

# Sittenvielfalt und Moralischer Relativismus

Max Kölbel

Was ist Relativismus? Was ist moralischer Relativismus? Was spricht für eine solche Position? Zu diesen drei Fragen möchte ich mich in diesem Aufsatz kurz äußern. Zunächst möchte ich erklären, was in jüngster Debatte unter "Relativismus" verstanden wird, und was für Argumente für relativistische Positionen vorgebracht werden. Dann werde ich ein mögliches Argument für einen *moralischen* Relativismus unter die Lupe nehmen, nämlich ein anthropologisches Argument, das von der Prämisse ausgeht, daß der beobachtbaren Sittenvielfalt keine systematischen Irrtümer zugrunde liegen.

## I. Was ist Relativismus?

Die Diskussion um den Relativismus ist uralt.<sup>1</sup> Dennoch gibt es keine allgemein anerkannte Definition des Relativismus. In diesem Aufsatz werde ich mich der Einfachheit halber über etwaige Definitionskontroversen hinwegsetzen und mich an eine Charakterisierung des Relativismus halten, die in den letzten 5 Jahren einen grösseren Bekanntheitsgrad erlangt hat.

### *Hintergrund*

Der Begriff einer *Proposition* (bei Frege: eines *Gedanken*) spielt in der Philosophie der Sprache und des Geistes eine zentrale Rolle. Überzeugungen, Wünsche und andere Geisteszustände werden als *propositionale Einstellungen* aufgefasst, also als Beziehungen von Denkern zu Propositionen. Meine Überzeugung, daß München die bayerische Landeshauptstadt ist, zum Beispiel, besteht darin daß ich in einer bestimmten Beziehung zu der Proposition stehe, daß München bayerische Landeshauptstadt ist. Der Wunsch (ein schon erfüllter Wunsch) München möge bayerische Landeshauptstadt sein, besteht in einer anderen Beziehung zu genau derselben Proposition. Gleichzeitig spielen Propositionen die Rolle von Inhalten sprachlicher Äußerungen. Propositionen sind die Bezugsgegenstände von Behauptungen und anderen Sprechhandlungen.<sup>2</sup>

Das vielleicht interessanteste Merkmal von Propositionen ist ihre Fähigkeit wahr oder falsch zu sein. Eine Behauptung ist zum Beispiel dann richtig, wenn die behauptete Proposition wahr ist; eine Überzeugung dann, wenn die akzeptierte Proposition es ist. Ein Wunsch ist dann erfüllt, wenn die gewünschte Proposition wahr ist. Und so weiter.

Fast immer wird davon ausgegangen, daß Propositionen absolute Wahrheitswerte haben. Das heißt, daß ein Inhalt, dessen Wahrheitswert nicht absolut ist nicht als echte Proposition gezählt wird. Dies ist eine wichtige methodologische Festlegung. Man stelle sich zum Beispiel vor, daß ich zu einem bestimmten Zeitpunkt den Satz äußere "Die Pest ist in Europa ausgerottet.". Welche Proposition behaupte ich damit? Die Akzeptanz welcher Proposition bringe ich damit zum Ausdruck? Eine plausible Antwort wäre es, zu

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. Platons *Theaitetos*.

<sup>2</sup> Propositionen sind abstrakte Gegenstände und daher nicht unumstritten. Manche Philosophen versuchen deshalb auf die Postulierung von Propositionen zu verzichten. Aber auch Feinde von Propositionen gehen häufig davon aus, daß sprachliche Äußerungen (oder Sätze in Kontext) "Wahrheitsbedingungen" haben. Die weiter unten umrissene Debatte bezüglich der Frage, ob die Wahrheitswerte von Propositionen von neuartigen Parametern abhängen läßt sich auch im Bezug auf Wahrheitsbedingungen führen. Aus Gründen der Übersicht möchte ich hier nicht weiter auf diese Problematik eingehen.

sagen, daß es die Proposition ist, daß die Pest in Europa ausgerottet ist. Doch Vorsicht! Es scheint, daß diese Proposition zu manchen Zeitpunkten wahr ist, und zu anderen Zeitpunkten nicht, denn anders als heute war im Mittelalter die Pest noch nicht ausgerottet. Das würde dem methodologischen Grundsatz widersprechen, daß Propositionen absolute Wahrheitswerte haben. Die Festlegung auf Propositionen mit absoluten Wahrheitswerten zwingt uns zu sagen, daß zwei verschiedene Äußerungen desselben Satzes (“Die Pest ist in Europa ausgerottet”) verschiedene Propositionen ausdrücken können. Eine Äußerung dieses Satzes zu einem bestimmten Zeitpunkt drückt immer die Proposition aus, daß die Pest zu dem Zeitpunkt ausgerottet ist. Ähnlich steht es mit dem Satz “Ich bin Berliner.”. Wenn Berliner diesen Satz äußern, dann wird eine wahre Proposition ausgedrückt, andernfalls eine falsche. Die von einem Satz ausgedrückte Proposition kann also von den Umständen der Äußerung abhängen, z.B. vom Zeitpunkt der Äußerung, davon, wer ihn äußert, davon wo er geäußert wird, usw. Solche Sätze nennt man indexikalisch.

Die Festlegung auf Propositionen mit absoluten Wahrheitswerten stellt also einige Weichen. Immer wenn ein und derselbe (eindeutige) Satz bei verschiedenen Gelegenheiten verschiedene Wahrheitswerte hat, wissen wir daß der Satz nicht bei beiden Gelegenheiten dieselbe Proposition ausdrücken kann.

### *Relativismus*

Das Prinzip, daß propositionale Wahrheit absolut ist, wird jedoch nicht immer befolgt. So sind zum Beispiel Arthur Prior und David Kaplan dafür bekannt, daß sie *zeitliche* Propositionen (“tensed propositions”) postulieren (Kaplan 1977, Prior 1967). Ihnen (den sogenannten “Temporalisten”) zufolge drückt der Satz “Die Pest ist in Europa ausgerottet.” immer dieselbe Proposition aus, jedoch eine Proposition, die ihren Wahrheitswert mit der Zeit verändert hat. Zur Zeit Tizians war die Proposition falsch. Heute jedoch ist dieselbe Proposition wahr. Ob eine Behauptung oder eine Überzeugung richtig ist hängt demnach nicht nur davon ab, welche Proposition behauptet oder geglaubt wird, sondern auch davon, zu welcher Zeit sie behauptet oder geglaubt wird. Ein anderes Beispiel: wenn Rip van Winkle vor dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg einschläft, glaubt er, daß er britischer Untertan ist. Wenn er nach dem Unabhängigkeitskrieg wieder aufwacht glaubt er den Temporalisten zufolge immer noch dasselbe, nämlich, daß er britischer Untertan ist. Nur ist die geglaubte Proposition inzwischen nicht mehr wahr. Ein Eternalist wird sagen: Rip van Winkle glaubt vorher und nachher *verschiedene* Propositionen, nämlich Propositionen, die Zeitpunkte betreffen, die 30 Jahre auseinander liegen. Die Proposition, die er vorher glaubt, ist wahr, die, die er hinterher glaubt, ist nicht wahr.

Priors und Kaplans Temporalismus wird im Allgemeinen heute als eine Kuriosität betrachtet. Es ist jedoch meines Wissens nach nie gezeigt worden, daß der Temporalismus falsch oder gar inkohärent ist. Dennoch verzichten die meisten Semantiker auf zeitliche Propositionen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Der Temporalismus geht mit einer bestimmten Auffassung der Zeitformen von Verben, einher. Dieser Auffassung zufolge sind die Zeitformen “Satzoperatoren”, deren Verhalten in der Zeitenlogik (tense logic) beschrieben wird. Für mehr Information, siehe z.B. King 2003. Evans 1985 enthält eine klassische Kritik am Temporalismus.

Auch die Standardsemantik für Modalausdrücke (“es ist notwendig, daß ...”, “es ist möglich, daß ...”) sieht vor, daß Propositionen ihre Wahrheitswerte nicht absolut, sondern relativ zu *möglichen Welten* haben. Zum Beispiel ist die Proposition, daß München bayerische Landeshauptstadt ist, zwar wahr, sie ist aber nicht notwendig wahr, denn unter anderen historischen Bedingungen hätte auch irgendeine andere Stadt Hauptstadt Bayerns werden können. Die Standardsemantik für Modalausdrücke sieht vor, daß die Proposition, daß es nicht notwendig ist, daß München Bayerns Hauptstadt ist deshalb wahr ist, weil es eine mögliche Welt gibt in der die Proposition, daß München Bayerns Hauptstadt ist, nicht wahr ist.

Die Modalsemantik wird jedoch gewöhnlich nicht als ein Versuch gewertet, das Prinzip der Absolutheit propositionaler Wahrheit zu durchbrechen.<sup>4</sup> Anders ist es jedoch mit einer Welle von Vorschlägen, die seit etwa 5 Jahren viel diskutiert werden. Zum Beispiel behaupten Relativisten über Geschmacksfragen, daß die Proposition, daß Picasso besser als Matisse ist, keinen absoluten Wahrheitswert hat, sondern nur im Bezug auf einen geschmacklichen Maßstab (vgl. Kölbel 2002, 2003, Lasersohn 2005). Andere Relativisten behaupten, daß Propositionen, die Wissen zuschreiben, in ihrem Wahrheitswert davon abhängen, ob wir strengere oder laxere Maßstäbe anlegen. Die Proposition, daß ich weiß, daß ich (in diesem Moment) Hände habe, zum Beispiel, ist im Bezug auf laxere, alltägliche Maßstäbe sehr wohl wahr. Im Bezug auf strengere Maßstäbe aber, vielleicht solche, die vom Skeptiker angelegt werden, ist die Proposition nicht wahr, denn ich kann nicht ausschließen, daß ich Opfer einer komplexen Illusion bin. Dieselbe Proposition (daß MK am 1.1.2008 weiß, daß er Hände hat) ist also im Bezug auf einen Maßstab wahr, im Bezug auf einen anderen Maßstab jedoch falsch (MacFarlane 2007).

Es gibt noch einige andere Beispiele für Propositionen, die den neuen Relativisten zufolge ihren Wahrheitswert nicht absolut haben: Propositionen die epistemische Modalitäten oder Wahrscheinlichkeiten zuschreiben (e.g. Egan et al. 2005, MacFarlane forthcoming, Kölbel 2002), Propositionen über die kontingente Zukunft (MacFarlane 2003, 2008a), fiktionale Propositionen (Predelli 1997 und 2005), von Vagheit betroffene Propositionen (Richard 2004, Kölbel forthcoming), *de se* Propositionen (siehe Lewis 1979), und sogar Propositionen, die Kausalbeziehungen ausdrücken und konditionale Propositionen.<sup>5</sup>

### *Irrtumsfreie Meinungsverschiedenheiten*

Die neuen Relativisten behaupten also, daß Propositionen, also die Inhalte und Bezugsgegenstände von Überzeugungen, Wünschen und anderen propositionalen Einstellungen, sowie von Behauptungen, Befehlen und anderen Sprechakten, Wahrheitswerte haben, die nicht nur davon abhängen, wie die Welt ist, sondern auch noch von zusätzlichen Faktoren, wie zum Beispiel Wissenszuständen, Geschmacksmaßstäben, Interessenlagen usw. Was motiviert diese Ansicht? Ich will kurz anhand von einem Beispiel eins der typischen Argumentationsmuster vorexerzieren.

---

<sup>4</sup> Oft wird darauf hingewiesen, daß es nur eine wirkliche Welt gibt. Es ist mir jedoch nicht ganz klar, was das daran ändert, daß Propositionen, der Modalsemantik zufolge, ihren Wahrheitswert nicht absolut, sondern bezüglich einer möglichen Welt haben. Vielleicht sind die Wahrheitswerte die Propositionen im Bezug auf nicht-wirkliche Welten hätten, keine wirklichen Wahrheitswerte.

<sup>5</sup> Für einen detaillierteren Überblick, siehe Kölbel 2008a.

In der nicht-relativistischen Standardsemantik wird nicht nur angenommen, daß Propositionen ihre Wahrheitswerte absolut haben, es wird gleichzeitig angenommen, daß propositionale Wahrheit eine bestimmte normative Bedeutung hat. Zum Beispiel wird häufig angenommen, daß unsere Meinungen und Überzeugungen auf Wahrheit abzielen, das heißt, daß es in irgendeinem Sinne erstrebenswert ist, daß die Propositionen, die wir akzeptieren, wahr sind. Ähnlich (aber vielleicht eher in abgeleitetem Sinn) ist es mit Behauptungen: auch sie zielen in gewisser Weise auf Wahrheit. Natürlich sind manche Behauptungen absichtlich unwahr. Dennoch besteht hier eine Art Fehler, eine Norm ist verletzt. Etwas glauben, das nicht wahr ist, ist ein Irrtum—eine Art Fehlleistung. Es mag sein, daß der Irrende nichts dafür kann; daß er die ihm zugänglichen Informationen perfekt und fehlerfrei verarbeitet hat, und daß er die unwahre Überzeugung mit voller Rechtfertigung erworben hat. Dennoch, wenn die geglaubte Proposition nicht wahr ist, dann liegt eine Art Fehler, eine Normverletzung vor.

Die Absolutheit propositionaler Wahrheit, gekoppelt mit ihrer eben erwähnten normativen Bedeutung führt zu Konsequenzen, die für manche schwer zu schlucken sind. Man stelle sich vor Anna und Bettina sitzen im Restaurant. Anna hat Königsberger Klopse bestellt, während Bettina Pilzgulasch vorzieht. Beide sind zufrieden mit ihrer Wahl (sie haben jeweils beim anderen probiert). Nun urteilt Anna, daß die Klopse besser sind als das Gulasch. Bettina hingegen urteilt, daß sie es nicht sind.<sup>6</sup> Es sieht also so aus, als seien die Inhalte der beiden Urteile kontradiktorisch entgegengesetzt: Bettinas Urteil ist die Verneinung von Annas. Denn es scheint offensichtlich, daß Anna's Urteil den Inhalt hat, daß die Klopse besser sind, und daß Bettina's Urteil den Inhalt hat, daß die Klopse nicht besser sind. Wenn das so ist, dann können wir die Schlußfolgerung nicht vermeiden, daß mindestens einer von beiden einem Irrtum aufgesessen ist, denn einer von beiden glaubt eine Proposition, die nicht wahr ist. Hier ist der Beweis:

1. Anna glaubt, daß die Klopse besser sind. (Hypothese)
2. Bettina glaubt, daß die Klopse nicht besser sind. (Hypothese)
3. Es ist ein Fehler, eine Proposition zu glauben, die nicht wahr ist (die eben erwähnte normative Bedeutung der Wahrheit).
4. Für alle  $p$ : wenn es wahr ist, daß  $p$ , dann ist es nicht wahr, daß nicht- $p$  (Bedeutung von "nicht", Bedeutung von "wahr").
5. Für alle  $p$ : wenn es wahr ist, daß nicht- $p$ , dann ist es nicht wahr, daß  $p$  (Bedeutung von "nicht", Bedeutung von "wahr").
6. Annahme:  $p$ .
7. Es ist nicht wahr, daß die Klopse nicht besser sind. (folgt von 4. und 6.)
8. Bettina hat einen Fehler gemacht. (folgt von 2. und 7.)

---

<sup>6</sup> Wohlgermerkt: die jeweiligen Urteile sind nicht etwa folgende: daß Anna Klopse vorzieht, und Bettina nicht. Prima facie besteht ein Unterschied zwischen Anna's Urteil, daß die Klopse besser sind und Anna's Urteil, daß sie Klopse vorzieht. Das zweite Urteil, zum Beispiel, handelt von Anna, das erste nicht. Die These daß beide Urteile dennoch denselben Inhalt haben kann möglicherweise eine Lösung des Problems sein, daß ich gerade artikuliere. Diese These ist eine mögliche Lösung, nicht ein Ausgangspunkt. Eine solche Lösung hat mit ihren eigenen Problemen zu kämpfen—siehe weiter unten in diesem Abschnitt.

9. Annahme: nicht- $p$ .
10. Es ist nicht wahr, daß  $p$ . (folgt von 5. und 9.)
11. Anna hat einen Fehler gemacht. (folgt von 1. und 10.)
12. Entweder Anna hat einen Fehler gemacht oder Bettina hat einen Fehler gemacht (Das folgt per konstruktives Dilemma von 6.–8. und von 9.–11.).<sup>7</sup>

Man sieht leicht, daß sich dieses Argument für jedwede Meinungsverschiedenheit wiederholen läßt, daß also allgemein gilt: wenn eine Person glaubt, daß  $p$ , und eine andere Person glaubt, daß nicht- $p$ , dann liegt eine von beiden Personen falsch (wobei  $p$  and nicht- $p$  Propositionen sind).

Die Standardsemantik zwingt uns also zu sagen, daß entweder Anna oder Bettina einen Fehler gemacht hat. Nun scheint es aber möglich, daß beide ihr bestmögliches Urteil zum Thema abgegeben haben, und daß sich keine von beiden eines Fehlers schuldig gemacht hat. Das zumindest würde jeder sagen, der nicht daran glaubt, daß Geschmacksfragen objektiv sind. Das aber widerspricht der Schlussfolgerung der Standardsemantik, denn die sagt uns ja, daß eine von beiden dadurch einen Fehler vermeiden würde, daß sie ihre Meinung ändert. Wenn es keine objektiven Geschmackstatsachen gibt, wie kann es dann sein, daß einer der beiden sich irren muß?

Auf die gleiche Weise zwingt uns die Standardsemantik zu sagen, daß immer dann, wenn zwei Denker jeweils gegensätzliche Propositionen glauben, einer von beiden falsch liegt. Ausser dem Bereich der Geschmacksfragen gibt es noch viele andere Bereiche, in denen dieses Ergebnis unannehmbar erscheint. Nehmen wir Propositionen, die Wahrscheinlichkeiten zuschreiben, z.B. die Proposition daß der Demokratische Kandidat wahrscheinlich gewinnt. Ein Subjektivist der Wahrscheinlichkeit wird sagen wollen, daß es—je nach Ausgangspunkt—manchmal für den einen richtig sein kann zu urteilen, daß es wahrscheinlich ist, daß  $p$ , für den anderen aber, daß es nicht wahrscheinlich ist. Die Standardsemantik verbietet dies.

Ich übertreibe ein wenig. Es gibt durchaus Mittel und Wege den semantischen Standardrahmen mit der These zu kombinieren, daß Geschmacks- oder Wahrscheinlichkeitsfragen nicht objektiv sind. Zum Beispiel könnte man behaupten, daß Anna und Bettina, entgegen der Hypothese, nicht wirklich gegensätzliche Propositionen glauben. Da ja keine von beiden falsch liegt—so könnte man argumentieren—, können die in Frage stehenden Überzeugungen ja nicht gegensätzliche Inhalte haben. Anstatt zu sagen, daß Anna die Proposition glaubt, daß die Klopse besser sind als das Gulasch, könnte man sagen, daß sie eine andere, verwandte Proposition glaubt, z.B. die Proposition, daß Anna die Klopse dem Gulasch vorzieht. Wenn wir die Sache so auffassen, dann gibt es eigentlich keine Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden: die geglaubten Propositionen sind kompatibel: Anna glaubt, daß sie, Anna, Klopse vorzieht, während Bettina glaubt, daß sie, Bettina, Klopse nicht vorzieht. Dieser Ansicht zufolge gibt es gar keine Propositionen wie die Proposition, daß die Klopse besser sind. Propositionen haben schliesslich absolute Wahrheitswerte, und gäbe es eine solche Proposition, dann hätte sie das sicher nicht.

---

<sup>7</sup> Siehe Kölbel 2003 für eine ausführliche Besprechung verschiedener Varianten dieses Argumentes.

Diese Ansicht könnte man "Revisionismus" nennen, denn sie revidiert die naheliegendste Ansicht darüber, was der Inhalt bestimmter propositionaler Einstellungen ist.<sup>8</sup> Der Revisionismus erlaubt es einem zu sagen, daß bei einer angeblichen irrtumsfreien Meinungsverschiedenheit sehr wohl Irrtumsfreiheit vorliegt. Er leugnet jedoch, daß es sich wirklich um eine Meinungsverschiedenheit handelt. Denn in Wirklichkeit sind die geglaubten Propositionen miteinander vereinbar.

Die revisionistische Lösung hat auch Nachteile. So ist es zum Beispiel schwer zu akzeptieren, daß es keinen Unterschied zwischen Annas Urteil geben soll, daß Klopse besser sind, and ihrem Urteil, daß sie Klopse vorzieht. Auch wenn Bettina das erste der Urteile ablehnen wird, so kann sie doch das zweite kohärenterweise akzeptieren. Wie soll das möglich sein, wenn es sich um verschiedene Urteile handelt? Dem Revisionisten bleibt nichts anderes übrig, als diesen Unterschied als illusorisch hinzustellen.<sup>9</sup>

Für meine gegenwärtigen Zwecke reicht es, zu sagen, daß es Gründe gibt, mit den von der Standardsemantik gebotenen Möglichkeiten unzufrieden zu sein. Es scheint, daß wir entweder objektive Geschmackstatsachen zugeben, oder naheliegende Ansichten über die Inhalte von Geschmacksurteilen gehörig revidieren müssen. Gibt es andere Optionen? Eine weitere Option ist es, ganz zu leugnen, daß die in Frage stehenden Urteile propositional sind. Das entspricht dem Emotivismus oder Expressivismus Ayers. Aber auch diese Position hat entschiedene Nachteile.<sup>10</sup> Daher sehen es Relativisten als gerechtfertigt an, die Grundannahmen der Standardsemantik zu hinterfragen.

#### *Der Relativistische Vorschlag*

Als Resultat der Hinterfragung schlagen Relativisten vor, den Wahrheitswert von Propositionen nicht immer als absolut aufzufassen. Ein Geschmacksrelativist kann zum Beispiel sagen, daß die von Anna geglaubte Proposition (daß die Klopse besser sind als das Gulasch), in ihrem Wahrheitswert mit einem Geschmacksmaßstab variiert. Diese Modifizierung der Standardsemantik zieht notwendigerweise weitere Veränderungen nach sich. Insbesondere muß die normative Bedeutung des Wahrheitswertes einer Proposition neu überdacht werden. So zum Beispiel könnte ein Relativist sagen, daß Denker der Norm unterliegen, eine Proposition nur dann zu glauben, wenn sie ihrem eigenen Maßstab zufolge wahr ist, und daß Sprachbenutzer der Norm unterliegen, eine Proposition nur dann zu behaupten, wenn sie ihrem eigenen Maßstab zufolge wahr ist.

Das ermöglicht dem Relativisten zu sagen, daß weder Anna noch Bettina, irgendeinen Fehler begangen haben, denn es ist ja möglich, daß die Proposition, daß die Klopse besser sind, Annas Maßstab gemäß wahr, und Bettinas Maßstab gemäß nicht wahr ist. Diese Lösung bewahrt den Eindruck, daß die von beiden jeweils geglaubten (und behaupteten) Propositionen zwar miteinander unvereinbar sind,<sup>11</sup> daß aber keine von beiden irgendeines Fehlers schuldig ist.

---

<sup>8</sup> Das ist die Terminologie, die ich in Kölbel 2002 verwende. Eine andere Terminologie spricht vom "indexikalischen Relativismus" (Wright 2001, Kölbel 2003) oder "indexikalischen Kontextualismus" (MacFarlane 2005b, 2008b).

<sup>9</sup> Ein pfiffiger Revisionist (Kontextualist) hat durchaus Möglichkeiten zu erklären, warum es so erscheint, als wenn es einen Unterschied gibt. In Kölbel 2007 beschreibe ich einige dieser Möglichkeiten.

<sup>10</sup> Siehe z.B. Kapitel 4 von Kölbel 2002.

<sup>11</sup> Sie sind in dem Sinne unvereinbar, daß nicht beide demselben Maßstab gemäß wahr sein können, und daß daher niemand beide Propositionen glauben kann, ohne einen Fehler zu machen.

Was jedoch sind Maßstäbe, und was bedeutet es, einen solchen zu “haben”? Es gibt sicher verschiedene Möglichkeiten sich das vorzustellen. Hier ist eine: Maßstäbe sind einfach Funktionen, die Propositionen über Geschmacksfragen Wahrheitswerte zuordnen. Was heißt es eine solche Zuordnung zu “haben”? Nun ja, wenn jemand den Geschmack von Harzer Käse mag, dann hat er einen Maßstab, der der Proposition, daß Harzer Käse gut schmeckt den Wert “wahr” zuordnet. Wenn nicht, dann nicht. Wenn jemand Picasso Matisse vorzieht, dann hat er einen Maßstab, der der Proposition, daß Picasso besser als Matisse ist, den Wert “wahr” zuordnet. Wenn nicht, dann nicht. Und wenn Anna den Geschmack der Klopse dem des Gulasch vorzieht, dann hat sie einen Maßstab, der der Proposition, daß die Klopse besser sind den Wahrheitswert “wahr” zuordnet. Wenn nicht, dann nicht. Alle geschmacklichen Präferenzen und Reaktionstendenzen einer Person zusammen bestimmen im Idealfall einen einzelnen Maßstab (Zuordnung von Wahrheitswerten zu Geschmackspropositionen), und dies ist der Maßstab dieser Person.<sup>12</sup>

Es lohnt sich vielleicht hervorzuheben, daß diese Auffassung es durchaus erlaubt, daß man sich in Geschmacksfragen irren kann. Zum Beispiel kann es sein, daß mein Reaktionsprofil so ist, daß ich die Klopse dem Gulasch vorziehe, daß ich aber dennoch glaube, daß das Gulasch besser ist (aus was für Gründen auch immer). Dann beginge ich einen Irrtum, wenn ich glaubte, daß die Klopse nicht besser sind. Ich hebe dies hervor, da Relativismus häufig mit der Ansicht in Verbindung gebracht wird, daß Irrtum unmöglich ist, oder daß bloßes Glauben schon Richtigkeit impliziert. Die hier skizzierten Varianten des Relativismus haben diese Folge nicht.

## **2. Moralischer Relativismus**

*Was ist moralischer Relativismus?*

Analog zur hier skizzierten Position eines Geschmacksrelativismus, läßt sich auch die Position eines *moralischen Relativismus* beschreiben. Ein moralischer Relativist behauptet, daß moralische Propositionen, also die Inhalte moralischer Urteile, in ihrem Wahrheitswert bisweilen nicht nur vom objektiven Zustand der Welt abhängen, sondern auch von einem weiteren Faktor, zum Beispiel von einem Moralkodex. Genau wie der Geschmacksrelativist behauptet, daß verschiedene Denker verschiedene Geschmacksmaßstäbe haben können, so behauptet der moralische Relativist, daß für verschiedene Denker verschiedene moralische Prinzipien gelten können. Betrachten wir als Beispiel einer Proposition mit moralischen Inhalt, die Proposition, daß Fremdgehen manchmal moralisch zulässig ist. Ein moralischer Relativist mag zum Beispiel behaupten, daß diese Proposition manchen Systemen moralischer Systeme zufolge wahr ist, anderen Systemen zufolge nicht. Wenn er nun zusätzlich glaubt, daß manchmal zwei derartig konfligierende moralische Systeme gleich gut sind, daß es also kein allein richtiges System von moralischen Normen gibt, dann widerspricht seine Position der eines moralischen Realisten. Ein solcher moralischer Relativist akzeptiert die Möglichkeit, daß zwei Denker gegensätzliche moralische Urteile fällen, ohne daß einer von beiden einen Fehler begeht (ohne daß zum Beispiel einer von beiden die Realität falsch repräsentiert).

---

<sup>12</sup> Im Realfall, wird das Reaktionsprofil einer Person vielleicht den Maßstab einer Person nicht eindeutig bestimmen. Es handelt sich also um eine Idealisierung.

Genau wie beim Geschmacksrelativismus muß man diese Position von der eines Revisionisten (=Kontextualisten=indexikalischen Relativisten) unterscheiden.<sup>13</sup> Der moralische Kontextualist stimmt zwar mit dem moralischen Relativisten darin überein, daß die objektive Realität sozusagen keine moralischen Werte enthält, und ist daher ebenfalls kein moralischer Realist. Der moralische Kontextualist behauptet jedoch, daß es strenggenommen die Proposition, daß Fremdgehen manchmal moralisch zulässig ist, gar nicht gibt. Urteile, die eine solche Proposition zum Inhalt zu haben scheinen, haben ihm zufolge eigentlich einen anderen Inhalt, zum Beispiel (in Harmans Spielart) die Proposition, daß das von Sprecher und Hörer geteilte System moralischer Normen das Fremdgehen manchmal erlaubt.

### *Was spricht für einen moralischen Relativismus*

Was für Gründe könnte es geben, einen moralischen Relativismus zu akzeptieren? Zunächst einmal gibt es die klassischen Gründe, die in der meta-ethischen Debatte gegen einen moralischen Realismus angeführt werden. So gibt es zum Beispiel erkenntnistheoretische Bedenken gegen objektive Werte: es ist ungeklärt, wie wir moralische Tatsachen erkennen, wenn sie unabhängig von uns bestehen sollen. Dann gibt es das Problem des motivierenden Charakters moralischer Urteile. Es wird argumentiert, daß rein repräsentierende Mentalzustände nicht motivieren können, und daß daher moralische Urteile nicht kognitiv, sondern "konativ" sein müssen (daß sie also zu den begehrenden, nicht den repräsentierenden Mentalzuständen gehören). Diese Gründe, wenn man sie denn akzeptiert, sprechen vor allem gegen einen moralischen Kognitivismus (die These, daß es moralisches Wissen gibt), und damit indirekt gegen den moralischen Realismus (die These, daß es objektive moralische Tatsachen gibt). Um daraus ein Argument speziell für den moralischen Relativismus zu machen, müsste man zeigen, daß andere anti-realistische Positionen nicht akzeptabel, oder zumindest weniger akzeptabel sind. Man müßte also zum Beispiel zeigen, daß Humes Sentimentalismus oder Ayers Emotivismus keine Alternative sind.

In diesem Aufsatz möchte ich mich aber auf ein anderes Argument konzentrieren, nämlich eines, das dem eben vorexerzierten Argument für einen Geschmacksrelativismus ähnlich ist. Es wird oft behauptet, daß die kulturübergreifende Sittenvielfalt ein Anzeichen dafür ist, daß moralische Werte nicht objektiv sind.<sup>14</sup> Einem oft zitierten Beispiel zufolge halten es die Inuit für moralisch unbedenklich, ihre gebrechlichen Eltern allein zurückzulassen (und damit hinzunehmen, daß sie erfrieren), während die meisten Leser dieses Aufsatzes dies als grausam ansehen werden. Ein anderes Beispiel: manche halten Abtreibung für grundsätzlich unzulässig, andere meinen, sie kann unter bestimmten Umständen erlaubt werden.

Nun ist klar, daß aus der Existenz moralischer Meinungsverschiedenheiten noch lange nicht folgt, daß moralische Urteile nicht absolut wahr oder falsch sein können. Denn es gibt ja auch andere Meinungsverschiedenheiten, die uns nicht zu einer solchen Schlußfolgerung verleiten. Man nehme zum Beispiel die Frage, ob der Klimawandel auf menschlichen Einfluß zurückzuführen ist, eine Frage die stark umstritten ist (oder es zumindest lange war). Hier wird allgemein hin angenommen, daß entweder diejenigen

<sup>13</sup> Gilbert Harman (1975) ist ein Vertreter des Revisionismus. N.B. Harman nennt seine Position verwirrender Weise "moral relativism". Siehe Kölbel 2004.

<sup>14</sup> Eine klassische Quelle ist Mackie 1977, pp. 36–8. Siehe auch Sosa 2001.

Recht haben, die einen menschlichen Einfluß annehmen, oder diejenigen, die ihn bestreiten. Warum sollen also moralische Meinungsverschiedenheiten zeigen, daß es keine absoluten moralischen Wahrheiten gibt?

Was fehlt, ist eine Prämisse, die besagt, daß die Meinungsverschiedenheit sich nicht einfach dadurch erklären läßt, daß eine Seite irrt—vielleicht weil es Gründe gibt anzunehmen, daß beide Seiten kompetent sind. Genau in diese Richtung gehen einige Überlegungen, die innerhalb der Anthropologie fast den Status einer methodologischen Grundeinsicht haben.

### *Eine anthropologische Einsicht*

In den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts machte sich unter Anthropologen eine neue methodologische Grundeinstellung breit. Bis zu diesem Zeitpunkt waren Anthropologen beim Studium fremder Kulturen vorwiegend davon ausgegangen, daß es galt, die fremde Kultur jeweils in ein Stufenmodell der kulturellen Entwicklung einzuordnen. Der westliche Anthropologe ging dann davon aus, dass seine eigene Kultur den bisherigen zivilisatorischen Höhepunkt darstellte, während fremde Kulturen in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Stufe einzuordnen waren. Eine solche Grundeinstellung schliesst von vornherein die Möglichkeit aus, daß die untersuchte Kultur, insofern sie von der des Anthropologen verschieden ist, genauso weit entwickelt ist wie die des Anthropologen, und daß die Verschiedenheit anders zu erklären ist. Jede kulturelle Verschiedenheit wird von vornherein als Zeichen für eine entwicklungsmäßige Ungleichheit angesehen. Eine Anthropologie hingegen, die es offen läßt, ob kulturelle Verschiedenheiten auf einen unterschiedlichen Entwicklungsstand zurückgehen, hat einen grösseren Erklärungsspielraum. Genau darin bestand die Neuerung, die vom Anthropologen Franz Boas und seinen Schülern eingeführt wurde. Von nun an galt es, kulturelle Phänomene im weitesten Sinne durch die Lebensumstände der Inhaber der Kultur zu erklären, und nicht mehr darum Abweichungen von der Kultur des westlichen Anthropologen entwicklungsstufenmäßig zu erklären.

Dieser methodische Wandel in der Anthropologie stellt ohne Zweifel einen Fortschritt dar. Dennoch ist es legitim zu fragen, inwiefern er bedeutet, daß der modernen Anthropologie ein Werterelativismus zugrundeliegt.<sup>15</sup> Relevant ist hier sicherlich, daß es der neueren Methode nach nicht mehr akzeptabel ist, abweichende Ansichten der Inhaber der untersuchten Kultur von vorn herein als Fehlleistungen einzuordnen. Im Folgenden werde ich untersuchen, in wie fern der Beschluß, bei den zu untersuchenden Subjekten keine Fehlleistungen mehr zu konstatieren für einen moralischen Relativismus ausgebeutet werden kann.

### *Das anthropologische Argument*

Betrachten wir ein konkretes Beispiel. Ruth, eine amerikanische Anthropologin, erforscht das indische Kastensystem. Bei ihren Forschungen spricht sie mit dem Inder, Arvind, der zum Beispiel behauptet daß Mitglieder der niederen Kaste (Shudra) kein Sanskrit lernen dürfen, und daß die Mitglieder verschiedener Unter-Kasten (Jatis) nicht untereinander heiraten dürfen. Nehmen wir einmal an Ruth hat richtig beobachtet (sie hat richtig

---

<sup>15</sup> Der von Herskovits benutzte Begriff eines "kulturellen Relativismus" suggeriert dies zum Beispiel (Herskovits 1972).

übersetzt, zum Beispiel), und nehmen wir ferner an, daß sie schon weiß, daß Arvinds Behauptungen aufrichtig sind, d.h. daß Arvind das Behauptete auch glaubt.

Ruth selbst hingegen glaubt, daß Shudras sehr wohl Sanskrit lernen dürfen, und auch daß die Mitglieder verschiedener Jatis untereinander heiraten dürfen. Ihren eigenen Maßstäben zufolge läge es also nahe zu sagen: Arvind irrt sich in seinen Urteilen. Dem Boas'schen Ansatz nach jedoch, sollte die Anthropologin bei Abweichungen nicht sofort eine Fehlleistung Arvinds konstatieren. Viel interessanter wäre es herauszufinden, ob Arvinds Urteile *den Maßstäben des indischen Kastensystems zufolge* richtig sind. Denn Ruth möchte ja das indische Kastensystem verstehen. Wenn Ruth Anhaltspunkte hat, daß Arvind nach indischen Maßstäben moralisch kompetent urteilt, dann wird sie eventuell zu der Schlußfolgerung kommen, daß Arvinds Urteile richtig sind, obwohl sie selbst den Inhalt dieser Urteile (die von Arvind akzeptierten Propositionen) ablehnt.

Ruth sollte also einerseits annehmen, daß Arvind's Urteile richtig und frei von Fehlern sind. Herkömmliche Theorien propositionaler Einstellungen sagen uns jedoch, dass es ein Fehler ist, etwas zu glauben, das nicht wahr ist.<sup>16</sup> Insbesondere sollte man nur dann glauben, daß Shudras nicht Sanskrit lernen dürfen, wenn Shudras tatsächlich kein Sanskrit lernen dürfen. Daraus folgt, daß Arvind etwas glaubt, was er nicht glauben soll. Arvind begeht also doch einen Fehler. Das widerspricht aber der vorher getroffenen Annahme, daß Arvind fehlerfrei urteilt! Es besteht ein Widerspruch. Betrachten wir den Widerspruch noch einmal in der Zusammenfassung:

- (1) Arvind glaubt, daß Shudras kein Sanskrit lernen dürfen.
- (2) Shudras dürfen Sanskrit lernen. (Ruths eigenes Urteil)
- (3) Arvinds Urteil ist richtig (ist nicht fehlerhaft).
- (P) Für alle  $p$ : es ist ein Fehler zu glauben, daß  $p$ , falls es nicht wahr ist, daß  $p$ .

Aus (1), (2) und (P) folgt die Verneinung von (3). Die vier Thesen sind also inkonsistent—mindestens eine muß aufgegeben werden.

Jeder sieht sofort, daß hier irgendein Mißverständnis vorliegen muß. Man muß irgendwie zwischen Richtigkeit bzw. Fehlern *im indischen Verständnis* und Richtigkeit und Fehlern *Ruth zufolge* unterscheiden. Aber wie? Eine Möglichkeit wäre es, das Prinzip (P) fallenzulassen oder einzuschränken (und evtl. durch ein neues Prinzip zu ersetzen). Dies wäre die Möglichkeit, die ein Relativist verfolgen würde. Um jedoch ein Argument für den Relativismus zu haben, müßte der Relativist alle anderen Lösungsmöglichkeiten diskreditieren können.

Was sind die anderen Lösungsmöglichkeiten? Man könnte (3) aufgeben, und behaupten, daß Arvind eben doch einen Fehler begeht. Diese Möglichkeit können wir etwas tendentiös "Kolonialismus" nennen. Oder man könnte versuchen (1) oder (2) zu entkräften. Zum Beispiel könnte Ruth sagen, daß Arvinds Urteil in (1) falsch, oder mißverständlich beschrieben ist, da sein Urteil in Wirklichkeit ein Urteil darüber ist, was das Kastensystem erlaubt. Dann stünde Arvinds Urteil nicht im Widerspruch zu Ruths eigenem. Diese Möglichkeit habe ich oben "Revisionismus" oder "Kontextualismus" genannt. Eine ähnliche Möglichkeit wäre es, zu sagen, daß der von Arvind und unter

---

<sup>16</sup> Die Formulierung dieser Maxime läßt sich auch ohne Verwendung eines Wahrheitsprädikates bewerkstelligen: Jede Instanz des folgenden Schemas ist korrekt:

(6\*) Es ist ein Fehler zu glauben, daß  $Q$ , wenn nicht- $Q$ .

Hindus verwendete Begriff des Dürfens bzw. Sollens einer ist, der in Ruths Begriffsrepertoire nicht vorkommt, sodaß sein in (1) beschriebenes Urteil mit dem von Ruth in (2) ausgedrückten inkommensurabel ist. Nennen wir diese Möglichkeit "Inkommensurabilitätsthese". Der Erfolg eines anthropologischen Arguments für den moralischen Relativismus hängt also davon ab, ob sich (i) der Kolonialismus, (ii) Kontextualismus und (iii) die Inkommensurabilitätsthese diskreditieren lassen; und davon, ob (iv) der moralische Relativismus selbst eine kohärente Lösung darstellt. Im Rest dieses Aufsatzes möchte ich daher alle vier Punkte kurz betrachten.

### *Kolonialismus*

Der Kolonialismus gibt also (3) auf und behauptet stattdessen (3K):

(3K) Arvinds Urteil ist fehlerhaft, denn Arvind glaubt etwas, das nicht wahr ist.

Zunächst einmal wird der Kolonialist dennoch einen Begriff der Richtigkeit einführen müssen, demzufolge Arvinds Urteil richtig ist. Nehmen wir an, Arvinds Bruder Vikram ist noch nicht in den Lehren des Kastensystems unterwiesen worden, urteilt, daß Shudras Sanskrit lernen dürfen, und zeigt damit aus der Sicht der Hindus seine Inkompetenz. Ein Anthropologe, der das Kastensystem verstehen will muß in seinem Repertoire einen Begriff der Richtigkeit haben, demzufolge Arvind richtig urteilt, und sein Bruder nicht. Das ist aber auch einem kolonialistischen Anthropologen möglich, denn er kann ja zwischen Urteilen unterscheiden, die der unter Hindus vorherrschenden Meinung konform sind, und solchen, die es nicht sind.

Ist diese Position für einen verantwortlichen Anthropologen methodologisch vertretbar? Auf den ersten Blick mag es erscheinen, als sei der Kolonialismus ein Rückschritt in die Zeit vor Boas: eine Abweichung der Urteile der Versuchspersonen von denen des Anthropologen werden als Fehler der Versuchsperson eingeschätzt. Führt uns das zurück zum Stufenmodell und zum kolonialistischen Chauvinismus?

Das Stufenmodell läßt sich sicherlich vermeiden. Die Anthropologin kann auf Erklärungen zurückgreifen, die im Stufenmodell nicht vorgesehen sind. Sie könnte das Kastensystem soziologisch, historisch, ökonomisch, oder rein anthropologisch zu erklären versuchen, ohne es einzustufen.

Ein dem Chauvinismus zumindest ähnliches Problem läßt sich jedoch nicht ganz vermeiden. Die kolonialistische Anthropologin wird im Idealfall die dem Kastensystem zugrundeliegenden Begriffe voll zu verstehen versuchen. Das beinhaltet zum Beispiel eine Analyse der entsprechenden begrifflichen Regeln, und unter anderem der Gründe, die bei Hindus dafür hinreichen, daß etwas als erlaubt oder nicht erlaubt gilt. Da diese Gründe sich offensichtlich von denen der Anthropologin stark unterscheiden, läge eigentlich die Schlußfolgerung nahe, daß der in Arvinds Urteil benutzte Begriff des moralischen Sollens (oder Dürfens) sich von dem der Anthropologin unterscheidet. Wenn es aber verschiedene Begriffe sind, dann folgt aus (1), (2) und (P) nicht mehr, daß Arvind einen Fehler gemacht hat, denn das Arvind in (1) zugeschriebene Urteil widerspräche (2) dann nicht. Die kolonialistische Anthropologin geht jedoch trotz der Unterschiede in den begrifflichen Regeln davon aus, daß Hindus denselben Begriff des Sollens verwenden, daß sie aber die falschen begrifflichen Regeln akzeptieren. Das scheint den Prinzipien der wohlwollenden Interpretation zu widersprechen.

Man vergleiche die Interpretation des Begriffs der *Eudaimonia* bei den alten Griechen. Es hilft bei der Interpretation sicherlich wenig, wenn man davon ausgeht, daß die Griechen mit “eudaimon” das gleiche meinen wie wir mit “glücklich”, und dann feststellt, daß die Griechen “eudaimon” oft falsch anwenden. Besser ist es (und dies ist wohl Konsens) man geht davon aus, daß die Griechen mit “eudaimon” einen Begriff ausdrücken, der dem Begriff des Glücklichseins zwar verwandt, aber von ihm verschieden ist.

Zur Verteidigung des Kolonialismus ließe sich sagen, daß wohlwollende Interpretation nicht bedeuten kann, daß man den zu interpretierenden Subjekten immer Recht geben muß. Es gibt mindestens zwei Arten von Gründen für einen wohlwollenden Interpreten zu sagen, daß ein zu interpretierender Denker *D* einen Begriff *B* systematisch falsch anwendet.<sup>17</sup> Zum einen kann es sein, daß der Interpret Gründe hat, anzunehmen, daß *D*s Anwendungen von *B* einen bestimmten kausalen Hintergrund haben. Zum Beispiel kann es sein, es sich um den Begriff einer natürlichen Art handelt, über die *D* falsche Annahmen macht. Zum anderen kann es sein, daß die begriffliche Rolle von *B* in *D*s Denken und Handeln bestimmte Schlüsselaspekte mit einem vom Interpreten verwendeten Begriff *B\** teilt, die es für das Verstehen von *D* notwendig macht, anzunehmen, daß es sich bei *B* und *B\** um denselben Begriff handelt. Beide Arten von Gründen lehnen es also ab, Begriffe allein mittels ihrer begrifflichen Regeln zu individualisieren.

Es ist jedoch schwierig, die kolonialistische Position auf eine dieser Arten zu motivieren, ohne daß ein Verdacht von Chauvinismus bestehen bleibt. Ein Kolonialist, der einen moralischen Naturalismus akzeptiert, mag auf Gründe der ersten Art zurückgreifen. Ruth mag annehmen, daß das moralische Sollen eine natürliche Art darstellt, die sowohl für ihren eigenen Begriff des Sollens verantwortlich ist, als auch für den Arvinds. Allerdings ist es dann schwer zu begründen, warum Ruth und nicht Arvind den Begriff richtig erfaßt hat. Vielleicht kann Ruth auf einige Fälle hinweisen, in denen ihre moralischen Urteile mit denen Arvinds im Einklang sind—vielleicht erfassen zum Beispiel beide in individuellen Fällen, daß Grausamkeit moralisch nicht erlaubt ist, und Ruth argumentiert, daß daher beide dieselbe Sache meinen, nämlich das, was moralisch gesollt wird. Ich kann diese Anwendung des Begriffs-Externalismus auf moralische Begriffe hier nicht weiter untersuchen. Jedoch selbst wenn wir die These, daß beide sich auf dieselbe Art beziehen, vorläufig akzeptieren, dann folgt noch nicht, daß in den Bereichen, in denen Ruths und Arvinds Anwendungsregeln auseinandergehen, Ruth Recht hat und Arvind irrt. Anders als in den von Externalisten zitierten paradigmatischen Fällen ist völlig unklar, wie man überhaupt feststellen soll, wer von beiden Recht hat. Ohne einen guten Grund ist es also reine Willkür, wenn Ruth entscheidet, daß Arvind nicht nur denselben Begriff verwendet, sondern ihn auch systematisch falsch anwendet.<sup>18</sup>

Betrachten wir die andere Art von Gründen, die angeführt werden könnten, um zu sagen, daß Ruth und Arvind eine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich desselben

---

<sup>17</sup> Ich nehme hier an, daß *D*s Anwendungsregeln in sich kohärent sind. Inkohärenz wäre ein dritter Grund, Fehlleistungen zu konstatieren.

<sup>18</sup> Anthropologen, die glauben, daß moralische Normen göttlichen Ursprungs sind, können dem Vorwurf der Willkür vorübergehend entkommen, solange es stichhaltige theologische Gründe gibt anzunehmen, daß sie, und nicht Arvind, Recht haben. Der Vorwurf taucht aber wieder auf, wenn es um die Begründung der entsprechenden theologischen Prinzipien (oder vom Gottesglauben überhaupt) geht.

Begriffs des moralischen Sollens haben. Begriffe unterliegen bestimmten Regeln: Regeln, die die Anwendung der Begriffe und die Beziehungen zwischen Begriffen betreffen. Man könnte sagen, daß die von zwei Denkern verwendeten Begriffe dann identisch sind, wenn die Gesamtheit der begrifflichen Regeln exakt gleich ist. Wenn man Begriffe auf diese Weise individuiert, dann ist die Schlußfolgerung ganz klar, daß Ruths Begriff des moralischen Sollens und Arvinds Begriff nicht dieselben sind. Man könnte jedoch auch weniger strenge Maßstäbe für Begriffsidentität anlegen. Zum Beispiel könnte man einigen begrifflichen Regeln essentiellen Status verleihen und sagen, daß Begriffsidentität vorliegt, wenn Begriffe diese essentiellen Regeln teilen. Im Falle von Ruths und Arvinds jeweiligen Begriffen des moralischen Sollens gibt es starke Abweichungen, insbesondere bei den Regeln die besagen, was als Grund dafür zählt, zu sagen, daß eine Handlung gesollt oder nicht gesollt ist. Es gibt aber vielleicht auch Gemeinsamkeiten. Zum Beispiel mag es sein, daß sowohl Ruths als auch Arvinds Begriff die charakteristische motivierende Rolle von moralischen Begriffen haben. Das heißt: wenn ein Denker den Begriff des Sollens anwendet, dann stellt dies automatisch einen Handlungsgrund dar. Zum Beispiel, wenn Arvind urteilt, daß Shudras kein Sanskrit lernen dürfen, dann sieht er dies als Grund an, zu vermeiden, daß Shudras Sanskrit lernen. Auch Ruth sähe dies als Grund an, zu vermeiden, daß Shudras Sanskrit lernen, wenn sie so urteilte. Vielleicht sehen auch beide die Verletzung von moralischen Normen als legitimen Grund für bestimmte Sanktionen, Vorwürfe usw. Und schließlich teilen die jeweiligen Begriffe des moralischen Sollens vielleicht auch noch eine bestimmte soziale Funktion, nämlich die, das Zusammenleben zu regulieren und zu ko-ordinieren.

Es ist sicherlich nicht falsch, sich beim Versuch fremde Kulturen zu verstehen, nicht nur auf Verschiedenheiten, sondern auch auf Gemeinsamkeiten zu konzentrieren. Unser Verständnis des Kastensystems kann unter Umständen verbessert werden, falls wir die entsprechenden Normen als moralische Normen wiedererkennen. Eine wichtige Einsicht in das Kastensystem ist dann die Erkenntnis, daß im Kastensystem verschiedene moralische Gebote oder Verbote für Mitglieder verschiedener Kasten gelten.

Soweit so gut. Nur läßt sich so die Position unseres Kolonialisten begründen? Warum sollten die nicht-essentiellen begrifflichen Regeln, bei denen Arvind und Ruth voneinander abweichen so sein, daß Ruth Recht hat und Arvind nicht? Ohne eine weitere Begründung muß dies willkürlich erscheinen und damit den Verdacht des Chauvinismus bekräftigen.

#### *Revisionismus/Kontextualismus*

Der Kolonialist hat, wie wir eben gesehen haben, Schwierigkeiten, gleichzeitig die These zu begründen, daß Arvind und Ruth denselben Begriff verwenden, und dabei darauf zu bestehen, daß es Arvind ist, der irrt. Der Kontextualist umgeht dieses Problem elegant, indem er sagt, daß die von beiden verwendeten Begriffe zwar die gleichen sind, daß diese Begriffe jedoch kontextabhängig sind. Die Urteile widersprechen sich nicht, und beide urteilen kompetent. Wenden wir eine Spielart dieser These auf unser Beispiel an. Nehmen wir an, daß "dürfen" kontextabhängig ist, und zwar so, daß "A darf B" immer dieselbe Proposition ausdrückt wie "Mein Moralkodex erlaubt A, B zu tun". Entsprechend gibt es strenggenommen keine Propositionen darüber, was jemand darf oder nicht darf, sondern nur Propositionen darüber welcher Moralkodex was erlaubt.

Dann können wir das ursprüngliche Problem dadurch lösen, daß wir (1) und (2) als elliptisch hinstellen, und folgendermaßen vervollständigen:

- (1R) Arvind glaubt, daß sein Moralkodex es Shudras nicht erlaubt, Sanskrit zu lernen.
- (2R) Mein Moralkodex erlaubt es Shudras, Sanskrit zu lernen. (Ruths eigenes Urteil)
- (3) Arvinds Urteil ist richtig (ist nicht fehlerhaft).
- (P) Für alle  $p$ : es ist ein Fehler zu glauben, daß  $p$ , falls es nicht wahr ist, daß  $p$ .

Dieser Auffassung zufolge widersprechen sich also Ruths und Arvinds Urteile überhaupt nicht. Sie handeln von verschiedenen Moralkodizes.

Die Schwierigkeit dieser Position ist ähnlich der des Kontextualisten bezüglich Geschmacksurteilen. Es gibt einen klaren intuitiven Unterschied zwischen Arvinds Urteil, daß Shudras kein Sanskrit lernen dürfen, und seinem Urteil, daß Arvinds Moralkodex es Shudras nicht erlaubt, Sanskrit zu lernen. Die Tatsache, daß man kohärenterweise das erste Urteil ablehnen kann, das zweite jedoch akzeptieren, scheint zu zeigen, daß es einen Unterschied gibt. Der Kontextualist dieser Spielart behauptet jedoch, daß es sich um dasselbe Urteil handelt.<sup>19</sup> Auch andere Spielarten des Kontextualismus werden mit analogen Nachteilen zu kämpfen haben—zumindest solange sie garantieren, daß es keine Inkonsistenz zwischen Ruths und Arvinds Urteil gibt. Wenn sie dies nicht garantieren, dann ist das ursprüngliche Problem nicht gelöst. Es ist also sinnvoll, sich zumindest nach anderen Lösungen umzusehen.

### *Inkommensurabilität*

Die Inkommensurabilitätsthese ist dem Kolonialismus diametrisch entgegengesetzt: Die von der Anthropologin untersuchten Subjekte haben einen Begriff des Sollens, den die Anthropologin selbst nicht hat. Die Anthropologin kann also bestenfalls die zum Kastensystem gehörenden Urteile der Hindus beschreiben, aber sie kann sie weder in ihrer eigenen Sprache ausdrücken, noch mittels ihres eigenen begrifflichen Repertoires nachvollziehen. Der Vertreter der Inkommensurabilitätsthese wird also (1) als irrtümlich ablehnen: Arvind urteilt nicht, daß Shudras kein Sanskrit lernen dürfen. Er fällt ein Urteil, bei dem er dem Sanskrit Lernen von Shudras eine bestimmte Eigenschaft abspricht, eine Eigenschaft, der er starke Bedeutung beimißt, und die sein Handeln stark beeinflusst.

Die Inkommensurabilitätsthese hat sicherlich im gegenwärtigen Fall viel mehr Plausibilität, als zum Beispiel im Fall der Geschmacksurteile. Beim den Geschmacksbegriffen müßten wir, um eine Inkommensurabilitätsthese zu vertreten, behaupten, daß wir, wenn wir uns über die Schamhaftigkeit von Kloppen, oder die Schönheit von Dingen unterhalten, immer aneinander vorbeireden. Bei den moralischen Urteilen exotischer Fremder hingegen, ist diese Haltung zunächst einmal nicht völlig abwegig.

Ihren Purismus bei der Individuierung von Begriffen bezahlen die Inkommensurabilisten damit, daß sie sich einen bestimmten Zugang zu fremden Kulturen grundsätzlich verbauen. Wenn man feststellt, daß andere Völker verschiedener Ansicht

---

<sup>19</sup> Ein raffinierter Kontextualist hat durchaus Möglichkeiten, diese Schwierigkeit zu umgehen. Er kann zum Beispiel behaupten, daß es nur so erscheint, als wenn sich die Inhalte der Urteile unterscheiden, da die weniger ausführliche Beschreibung des Urteils pragmatisch suggeriert, daß alle Beteiligten denselben Moralkodex (oder relevant ähnliche Moralkodizes) haben. Kölbel 2007 enthält eine detailliertere Darstellung dieser raffinierteren Position.

darüber sind, was erlaubt und nicht erlaubt ist, dann entsteht ein anderes Verständnis, als wenn man davon ausgeht, daß sie von Dingen sprechen und über Themen nachdenken, die wir mit unserem Denken nicht einmal erfassen können. Dennoch: auch der Inkommensurabilist kann die Begriffe der untersuchten Subjekte mit seinen eigenen Begriffen vergleichen, und das kann ihm als Ersatz dienen. Ein solcher Vergleich ist umständlicher als das interkulturelle Identifizieren von Begriffen, aber es erkauft eine gewisse Genauigkeit im Umgang mit Begriffen.

#### *Zurück zum moralischen Relativismus*

Der moralische Relativismus bietet eine Art Kompromißlösung. Der Relativist teilt mit dem Kolonialisten die Ansicht, daß Arvind und Ruth über dieselbe Frage nachdenken, wenn der eine denkt, daß Shudras kein Sanskrit lernen dürfen, während die andere denkt, daß sie es sehr wohl dürfen. Beide verwenden den Begriff des moralischen Sollens. Dennoch ist der Relativist nicht gezwungen zu sagen, daß einer von beiden falsch urteilt, oder falsche Anwendungsregeln verwendet, denn er überdenkt Prinzip (P) und behält (1)–(3) bei. (P) ist jedoch ein sehr überzeugendes Prinzip: wer würde schon akzeptieren, daß es möglich ist eine nicht wahre Proposition zu glauben, ohne einen Fehler zu begehen? Der Relativist wird sagen, daß (P) deshalb so überzeugend ist, da es für einen großen Bereich von Propositionen tatsächlich gilt, nämlich alle Propositionen, die in einem bestimmten Sinne objektiv sind, nämlich in folgendem Sinne: wenn man eine objektive Proposition glaubt, dann glaubt man auch, daß andere, die die Verneinung derselben Proposition glauben, einen Fehler machen. Und umgekehrt, wenn man zugibt, daß jemand anders eine objektive Proposition glaubt und dabei keinen Fehler macht, dann kann man nicht selber die Verneinung dieser Proposition glauben. Der moralische Relativist glaubt, daß unsere Erfahrung mit fremden Kulturen nahelegt, daß moralische Propositionen nicht in diesem Sinne objektiv sind. Der moralische Relativist lehnt also Prinzip (P) in seiner uneingeschränkten Form ab und akzeptiert stattdessen eine eingeschränkte Version:

(P\*) Für objektive Propositionen  $p$ : es ist ein Fehler zu glauben, daß  $p$ , wenn es nicht wahr ist, daß  $p$ .

Damit wird der ursprüngliche Widerspruch vermieden, solange wir davon ausgehen, daß moralische Propositionen in unserem Sinne nicht objektiv sind (hierzu gleich mehr). Der Relativist sollte jedoch auch etwas darüber sagen, ob man sich auch beim nicht-objektiven Urteilen irren kann. Hier kann er zum Beispiel ein neues uneingeschränktes Prinzip einführen, daß seiner Ansicht Rechnung trägt, daß nicht-objektive Propositionen zwar keine absoluten, jedoch relative Wahrheitswerte haben<sup>20</sup>:

(P\*\*) Für alle Propositionen  $p$ : es ist ein Fehler zu glauben, daß  $p$ , wenn  $p$  dem eigenen Maßstab zufolge nicht wahr ist.

Ruth kann also sagen daß Arvind im Sinne von (P\*\*) fehlerfrei urteilt, während Arvinds oben erwähnter Bruder einen Fehler im Sinne von (P\*\*) begeht.

---

<sup>20</sup> Hier stellt sich die Frage, was der vom Relativisten eingeführte relative Wahrheitsbegriff mit dem geläufigen Wahrheitsbegriff zu tun hat. Meiner Ansicht nach ist der relativistische Wahrheitsbegriff, der in (P\*\*) vorkommt ein theoretischer Begriff. Der vortheoretische Wahrheitsbegriff ist einseitig und sollte am besten deflationär aufgefaßt werden. Für eine Differenzierung dieser These siehe Kölbel 2008b und 2008c.

Ein Problem für den eben skizzierten Relativismus ist es vielleicht, daß wir moralische Angelegenheiten gewöhnlich als objektiv ansehen, zumindest in dem oben verwendeten Sinn von "objektiv": wenn man eine moralische Proposition glaubt, dann glaubt man, daß andere, die die Verneinung derselben Proposition glauben, einen Fehler machen. Ist damit der moralische Relativismus diskreditiert? Meiner Ansicht nach wirft dieser Einwand sehr wohl ein größeres Problem für einen allgemeinen meta-ethischen Relativismus auf (im Gegensatz zu einem interkulturellen Relativismus wie wir ihn bisher betrachtet haben). Wir behandeln moralische Begriffe gewöhnlich als objektiv, und ein allgemeiner moralischer Relativist wird dies als Fehler einstufen müssen. Der Frage, ob dies haltbar ist, kann ich in diesem Aufsatz nicht gerecht werden. Der interkulturelle moralische Relativismus jedoch, der unserer Anthropologin eine Kompromißlösung bietet, kann gegen diesen Einwand anführen, daß unsere Ansicht, daß moralische Propositionen objektiv sind, im interkulturellen Fall weniger zwingend ist. In anderen Worten, wir akzeptieren zwar (a) aber nicht (b):

- (a) Wenn man eine moralische Proposition glaubt, dann glaubt man, daß andere der eigenen Kultur zugehörige Denker, die die Verneinung derselben Proposition glauben, einen Fehler machen.
- (b) Wenn man eine moralische Proposition glaubt, dann glaubt man, daß Denker anderer Kulturen, die die Verneinung derselben Proposition glauben, einen Fehler machen.

### **3. Konklusion**

Ich habe im Ersten Abschnitt kurz umrissen, was in der Debatte der letzten Jahre unter "Relativismus" verstanden wird, und wie eine solche Position in einem Falle (dem der Geschmacksurteile) motiviert werden kann. Im zweiten Abschnitt habe ich erklärt, was man unter einem moralischen Relativismus versteht und untersucht, in wie weit ein anthropologisches Argument für diese Position, das von der Sittenvielfalt als Prämisse ausgeht, erfolgreich sein kann. Das Argument bestand darin zu sagen, daß uns die korrekte anthropologische Methode verbietet, die von unseren abweichenden moralischen Urteile anderer Kulturen als falsch einzustufen. Die eingehende Untersuchung hat gezeigt, daß der relativistische Vorschlag tatsächlich bestimmte Nachteile anderer Positionen vermeidet. So zum Beispiel hatte der "Kolonialist" Schwierigkeiten den Vorwurf des Chauvinismus zu entkräften, und der Inkommensurabilist muß beim Verständnis fremder Kulturen sehr umständlich denken. Dennoch, im diskutierten Fall gibt es Alternativen zum Relativismus, die es im Falle z.B. der Geschmacksurteile nicht gibt, und die dem anthropologischen Argument für den moralischen Relativismus einiges von seiner Überzeugungskraft rauben.

### **Bibliographie**

- Egan, A., J. Hawthorne and B. Weatherson 2005: "Epistemic Modals in Context", in G. Preyer and G. Peter (eds), *Contextualism in Philosophy*, Oxford: OUP.
- Egan, Andy 2006: "Secondary Qualities and Self-Location" *Philosophy and Phenomenological Research* 72, pp. 97-119.
- Evans, Gareth 1985: "Does Tense Logic Rest on a Mistake?", in his *Collected Papers*, Oxford: Clarendon Press, pp. 341-63.

- Harman, Gilbert 1975: "Moral Relativism Defended". *Philosophical Review* 84, pp. 3–22.
- Herskovits, Melville 1972: *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*, New York: Random House.
- Kaplan, David 1977/1989: "Demonstratives", in Almog et al. (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford: Clarendon Press 1989.
- King, Geoffrey 2003: "Tense, Modality and Semantic Value". *Philosophical Perspectives* 17, pp. 195–245.
- Kölbel, Max 2002: *Truth Without Objectivity*, London: Routledge.
- Kölbel, Max 2003: "Faultless Disagreement". *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (October 2003), pp. 53–73.
- Kölbel, Max 2004: "Indexical Relativism vs Genuine Relativism". *International Journal of Philosophical Studies* 12 (Oct. 2004), pp. 297–313.
- Kölbel, Max 2007: "How to Spell Out Genuine Relativism and How to Defend Indexical Relativism". *International Journal of Philosophical Studies* 15, pp. 281–288.
- Kölbel, Max 2008a: "Motivations for Relativism", in M. Kölbel and M. García-Carpintero (eds.), *Relative Truth*, Oxford: Oxford University Press.
- Kölbel, Max 2008b: "'True' as Ambiguous". *Philosophy and Phenomenological Research* 77, pp. 359–84.
- Kölbel, Max 2008c: "Truth in Semantics". *Midwest Studies in Philosophy* 32, pp. 242–57.
- Kölbel, Max forthcoming: "Vagueness as Semantic", forthcoming in R. Dietz & S. Moruzzi (eds.), *Cuts and Clouds: Issues in the Philosophy of Vagueness*, Oxford: Oxford University Press.
- Lasersohn, Peter 2005: "Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste". *Linguistics and Philosophy* 28, pp. 643–86.
- MacFarlane, John 2003: "Future Contingents and Relative Truth". *Philosophical Quarterly* 53, pp. 321–36.
- MacFarlane, John 2005b: "The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions," forthcoming in Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne (eds.), *Oxford Studies in Epistemology* 1, Oxford: Oxford University Press, pp.197–233.
- MacFarlane, John 2007: "The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions," in Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne (eds.), *Oxford Studies in Epistemology* 1 (Oxford: Oxford University Press, 2005), 197–233.
- MacFarlane, John 2008a: "Truth in the Garden of Forking Paths", in Max Kölbel and Manuel García-Carpintero (eds.), *Relative Truth*, Oxford: Oxford University Press.
- MacFarlane, John 2008b: "Nonindexical Contextualism". *Synthese*.

- MacFarlane, John forthcoming: “Epistemic Modals are Assessment-Sensitive”, in Brian Weatherson and Andy Egan (eds.), *Epistemic Modals*, Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, John 1977: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin.
- Predelli, Stefano 1997: “Talk about Fiction”. *Erkenntnis* 46, pp. 69–77.
- Predelli, Stefano 2005: *Context: Meaning, Truth and the Use of Language*, Oxford: OUP.
- Prior, Arthur 1967: *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press.
- Richard, Mark 2004: “Contextualism and Relativism”. *Philosophical Studies* 119, pp. 215–42.
- Sosa, Ernest 2001: “Objectivity without Absolutes”, in Alex Byrne, Robert Stalnaker, and Ralph Wedgwood (eds.), *Fact and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Wright, Crispin 2001: “On Being in a Quandary”. *Mind* 110, pp. 45–98.