

THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang
– Dezember 2024 –

Was sah Gott, als er *sah*, dass es *gut* war?

Erkundungen zum phänomenologischen Stellenwert moralischer Wahrnehmung

Von Simone Horstmann

„Wer wahrnimmt, wird beherrscht: Die Wahrnehmung zwingt den Wahrnehmenden in eine irdische Situation, die sich dadurch auszeichnet, dass er dort in ein perspektivisches Verhältnis zu den dort mit ihm anwesenden Dingen eintritt. Man kann sich kaum vorstellen, dass ein Gott wahrnimmt, was in der Welt passiert; er mag wissen, was hier so passiert, doch eigene Kenntnisse wird er wohl nicht haben. Denn wenn er diese haben wollte, würde auch er zum Teil der Welt werden. Doch jemand, der sich von seiner Wahrnehmung eine derartige innerweltliche Präsenzpflcht gefallen lassen muss, dürfte wohl kaum göttlich sein.“¹

Lambert Wiesing

1. Einleitende Bemerkungen

Die erste Schöpfungserzählung kennt die sog. Anerkennungs- bzw. Gutheißungsformeln, die dazu Anlass geben, in ihnen eine zwar exegetisch gelegentlich diskutierte,² ethisch und systematisch aber bislang noch wenig entfaltete Irritation zu erkennen: Gott ist ein Wahrnehmender, der die Schöpfung nicht nur in einem Akt des kühlen und wertfreien Registrierens erfasst, sondern der bekanntlich *sieht*, dass es *gut* war – die damit beschriebene Wahrnehmung hat eine normative Komponente, die ebenso auffällig wie eigenartig unthematisch in der systematischen Literatur ist. In jedem Fall nimmt ein solches Wahrnehmungsverständnis Abstand davon, Gottes Sicht auf die Schöpfung (und bereits diese Formulierung ist möglicherweise missverständlich – gerade im hier untersuchten Zusammenhang wäre vielleicht eher von Gottes schöpferischer Wahrnehmung zu sprechen) in Kongruenz zu dem vermeintlichen und naturwissenschaftskonformen Ideal eines reinen, quasi freischwebenden und objektiven Blicks auf die Wirklichkeit zu begreifen, die gegenüber den als stets subjektiv und perspektivgebunden gedachten Wahrnehmungsweisen des Menschen erst im göttlichen Blick ihr An-sich-Sein preisgibt.

¹ Lambert WIESING: *Das Mich der Wahrnehmung*. Eine Autopsie, Frankfurt am Main 2009, 156.

² So etwa bei Dorothea ERBELE-KÜSTER: „Und siehe – es ist sehr gut“ (*Genesis 1,31*). Eine ästhetisch-ethische Vision und ihre Aussagekraft angesichts des Imperfekten und der Korruption, 2021 (*Paragrana*, 30,1), 150–162.

Theol. ist diese normative Komponente der Wahrnehmung im Kontext von Gen 1 dort, wo sie sich gegen diese theistische Überformung überhaupt Gehör verschaffen konnte, zumeist durch die Verklammerung von Protologie und Eschatologie thematisiert worden. Dieser Beitrag wählt einen anders gelagerten Zugang: Die Produktivität dieser biblischen Irritation soll ethisch diskutiert werden, indem phänomenologische Zugangsweisen ausgewertet werden, die das, was im Sehen über das Sehen hinausgeht, beschreiben und konzeptualisieren. Diese Herangehensweise stellt die üblichen inferentiellen Zugänge zu ethischen Problemen im Bereich der Begründungstheorien nicht grundsätzlich infrage, kritisiert mit dem Trennbarkeitsparadigma aber eine ihrer wesentlichen Vorbedingungen, nämlich die Überzeugung, dass moralische Urteile gegenüber der sinnlichen, häufig gar quasi-sensualistisch begriffenen Wahrnehmung stets nachträglich hinzutreten. Diese Annahme wird im Folgenden zunächst phänomenologisch erkundet (Kap. 2), bevor dann das Verhältnis von Wahrnehmungstheorie(n) und metaethischen Hintergrundtheorien näher beleuchtet und problematisiert wird (Kap. 3). Der Hauptteil (Kap. 4) widmet sich dann der Frage, wie wesentliche ethische Gelenkstellen des Phänomens moralischer Wahrnehmung in der neueren Literatur diskutiert werden.

2. Zur Phänomenalität moralischer Wahrnehmung

Selbst ungeachtet der Frage, ob die Schöpfungstheol. der geeignete theol. Ort ist, um das Verhältnis der Theol. zu den Naturwissenschaften aufzuarbeiten, kann man in jedem Fall festhalten, dass dies sehr wohl für das Phänomen und den Problemkomplex der moralischen Wahrnehmung gilt: Neben einer ersten Erkundung dieses Phänomens soll es in diesem Unterabschnitt deswegen zunächst darum gehen, die Theoretisierung der moralischen Wahrnehmung stets auch als eine Verhältnisbestimmung zum naturwissenschaftlichen Konzept von Wahrnehmung zu skizzieren.

Dass Wahrnehmung und Moral in Alltagserfahrungen vielfach miteinander verbunden und ineinander verwoben wirken, dürfte das Erleben vieler Menschen ausmachen. Noch lange bevor wir geneigt sind, der These von einer moralischen oder moralisch-gefärbten Wahrnehmung theoretisch zuzustimmen, agieren wir vielfach so, dass unsere Alltagssprache diese These intuitiv zu validieren scheint. Wir behaupten nicht selten, dass wir nicht nur dann über eine Form evaluativer Wahrnehmung verfügen, wenn wir beobachten, wie andere falsch parken. Wir betonen darüber hinaus, dass wir moralisches Unrecht durchschauen, Leid regelrecht zu sehen vermögen (und es dann – und deswegen – alsbald *nicht länger sehen* können, einen bestimmten Anblick also gar nicht ertragen können). Ob es anderen Menschen gut oder schlecht geht, ist etwas, das wir ihnen anzusehen glauben. Wer sich dafür nicht interessiert, wer dem Wohlergehen anderer also mit Gleichgültigkeit begegnet, leidet womöglich an einer besonderen Form der Blindheit: Andere nicht anblicken zu wollen, ist eine Geste, die den so Übersehenen letztlich die Wirklichkeit abspricht.³ Ebenso kennen wir hochmütige, vorwurfsvolle, bestätigende, vielleicht aber auch verlöschende, blind gewordene Blicke. Vernichtende Blicke treffen uns wie „von einem inneren Hochsitz“⁴ aus. Das Grausame einer Situation ist etwas, das wir vielfach nicht erst durch intensive Deliberation, praktische Syllogismen und ausgeklügeltes Rasonieren erschließen müssen – wir erkennen es vielmehr, sobald wir es sehen. Beim Anblick eines verprügelten Hundes überfallen uns demnach keine Zweifel in der Art, dass wir uns fragen: Moment,

³ Michael HAUSKELLER: „Sieh hin und du weißt“. Über die ästhetischen Grundlagen der Moral“, in: DERS.: *Auf der Suche nach dem Guten. Wege und Abwege der Ethik*, Kusterdingen 1999, 113–132, hier: 125.

⁴ Pascal MERCIER: *Der Klavierstimmer*, München 1998, 19.

ist das nun wirklich so schlimm, habe ich gute Gründe für diesen Eindruck? – wir meinen vielfach, das Richtige und Falsche unmittelbar erkennen und nicht nur metaphorisch, sondern wortwörtlich *sehen* zu können – wer dies nicht tut und erst einen expliziten Grund benötigt, hat womöglich den (durch ein Gedankenexperiment von Bernard Williams bekannt gewordenen⁵) *einen Gedanken zu viel*. Selbst moralische Enttäuschungen sind etwas, das wir in visuellen Begrifflichkeiten kommunizieren, die das sich darin ausdrückende hochkomplexe Problem tendenziell sogar überspielen: Was genau heißt es etwa, in einer Erfahrung der tiefen Desillusionierung zu *sehen*, dass da am Bahnhof *niemand* auf einen wartet? Hinzukommt, dass wir oft genug überzeugt sind, dass erst der Akt des Sehens die vollständige moralische Erkenntnis einer Situation abschließt: Nur wer gesehen hat, wie es Menschen und Tieren in der Situation X ergeht, versteht wirklich worum es geht – so diese Überzeugung.

Gegenüber den (üblichen) inferentiellen Ansätzen in der Moralphilos. und -theol., die Moral als – letztlich immer ein Stück weit nachträgliche und gegenüber dem Phänomen insofern auch notorisch verspätete – Urteils- bzw. Ableitungsstruktur begreifen, kann eine Theorie moralischer Wahrnehmung also *prima facie* zumindest diesem Erleben einer unmittelbaren moralischen *Einsicht* gerechter werden. Eine solche Theorie stellt zugleich noch weitere Verheißungen in Aussicht: Allen voran die Möglichkeit, dass naturwissenschaftliche und ethische Erkenntniswege womöglich doch „auf die gleiche Weise durch empirische Erfahrung begründet sein können“⁶. Die beinahe schon hegemoniale Dominanz der in den allermeisten Debatten vertretenen Annahme einer gänzlichen Unvereinbarkeit von empiristisch-rekonstruierter Wahrnehmung und Moral hat derartige Erkundigungen bislang ebenso erfolgreich unterbunden wie sie damit zugleich – wenn schon nicht explizit, so doch in der Sache – die mittlerweile ebenso stark kritisierte These von den „Two Cultures“ (Charles Percy Snow) in den modernen Wissenschaften reproduziert hat. Damit wäre die Intuition, dass naturwissenschaftliche Wahrnehmung erkenntnistheoretisch solide begründet, moralische Wahrnehmung hingegen keineswegs verlässlich, unsicher, emotionsgeladen und häufig eher im Status eines Mythos anzusiedeln sei, zumindest stark hinterfragt:⁷ Es könne jedenfalls, so Dennis Badenhop, „nicht schaden, einmal im Detail zu prüfen, ob wir wirklich zu akzeptieren gezwungen sind, dass die Moral in diesem speziellen Vergleich so dürftig abschneidet“⁸. Badenhop selbst kommt zu dem Schluss, dass die These von der allein wahrheits- und wissenschaftsfähigen Wahrnehmung, wie sie naturwissenschaftlich präfiguriert ist, nicht haltbar ist: Seine These von der „Gleichförmigkeit

⁵ Bernard WILLIAMS: „Personen, Charakter und Moralität“, in: DERS.: *Moralischer Zufall*. Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein im Taunus 1984, 11–29, hier: 27.

⁶ Dennis BADENHOP: *Praktische Anschauung*. Sinneswahrnehmung, Emotion und moralisches Begründen, Freiburg im Breisgau 2015, 17.

⁷ Eine vergleichbare Diskurskonstellation konstatieren auch Johannes Fischer, Stefan Grotefeld und Peter Schaber mit Blick auf den moralischen Realismus als vielleicht zentralster metaethischer Hintergrundtheorie für das Phänomen moralischer Wahrnehmung: Denn so plausibel der moralische Realismus auch wirke, er scheint grundlegend vom Paradigma der Naturwissenschaften infrage gestellt, das legitimes Tatsachenwissen nur als Wissen begreift, das auf Kausalzusammenhänge, nicht aber auch das Wesen oder Telos der Dinge bezogen ist. „Das bedeutet, dass auch der Tatsachenbegriff bzw. das Verständnis dessen, was als Tatsache bzw. als ‚wirklich‘ in Betracht kommt, durch die Naturwissenschaften geprägt wird. Erst damit entsteht die spezifisch moderne Problematik des Guten. [...] Unter modernen Vorzeichen wird demgegenüber die Feststellung, dass das Gute real ist, gleichbedeutend mit der Feststellung, dass es eine Tatsache von derselben Art wie in den Naturwissenschaften ist, nur dass diese Tatsache – merkwürdig genug – evaluativen Charakter hat.“ Johannes FISCHER, Stefan GROTEFELD, Peter SCHABER: „Einleitung“, in: *Moralischer Realismus*. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte, hg. v. DIES., Stuttgart 2004 (Forum Systematik, 21), 7–13, hier: 8f.

⁸ Dennis BADENHOP: *Praktische Anschauung* (s. Anm. 6), 17.

ethischer und (natur-)wissenschaftlicher Vernunft“⁹ begründet er damit, dass entlang der einschlägigen erkenntnistheoretischen Kategorien von Deskriptivität, Begriffserwerb, Wahrheitsfähigkeit, Irrtumsmöglichkeit, Faktizität und Existenz, Repräsentation, kognitiver Suffizienz, Begründung und Non-Reduktionismus „von einer strikten Homogenität moralischer und paradigmatischer Urteile ausgegangen werden“¹⁰ könne. Für die Annahme, dass es keine moralische, sondern allein naturwissenschaftlich konsolidierte Wahrnehmung geben kann, finde sich dementsprechend kein für diese Einschätzung nötiger diskriminatorischer Standpunkt:

Betrachten wir perzeptiven Inhalt, stellen wir fest, dass eine ganze Reihe wahrnehmungstheoretischer Konzeptionen [...] schon vom Prinzip her keine Diskriminierung bereichsspezifischer Urteilklassen erlauben. [...] Dies legt den Schluss nahe, dass letztlich das größte Mysterium der praktischen Anschauung [mit diesem Begriff beschreibt Badenhop das hier unter dem Stichwort „moralische Wahrnehmung“ verhandelte Phänomen, Anm. SH] nicht diese selbst im Vergleich zu ‚normaler‘ Sinneswahrnehmung ist, sondern dass die größte Mysteriösität vielmehr den Zweifel am perzeptiv[n] Egalitarismus umweht.¹¹

Und er bilanziert: Diese Sicht bietet „ein gut verträgliches Gegenmittel gegen die Kolonialisierung der Empirie durch die Naturwissenschaften einerseits, gegen die Unterkomplexität einer evolutionstheoretisch angeleiteten Primitivisierung des praktischen Denkens andererseits.“¹²

Bereits an dieser Stelle wird exemplarisch deutlich, dass die allermeisten Ansätze zu einer Theorie moralischer Wahrnehmung den Sehsinn gegenüber den anderen Sinnen deutlich privilegieren. Diese Beobachtung gibt gelegentlich Anlass dazu, die Rede vom moralischen Sehen (vor-)schnell ihrer bloßen Metaphorizität zu überführen. Andererseits ist die Beobachtung gerade in phänomenologischen Kontexten aufgegriffen worden, um die ursprünglich von Maurice Merleau-Ponty vertretene These von der *multimodalen* bzw. *multisensorischen Wahrnehmung* auf diesen Zusammenhang anzuwenden. Denn bei genauerer Untersuchung wird zum einen schnell deutlich, dass der Sehsinn durchaus nicht als einziger Sinn für das Phänomen moralischer Wahrnehmung beansprucht wird (etwa dann, wenn wir davon sprechen, dass uns eine Erfahrung unter die Haut gehe, dass wir bestimmte Leidensäußerungen nicht überhören konnten). Zum anderen spricht die „Beimengung“ von Moral in die Sinne für die Annahme einer multisensorischen Integration der Wahrnehmung: Der sensualistischen Annahme der Getrenntheit der Sinne wird damit widersprochen – so zuletzt bei *Maxime Doyon*, der in Anschluss an Merleau-Ponty und Edmund Husserl davon spricht, dass Erfahrungen nur multisensorisch integriert verstanden werden können, was eine Aufteilung in verschiedene Sinnesqualitäten, wie sie der Empirismus behauptet, verunmögliche.¹³ In der konkreten Erfahrung seien verschiedene Modalitäten häufig sogar ununterscheidbar, gewissermaßen synästhetisch vermengt. Auch die Werthaftigkeit von Erfahrung ergebe sich daher weder als Summe noch als Teil von Sinneserfahrung, sondern gehe mit dem einher, was Merleau-Ponty als die Einheit der gelebten Leiblichkeit bezeichnet, in der die Sinne indistinkt sind. Diese

⁹ Ebd., 14.

¹⁰ Ebd., 21.

¹¹ Ebd., 154.

¹² Ebd., 155.

¹³ *Doyon, Maxime: „On the Phenomenology and Normativity of Multisensory Perception. Husserlian and Merleau-Pontian Analyses“, in: Contemporary Phenomenologies of Normativity. Norms, Goals, And Values, hg. v. Sara HEINÄMAA / Mirja HARTIMO / Ilpo HIRVONEN. – London/New York: Routledge 2022. 270 S., geb. € 169,38 ISBN: 978-1032017136, 107–125; sowie Maxime DOYON: Phenomenology and the Norms of Perception, Oxford 2024.*

Perspektive hat dabei eine antinaturalistische bzw. anti-empiristische Spitze – zumindest, so Doyon, lasse sich auf diesem Wege zeigen, dass die Weltdeutungskonvention des Empirismus als eine zumindest außerordentlich künstliche Lesart zu beschreiben ist. Die Erfahrung isolierter Sinne finde „nur in einer abnormen Haltung statt“¹⁴ – für die Deutung direkten Erlebens trägt sie nichts aus.

Eine ähnliche Kritik am Erfahrungsmonopol der Naturwissenschaften übt auch *Eva Schürmann*: Die Annahme „reiner“ (und insofern: naturwissenschaftlich goutierbarer) Sinnesempfindungen basiere auf einer „theoretischen Absonderung dessen, was praktisch nicht separiert vorkommt“¹⁵ – gerade bei der Konstruktion eines vorurteils- und deutungsfreien Erfassens von „Sinnesdaten“ lasse sich keinesfalls davon sprechen, dass es sich dabei um eine ursprünglichere (und insofern „reiner“) Form der Wahrnehmung handle, sondern vielmehr „um eine künstlich abgeleitete Privationsform“¹⁶ der ersteren. Auch moralische Wahrnehmung kann, dies vorausgesetzt, dann gerade nicht durch ihren deutenden, vermeintlich also nachträglichen Charakter als uneigentliche Wahrnehmung diskreditiert (oder zumindest in ihrem epistemischen Status abgeschwächt) werden. Vielmehr sei davon auszugehen, dass evaluative und deutende Wahrnehmung nicht „das nachträgliche Verleihen einer Bedeutung über ‚an sich‘ Bedeutungsloses“ darstelle, sondern eher die „Bewandtnisganzheit des Weltverstehens“¹⁷ auslege. Dass sich die Annahme einer erst nachträglich hinzutretenden (moralischen) Deutung dennoch so überaus hartnäckig halte, habe Schürmann zufolge auch damit zu tun, dass die erkenntnistheoretische und hermeneutische Bedeutung des Sehens ungeheuer disparat ausfallen: „Die erkenntnistheoretische Rekonstruktion der Geschichte des Begriffs [des Sehens, Anm. SH] ist von der hermeneutischen Version so grundverschieden, dass man meinen könnte, beide behandelten nicht denselben Gegenstand.“¹⁸ Beide, so Schürmann, berufen sich jeweils auf völlig unterschiedliche Traditionslinien und Texte – man kann, so Schürmann, durchaus zu der Überzeugung gelangen, dass „die erkenntnistheoretische und empiristische Konzeption des Sehens mit seiner kulturhistorischen und hermeneutischen Rekonstruktion als soziohistorisch variable Weise der Welterschließung schlicht inkommensurabel ist.“¹⁹

3. Diskursive Interaktionen: Wahrnehmungstheorie und Metaethik

Sowohl in den phänomenologisch wie auch analytisch geprägten Diskussionen wird seit einigen Jahrzehnten vermehrt darüber debattiert, wie stichhaltig die These ist, dass Moral und insbes. moralische Eigenschaften über die Wahrnehmung erschlossen werden können. Können wir Moral ebenso wie (oder zumindest analog zu) andere(n) Eigenschaften der Wirklichkeit wahrnehmen – lassen sich also bspw. das Farbensehen oder das Ertasten von Gegenständen – und ganz generell: die Wahrnehmung der sog. Sekundären Qualitäten – in ihrer Sinnesqualität mit der Erfahrung moralischer Wahrnehmung strukturell vergleichen? Diese Frage zielt offenkundig auf das Verhältnis von Wahrnehmungstheorie(n) und metaethischen Grundlagen ab und soll im Fokus dieses Kap.s stehen.

¹⁴ Maxime DOYON: „On the Phenomenology and Normativity of Multisensory Perception“ (s. Anm. 13), 114.

¹⁵ Eva SCHÜRMAN: *Sehen als Praxis*. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht, Frankfurt am Main 2008, 36.

¹⁶ Ebd., 133.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 32.

¹⁹ Ebd., 33.

Viele Debattenbeiträge verorten den Beginn dieser Diskussion dabei bemerkenswert einstimmig, indem sie auf einen Aufsatz verweisen, den die britische Philosophin Iris Murdoch 1956 im Rahmen eines Symposiums vorstellte und der anschließend unter dem Titel *Vision and Choice in Morality*²⁰ publiziert wurde. Murdoch argumentiert darin für einen moralischen Realismus und nimmt auf die *Fact-Value-Dichotomy* und damit den Kerngehalt des naturalistischen Fehlschlusses Bezug, der eine Lücke zwischen (Tatsachen-)Beschreibung und (moralischer) Bewertung annimmt. Zudem vertritt sie die Ansicht, dass moralische Uneinigkeit von einer unterschiedlichen Wirklichkeitswahrnehmung herrühre – womit sie eine grundlegend neue Beschreibung moralischer Konflikte ermöglicht, die sich nicht mehr zwangsläufig als Prinzipienkollision o. ä. rekonstruieren lassen müssen, sondern als Möglichkeit zweier (oder mehr) unvereinbarer Wahrnehmungen: Eine Konstellation also, von der anzunehmen wäre, dass die eine Seite tatsächlich nicht zu sehen vermag, wie die andere zu ihrem Urteil gelangt.²¹

Die folgenden Überlegungen wollen zum einen nachzeichnen, dass sich nahezu alle aktuelleren Diskussionsbeiträge auf diese Ausgangslage beziehen und insofern als Fortführung bzw. Aktualisierung dieses wesentlichen Beitrags verstehen lassen. Zum anderen soll deutlich werden, dass sie sich zugleich um eine argumentative Ausrichtung bemühen, die *Anna Bergqvist* als „dritten Weg“ beschreibt:²² In der Frage, ob eine wissenschaftlich respektable Weltsicht andere Eigenschaften als natürliche und damit das Phänomen moralischer Wahrnehmung anerkennen kann, bezeichnet dieser dritte Weg eine Option zwischen zwei letztlich nicht überzeugenden und nicht konsistent argumentierbaren Alternativen, die gleichwohl unterschiedlich gefasst werden können. Während die metaethischen Diskussionen diese Alternativen v. a. in einem (immer wieder als platonismusverdächtig gescholtenen) moralischen Objektivismus bzw. Realismus (wie ihn Murdoch vertrat) und einem ebenso fundamentalen moralischen Subjektivismus bzw. Skeptizismus sehen, tendieren die wahrnehmungstheoretischen (und oft auch phänomenologischen) Ansätze dazu, diese nicht gangbaren Alternativen als Repräsentationalismus einerseits und Konstruktivismus andererseits zu beschreiben.

Letzteres wird in besonders pointierter Weise in den phänomenologischen Arbeiten von *Lambert Wiesing* deutlich. Sein Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass er in der Frage, wie Wahrnehmung überhaupt adäquat konzeptualisiert werden kann, für eine veränderte Frageperspektive votiert. Die Existenz von Wahrnehmungen sei schlichtweg nicht in Gänze modellhaft erklärbar, die denkbaren Relationen zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem zudem wenig überzeugend (v. a., weil sie dazu tendierten, diese Relation kaum noch als solche zu konzeptualisieren, die Relata also sehr asymmetrisch zu denken). Diese Situation führt Wiesing erklärtermaßen zu einem Desinteresse an weiteren Erklärungsmodellen und letztlich zu der Idee, die Konstellation zwischen dem Wahrnehmenden und seinen Wahrnehmungen mit umgekehrten

²⁰ Dazu R[onald] W. HEPBURN, Iris MURDOCH: „Symposium: Vision and Choice in Morality“, in: *Dreams and Self-Knowledge*. The Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Aberystwyth 6th to 8th July, 1956, London 1956 (Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 30), 14–58.

²¹ Dazu auch Simone HORSTMANN: „Was bedeutet es, das Leid von Tieren zu sehen? Ethische und pädagogische Erkundungen des ‚Überwältigungsvorwurfs‘ im Kontext der Darstellung von Tierleid in unterrichtlichen Zusammenhängen“, in: DIES.: *Unwriting Nature*. Zur Kritik der ökologischen Gewalt, Bielefeld 2023 (Human-Animal Studies, 33), 233–262.

²² Anna BERGQVIST: „Moral Perception, Thick Concepts, and Perspectivalism“, in: *Evaluative Perception*, hg. v. Anna BERGQVIST / Robert COWAN, Oxford 2018 (Mind Association Occasional Series), 258–281, hier: 260.

Abhängigkeiten zu beschreiben. Entgegen der üblichen Sichtweise, der zufolge Wahrnehmung als Produkt des Wahrnehmenden verstanden wird, will Wiesing nicht länger das hervorbringende Subjekt und damit die *Bedingungen der Möglichkeit* von Wahrnehmungen thematisieren, sondern v. a. die *Folgen der Wirklichkeit* der Wahrnehmung erkunden – deswegen, so Wiesing programmatisch, gelte sein Ansatz nicht dem Ich, „welches die Wahrnehmung hervorbringt, sondern [der] Wahrnehmung, welche *mich* hervorbringt; das heißt, die mich in der Welt zuallererst sein lässt“²³. Sowohl *Konstruktivismen*, die die Hervorbringung der Wahrnehmung durch das Subjekt betonen, wie auch *Repräsentationalismen*, die die kausal gedachte Einwirkung des Objekts auf das Subjekt als wahrnehmungskonstitutiv begreifen, könnten diese Lesart nicht mitgehen,²⁴ weil sie dualistisch voraussetzen, „dass es hier ein Subjekt und dort eine Welt gibt.“²⁵ Wiesings Ansatz betont mit der Schwerpunktverlagerung vom „Ich“ zum „Mich“ deswegen, dass das *fundamentum inconcussum* weder auf Seiten des Subjekts noch auf Seiten des Objekts allein anzusiedeln sei und vielmehr einzig als eine nicht auseinander dividierbare Relation zu beschreiben ist:

Meine Wahrnehmung zwingt mich, leiblich zugegen zu sein! Weil ich ein wahrnehmendes Subjekt bin, bleibt mir nichts anderes übrig, als in der Welt leiblich dabei zu sein. Denn wenn alles Wahrgenommene raum-zeitliche Strukturen besitzt, so muss dies auch für mich als Subjekt der Wahrnehmung gelten, da die Wahrnehmung mich zu einem Teil der wahrgenommenen Welt macht. [...] Dies ist ein logischer Zwang. Denn es ist keineswegs so, dass ich sehe und wahrnehme, wo ich bin und wie ich älter werde, sondern, weil ich wahrnehme, bin ich an einem Ort und werde älter.²⁶

In eben dieser Hinsicht sei der Leib weniger Bedingung der Möglichkeit als vielmehr Folge der Wirklichkeit von Wahrnehmung.

Auch in den metaethischen Diskussionen, die das Phänomen der moralischen Wahrnehmung flankieren und in denen die normative Geltungsfrage die angedeuteten epistemischen Herausforderungen verstärkt, lässt sich eine vergleichbare Tendenz zur Ausarbeitung eines dritten Weges konstatieren. So hat zuletzt *Michael Roth* die Frage nach dem normativen Stellenwert moralischer Wahrnehmung aus der Konfrontation eines moralischen Objektivismus und Subjektivismus heraus rekonstruiert.²⁷ Für die Ansicht, dass Werte objektive Geltung beanspruchen

²³ Lambert WIESING: *Das Mich der Wahrnehmung* (s. Anm. 1), 8; ähnlich auch DERS.: *Ich für mich*. Phänomenologie des Selbstbewusstseins, Berlin 2020.

²⁴ Ähnlich auch die Argumentation bei Eva Schürmann, die Wahrnehmungstheorien in objektivistische und subjektivistische Auffassungen unterteilt: Erstere begreifen Wahrnehmung als Repräsentation einer äußeren Welt, die dabei kausal determiniert oder gar auf physiologische Reize zurückzuführen ist, aber u. a. an „Formen des vermittelten Sehens“ scheitert: Den vielsagend-sprechenden Blick kann diese Auffassung kaum adäquat ausdeuten. Subjektivistische Ansätze betonen demgegenüber die kulturell und historisch variable Produktivität und Freiheit des Sehvorgangs als Konstruktion, produzierten allerdings u. a. die Schwierigkeit eines weltlosen Solipsismus. Beiden Ansätzen werde dabei zugleich zu viel und zu wenig zugetraut, so Schürmann: „Die objektivistische Interpretation vermag die jeweiligen Variationen und Abweichungen der individuellen Wahrnehmungen nicht zu erklären, sie kann nicht begrifflich machen, warum ein jeder je anders sieht, warum Sichtbares übersehen werden kann oder wie es kommt, dass man immer mehr oder weniger sieht, als jeweils sehbar wäre. Sehen kann weder bloße Repräsentation einer physisch vorhandenen Welt noch Konstruktion individueller Aspekte sein.“ Eva SCHÜRMAN: *Sehen als Praxis* (s. Anm. 15), 10.

²⁵ Lambert WIESING: *Das Mich der Wahrnehmung* (s. Anm. 1), 62.

²⁶ Ebd., 162.

²⁷ Michael ROTH: „Moralische Wahrnehmung. Über den Zusammenhang von Tatsachen und Werten“, in: *Ich sehe was, was du nicht siehst*. Fragen moralischer, ästhetischer und religiöser Phänomenologie, hg. v. Ulrike PEISKER / Konstantin FUNK. – Leipzig: Ev. Verlagsanstalt 2024. 264 S. (Theologie - Kultur - Hermeneutik, 36), brosch. € 58,00 ISBN: 9783374074815, 21–44. Dazu auch Michael ROTH: *Nichts als Illusion? Zur Realität der Moral*,

können, spreche insbes. unsere Alltagsintuition: So lasse sich nicht sinnvoll bestreiten, dass wir moralische Wahrnehmungen so erleben, dass wir deren Werthaltigkeit nicht erfinden, sondern entdecken. Für den Objektivismus spreche zudem die Überzeugung, dass der Subjektivismus moralische Überzeugungen nicht infrage stellen könne: Wenn es nur subjektive Gefühle gäbe, dann könne man keine Rechtfertigungen oder einen Austausch von Gründen erwarten. Die Argumente für den Subjektivismus rekurrieren dabei meistens und so auch bei Roth auf die einschlägigen Thesen von John L. Mackie, insbes. auf das Argument aus der Relativität (das besagt, dass Gesellschaften sich hinsichtlich ihrer Normen unterscheiden und es daher keine objektiven Maßstäbe geben könne) und das Argument aus der Absonderlichkeit (das besagt, dass wenn es objektive Werte gäbe, es sich dabei um Wesenheiten sehr seltsamer Art handeln müsse, die von allen anderen Dingen dieser Welt unterschieden wären).²⁸ Roth fragt angesichts dieser Ausgangslage, ob die Alternative zwischen Subjektivismus und Objektivismus nicht doch überbrückbar ist. Mit Thomas Nagel (und gegen Simon Blackburns „Quasi-Realismus“) argumentiert Roth daher, dass Werturteile nicht durch übernatürliche bzw. dann entsprechend absonderliche Eigenschaften im Sinne Mackies validiert werden. Aus der kaum abweisbaren Erkenntnis, dass die Wahrheit einer moralischen Überzeugung nicht allein von den eigenen Dispositionen abhängt, müsse kein metaphysisches Postulat quasi übernatürlicher Eigenschaften folgen. Wert und Tatsache seien daher nicht stärker zu trennen, sondern zusammenzubinden. Moralische Wertungen sind demnach keine Erweiterungen einer Tatsachenbeschreibung. Sie fügen der Tatsache nichts hinzu. Diese Konvergenz führt Roth allerdings nicht zu der Schlussfolgerung, dass ethische und naturwissenschaftliche Rationalitäten ebenfalls stärker gleichförmig zu denken seien, vielmehr betont er, dass es in der Ethik nicht um Tatsachen im naturwissenschaftlichen Sinne gehe, sondern „um erlebte Tatsachen“: Dies bedeutet, dass es sich bei der ethischen Beschreibung „auch nicht um ein mit dem naturwissenschaftlichen Vorgehen paralleles Vorgehen“ handle, sondern um eine „narrative Vergegenwärtigung“²⁹. Dieses verkoppelte Verhältnis von Tatsachen und Werten hat seine ethische Relevanz v. a. im Hinblick auf die Art und Weise, wie sie praktisch Wirkung entfaltet – so betont Roth: Ein Streit zwischen Gegnern und Befürwortern einer Praxis verläuft nicht so,

dass sie die Tatsachen gleich beschreiben und nur unterschiedliche Wertungen haben, sondern so, dass jeweils unterschiedliche Tatsachen ins Spiel gebracht werden, auf unterschiedliche Aspekte der Wirklichkeit verwiesen wird, unterschiedlich gewichtet wird. Wenn jemand die Geschichte der Tötung eines Menschen durch einen anderen als gemeinen Mord wertet, während ein anderer ihn als Akt einer heroischen Befreiung darstellt, werden sie nicht die gleiche Geschichte erzählen und nur unterschiedliche Wertungen vornehmen, sondern sie werden ganz andere Geschichten erzählen [...]. Wir begegnen keiner nackten Realität, sondern einer erlebten Realität [...].³⁰

Naheliegenderweise ergibt sich für Roth daraus auch eine angepasste Aufgabenbeschreibung für Ethiker:innen: Sie sollten sich darum bemühen, „Facetten von Situationen aufzuzeigen, neue

Stuttgart 2019 (Theologische Interventionen, 4). Zur modernen Auseinandersetzung mit dem moralischen Realismus auch Markus RÜTHER: *Objektivität und Moral*. Ein problemgeschichtlich-systematischer Beitrag zur neueren Realismusdebatte in der Metaethik, Münster 2013.

²⁸ Ein aktueller Entwurf, der die tierethischen Debatten zum Anlass nimmt, um subjektivistische Einwände im Gefolge Mackies zu kritisieren, stammt von Alice CRARY: *Inside Ethics*. On the Demand of Moral Thought, Harvard 2016.

²⁹ Michael Roth: „Moralische Wahrnehmung“ (s. Anm. 27), 41.

³⁰ Ebd., 40.

Horizonte zu eröffnen, das Verstehen unserer Geschichten um bisher unbedachte Aspekte zu bereichern. Das Richtige muss sich in der Wahrnehmung als richtig erweisen.“³¹

Roth touchiert damit in der Sache zugleich den Ansatz von John McDowell, der von außerordentlich vielen Diskussionsbeiträgen immer wieder als philos. Grundlage zur Auflösung dieser Konstellation herangezogen wird,³² weil McDowell immer wieder gegen die Annahme zweier Bereiche der Wahrnehmung argumentiert und sich gegen die (den Subjektivismus stützende) Annahme wendet, dass unser Weltverhältnis in zwei, letztlich inkommensurable Vermögen zerfalle, die (meist empiristisch verstandene, d. h. auf die Erfassung von einzelnen Sinnesdaten abzielende) Wahrnehmung einerseits und das anschließende, nachträgliche denkerische Deuten dieser Eindrücke. Für McDowell steht hingegen fest, dass Wahrnehmung immer schon und unhintergebar begrifflich verfasst sei,³³ und dies ohne die damit gelegentlich einhergehende Annahme einer Kluft zwischen (natürlicher) Wahrnehmung und (rationaler) Deutung – ein derartiger Schema-Inhalt-Dualismus, wie er vom Empirismus ebenso wie vom ethischen Subjektivismus verteidigt wird, sei philos. unhaltbar, weil er übersehe, dass es die Welt selbst ist, die erkannt wird.³⁴ Dies vorausgesetzt, könne durchaus von einer Sichtbarkeit des Geistes gesprochen werden, so McDowell – ein Verständnis von Geist als bloßer Innerlichkeit und als eines rein privaten Phänomens wird von ihm abgewehrt.³⁵

4. Phänomenologische Vertiefungen

Im Folgenden sollen v. a. einige phänomenologischen Nejustierungen ausgewertet werden, die sich mit dem Phänomen der moralischen Wahrnehmung auseinandersetzen. Dabei stehen mit den folgenden vier Themenfeldern aktuelle Kristallisationspunkte der laufenden Diskussion im Zentrum der Darstellung. Gegenüber einer gelegentlich konstatierten – sei es programmatischen oder eher beiläufigen – Ethikabstinenz der Phänomenologie lässt sich diesbezüglich eine umgekehrte Beobachtung für die Veröffentlichungen der vergangenen Jahre festhalten: Phänomenologische Auseinandersetzungen mit Aspekten von Normativität haben insgesamt stark an Bedeutung

³¹ Ebd., 42.

³² Als Überblick dazu der Sammelbd. *Die Philosophie John McDowells*. hg. v. Christian BARTH / David LAUER, Münster 2014, der die Philos. McDowells konsequent als Auflösung von Dualismen rekonstruiert, aber auch der Beitrag von Christoph AMMANN: „Der Szientismus in Therapie. Eine Skizze von John McDowells Moralphilosophie“, in: *Moralischer Realismus* (s. Anm. 7), 107–132, der in Anlehnung an McDowell hervorhebt, dass eine quasi-naturwissenschaftliche Sichtweise einem kulturell imprägnierten Phänomen wie etwa dem von Ammann herangezogenen Beispiel des Stierkampfes nicht gerecht werde: Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität durchdringen sich gegenseitig und lassen keine isolierte Betrachtung zu. „Wir sind nicht geteilt in unseren [...] Wahrnehmungsapparat auf der einen und unseren kulturell variablen Empfindungsapparat auf der anderen Seite. Nichts, außer einer szientistischen verengten Perspektive, nötigt uns, bei der Erklärung eines moralischen Dissenses auf eine Ebene physikalischer Realität und einen universalen, kulturinvarianten Datenverarbeitungsmechanismus [...] zurückzugreifen.“ (ebd., 117) Für Ammann bedeutet das auch: „Wer nicht weiß, was ‚Tierquälerei‘ ist, wer weder diesen Begriff noch eines seiner Äquivalente kennt und vielleicht in Tieren etwas Ähnliches sieht wie Spielzeuge, wird in einem Stierkampf auch kein ‚tierquälerisches‘ Verhalten erkennen.“ (ebd., 118) Noch auf der Linie von McDowell, aber zugleich über ihn hinausgehend vermerkt Ammann zugleich, dass damit keinem Begriffsdeterminismus das Wort geredet ist: Denn was der Begriff *Tierquälerei* meint, „kann nie kodifiziert werden: Die relevanten Merkmale, die etwas zu einem Fall von Tierquälerei machen, können nie abschließend spezifiziert werden“ (ebd., 124) – sie verschieben sich also in unauflösbarer Abhängigkeit zur konkreten Wahrnehmung.

³³ Eine Variante dieser Annahme wird in der neueren Diskussion unter dem Begriff „Content View“ verhandelt, so etwa bei so z.B. bei Preston J. WERNER: „Moral Perception“, in: *Philosophy Compass* 15,1 (2020), 1–12.

³⁴ John McDOWELL: *Geist und Welt*, Frankfurt am Main 2001.

³⁵ Jan SLABY: „Sichtbarkeit des Geistes – Die Auflösung des Dualismus von Innerem und Äußerem“, in: *Die Philosophie John McDowells* (s. Anm. 32), 101–120, bes. 103–104.

gewonnen – besonders gilt dies für den avisierten Nachweis, dass Normativität bereits innerhalb der Wahrnehmung und des Handelns anzusiedeln sei.³⁶ Eng damit verbunden ist auch der ebenfalls in den jüngsten Publikationen zu verzeichnende Anspruch, ethische, soziale und politische Problemlagen einer phänomenologischen Klärung zuzuführen – eine Agenda, die von einigen Ansätzen programmatisch vorgetragen und reflektiert wird.³⁷

4.1 Beschreibung und Bewertung, Beschreibung der Bewertung

Zuvor ist schon angeklungen, dass die mit dem naturalistischen Fehlschluss unterstellte Lücke zwischen Werten und Fakten bzw. zwischen Präskription und Deskription zu den Kernproblemen der Theoretisierung der moralischen Wahrnehmung zählt. Die Phänomenologie ist mit dieser Frage schon deswegen unmittelbar befasst, weil sie bereits vor einer Entscheidung über die Validität des naturalistischen Fehlschlusses und v. a. dessen Getrenntheits- bzw. Trennbarkeitspostulat³⁸ von Deskription und Präskription darauf verpflichtet ist, eine *Beschreibung der Bewertung* zu leisten, d. h. Beschreibungen der gelebten und erlebten evaluativen Erfahrung herauszuarbeiten. Bereits in dieser methodologischen Selbstverortung, der in aller Regel (aber durchaus nicht immer³⁹) die Erste-Person-Perspektive als privilegierte Perspektive zugrunde liegt, ist also eine Verhältnisbestimmung vorgenommen, die das angesprochene Kernproblem unmittelbar betrifft und in einer spezifischen Weise konstellierte.

Während der naturalistische Fehlschluss üblicherweise als ein wichtiger Schlussstein in den meisten ethischen Argumentationen gilt, weil mit ihm die massiven Probleme einer naturalistischen Moralkonzeption abgewehrt werden, werfen einige der neueren Debatten neues Licht auf diese Frage (ohne damit allerdings zugleich einer naturalistischen Ethik das Wort reden zu wollen, im Gegenteil). Im Zentrum dieser Diskussionen steht dabei zumeist die Frage nach der Validität und schieren Möglichkeit einer wertfreien Beschreibung – nicht zuletzt, weil diese bis heute als Ideal im

³⁶ Maren WEHRLE: „(Re-)Turning to Normality? A Bottom-Up Approach to Normativity“, in: *Contemporary Phenomenologies of Normativity*, hg. v. Sara HEINÄMAA et al. (s. Anm. 13), 199–218.

³⁷ So etwa in dem Bd. *Phenomenology as Critique* von Andreea Smaranda Aldea, David Carr, Sara Heinämaa, in dem die Hg. programmatisch betonen: Der Bd. wolle zeigen, dass „analyses of perception and knowledge acquisition did not just border or intersect with ontology and semantics but also with philosophical ethics and political philosophy“ und dass „many critical concepts and methods that classical and existential phenomenologists developed are successfully put into concrete use by contemporary scholars working in various new disciplines and fields of study, from feminist theory to critical race theory, queer theory, and disability studies“: Andreea Smaranda ALDEA, David CARR, Sara HEINÄMAA: „Introduction: Critique – Matter of Methods“, in: *Phenomenology as Critique. Why Method Matters*, hg. v. Andreea Smaranda ALDEA / David CARR / Sara HEINÄMAA. – London/New York: Routledge 2022. 292 S., (Routledge Research in Phenomenology), brosch. € 49,85 ISBN: 9781032043326, 1–8, hier: 3 u. 7. In der Tat kann der Bd. auch zeigen, wie dieser Anspruch exemplarisch eingelöst wird, hier sind besonders die Beiträge von Natalie Depraz zu einer kritischen Mikro-Phänomenologie zu nennen, der eine ursprünglich organisationspsychologische Methodik phänomenologisch anreichert und so einer überzeugenden ethischen Kritik u. a. von menschlicher Isolation z. B. unter Haftbedingungen gelangt, ebenso der Beitrag von Alice Pugliese, die eine phänomenologische Ethik als dritten Weg zwischen Utilitarismus und Deontologie entwirft. Vgl. ebenfalls *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, hg. v. Thomas BEDORF / Steffen HERRMANN, London/New York 2021 (Routledge Research in Phenomenology).

³⁸ ... das Hilary Putnam schon vor längerer Zeit prominent zurückgewiesen hat – vgl. Hilary PUTNAM: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy. And Other Essays*, Cambridge ³2004.

³⁹ Dies zeigt etwa William Hosmer SMITH: *The Phenomenology of Moral Normativity*, London/New York 2012 (Routledge Studies in Ethics and Moral Theory, 16), der sowohl Erste, Zweite und Dritte Person als phänomenologisch valide Beschreibungszugänge skizziert, dabei aber mit Levinas die Zweite-Person-Perspektive besonders würdigt.

naturwissenschaftlichen Kontext gilt und von dort her auch ethische Debatten tangiert. Die Beschreibung wissenschaftsfähiger Erfahrung und Empirie in Gänze gilt dabei meist als regelrechtes Gegenteil von Alltags- und Lebenserfahrungen – diese Autorität scheint allerdings stark an Boden zu verlieren und war auch bereits unabhängig von den phänomenologischen Ansätzen Anlass für starke Kritik, die gerade das naturwissenschaftliche Beobachten als keinesfalls wertneutral/-frei rekonstruiert hat: Wissenschaftlich beobachtete Dinge sind demnach nicht einfach „da“ und bloße Gegenstände von Empirie, sondern sie sind selbst als epistemische Objekte an der Konstitution von Wissen beteiligt und dabei unvermeidlich an die jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen gebunden.⁴⁰

In den neueren Publikationen zeigt sich dementsprechend eine nahezu *unisono* geteilte Kritik am vermeintlichen Ideal einer wertfreien Beschreibung, wenn auch mit unterschiedlichen Facettierungen: So betont *Michael Hauskeller*, dass die Unwahrheit einer solchen distanzierten und scheinbar wertfreien Beschreibung darin liege, „dass eine nur partielle Wahrheit so dargestellt wird, als sei sie die ganze Wahrheit. *Alfred North Whitehead* nannte dies mit einem glücklichen Ausdruck die ‚fallacy of displaced concreteness‘, den Irrtum deplazierter Konkretheit“⁴¹. Ähnlich argumentieren auch *Ulrike Peisker* und *Konstantin Funk*, die das vermeintliche Ideal eines „desengagierten Blicks“ zurückweisen: Deskriptive Abstraktion und Reduktion auf Unstrittiges seien zwar möglich, für die Ethik aber stets als Verlust zu werten.⁴² *Julia Jansen* betont darüber hinaus den fortwährenden Wert von Beschreibungen und verweist dabei auf Husserls Phänomenologie, dessen Insistieren auf der Bedeutung von Beschreibung „is routinely construed as being empty of normative bearing“⁴³, obwohl sie doch gerade darauf abziele, Beschreibungen zu entnaturalisieren: Das Phantasma einer „reinen“ Beschreibung werde v. a. instrumentalisiert, um politisierte Subtexte in eben diesen Beschreibungen zu nivellieren. Einen anwendungsbezogenen Ort findet diese Diskussion neuerdings insbes. in der Bildungsforschung, näherhin in der sog. Vignettenforschung, in der systematisch zwischen der Wahrnehmung und der bloßen Beobachtung (in diesem Fall von schulischem Unterricht als Anwendungsbeispiel) differenziert wird: „Während Beobachtungen eine distanzierte Weltzuwendung meinen, bleiben Wahrnehmungen situiert in einem Weltkontakt, verstrickt in ein Erfahrungsgewebe, das jeden Anspruch auf einen reinen Blick verdächtig macht.“⁴⁴ Der naturwissenschaftliche Beobachtungsmodus dekretiere hingegen eine Form der Gewalt gegenüber der eigenen Wahrnehmung. In ihm ziehe sich die Welt zu einem bloßen Erkenntnisgegenstand zusammen. So gerate in Vergessenheit, dass dem Anblicken als jener Weise der Weltwahrnehmung, die die Verflechtung des Subjekts mit der Welt voraussetze, im Unterschied zum bloßen beobachtenden

⁴⁰ Z. B. „*Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben*“. Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften, hg. v. Michael HAMPE / Maria-Sibylla LOTTER, Berlin 2000 (Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, 86); Hans-Jörg RHEINBERGER: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas, Göttingen 2001; zum „Mythos des Gegebenen“ insbes. Wilfrid SELLARS: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Münster 1999.

⁴¹ Michael HAUSKELLER: *Die Moral des Denkens*. Beiträge zu einer Ethik der Aufmerksamkeit, Zug 2015, 62.

⁴² Ulrike PEISKER, Konstantin FUNK: „Einleitung“, in: *Ich sehe was, was du nicht siehst* (s. Anm. 27), 7–20.

⁴³ Julia JANSEN: „Phenomenology and Critique: On ‚Mere‘ Description and Its Normative Dimensions“, in: *Phenomenology as Critique* (s. Anm. 37), 44–55, hier: 44.

⁴⁴ Käte MEYER-DRAWE: „Was aber heißt das: etwas wahrzunehmen?“, in: *Wahrnehmung als pädagogische Übung*. Theoretische und praxisorientierte Auslotungen einer phänomenologisch orientierten Bildungsforschung, hg. v. Hans K. PETERLINI / Irene CENNAMO / Jasmin DONLIC, Innsbruck 2020 (Erfahrungsorientierte Bildungsforschung, 7), 13–24, hier: 13f.

Schauen stets ein Sich-Zeigen der Welt korrespondiere: Blicke meinen, so *Käte Meyer-Drawe*, stets eine Form des „Verkehrs mit der Zudringlichkeit der Dinge“⁴⁵. Im Kontext der Bildungsforschung könnten einzig Vignetten „diese Welthabe, diese Fusion mit der Welt“⁴⁶ angemessen würdigen.

4.2 Erfahrung und Normativität

Auch die Kategorie der Erfahrung wird in einigen Neuerscheinungen in ihrem Verhältnis zur Normativität beleuchtet. Oft steht dabei die Intention im Vordergrund, die traditionelle Relation von Erfahrung und Normativität neu zu bestimmen, die meist dualistisch und hierarchisch in dem Sinne verfasst war, dass Normen in der Funktion gesehen wurden, Erfahrungen zu klassifizieren und zu bewerten. *Sophie Loidolt* hält dem die Kritik entgegen, dass diese Relation hochproblematisch sei, weil sie voraussetzt, dass Erfahrung allein uns nichts über die Welt sage und über keine normative Relevanz an sich verfüge. Erfahrung werde als blind und kausal induziert betrachtet, obwohl sie zugleich in der Funktion gesehen wird, unser Urteilen begründen zu können.⁴⁷ Auch jene Ansätze, die diesen Hiatus zu überbrücken beanspruchen, überzeugen Loidolt nicht – insbes. gilt dies für den zuvor bereits angesprochenen Ansatz von John McDowell, der Erfahrung als bereits immer schon vernunft- und begriffsgesättigt beschreibt. Der Ansatz von McDowell sei zwar anspruchsvoller und differenzierter als der schroffe Kontrast von (deutungsfreier, vorbegrifflicher bzw. noch unkonzepualisierter) Erfahrung einerseits und (vernunftbasierter, konzeptualisierter) Normativität andererseits, verschiebe aber letztlich nur das Problem auf eine höhere Ebene. Mit Hubert Dreyfus hält sie McDowell die überzeugende Kritik entgegen, dass er zwar hinreichend vorsichtig gegenüber dem Sellarschen *Mythos des Gegebenen* sei, aber dafür den *Mythos des Mentalen* reproduziere, der sich u. a. deswegen als Mythos erweist, weil er die leibliche Dimension von Normativität nicht zu fassen bekomme.⁴⁸ Loidolt will daher eine phänomenologische Sicht nachzeichnen, die davon ausgeht, dass Normativität aus der Erfahrung hervorgeht. Normen sind in der intentionalen Relation zur Welt beheimatet – was etwa das eingangs kurz angesprochene Phänomen enttäuschter Erwartungen erkläre: Wir können die Abwesenheit einer Person am Bahnsteig demnach tatsächlich erfahren und i. e. S. sehen, wie Loidolt unter Rückgriff auf Husserls Schema von Erwartung und Erfüllung rekonstruiert: Unsere Wahrnehmung enthalte demnach stets Erwartungen (etwa bereits die Erwartung, dass ein sichtbarer Gegenstand eine Rückseite hat). Meist, so Loidolt, merken wir nur daran, dass einige Erwartungen enttäuscht werden, dass es diese Erwartung überhaupt als Teil unserer normativen Wahrnehmung gibt.⁴⁹ Erfahrung wird hier also nicht als kausale, unberührte und blinde Wirkung aufgefasst, sondern als Erleben, in dem sich uns etwas *als etwas* präsentiert. Dennoch kann man durchaus von verschiedenen Formen der erfahrungsgesättigten Normativität sprechen, die Loidolt in ihrem Beitrag nachzeichnet (und die sie als operative, imperative und kritische Formen von Normativität bezeichnet).

⁴⁵ Ebd., 18.

⁴⁶ Käte MEYER-DRAWE: „Szenisches Verstehen“, in: *Erfahrungen verstehen – (Nicht-)Verstehen erfahren*. Potential und Grenzen der Vignetten- und Anekdotenforschung in Annäherung an das Phänomen Verstehen, hg. v. Vasileios SYMEONIDIS / Johanna F. SCHWARZ, Innsbruck 2020 (Erfahrungsorientierte Bildungsforschung, 8), 17–28, hier: 19.

⁴⁷ Sophie LOIDOLT: „Experience and Normativity. The Phenomenological Approach“, in: *Phenomenology and Experience. New Perspectives*, hg. v. Antonio CIMINO / Cees LEIJENHORST, Leiden 2018, 150–165, hier 150f.

⁴⁸ Ebd., 151; Hubert L. DREYFUS: „Overcoming the Myth of the Mental“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 79,2 (2005), 47–65.

⁴⁹ Sophie LOIDOLT: „Experience and Normativity“ (s. Anm. 47), 156.

So ergiebig sich gerade die Relektüre Husserls dabei immer wieder zeigt, so sehr wird an dessen Arbeiten auch differenzierte Kritik geübt: So hat etwa *David Carr* Husserls Konzept der Lebenswelt (als phänomenologisches Amalgam von Erfahrung und Normativität) einer fundierten Kritik unterzogen, die auf Husserls Einschätzung abzielt, die Lebenswelt tendenziell als intersubjektiv homogen anzunehmen. Auch wenn Husserl selbst diese Annahme nicht konsequent durchhält und sie in Teilen selbst kritisch beleuchtet, könne Carr zufolge gerade die Gefahr einer unkritischen Reproduktion latenter Normativität durch die Annahme einer identischen, geteilten Erfahrungswelt nicht unterschätzt werden, weil diese häufig dann doch nur die Erfahrungswelt einer spezifischen Gruppe darstelle. Carr vergleicht dieses Problem mit dem *Ordinary Language Approach* und fragt: „Remember the reproach to ‚ordinary language philosophy‘ that the ‚ordinary language‘ being appealed to was the ordinary language of the typical denizen of an Oxford college common room?“⁵⁰ Die Annahme einer raum- und zeitunabhängigen bzw. konstanten Lebenswelt sei aber hochproblematisch, so Carr: Müssen wir nicht lernen,

that the lifeworld varies historically[?] [...] So if phenomenology is a critique of everyday experience, as we have been insisting, then it would seem appropriate to ask: *whose* ordinary experience, and *when*? That is, in what historical context? One of the strongest claims of the *Crisis*, and the essays of the period, is that all human endeavours, including science, are historical: they are located in history and develop historically. This is true even of philosophy, even of phenomenology. Ultimately, this is because subjectivity, *transcendental* subjectivity, is itself historical.⁵¹

Einen Vorschlag zur Umsetzung einer solchen Genealogie der (nicht allein moralischen) Erfahrung hat unlängst *Wolfgang Leidhold* vorgelegt. Leidhold verfolgt mit seiner *History of Experience* das Projekt einer Genealogie der Erfahrung und betont darin, dass unterschiedliche Dimensionen der Erfahrung menscheitsgeschichtlich durchaus nicht von Beginn an gegeben waren, sondern sich entwickelt und historisch verstetigt haben. Damit argumentiert er gegen die Annahme, „that the architecture of human experience has been constant since time immemorial“ und für eine Sichtweise, die die Strukturen (menschlicher) Erfahrung als etwas begreift, das „is not a universal constant, but changes over time“⁵². Leidhold entwirft dazu eine Geschichte der Erfahrung, die von der Ur- und Frühgeschichte bis in die Moderne reicht. Darin erkennt Leidhold neun zentrale Transformationen von Erfahrung, denen jeweils ein Kap. gewidmet ist. Den Ausgangspunkt von Leidholds Überlegungen bildet dabei das Werk von Frances Hutcheson und damit die Erwägung eines spezifisch moralischen Erfahrungssinnes. Über die empiristische Festlegung hinaus, dass allein die klassischen fünf Erfahrungssinne als solche zählen dürften, zeichnet Leidhold dann den Disput über einen monistischen bzw. pluralistischen Begriff der Erfahrungsmodalitäten nach und leitet davon zu seiner Geschichte der Erfahrung über. Indem Leidhold dabei v. a. durch ein intensives Quellenstudium u. a. den „Turn to Imagination“, d. h. eine retrospektive zeitliche Erfahrung, einen „Sense of Order“, d. h. eine mit dem Mesolithikum beginnende Struktur von Erfahrungen, die symbolische Formen präferiert, oder den „Turn to Self-Reflection“, d. h. Selbstbewusstsein als einen Modus der Teilhabe vorstellt, in

⁵⁰ David CARR: „Phenomenology as Critical Method: Experience and Practice“, in: *Phenomenology as Critique* (s. Anm. 37), 9–24, hier: 22.

⁵¹ Ebd., 23.

⁵² *Leidhold*, Wolfgang: *The History of Experience. A Study in Experiential Turns and Cultural Dynamics from the Paleolithic to the Present Day*, London/New York: Routledge 2023. 342 S. (Routledge Studies in Cultural History), geb. € 155,85 ISBN: 9781032291314, hier: 1f.

dem Erfahrung und Wissen nicht nur in einer un- oder überpersönlichen Sphäre verortet wird, sondern unmittelbar mit dem eigenen Erleben verknüpft wird, entwirft er historische Formationen menschlicher Erfahrung, die teilweise global, teilweise regional verortet werden. Der zugrundeliegende Erfahrungsbegriff ist dabei denkbar weit angelegt und ist – ohne dass Leidhold diese Diskussion selbst führt – durchaus passungsfähig zur oben skizzierten Diskussion.

4.3 Werte und moralische Bedeutung

Zuletzt ist bereits die Frage nach dem konkreten Inhalt moralischer Wahrnehmung angeklungen, die in den meisten metaethischen Debatten auf die Möglichkeit und den Status moralischer Tatsachen abzielt,⁵³ in phänomenologischen Kontexten hingegen zumeist die Kategorie moralischer Werte und eines deontischen Sollens betrifft. Beide Diskussionsstränge haben gleichermaßen prägende wie auch streitbare historische Vorläufer, insbes. die Ansätze zu einer materialen Wertethik bei Max Scheler und Nicolai Hartmann und den Ansatz bei der Erfahrung eines moralischen Sollens v. a. bei Emmanuel Levinas und Knud E. Løgstrup.⁵⁴

Bemerkenswert in den neueren Entwürfen ist dabei zunächst, dass sie die unmittelbare Engführung in der Frage nach dem Gehalt moralischer Erfahrungen auf Werte *oder* auf ein deontisches Sollen allein zunächst aufbrechen. Hier sind insbes. die Arbeiten von Sara Heinämaa, Mirja Hartimo und Ilpo Hirvonen zu nennen, die eine möglichst weite Bandbreite der moralischen Erfahrung auszuloten suchen.⁵⁵ V. a. der Beitrag von Heinämaa hebt hervor, dass eine phänomenologische Analyse davon profitieren kann, verschiedene Formen von erlebter Normativität zu erfassen, ohne sie dabei aufeinander zu reduzieren oder auf etwas Gemeinsames zurückzuführen. Heinämaa erinnert dazu auch an Husserls Unterscheidung zwischen dem *Seinsollen* und dem *Tunsollen*, die auch die phänomenologische Irreduzibilität von Werten und Sollenserfahrungen betreffe: Während Werte bestimmen, was sein solle, bilden sie selbst keine Brücke hin zur Frage, was getan bzw. wie gehandelt werde solle.⁵⁶

Es mag auch dieser Blickweitung geschuldet sein, dass in den neueren Veröffentlichungen mit dem Verweis auf die *Bedeutung* eine weitere Kategorie thematisiert wird, die bislang kaum in den Schnittmengendiskursen von Ethik und Phänomenologie vorgekommen ist, nun aber umso stärker diskutiert wird. Ansätze, die die Bedeutung als entscheidende Größe moralischer Wahrnehmung konzeptualisieren, verweisen dabei häufig auf die Arbeiten von Steven Crowell.⁵⁷ So betont etwa Leslie MacAvoy, dass die Phänomenologie bei der Beschreibung der Welt als einem Raum der (stets auch normativen) Bedeutung anzusetzen habe und einzig darin auch ihr transzendentaler Charakter zu verorten sei: „Phenomenology is transcendent insofar as it aims both to articulate the structure of the space of meaning as a condition of the possibility of intelligible experience [...]“⁵⁸. In vergleichbarer

⁵³ Dazu Christoph HALBIG: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt am Main 2007.

⁵⁴ Zu den letzteren vgl. deren Rezeption bei Simon CRITCHLEY: *Unendlich fordernd*. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands, Zürich/Berlin 2008.

⁵⁵ *Contemporary Phenomenologies of Normativity* (s. Anm. 13).

⁵⁶ Sara HEINÄMAA: „Varieties of Normativity. Norms, Goals, Values“, in: *Contemporary Phenomenologies of Normativity* (s. Anm. 13), 19–42, bes. 30f.

⁵⁷ So etwa der Bd.: *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, hg. v. Matthew BURCH / Jack MARSH / Irene MCMULLIN. – London/New York: Routledge 2021. 378 S. (Routledge Research in Phenomenology), brosch. € 49,85 ISBN: 978-1032092393.

⁵⁸ Leslie MACAVOY: „The Space of Meaning, Phenomenology, and the Normative Turn“, in: *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology* (s. Anm. 57), 29–46, hier: 29.

Weise argumentiert auch Dan Zahavi im Anschluss an Husserl und Crowell dafür, insbes. die normative Relevanz phänomenologisch erfassbarer Bedeutung in ihrem intentionalen Charakter auszumachen bzw. Husserls Begriff von Intentionalität zu einer Theorie der Bedeutung auszuweiten.⁵⁹ Dort, wo hingegen Werte als Kern moralischer Wahrnehmung angenommen werden, sind diese Ansätze darum bemüht, die Rolle von Werten – die historisch betrachtet v. a. im 19. Jh. als Reaktion auf den Ausfall metaphysischer Plausibilitäten Einlass in moralphilos. Diskussionen fanden – weder allein als streng objektive noch als bloß subjektive Größen zu verstehen und ihnen stattdessen einen Status als *in-between* einzuräumen, wie Markus Mühling in dem Bd. *Perceiving Truth and Value* hervorhebt.⁶⁰ Im gleichen Bd. argumentiert auch Thomas Fuchs unter Bezugnahme auf das (biophilosophische) Konzept des *Enaktivismus* dafür, Werte weder als rein subjektive Präferenzen noch als objektiv fixierte Entitäten zu betrachten, sondern eher als Ausdrücke affektiver Signifikanz: Werte seien Qualitäten der Interaktionen und Beziehungen zwischen Subjekt und Welt und insofern relationale Realitäten mit einem Status zwischen Subjektivismus und Objektivismus, weil sie mit der strukturellen Kopplung von Organismus und Umwelt korrespondierten – „they become forms of sense-making, in which creatures react in bodily resonance to affectively significant qualities or their environment.“⁶¹

Einen umfassenden Entwurf zum phänomenologischen Stellenwert von Werten hat unlängst Dale Hobbs vorgelegt, der programmatisch betont:

Much of the richness of the everyday experience that phenomenology studies lies in the fact that our world is not simply a realm of dry, dusty facts and analyses, abstracted from our passions, our loves and hates, our desires and drives. Rather, it is a world infused with *value*.⁶²

Hobbs orientiert sich stark an Husserl, grenzt sich an entscheidenden Gelenkstellen seiner Argumentation aber auch von ihm ab. So folgt er Husserl in dessen Analyse der drei Vernunftarten, die ihn zu einer starken Strukturanalogie zwischen logischen und evaluativen, insbes. moralischen Akten führt, nicht. Die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit werthafter Erfahrungen könne Hobbs zufolge auf diesem Weg nicht adäquat erfasst werden: „Husserl claims that those structures ultimately remain explicable in terms of certain more primordial structures of reason that govern consciousness generally [...]“⁶³ Damit laufe Husserls Entwurf Gefahr, das Phänomen letztlich in zwei Teile zu zerteilen und den Eindruck zu erwecken, Werte würden zu den Objekten lediglich hinzugefügt – eine Lesart, die stellenweise allerdings auch von Hobbs’ eigener Terminologie – „a world infused with value“ – nahegelegt wird. Die Entwürfe zu einer materialen Wertethik von Hartmann und Scheler liest Hobbs konsequenterweise als Gegenentwürfe zu Husserls Unterordnung der moralischen Erfahrung unter eine allgemeine Vernunft. Er folgt den beiden zwar in der Annahme distinkter

⁵⁹ Dan ZAHAVI: „Mind, Meaning, and Metaphysics: Another Look“, in: *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology* (s. Anm. 57), 47–61; ähnlich, aber kritischer gegenüber Crowell dazu auch John DRUMMOND: „Intentionality and (Moral) Normativity“, in: ebd., 101–120.

⁶⁰ Mühling, Markus: „Perceiving Truth and Value – An Introduction“, in: *Perceiving Truth and Value. Interdisciplinary Discussions on Perception as the Foundation of Ethics*, hg. v. David A. GILLAND / Yvonne FÖRSTER. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020. 158 S. (Religion, Theology and Natural Science, 33), geb. € 60,00 ISBN: 978-3525573204, 7–22.

⁶¹ Thomas FUCHS: „Values as Relational Phenomena – A Sketch of an Enactive Theory of Value“, in: *Perceiving Truth and Value* (s. Anm. 60) 4, 23–42, hier: 38.

⁶² Hobbs, Dale J.: *Towards a Phenomenology of Values. Investigation of Worth*. – London/New York: Routledge 2022. 214 S. (Routledge Research in Phenomenology), brosch. € 48,66 ISBN: 978-1032064109, hier: 3.

⁶³ Ebd., 37.

Wertebenen (nicht aber: Werthierarchien),⁶⁴ kritisiert aber ebenfalls die häufig benannte Sollbruchstelle im Denken von Scheler und Hartmann, d. h. den rätselhaften, eher als Setzung behaupteten ontologischen Status, den Werte als Objekte *sui generis* bei beiden einnehmen, v. a. aber, dass sie eine Dualität zwischen den postulierten Werten („pure values“) und den konkreten Erfahrungen („valuable things“) errichteten. Einen Ausweg für diese, sowohl bei Husserl wie bei Scheler und Hartmann erkennbare Tendenz zu Aufspaltung der Erfahrung sieht Hobbs im Konzept der Horizontalität von Husserl: Werte könnten demnach als existent vorausgesetzt werden, „but only within the *horizons* of conscious experience, rather than as direct objects of experience in their own right“⁶⁵. Und:

Despite the fact that they can never be grasped directly, values can be meaningfully investigated phenomenologically with an eye towards uncovering the structures whereby the affective with which they imbue valuable things comes into effect; that is, they can be studied through the transcendental laws that govern the effects that they have on experience.⁶⁶

4.4 Phänomenale Gewissheit und Begründungsrationalität

Das vielleicht zentralste Feld, auf dem sich eine Theorie moralischer Wahrnehmung zu bewähren hat, betrifft ihr Verhältnis zur Begründungsrationalität der Ethik. Erweist sich das Phänomen moralischer Wahrnehmung nicht spätestens gegenüber dem auf rationale Begründungen abstellenden Selbstverständnis moderner Ethik eher als ein spekulatives Phantasma denn als verteidigungswürdige und stringent theoretisierbare Größe? Will man insbes. die phänomenologischen Einlassungen der neueren Diskussion nicht einzig und allein als „powerful *alternative* to neo-Kantian, neo-Hegelian, Foucauldian, and naturalistic approaches in the analysis of norms and normativity“⁶⁷ verstehen, dann stellt sich diese Frage umso dringlicher: Wie könnte das Verhältnis zwischen beiden Zugängen grundsätzlich verstanden werden, wenn weder von der Erfahrung moralischer Wahrnehmung noch vom Anliegen reziproker Rechtfertigungskontexte Abstand genommen werden soll? Ist hier notwendig an eine (und wenn ja, welche) Hierarchie zu denken, oder können beide Zugänge in ein sich gegenseitig anreichendes Verhältnis gebracht werden?

Auffällig ist dabei zunächst, dass viele aktuelle Ansätze sich darum bemühen, moralische Wahrnehmung als eine Form von phänomenaler Gewissheit zu beschreiben, die kaum durch skeptische Argumente relativierbar ist. Diese Art erlebter Gewissheit ist etwa für Wiesing durchaus als eine „Spielart des cartesianischen *fundamentum inconcussum*“⁶⁸ zu verstehen, zumal sich ein Leben ohne eine solche phänomenale Gewissheit kaum vorstellen lasse und letztere daher die Struktur apriorischer Notwendigkeit aufweise:

Die Realität der eigenen Erlebnisse und Gedanken, der eigenen Wünsche und Erfahrungen, der eigenen Imaginationen und Wahrnehmungen, der eigenen Schmerzen und Hoffnungen wird durch keine Position innerhalb der gegenwärtigen Philosophie des Geistes in Zweifel gezogen. Das ist das Besondere an Phänomenen: Im Erleben eines Phänomens gibt es keine Differenz zwischen dem *Sein* und dem *Zu-sein-scheinen*.⁶⁹

⁶⁴ Ebd., 108f.

⁶⁵ Ebd., 71.

⁶⁶ Ebd., 95.

⁶⁷ Sara HEINÄMAA, Mirja HARTIMO, Ilpo HIRVONEN: „Phenomenological Approaches to Normativity: An Introduction“, in: *Contemporary Phenomenologies of Normativity* (s. Anm. 13), 1–16, hier: 7 (Hervorhebung SH).

⁶⁸ Lambert WIESING: *Das Mich der Wahrnehmung* (s. Anm. 1), 75.

⁶⁹ Ebd., 73.

So dränge sich bspw. die Erfahrung eines anderen – sei es menschlichen oder tierlichen – Subjekts als so unabweisbar wirklich auf, dass die rationale Frage nach den in begründungstheoretischen Kontexten üblicherweise diskutierten Eigenschaften, die diesen Status als Subjekt belegen könnten, nachträglich oder künstlich erscheint: So dürfte uns die Frage danach, welche Fakten oder Eigenschaften einen Menschen moralisch berücksichtigungswert machen, häufig beinahe verdächtig erscheinen. Deswegen betont Hauskeller zurecht: Moralische Verpflichtungen, die wir sehen, werden nicht aufgrund „irgendwelcher Fakten erschlossen, sondern unmittelbar als Faktum vernommen [...]“⁷⁰.

Auf der Linie dieser Argumentation für eine phänomenale Gewissheit liegen auch zwei unlängst publizierte Ansätze. *Anthony J. Steinbock* betont in *Knowing by Heart*, dass und wie sich Liebe als eine Weise der phänomenalen Gegebenheit und Evidenz beschreiben lässt, die einem phänomenologischen Schema der Wahrnehmung entspricht:

The heart has had a profound role in human experience, historically and cross-culturally. However, its cognitive dimension as a sphere of evidence and as holding a central place in the human person, while patent at other times and in various cultures, has been obfuscated in modern Western social imaginaries and epistemologies.⁷¹

Steinbock skizziert darin phänomenologisch eine spezifische Normativität der Liebe, die (mit Husserl) auf das *Seinsollen* abziele, aber auf kein *Tunsollen* reduzierbar sei und dabei über eine eigene Temporalität verfüge, die er als *Wachsamkeit* beschreibt:

I qualify the temporality of loving, this participating being, as vigilance. Notice that vigilance is not passive or neutral, but ever-wakeful, ever-engaging. It does not expect, anticipate or wait for it, but it is insistent with a sense of urgency [...]. Vigilance as a temporal modality peculiar to loving indicates an always already there, being watchful [...].⁷²

Von *Sophie G. Chappell* stammt ein Entwurf, der moralische Erfahrungen vom Modell der Epiphanie her zu reflektieren sucht, die sie als werthaltige Erfahrung bestimmt. Epiphanien seien Erfahrungen, in denen uns etwas gegeben werde, und die – analog zu Gnadenerfahrungen – das Potential besäßen, tradierte Rationalität zu unterlaufen. Zugleich könnten Epiphanien auch als Auslöser dafür verstanden werden, dass Menschen ethische Begründungsmodelle präferierten: Menschen werden Utilitaristen, weil sie die Erfahrung von Leid machen, und das Ursprungsmoment des Kantianismus sei vielleicht ein die schwindelerregende Erfahrung der Achtung angesichts des *bestimmten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir*, so Chappell.⁷³ Rechtfertigungsgründe seien oft Nachrationalisierungen dieser Erfahrungen. Gerade weil wir die Wirklichkeit konstant als werthalt erleben und keine Erfahrung „prior to this value-laden experience“⁷⁴ möglich sei, müsse auch eine phänomenologisch-inspirierte Ethik (die Chappell v. a. in Anlehnung an die „anti-systematische“ Ethik bei Bernard Williams entwickelt) mit der Erfahrung von Wirklichkeit beginnen.

⁷⁰ Michael HAUSKELLER: *Die Kunst der Wahrnehmung*. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Zug 2003, 171.

⁷¹ Steinbock, Anthony J.: *Knowing by Heart*. Loving as Participation and Critique. – Evanston: Northwestern Univ. Press 2021. 231 S., brosch. € 43,55 ISBN: 9780810144026, hier: 5.

⁷² Ebd., 127.

⁷³ Sophie G. CHAPPELL: *Epiphanies*. An Ethics of Experience, Oxford 2022, 50.

⁷⁴ Ebd., 61.

In vergleichbarer Weise beleuchtet auch *Ulrike Peisker* die Relation von rationalen und emotionalen Perspektiven innerhalb der Ethik. Sie bezieht sich dazu einerseits auf neurowissenschaftliche Argumente, um aufzeigen zu können, dass Emotionen unmittelbar im Prozess moralischer Entscheidungsfindung beteiligt sind und nicht erst nachträglich hervorgerufen werden. Der Vorrang der Emotion bzw. Intuition vor rationalen Argumenten sei auch „in Bezug auf die Entscheidungsfindung von Menschen in verschiedenen, von der Moral unabhängigen Bereichen durch unterschiedliche Studien gut belegt“⁷⁵. Umgekehrt gelte daher auch, dass die Überzeugung, dass rationalen Argumenten direkter Einfluss auf moralische Urteile anderer Personen zukäme, trügerisch sei. Peisker spricht hier mit einer Formulierung des US-amerikanischen Psychologen Jonathan Haidt von der *Wag-the-Dog's-Tail Illusion* und meint damit die verfehlte Erwartung, dass „the successful rebuttal of an opponent's arguments [...] change[s] the opponent's mind.“ Solch eine Vorstellung, so Haidt, „is like thinking that forcing a dog's tail to wag by moving it with your hand will make the dog happy“⁷⁶.

Ein auf die Aussöhnung der Levinasschen Alteritätsphilos. mit der Kantischen Deontologie abzielender Ansatz stammt schließlich von *Inga Römer*, die der „Inkompatibilitätsthese“⁷⁷, die das Verhältnis von rationaler und phänomenologischer Ethik insgesamt präge, entgegentritt. Sie zeigt nicht nur, wie stark sich die Kant-Rezeption bei Levinas von einer ersten, sehr ablehnenden, hin zu einer späteren und deutlich konstruktiveren Phase verändert, sondern überträgt diese Beobachtung auch analog auf das Verhältnis von Christine M. Korsgaards Kantianismus und Steven Crowells Phänomenologie, die sie als zwei einander anreichernde Zugänge liest.

Die Schwerpunktlegungen dieser Ansätze deuten bereits an, dass begründungs- und wahrnehmungstheoretische Zugänge zur Ethik nicht als sich gegenseitig ausschließend zu betrachten sind, eine differenzierte Verhältnisbestimmung aber umso dringlicher scheint. Es wäre damit denkbar, Ethik nicht (ausschließlich und vielleicht nicht einmal vorrangig) als einen Bereich der Prinzipien, sondern eher als eine „Sphäre der Kultivierung von Wahrnehmungsfähigkeiten“⁷⁸ aufzufassen und anstelle einer ausschließlichen Fokussierung auf den Austausch reziproker Gründe auf die Einbettung und Verkörperung dieser Gründe⁷⁹ in verschiedene „Wahrnehmungsstile“ abzustellen, die prägen,

⁷⁵ Ulrike PEISKER: „Moral ist für Gefühlsblinde, oder: Wer nicht fühlen will, muss hören!“, in: *Ich sehe was, was du nicht siehst* (s. Anm. 27), 63–90, 82.

⁷⁶ Jonathan HAIDT: „The Emotional Dog and Its Rational Tail. A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement“, in: *Psychological Review* 108 (2001), 814–834, hier: 823, zit. nach Ulrike PEISKER: „Moral ist für Gefühlsblinde“ (s. Anm. 72), 75.

⁷⁷ Inga RÖMER: „The Sources of Practical Normativity Reconsidered – With Kant and Levinas“, in: *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology* (s. Anm. 57), 120–136, hier: 120.

⁷⁸ Titus STAHL: „Welt der Gründe – Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur“, in: *Die Philosophie John McDowells* (s. Anm. 32), 137–155, hier: 141.

⁷⁹ Matthias JUNG: „Gründe als Rechtfertigungen – verkörpert, eingebettet und freistehend“, in: *Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn*, hg. v. Matthias JUNG / Michaela BAUKS / Andreas ACKERMANN, Wiesbaden 2016, 125–141, 134f, der betont: „Denn genauso, wie eingebettete Gründe bereits Denkformen und -inhalte enthalten, die in freistehender rationaler Argumentation expliziert werden können, ist auch das verkörperte Denken von Individuen jeweils schon vielfältig durch die sozial eingebetteten Argumentationsmuster, Sinnbilder, Rollenvorgaben etc. präfiguriert [...]. Dasjenige, was dem Selbst in der Form gefühlter Bedeutung gegenwärtig ist, stellt nicht nur den Ausgangspunkt aller abstrakteren Kognitionsformen dar, es ist auch durchgängig mit einer Prägnanz und Dringlichkeit versehen, die der Reflexion oft fehlt. Mir scheint, dass eben diese Eigentümlichkeit all dessen, was in einem wörtlichen Sinn inkorporiert wird, auch den Grund für die Ubiquität entsprechender kultureller Praktiken darstellt.“

„was wie gesehen werden kann“⁸⁰ und was überhaupt *erst auf dieser Basis* als Grund kommuniziert wird.

5. Vorläufige Bilanz

Wenn sich die Theologien – nicht zuletzt auch unter schöpfungstheol. Vorzeichen – einer Wahrnehmung von Wirklichkeit verpflichtet sehen, die „Schöpfung“ nicht mit „Natur“ gleichsetzt, dann haben sie gute Gründe, sich für das Phänomen moralischer Wahrnehmung zu interessieren und sich mit diesem Unterfangen auf die Suche nach jenen „abenteuerlichen Konsequenzen“ zu begeben, „zu denen man gelangt, wenn man das Sehen ernstnimmt“⁸¹. Wenn ein solches moralisches Wahrnehmen in der Tat das sehen würde, was noch nicht oder nicht mehr ist, was das Sehen im Sehen selbst übersteigt, dann erschöpft es sich dabei ebenso wenig in der Feststellung des bloß Vorhandenen wie es sich als mit einer harschen Unterscheidung von Subjekt(ivismus) und Objekt(vismus) kompatibel erweist. Bei allen gleichwohl noch offenen Fragen dürfte ebenso deutlich geworden sein, dass es sich philos. wie theol. lohnt, moralische Konflikte (auch) als wahrnehmungstheoretische Konflikte zu rekonstruieren. Dies gilt bereits deswegen, weil das explanatorische Potential von Theorien moralischer Wahrnehmung hoch ist, erklären sie doch immerhin das Eskalationspotential moralischer Konflikte besser als jene diskursiven Ansätze, die in Streitfragen lediglich die Kollision von Gründen erkennen. Wer bezüglich einer moralischen Frage anderer Auffassung ist, sieht in der Tat etwas Anderes und erlebt die Wirklichkeit anders. Und man kann voraussetzen, dass auch begründungstheoretische Diskurse davon profitieren können, die Einbettung diskursiver Gründe in kulturell, religiös oder anderweitig geprägte Wahrnehmungsstile zu berücksichtigen: nicht als hinzunehmendes und unveränderbares Apriori, aber wohl als Entstehungs- und Veränderungskontext guter (wie schlechter) Gründe, deren Überzeugungskraft immer auch davon abhängen wird, wie wahrnehmungssensibel sie sind. Ebenso gilt aber auch, dass diskursive Gründe, die sich ihrer Einbettung in Wahrnehmungsstrukturen bewusst sind, diese Strukturen langfristig verändern können.

Über die Autorin:

Simone Horstmann, Dr.in, Unna (sh@simonehorstmann.de)

⁸⁰ Eva SCHÜRMAN: *Sehen als Praxis* (s. Anm. 15), 44.

⁸¹ Maurice MERLEAU-PONTY: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. v. Claude LEFORT, übers. v. Regula GIULIANI / Bernhard WALDENFELS, München 2004 (Übergänge, 13), 184.