córdoba 2018, 3f.

37 Gegen Kant 1786, IV 421.

38 Vgl. Moore 1903 & Smith 1994.

39 Vgl. Tugendhat 1984 und Wolf 1984, *vielfach*, z.B. 104.

los zu verstehen, dass es der Absolutheit dieser Verpflichtung nichts nimmt, sie als eine Sache allein zwischen ihm und (seinem) Gott zu verstehen.

### II.3. *Subjektivismus und moralisches Sollen*

Verbreitete Missverständnisse verstellen die Einsicht, dass gerade der moralische Subjektivismus das Problem des moralischen Sollens lösen kann. Begünstigt werden diese Missverständnisse durch eine gewisse Tendenz in der Moralphilosophie, auftretende Probleme stets *in situ* lösen zu wollen. So erklärt sich, dass man regelmäßig das Objektive mit dem Wahren und Gegebenen und das Subjektive mit dem Imaginären, Irrealen und bloß Eingebildeten verwechselt. Der Subjektiv-Objektiv-Unterschied ist der Welt jedoch nicht einfach abzulesen, wir legen ihn ihr vielmehr ein: Objektiv ist, was wir als einstellungsunabhängig auffassen, subjektiv, was wir nicht anders als mindestens mittelbar einstellungsabhängig verstehen können.<sup>40</sup> Dass Paris an der Seine liegt, ist also objektiv wahr, dass Paris an der Loire liegt objektiv falsch; dass Senf lecker ist, wäre, wenn wahr, subjektiv wahr, und wenn falsch, subjektiv falsch. „Objektiv“ und „subjektiv“ markieren unterschiedliche Rollen in unserem *conceptual scheme*, in unserer deskriptiven Metaphysik. Wahrheit und Falschheit haben damit letztlich nichts Wesentliches zu tun. Und weit entfernt davon, Auseinandersetzungen unmöglich zu machen, dreht sich jeder signifikante Streit letztlich um Subjektives: Ob etwas eine Beleidigung war oder unfair, ob jemand genug bekommen hat oder benachteiligt wurde, etc., „objektive“ Kriterien können lediglich helfen Kontroversen zu kanalisieren. Ob sie greifen, bleibt subjektiv: Einstellungssache.

Missverstanden kommt der Subjektivismus für die Lösung des Problems des moralischen Sollens natürlich nicht in Betracht. Der Intuitionist *Michael Huemer* warnt gar:

Individualist subjectivism implies that Nazi moral statements are true, that moral disagreement is impossible, that I am morally infallible, and that arbitrary attitudes generate obligations.<sup>41</sup>

---

40 Oliva Córdoba 2018, 4

41 Huemer 2008, xi

Diesem harten Urteil liegt jedoch womöglich ein Denkfehler zugrunde:

According to [subjectivism], when I [believe] something is good, I [believe] that I believe it is good; when you [believe] something is good, you [believe] that you believe it is good“.<sup>42</sup>

Huemers Punkt lebt ersichtlich von der Einbettung von Einstellungen. Ähnliches lesen wir bei *Franz von Kutschera*: „[Nach der Grundthese des Subjektivismus stellen] Wertaussagen [...] Aussagen über Einstellungen zur Sache dar“.<sup>43</sup> Doch entweder verwechseln Huemer und Kutschera eine Einstellung mit einer *Meta-Einstellung* (einer Einstellung zu einer Einstellung) oder sie legen den Subjektivisten ohne Not darauf fest, dass  $G_x p \rightarrow G_x G_x p$ . Dieses Konditional ist jedoch weder allgemeingültig, noch muss es dem Subjektivisten zugeschrieben werden. Schließlich hat jemand, der glaubt, dass Lügen verwerflich ist, nicht notwendigerweise eine Überzeugung von *sich selbst*. Auf der andere Seite legt Huemer den Subjektivisten offenbar darauf fest, dass  $G_x p \rightarrow p$ . Nur so kann er ihm vorwerfen, aus der bloßen Ansicht des Neonazis, dass man Juden töten soll, folgern zu müssen, dass man Juden töten soll. Doch erneut erscheint diese Darstellung des Subjektivismus weder wohlwollend noch plausibel.

Womöglich übersieht Huemer einfach die *Opazität* von Einstellungskontexten. Einstellungsberichte generieren intentionale Kontexte, die man ohne Schaden für die Wahrheit und den Sinn der Zuschreibungen nicht einfach ignorieren kann und die beiderlei Inferenzen blockieren.<sup>44</sup> Huemers Kritik am Subjektivismus läuft daher systematisch ins Leere. Nur ein Punkt hält Stand, doch dessen kritisches Potenzial ist fraglich. Dass Einstellungen Verpflichtungen generieren können, nimmt schon das römische Schuldrecht an: Kauf kam allein durch *consensus* zustande. Entscheidend war die übereinstimmende Willensbildung der Parteien, nicht deren *Bekundung*.<sup>45</sup>

Schauen wir nun aber positiv darauf, was der Subjektivismus beitragen kann. Ein Handlungsgrund mag ja moralisch sein oder nicht: Ich helfe der alten Dame über die Straße, weil ich eine gute Tat tun will, etc. Klarerweise eine Instanz unseres Handlungsschemas:

42 Huemer 2008, 48

43 Kutschera 1994, 244

44 Vgl. Quine 1953, 142f.

45 Oliva Córdoba 2019, 568

(H)  $x \varphi\text{-}t$ , WEIL [ $x$  will, dass  $p$  &  $x$  glaubt, dass  $x \varphi\text{-}t \rightarrow p$ ]

Ob die Handlung *moralisch* motiviert ist, sieht man jedoch nicht, wenn man nur auf das starrt, was zwischen den eckigen Klammern steht. Hierzu müssen wir auf die *intrinsische Motivation* des Akteurs schauen, also darauf, was dafür sorgt, dass sein Grund sein Grund ist. Will ich zum Beispiel eine gute Tat tun, weil ich meine dann schneller zum Sippenführer meines Stammes im Pfadfinderbund gewählt zu werden, kann das kaum als moralische Motivation gelten. In eine wirklich moralische Motivation geht etwas anderes ein. Leider können wir dies hier nicht einfach so im Vorübergehen klären; annäherungsweise können wir es aber als die Annahme eines absolut verpflichtenden Gutes auffassen, dem zu entsprechen jeden an meiner Stelle dazu bewegen würde, der alten Dame über die Straße zu helfen. Die Absolutheit der moralischen Verpflichtung wäre dann ein Zug des Eingestelltseins des moralischen Akteurs, sie erschiene ihm als Zug des Gehaltes seiner Einstellung. Aber wo der moralische Akteur ein mentales Erlebnis dieser Art hat, schöpft er letztlich aus sich selbst. Er „fotografiert“ die Welt nicht einfach ab.

Es sind also die *anderen* Bestandteile meiner Einstellungswelt und deren Einfluss auf meine Handlungsmotivation, die thematisch werden, wenn mein Handeln als moralisch klassifiziert wird. Die Eigentümlichkeit moralischer Forderungen verstehen wir nur, wenn wir darauf schauen, welche intrinsische Motivation zuzuschreiben sie uns abverlangen. Wie wir sehen werden, ist hierfür mindestens strukturell ein Vergleich zu religiösen Einstellungen hilfreich.

### III. Religiöse Einstellungen

Es ist eine soziologische Tatsache, dass Menschen religiöse Einstellungen haben. Es ist eine wissenschaftshistorische Tatsache, dass dies in der modernen Philosophie kaum Beachtung findet. Zum Teil mag das daran liegen, dass das zurückschwingende Pendel nie direkt in der Mitte hält: Nach Jahrhunderten als *ancilla theologiae* schüttelte die Philosophie dieses Joch erst in der Neuzeit ab. Der *methodologische Atheismus* wurde die Perspektive der Wahl. Mit zunehmender Säkularisierung von Staat und Gesellschaft gerann die Methode zur Überzeugung. An der Schwelle dieser Entwicklung konnte ein Philosoph wie *John Locke* noch zwei Herzen in seiner Brust vereinen: Die Vernunft verstand er als Stimme



Gottes in uns. Der aufgeklärte Mensch und die moderne Philosophie sehen sich heute jedoch vor eine Wahl gestellt: *Entweder Vernunft oder Glaube*.

Der methodologische Atheismus ist fraglos eine Errungenschaft. Er zwingt jedoch nicht dazu, Phänomene auszublenden, denen wir auch anderenorts begegnen und für die wir oft händeringend Erklärungen suchen: Die Absolutheit von Einstellungen und ihr manchmal unbedingt verpflichtender Charakter begegnet uns auch im Religiösen. Dazu ist nicht einmal erforderlich, dass wir auf die Figur des Fanatikers schauen, obwohl dieser uns beides naturgemäss besonders klar vor Augen stellt. Was diesen Vergleich besonders fruchtbar macht, ist, dass wir im Religiösen leichter die Unabhängigkeit dieser Züge des Eingestelltseins des Subjekts von Tatsachen und Wahrheiten bemerken. Der religiöse Realismus, der wie sein moralphilosophisches Pendant ein Objektivismus ist, erscheint ja im Allgemeinen viel weniger plausibel. Doch will er nicht anders als der moralischen Realismus die Absolutheit und das unbedingt Verpflichtende auf (angenommene) Tatsachen, z.B. die Existenz Gottes, und (angenommene) objektive Wahrheiten zurückführen.

Aufgabe dieses Abschnitts ist es mithin, nach einer kurzen Diskussion des religiösen Realismus das Besondere der religiösen Motivation dem Ansatz nach aufzuzeigen. Dies soll es ermöglichen, die Grundzüge eines religiösen Subjektivismus zu skizzieren, der das Analogon zu Position c) darstellen würde. Gelingt es, diesen religiösen Subjektivismus verständlich zu machen, vielleicht sogar aufzuzeigen, dass er bereits bei *Martin Luther* und *Gotthold Ephraim Lessing* angelegt ist, wäre damit der Weg für eine Lösung des Problems des moralischen Sollens gewiesen. Einer Lösung zudem, die mit einem religiösen Subjektivismus vereinbar, auf ihn aber nicht angewiesen wäre. Da das Moralische nicht selten religiös begründet wird, wäre diese Vereinbarkeit ein zusätzlich zu bedenkender Vorzug.

### *III.1. Religiöser Realismus*

Gottesbeweise haben im Mittelalter einen wichtigen Teil der gelehrten Diskussion ausgemacht. Die überwiegend historische Relevanz, die ihnen geblieben ist, deutet auf eine wichtige Asymmetrie: Für den Gläubigen sind bestimmte Annahmen zur Existenz Gottes, seiner Natur und der Sinnhaftigkeit seiner Schöpfung unverzichtbar, der Ungläubige wird so jedoch nicht konvertiert. Wer heute tatsächlich noch durch *Anselms*, *Thomas'* oder *Descartes'* Gottesbeweise

von der Existenz Gottes überzeugt würde, über den könnte man noch immer nicht sagen, ob er wirklich glaubt: *What if God was one of us?* Zudem ist es Sicht des Glaubens auch fruchtlos, Gott zu beweisen. Dem Gläubigen muss man ihn nicht beweisen, und wem man ihn beweisen muss, den kann man auf diesem Weg nicht zum Glauben führen. Der Befund mag ernüchternd sein; wer das Grundproblem des Glaubens in Analogie zum Grundproblem der Moral sieht, kann jedoch nicht überrascht sein. Dem Kantischen „Was soll ich tun?“ entspricht im Religiösen ja die Frage nach dem *frommen* Handeln. Die spezifisch religiöse Motivation wird durch die Annahme der Objektivität der Existenz Gottes und der objektiven Wahrheit religiöser Dogmen aber so wenig verständlich gemacht wie Ontologie und Semantik moralische Verbindlichkeit erklären. Dass wir hier lediglich Pyrrhussiege einfahren, leuchtet auf dem Feld der Religion nur schneller ein.

Eine Unschärfe vernebelt, dass Gottes Existenz *per se* gar keinen Unterschied für irgendjemandes Verhalten machen würde. Den üblichen Theorien zu Ausdrücken der sprachlichen Bezugnahme zufolge ergibt sich ein Unterschied je nachdem, ob „Gott“ hier als Name oder als Kennzeichnung fungiert. Der Unterschied wird sichtbar, wenn wir uns auf den westlichen, jüdisch-christlichen Theismus konzentrieren, der bislang nur aus Darstellungsgründen die Folie der Diskussion abgegeben hat. Kann man hier zugestehen, dass *Jesus von Nazareth* existiert (hat), ohne zuzugestehen, dass Jesus Gott ist? Dies scheint genau einen wesentlichen Dissens zwischen Juden und Christen zu treffen: Nicht dass Jesus existiert (hat), sondern wie er sein soll, unterscheidet sie. Zwischen Sein und Sosein müssten wir aber selbst dann unterscheiden, wenn wir eine *Meinong'sche* Metaphysik ablehnen und nur Seiendem Sosein zusprechen.<sup>46</sup> Existenz allein richtet also gar nichts aus. Sie wird *contra* Descartes auch durch kein Sosein impliziert.<sup>47</sup> Würde die die Annahme der Existenz Gottes aber doch aus *logischen* Gründen einen Unterschied machen? Dies könnte man denken, wenn man eine bestimmte Auffassung von Kennzeichnungen hat und den Ausdruck „Gott“ als Kennzeichnung verwendet. Doch folgt daraus, dass Gott existiert, dass er ein Gott ist? Man könnte glauben, dass der folgende Satz

(7) (Der) Gott ist (ein) Gott

46 Vgl. Meinong 1904, 8.

47 Vgl. Descartes 1641, 66,4–66,16 & Frege 1884, § 53.

*logisch wahr*, also aufgrund seiner Form analytisch ist. Formal-analytisch kann er jedoch nicht sein, da aus dem logisch isomorphen Satz

(8) Der viereckige Kreis ist ein viereckiger Kreis

unter entsprechenden Annahmen ein Widerspruch folgt, und dennoch sind beide Sätze formal Instanzen des Schemas „der F ist F“. Damit kann (7) nicht aus formalen Gründen wahr sein. Falls (7) wahr ist, ist der Satz bestenfalls (aufgrund des Prädikatsinns) *materialiter* wahr. Das Erfülltsein des Attributs, ein Gott zu sein, kann damit in der Hinsicht, in der der Theist daraus Nektar saugen will, paradoxerweise nicht schon daraus geschlossen werden, dass jemand (der) Gott ist.

Die Annahme der objektiven Existenz Gottes ebenso wie die Annahme der objektiven Wahrheit bestimmter religiöser Doktrinen richten also für sich genommen gar nichts aus. Da wir hier dieselben Überlegungen wie vorhin nur auf anderem Feld anstellen, kommen wir unweigerlich auf dieselben Probleme. Doch wo wir sie unter ein anderes Licht stellen, sehen sie eben anders aus. Dies ist der tiefere Grund, aus dem die Selbstbeschränkung der Moralphilosophie uns in falscher Sicherheit wiegt. Deutlich wird dies etwa am bereits kommentierten Schachzug des Realisten, Zuflucht zur Besonderheit moralischer Tatsachen, Urteile oder Wahrheiten zu nehmen. Das hier zu betrachtende Pendant wäre etwa die Annahme, dass die „Tatsache“ der Existenz Gottes besonderen „action-guiding character“ hätte,<sup>48</sup> den *action-guiding character of religion*. Hält der moralische Realist dies für einen metaphysischen *deus ex machina*, kann er schlecht seinerseits insistieren: „Aber auf dem Felde der Moral *haben* die Tatsachen eben besonderen motivationalen Charakter.“ Diese Entgegnung entwaffnet sich selbst. Schließlich haben wir im Felde der Religion keinesfalls weniger absolut gebietende Einstellungen oder weniger kategorische Verbindlichkeit.

Der Gläubige, der tief Gläubige und der Fanatiker unterscheiden sich graduell: Der tief Gläubige wird die Forderungen seiner Religion tendenziell über alle anderen Forderungen stellen, als Fanatiker darüber hinaus womöglich gar über sein eigenes Leben oder das anderer. Doch schon die Pragmatik der Beschreibung als Fanatiker impliziert, dass die (Absolutheit der) Verpflichtung oder die (besondere) Verbindlichkeit ihren Ursprung nicht in *matters of fact*

---

48 Brink, 1989, 79f.

hat: Man verortet ihren Ursprung in seinem Glauben, seinem Wahn, oder auf andere Weise in seinem Seelenleben. Schließt der Realist sich dieser Zuschreibung an, widerspricht er sich pragmatisch selbst. Sein Appell an „queer sorts of facts“ hilft und erklärt nichts.<sup>49</sup> Er verstellt eigentlich nur den Blick.

### III.2. Religiöser Subjektivismus

Gerade der Umstand, dass uns absolut gebietende Einstellungen und kategorische Verbindlichkeit auf dem Felde des Glaubens so vertraut sind, scheint einen religiösen Subjektivismus unmöglich zu machen. Sieht sich der Gläubige nicht als jemanden, der die *wahren* Götter anbetet und ihrer *wahren* Natur huldigt? Ja, das tut er. Das steht dem Subjektivismus jedoch nicht entgegen:

*Negativ* ist das Rätsel bereits gelöst. Wer glaubt, dass der Mond am Himmel steht, glaubt nicht notwendigerweise, *dass er glaubt*, dass der Mond am Himmel steht.<sup>50</sup> Erst recht sieht er sich nicht notwendigerweise als jemanden, der *nur glaubt*, dass der Mond am Himmel steht. Noch immer könnte er seine Überzeugung so bekräftigen: „Nein, nein, der Mond steht *wirklich* am Himmel.“ *Positiv* hilft ein Gedanke, den C. S. Lewis populär formuliert hat. „When Christ died, He died for you individually just as much as if you had been the only man in the world“.<sup>51</sup> Der Gläubige, der anerkennt, dass jeder seine ganz persönliche „Sache mit Gott“ hat, kann seinen Weg zu Gott als absolut verbindlich ansehen und gleichzeitig zugestehen, dass dies für seinen Nächsten womöglich anders aussieht. Womöglich weist dessen Sache mit Gott für ihn, gar *nur* ihn, etwas ganz anderes als absolut verbindlich aus.

Läuft dies aber nicht auf die Preisgabe des eigenen Glaubens hinaus? Die bekannte Pointe der *Ringparabel* weist in eine andere Richtung. Wo Sultan Saladin den Juden Nathan auffordert, ihm darzulegen, welche Religion die einzig wahre ist, lässt Lessing seinen Protagonisten dem eigenen Glauben gerade *nicht* abschwören. Nathan der Weise antwortet mit dem Gleichnis vom Zauberring: Ein liebender Vater verspricht nacheinander jedem seiner Söhne den Ring als Erbteil. An der Schwelle zum Tode lässt er ununterscheidbare Kopien herstellen, ruft jeden Sohn einzeln zu sich, gibt jedem Ring und Segen,

49 Ayer 1949, 233. Vgl. oben, Fn. 26.

50 Formal ist dies nur eine Instanz des Schemas:  $G_x p \nrightarrow G_x G_x p$ ; vgl. oben 19.

51 Lewis 1952, 168

und stirbt. Welcher Ring war nun der wahre? „Umsonst, der rechte Ring war nicht erweislich; [...] fast so [...] als uns [...] der rechte Glaube“.<sup>52</sup> Die Pointe besteht also in der Zurückweisung der Frage. In Gestalt des Richters, dem die Söhne ihren Erbstreit vortragen, mahnt Lessing: „So glaube jeder sicher seinen Ring den echten. [...] Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring’ an Tag zu legen!“ Wir dürfen dies so wenden: Der wahre Glaube *manifestiert* sich im Handeln des Frommen. Er manifestiert sich zudem *ihm*. Die doxastisch-alethische Frage, welche Religion die wahre ist, geht am Glauben vorbei. Die Lösung des Problems zeigt sich, gut Wittgensteinisch,<sup>53</sup> im Verschwinden der Frage.

Der Streit um das moralische Sollen wird der Sache nach hauptsächlich zwischen dem Realisten und dem Relativisten geführt. Der Subjektivismus gerät mißverstanden zwischen die Fronten und macht seinen Auftritt fast nur im Gewande eines abstrus formulierten Emotivismus. Niemand traut dem Subjektivismus zu, mit dem Phänomen des absolut verpflichtenden Charakters moralischer Einstellungen umzugehen. Dies alles gilt auf dem Feld des Glaubens nicht minder. Genaueres Hinsehen lehrt jedoch, dass ein religiöser Subjektivismus, der sowohl die Motivation des Gläubigen als auch den absolut verbindlichen Charakter religiöser Forderungen erklären kann, nicht nur möglich ist, sondern bei Lichte besehen weite Verbreitung gefunden hat. Der paulinisch-lutherische Rechtfertigungsgedanke, dass wir allein um der Liebe Gottes willen gerechtfertigt sind,<sup>54</sup> und die Erkenntnis, dass dies für jeden Menschen eine individuelle Heilszusage beinhaltet, die wir ohne Herabwürdigung des Kreuzestodes nicht für unseren Nächsten in Zweifel ziehen dürfen, *implizieren c)*: Sie implizieren, dass es für jeden etwas gibt, was für ihn absolut verbindlich ist.

Man mag einen entsprechenden Subjektivismus natürlich für falsch halten.<sup>55</sup> Vielleicht ist er es. Doch nie ging es um den Nachweis der Wahrheit

---

52 Lessing 1779, siebenter Auftritt

53 Wittgenstein 1921: „6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.“

54 Vgl. Härle 2002, 284f. & 2006, 374–376 sowie 381f.

55 Ein streng lutherisches Verständnis müsste zwischen einer *individuellen* und einer *individuell subjektiven* Heilszusage unterscheiden. Man könnte darauf bestehen, dass wir Luther nur für Ersteres in Haftung nehmen dürfen. Diese Diskussion muss ich hier jedoch vertagen.



bestimmter Glaubenssätze, sondern stets um ein Ausleuchten ihrer Implikationen. Vor allem: Wo ein religiöser Subjektivismus die Absolutheit religiöser Verpflichtung verständlich machen kann, kann ein isomorpher moralischer Subjektivismus das Problem des moralischen Sollens lösen.

#### IV. Fazit: Das Problem des moralischen Sollens in neuem Licht

Intrinsische Motivation liegt vor, wo Einstellungen unsere Handlungsmotivation beeinflussen.<sup>56</sup> Wo wir dies annehmen, akzeptieren wir zu einer Handlungserklärung (H) eine (in der Regel *komplexe*) komplementäre Erklärung (IM):

(H)  $x \varphi\text{-}t$ , WEIL  $x$  will, dass  $p$  &  $x$  glaubt, dass  $x \varphi\text{-}t \rightarrow p$   
 (IM)  $x$  will, dass  $p$  WEIL  $x$  fürchtet,<sup>57</sup> dass  $q$

Peter verbietet seiner Tochter mit ihrem Freund in Urlaub zu fahren, weil er nicht will, dass sie mit ihm schläft. Erklären wir, warum er dies nicht will, thematisieren wir Peters intrinsische Motivation. Daran, welche wir zuschreiben, bemisst sich, ob wir die Handlung als *moralische*, *politische*, *religiöse*, etc. auffassen. Fürchtet Peter etwa, dass seine Tochter ihr Seelenheil verspielt, ist sein Verbot mutmaßlich religiös motiviert. Fürchtet er, dass sie in hemmungslose Genusssucht verfällt, entspringt seine Handlung wohl seiner moralischen Haltung. Wie man sieht, ist dies keine Klassifikation der Vorzüglichkeit von Handlungen. Peters Verhalten mag man fragwürdig finden. Wir klassifizieren lediglich seine Art, seinen Ursprung im Geflecht von Peters Einstellungen. Intrinsische Motivation ist damit ein *intentionales Phänomen*: Wir erklären das Haben von handlungsmotivierenden Einstellungen durch Zuschreibung eines Geflechts anderer Einstellungen. Für deren Realität und Wirksamkeit ist jedoch so wenig notwendig, dass ihre intentionalen Objekte existieren oder so sind, wie vorgestellt, wie es im Falle der Handlungsmotivation war: Man kann sich mit dem Weihnachtsmann gut stellen wollen, auch wenn es ihn nicht gibt oder er nicht so ist, wie man denkt.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Vgl. oben 10f.

<sup>57</sup> Oder eine beliebige andere Einstellung

<sup>58</sup> Vgl. Crane 2006.

Der strukturelle, nichts setzende Vergleich moralischer Einstellungen mit religiösen Einstellungen lässt moralische Einstellungen in einem anderen Licht erscheinen. Damit entkommt das Problem des moralischen Sollens der Sackgasse, in der es schon lange steckt. Denn was bleibt nun als einzige Erklärung der besonderen Verbindlichkeit moralischer Forderungen? *Die spezifische intrinsische Motivation*. Diese aber ist *intentional*. Starke Existenz- oder Objektivitätsannahmen können damit schon logisch ihre vermeintliche „Stärke“ nicht ausspielen, und zwar unabhängig davon, wie hoch wir begrifflich „reizen“. Den „eisernen Vorhang“, der ihnen das verwehrt, hat W.V.O. Quine in einem anderen Kontext einmal *referential opacity* genannt.<sup>59</sup> Doch dachte er damals wohl kaum im Traum daran, dass dieses Damoklesschwert auch über dem Haupt des moralischen Objektivisten schwebt.

Darauf zu verweisen, dass der rechte Ort, an dem wir die Eigentümlichkeiten religiöser wie moralischer Einstellungen zu suchen haben, das Mentale, unser Seelenleben, ist, und dass wir daher für die Lösung des Problems des moralischen Sollens in der Welt nicht fündig werden können, mag insofern unbefriedigend sein, als dass es uns nicht sagt, *welche* intrinsische Motivation hier den Unterschied macht. Ich kann nur andeuten, dass mir hier ein aus der Antike gut bekannter Ansatz letztlich am meisten Erfolg verspricht: Wir könnten weitergehend sagen, es sei die intrinsische Motivation *des Tugendhaften*. Damit würden wir uns einem Aristotelischen Verständnis der Natur und Lernbarkeit der Tugenden annähern: Moralisch wäre, wie der Tugendhafte, der *phronimos*, als solcher exemplarisch handeln würde.<sup>60</sup> Man würde sich so aber auch einer Erklärung des Moralischen annähern, die es strukturell in Isomorphie mit dem Religiösen sieht: Fromm wäre, wie der vorbildlich Gläubige als solcher exemplarisch handeln würde. Beide Male nähmen wir die angenommene intrinsische Motivation eines Idealtypen zum Vorbild: Ihm würden wir als Moralische oder Gläubige gleichsam nacheifern. Womöglich verschränken wir beides gar und sehen den *phronimos* als vorbildlich Frommen oder umgekehrt. Dann wäre unsere Religion moralisch oder unsere Moral religiös. Dies eröffnet weitergehende Perspektiven, die hier nicht verfolgt werden können. Sichtbar wird jedoch, dass wir für Kontroversen auf diesem Feld nicht auf Entsatz durch die Ontologie oder Semantik zu hoffen brauchen. Der mora-

---

59 Quine 1953, 142f.

60 Vgl. Hursthouse 2006.

liche Realismus hat uns letzten Endes nicht geholfen und kann es nicht. Der moralische Subjektivismus hingegen kann es. Die substanziell zu vertiefende Frage wäre künftig: wie.

## Danksagungen

Für ausführliche Diskussionen und kritische Herausforderungen zu verschiedenen Fassungen dieses Aufsatzes danke ich *Rolf W. Puster* und *Edith Puster*.

## Literaturverzeichnis

- Ajdukiewicz, Kazimierz (1935): Die syntaktische Konnexität, *Studia Philosophica* 1, 1–27.
- Aristoteles (*De motu*): *De motu animalium*, Hamburg 2018: Felix Meiner Verlag.
- (*NE*): *Nikomachische Ethik*, Berlin 2020: Walter de Gruyter.
- Ayer, Alfred (1936): *Language, Truth and Logic*, London: Penguin.
- (1949): On the analysis of moral judgements, in: *Philosophical Essays*, London 1954: The Macmillan Press, 231–249.
- Brentano, Franz (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Brink, David (1989): *Moral realism and the foundation of ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burge, Tyler (2010): *Origins of Objectivity*, Oxford: Clarendon Press.
- Burton-Roberts, Noel (2016). *Analysing sentences. An introduction to English syntax*, 4. Aufl., Abingdon: Routledge.
- Chisholm, Roderick (1966): *Freedom and Action*, in: Lehrer, Keith (Hg.), *Freedom and Determinism*, New York: Random House, 11–44.
- Chrudzimski, Arkadiusz (1999): Die Theorie der Intentionalität bei Franz Brentano, in: *Grazer Philosophische Studien* 57, 45–66.
- Corcilius, Klaus (2018): Philosophische Einleitung, in: Aristoteles 2018, CXLV–CCXLIV.
- Coope, Ursula (2007): Aristotle on action, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume 81), 109–138.
- Crane, Tim (2006): Brentano's concept of intentional inexistence, in: Textor, Mark (Hg.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London: Routledge, 20–35.

- Davidson, Donald (1963): *Actions, Reasons, and Causes*, in: *Essays on Actions and Events*, 2. Aufl., Oxford 2001: Clarendon Press, 3–20.
- Deci, Edward L. (1975): *Intrinsic motivation*, New York: Plenum Press.
- Descartes, René (1641): *Meditationen*, Hamburg 2009: Felix Meiner Verlag.
- Ditmarsch, Hans van et al. (2015): *Handbook of Epistemic Logic*, London: College Publications.
- Frankel Paul, Ellen; Miller, Fred D. & Paul, Jeffrey (2008): *Objectivism, Subjectivism, and Relativism in Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frege, Gottlob (1884): *Grundlagen der Arithmetik*, Breslau: Koebner.
- (1891): Funktion und Begriff, in: Frege 2008, 1–22.
- (1892): Über Sinn und Bedeutung, in Frege 2008, 23–46.
- (1918): Der Gedanke. Eine logische Untersuchung, in: *Logische Untersuchungen*, herausgegeben von Günther Patzig, 3. Aufl., Göttingen 1986: Vandenhoeck & Ruprecht, 30–53.
- (2008): *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fries, Johann Jakob (1807): *Neue Kritik der Vernunft*, Band 3, Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- Gerson, Lloyd P. (2020): The Centrality of the Idea of the Good in the Platonic System (1) & (2), in: *Platonism and Naturalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 120–193.
- Grewendorf, Günther; Hamm, Fritz; Sternefeld, Wolfgang (1987): *Sprachliches Wissen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Gross, Harro (1998): *Einführung in die germanistische Linguistik*, 3. Aufl., München: iudicium.
- Härle, Wilfried (2002): Luthers reformatorische Entdeckung — damals und heute, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99, 278–295.
- (2006): Paulus und Luther: Ein kritischer Blick auf die ›New Perspective‹, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103, 362–393.
- Hintikka, Jaako (1962): *Knowledge and belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Huemer, Michael (2005): *Ethical intuitionism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hursthouse, Rosalind (2006): Practical Wisdom: A Mundane Account, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 106, 285–309.
- Husserl, Edmund (1913): *Prolegomena zur reinen Logik (Logische Untersuchungen, erster Band)*, 2. Aufl., Halle: Max Niemeyer.

- Inwagen, Peter van (2000): Free Will remains a Mystery, in: Kane, Robert (Hg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002: Oxford University Press, 158–177.
- Kant, Immanuel (1786): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 2008: Reclam.
- Knebel, S. K.; Karskens, M. & Onnasch, E.-O. (1998): Subjekt/Objekt; subjektiv/objektiv, in Ritter, Joachim et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 10), Basel: Schwabe & Co.
- Kutschera, Franz von (1994): Moralischer Realismus, in: *Logos* 1, 241–258.
- Laplace, Pierre-Simon (1814): *Philosophical Essay on Probabilities*, New York 1995: Springer.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1779): Nathan der Weise, in: Credner, Karl (Hg.), *Lessing* (Aus deutscher Dichtung, Bd. XI), Wiesbaden 1910: Springer.
- Lewis, C. S. (1952): *Mere Christianity*, London 2009: Harper Collins.
- Lewis, David (1973): Causation, in: *The Journal of Philosophy* 70, 556–567.
- (1986): *On the plurality of worlds*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lyons, John (1968): *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackie, John (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London 1990: Penguin.
- Meinong, Alexius (1904): Über Gegenstandstheorie, in: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1–50.
- Moore, George Edward (1903): *Principia Ethica*, Cambridge 1993: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1974): What Is It Like to Be a Bat?, *The Philosophical Review* 83, 435–450.
- Oliva Córdoba, Michael (2018): Subjectivity and objectivity. Intentional inexistence and the independence of the mind, unveröffentlichtes Manuskript, Hamburg.
- (2019): Die Theorie des gerechten Preises im Lichte von Codex Iustinianus 4.44.2 und 4.44.8, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 105, 553–575.
- Patzig, Günther (1968): Relativismus und Objektivität moralischer Normen, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Göttingen 1994: Wallstein Verlag, 9–43.
- (1977): Das Problem der Objektivität und der Tatsachenbegriff, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Göttingen 1996: Wallstein Verlag, 43–63.
- Platon (*Euthyphron*): *Euthyphro*, Cambridge, MA, 1914: Harvard University Press.
- (*Protagoras*): *Protagoras*, Düsseldorf 2008: Artemis & Winkler.



- (*Sophist*): *Der Sophist*, Stuttgart 2012: Reclam.
- (*Politeia*): *Der Staat*, Düsseldorf 2000: Artemis & Winkler.
- Quine, Willard Van Orman (1953): Reference and modality, in: *From a logical Point of View*, 2. Aufl., Cambridge, MA, 1961: Harvard University Press, 139–159.
- Rescher, Nicholas (2008): Moral Objectivity, in: Frankel Paul et al. 2008, 393–409.
- Rosefeldt, Tobias (2008): ‘That’-Clauses and Non-Nominal Quantification, *Philosophical Studies* 137, 301–333.
- Rowe, Christopher (2007): The Form of the Good and the Good in Plato’s Republic, in: Cairns, Douglas; Herrmann, Fritz-Gregor & Penner, Terry (Hgg.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 124–153.
- Sayre-McCord, Geoffrey (1988) (Hg.), *Essays on moral realism*, Itahaca, NY: Cornell University Press.
- Scarano, Nico (2011): Metaethik – ein systematischer Überblick, in: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph & Werner, Micha, *Handbuch Ethik*, 3. Auflage, Stuttgart: Metzler, 25–35.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Oxford: Basil Blackwell.
- Taieb, Hamid (2018): *Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition*, Cham: Springer.
- Tallerman, Maggie (2015): *Understanding Syntax*, 4. Aufl., London: Routledge.
- Tugendhat, Ernst (1984): *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- White, Roger (1977): Wittgenstein on Identity, *Proceedings of the Aristotelian Society* 78, 157–174.
- Williams, Christopher John Fardo (1979): Is Identity a Relation?, *Proceedings of the Aristotelian Society* 80, 81–100.
- (1989): *What is Identity?*, Oxford: Clarendon Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1921): *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt 1963: Suhrkamp.
- Wolf, Ursula (1984): *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin: Walter de Gruyter.