

Thomas Hoffmann
Michael Reuter (Hrsg.)

Natürlich gut
Aufsätze zur Philosophie von
Philippa Foot



ontos

verlag

Thomas Hoffmann, Michael Reuter (Hrsg.)
Natürlich gut
Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot

PRACTICAL PHILOSOPHY

Herausgegeben von / Edited by

Herlinde Pauer-Studer • Neil Roughley
Peter Schaber • Ralf Stoecker

Band 12 / Volume 12

The aim of the series is to publish high-quality work that deals with questions in practical philosophy from a broadly analytic perspective. These include questions in meta-ethics, normative ethics and "applied" ethics, as well as in political philosophy, philosophy of law and the philosophy of action. Through the publication of work in both German and English the series aims to facilitate discussion between English- and German-speaking practical philosophers.



B9
150
Foot

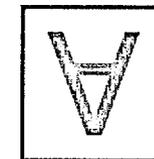
b.b201848111

[48111/018]

Thomas Hoffmann, Michael Reuter (Hrsg.)

Natürlich gut

Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot



ontos
verlag

Frankfurt | Paris | Lancaster | New Brunswick

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>



North and South America by
Transaction Books
Rutgers University
Piscataway, NJ 08854-8042
trans@transactionpub.com



United Kingdom, Ire, Iceland, Turkey, Malta, Portugal by
Gazelle Books Services Limited
White Cross Mills
Hightown
LANCASTER, LA1 4XS
sales@gazellebooks.co.uk



Livraison pour la France et la Belgique:
Librairie Philosophique J.Vrin
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18
www.vrin.fr

©2010 ontos verlag
P.O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm nr. Frankfurt
www.ontosverlag.com

ISBN: 978-3-86838-074-3

2010

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted
in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise
without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the
purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Printed on acid-free paper
ISO-Norm 970-6
This hardcover binding meets the International Library standard

Printed in Germany
by buch bücher dd ag

Inhalt

- Auf dem Weg zum natürlich Guten
Eine Einführung in die Moralphilosophie Philippa Foots
Thomas Hoffmann und Michael Reuter 1
- Drei Formen des Wissens vom Menschen
Matthias Haase 25
- Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen
Thomas Hoffmann 75
- Foots Kritik des ethischen Subjektivismus
Eine Replik
Heiner F. Klemme 105
- Wie moralisch ist unsere menschliche Natur?
Naturalismus bei Foot und Hursthouse
Anton Leist 121
- Kann es glückliche Schurken geben?
Philippa Foot über natürliche Normen,
moralische Normen und das gute Leben
Elif Özmen 149
- Philippa Foots Sicht praktischer Rationalität
Herlinde Pauer-Studer 169

Die Rationalität der Moral <i>Friedo Ricken</i>	193
Praktisches Wissen um die menschlichen Lebensform: ein Widerspruch? <i>Sebastian Rödl</i>	207
Über rationale und moralische Gründe zum Handeln Zu Philippa Foots Idee einer natürlichen Normativität <i>Peter Schaber</i>	223
Von Tugenden und Lastern <i>Martin Seel</i>	239
Drei Stufen natürlicher Güte <i>Michael Thompson</i>	253
Ethischer Naturalismus Erste und zweite Natur bei Foot und McDowell <i>Tilo Wesche</i>	263
Die menschliche Natur und das Gute Ein Vergleich der Positionen von Aristoteles, Thompson und Foot <i>Ursula Wolf</i>	293
Bibliographie der Werke von Philippa Foot <i>Michael Reuter</i>	323
Über die Autorinnen und Autoren	333

Auf dem Weg zum natürlich Guten

Eine Einführung in die Moralphilosophie Philippa Foots

THOMAS HOFFMANN
MICHAEL REUTER

»I'm not clever at all. I'm a dreadfully slow thinker, really. But I do have a good nose for what is important. And though the best philosophers combine cleverness and depth, I prefer a good nose over cleverness any day.«¹

PHILIPPA FOOT

1. Nur wenige Philosophinnen und Philosophen haben während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit ihren Aufsätzen die Debatten der anglo-amerikanischen Moralphilosophie so beeinflusst wie Philippa Foot.

Die britische Philosophin wurde 1920 als Philippa Ruth Bosanquet in Owston Ferry, Lincolnshire, geboren. Ihre Eltern waren der Stahlfabrikant William Sidney Bence Bosanquet und Esther Cleveland Bosanquet, eine Tochter des US-Präsidenten Grover Cleveland. Foot begann ihre philosophische Karriere am Somerville College in Oxford, wo sie 1939 das Studium der Philosophie, der Politik und der Ökonomie aufnahm und 1947 ihren MA erwarb. Mitte der 1940er Jahre heiratete sie den britischen Historiker Michael Richard Daniell Foot, von dem sie später wieder geschieden wurde. In die 1940er Jahre fällt auch der Beginn von Foots langjährigem Engagement als aktives Mitglied der 1942 gegründeten Hilfs- und Entwicklungsorganisation Oxfam, die sich weltweit gegen Hunger,

¹ Foot 2003, 32.

Armut und soziale Ungerechtigkeit einsetzt. Nach ihrem Studienabschluss wurde Foot zunächst Lecturer am Somerville College, wo sie 1949 zum ersten Tutorial Fellow im Fach Philosophie und 1967 schließlich zum Vice Principal aufstieg. Während ihrer Zeit in Oxford stand Foot in regem Austausch mit den damals führenden Oxforder Philosophinnen und Philosophen, insbesondere mit Elizabeth Anscombe und Iris Murdoch, mit denen sie auch eine enge Freundschaft verband. Im Jahr 1969 siedelte Foot in die USA über, wo sie bis 1976 Gastprofessuren an der Cornell University, der University of California in Berkeley, dem Massachusetts Institute of Technology, der Princeton University, der New York University und der Stanford University innehatte. 1976 erhielt sie eine reguläre Professur an der University of California in Los Angeles, wo sie von 1988 bis zu ihrer Emeritierung 1991 den Gloria and Paul Griffin Chair in Philosophy bekleidete. Seit ihrer Emeritierung lebt Foot wieder in Oxford.

Obwohl Foots Aufsätze zu Themen der angewandten Ethik, wie etwa zum Schwangerschaftsabbruch oder zur Sterbehilfe², einen maßgeblichen Einfluss auf die betreffenden Debatten hatten, liegt der Fokus ihrer Veröffentlichungen auf den meta-ethischen Grundfragen der Moralphilosophie. Ihr Werk kreist hauptsächlich um drei eng miteinander verbundene Themen: den Begriff der Tugend, die Beziehung zwischen praktischer Rationalität und Moral sowie den Zusammenhang zwischen menschlicher Natur und Ethik.

2. In ihrem 1978 erschienenen Buch *Virtues and Vices*, das Aufsätze aus den Jahren 1958 bis 1977 enthält, schreibt Foot in der Einleitung, dass vor allem zwei wesentliche Dinge in den meisten dort versammelten Aufsätzen zum Ausdruck kommen: nämlich ihre Ablehnung des Emotivismus und Präskriptivismus sowie ihre Überzeugung, dass eine gelungene Moralphilosophie mit einer Theorie der Tugenden und Laster beginnen müsse.³

Fasst man die Auskunft etwas weiter als Foot es damals tat, so kann man feststellen, dass diese beiden Grundpositionen sich kontinuierlich

durch das Gesamtwerk Foots ziehen. Denn bedenkt man, dass Emotivismus und Präskriptivismus als Theorien des moralphilosophischen Subjektivismus zum Feld nonkognitivistischer Moraltheorien gehören, so kann man durchaus sagen, dass der Nonkognitivismus in der Moralphilosophie stets den Widerspruch Foots provozierte. Ebenso, wie sie einst die nonkognitivistischen Ansätze von Alfred Julius Ayers, C. L. Stevenson und Richard Mervyn Hare kritisierte, bestreitet sie heute entschieden die Plausibilität von z. B. Allan Gibbards Expressivismus oder Simon Blackburns Quasi-Realismus.⁴ Für Foot können ethische und moralische Urteile ebenso wahr sein, wie wahre ethische und moralische Urteile auch Ausdruck des Wissens derjenigen Person sein können, die diese Urteile fällt.

Was man über Foots Ablehnung des Nonkognitivismus sagen kann, gilt in gleicher Weise für ihre Überzeugung, dass eine gelungene Moralphilosophie mit einer Theorie der Tugenden und Laster einhergehen müsse. Auch diese Überzeugung zieht sich durch das Gesamtwerk Foots, obgleich die von Foot vertretene Theorie der Tugenden und Laster selbst über die Jahre hinweg radikale Richtungswechsel erfuhr, die es berechtigt erscheinen lassen, in Anlehnung an Gavin Lawrence⁵ zwischen der »frühen Foot«, der »mittleren Foot« und der »gegenwärtigen Foot« zu unterscheiden. Diese Richtungswechsel betreffen jedoch nicht die Wichtigkeit der Tugenden für die Moralphilosophie, die von Foot nie in Frage gestellt wurde. Die Unterschiede in den Ansätzen der »frühen Foot«, der »mittleren Foot« und der »gegenwärtigen Foot« beziehen sich vielmehr auf das Verhältnis der praktischen Rationalität zu den Tugenden. Als schwierig zu erläutern, entpuppt sich dabei vor allem die Rationalität der moralischen Tugenden, d. h. derjenigen Tugenden, die primär intersubjektiv zum Einsatz kommen. Wie kann man am besten plausibilisieren, dass es für jede Person in jeder Situation vernünftig wäre, den moralischen Geboten zu folgen, insbesondere denen der Gerechtigkeit, des Wohlwollens und der Hilfsbereitschaft, wenn diese dem jeweiligen Eigeninteresse der Person

2 Vgl. Foot 1967, Foot 1977, Foot 1985.

3 Vgl. Foot 1978, xiii.

4 Vgl. Foot 2001, 5f.; Vgl. auch: Ayer 1936, Stevenson 1945, Hare 1952, Hare 1963, Hare 1981, Gibbard 1990, Blackburn 1992, Blackburn 1998.

5 Vgl. Lawrence 1995.

widersprechen?⁶ Dies ist die Ausgangsfrage, auf die Foot im Laufe der Jahre unterschiedliche Antworten gegeben hat und die sie seit den 1980er Jahren verstärkt über den Zusammenhang von menschlicher Natur und Ethik nachdenken ließ.

Die »frühe Foot«, die wir paradigmatisch in den Aufsätzen *Moral Arguments* (1958) und *Moral Beliefs* (1958/9) ausmachen können, konzentriert sich vor allem darauf, jegliche Form des moraltheoretischen Subjektivismus zurückzuweisen. Sie attackiert die auch heute immer noch gängige Lehrmeinung, dass moralische Urteile nicht so genannte Tatsachenurteile seien, die wahr oder falsch sein können, und dass moralische Argumente im Gegensatz zu empirischen Argumenten scheitern können, ohne dass dabei zwangsläufig ein fehlerhafter Gedankengang vorliegen müsse.

Mit der Abwehr des moraltheoretischen Subjektivismus beschäftigt, nimmt die »frühe Foot« dabei an, dass moralische Urteile notwendigerweise jeder rationalen Person Handlungsgründe liefern.⁷ Niemand, so Foot, kann sich indifferent gegenüber der Moral verhalten, ohne dabei einen Fehler zu begehen.⁸ Denn moralische Erwägungen und Erfordernisse sind dergestalt, dass sie die Aufmerksamkeit einer jeden Person auf sich ziehen müssen, sofern die Person überhaupt einen irgendwie halbwegs vernünftigen Willen besitzt. Kurzum: Derjenige, der einen *lack of moral sense* aufweist, weist damit zugleich einen Mangel an praktischer Rationalität auf. Dabei erläutert die »frühe Foot« diesen Gedanken nicht nur so, dass der Amoralist irrational ist, insofern er moralische Urteile nicht als Handlungsgründe neben anderen Gründen anerkennt. Zuweilen scheint sie auch die weit stärkere These vertreten zu wollen, dass derjenige fehlerhafte Überlegungen anstellt, der moralische Urteile nicht als stets vorrangige Gründe anerkennt, die alle anderen Arten von möglichen Gründen für oder gegen eine Handlung zum Verstummen bringen.⁹

Auf ihre anti-subjektivistische Argumentation konzentriert, glaubt die »frühe Foot«, ihre Grundannahme, dass moralische Urteile notwendiger-

weise jeder rationalen Person Handlungsgründe liefern, sei dann ausreichend abgesichert, wenn sie zeigt, dass diese Annahme kompatibel ist mit ihrer Zurückweisung des Subjektivismus. Hierzu genüge es, zu plausibilisieren, dass es erstens eine Art von Handlungszielen gebe, die universelle Geltung besäßen, und dass zweitens Moral dieser Art von Zielen notwendig dienlich sei. Der Vorschlag der »frühen Foot« lautet nun mit Blick auf die erste Annahme, dass die Befriedigung des Eigeninteresses die Art von Ziel darstellt, die ausnahmslos von jeder rationalen Person angestrebt wird und insofern die einzige Art von Ziel ist, das universelle Geltung besäße. Das universelle Ziel der Befriedigung von Eigeninteressen und letzter Wünsche sei nun allerdings, so Foot weiter, notwendig verbunden mit der Orientierung an den Tugenden, denn es sei mit Blick auf die primär intrasubjektiven Tugenden der Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit offensichtlich, dass jeder Mensch sie ebenso benötige, wie er seine Hände und Augen nötig hat.¹⁰ Ebenso wie der richtige Gebrauch der Körperglieder sei die richtige Wahl der Mittel (Klugheit) zum Erreichen der Ziele eines geordneten Strebens (Mäßigung und Tapferkeit) etwas, das zu wollen man Grund hat, sofern man überhaupt etwas will.¹¹ Aber nicht nur auf die primär intrasubjektiven Tugenden träfe es zu, dass die Orientierung an ihnen dem Eigeninteresse am dienlichsten sei. Auch die Orientierung an den primär intersubjektiv zum Einsatz kommenden moralischen Tugenden der Gerechtigkeit, des Wohlwollens und der Hilfsbereitschaft diene der Verfolgung des universellen Ziels der Befriedigung von Eigeninteressen und letzten Wünschen.

Letzteres begründet die »frühe Foot« jedoch nicht mit dem humeschen Gedanken, dass die den Eigeninteressen und Wünschen einer Person unmittelbar entsprechenden partikularen Gefühle des Wohlwollens und der Freundschaft gegenüber einzelnen Mitmenschen ausgeweitet werden könnten zu einem universellen Gefühl der Sympathie gegenüber jedem Menschen, welches sich aus der Zugehörigkeit zur gleichen Spezies speise. Stattdessen verweist die »frühe Foot« darauf, dass es höchst zweifelhaft

6 Vgl. Foot 2002, ix.

7 Vgl. Foot 1958/9, 123; Foot 1977, xv.

8 Vgl. Foot 1977, xvi.

9 Vgl. Foot 1958/9, 129f.

10 Vgl. Foot 1958/9, 123.

11 Vgl. Foot 1958/9, 122.

sei, ob es für eine Person langfristig klug und von Vorteil wäre, z. B. ungerecht zu handeln.

Obgleich es im jeweiligen Einzelfall durchaus so erscheinen mag, als würden ungerechte Handlungen dem Eigeninteresse der Person dienlicher sein als die Orientierung an den moralischen Tugenden, bekunden nur ausgesprochen wenige Menschen frank und frei, dass Ungerechtigkeit ein vorteilhafter Charakterzug ist. Vielmehr liegt es im Interesse der meisten Menschen, von ihren Mitmenschen als gerecht angesehen zu werden – und dies gilt auch für diejenigen, die sich der Ungerechtigkeit verschrieben haben. Platon z. B., so die »frühe Foot«, stelle sich den glücklichen Ungerechten als einen erzschlaunen Schurken vor, der als begnadeter Lügner und Schauspieler es hervorragend versteht, vollständige Ungerechtigkeit mit dem Anschein der Gerechtigkeit zu verbinden. Er ist darauf aus, seine Mitmenschen rücksichtslos zu behandeln, erweckt dabei jedoch den Anschein, dass ihm nichts ferner liege als eben dies. Zwar stellen Philosophen es oft so dar, als könnte man sich vor seinen Mitmenschen derart verbergen, so die »frühe Foot«. Allerdings ist es zweifelhaft, ob dies in solch vollkommener Weise gelingen kann. Aber selbst dann, wenn es gelingen würde, wäre es langfristig ein viel zu aufwendiges und nervenaufreibendes Unterfangen, sein lasterhaftes Tun stets kaschieren zu müssen, da es eine ungeheure Wachsamkeit erfordern würde.¹² Allein schon die Anstrengung, die mit dieser permanenten Wachsamkeit verbunden wäre, könne vernünftigerweise in niemandes Eigeninteresse liegen. Folglich sprächen gelegentliche Vorteile durch ungerechtes Handeln nicht dagegen, dass jedermann gute Gründe habe, ein gerechter und kein ungerechter Mensch zu sein.

Der Versuch, die Tugenden als vernünftig und universell gültig auszuweisen, läuft bei der »frühen Foot« also auf eine ausschließlich prudentielle Rechtfertigung hinaus. Indem zu plausibilisieren versucht wird, dass die Orientierung an sowohl intra- als auch intersubjektiven Tugenden der Realisierung der Eigeninteressen und letzten Wünschen eines jeden notwendig dient, soll jedem ein Grund gegeben werden, tugendhaft zu sein.

3. Eben diese als universell angenommene notwendige Verbindung zwischen praktischer Rationalität und der Orientierung an den Tugenden nimmt die »mittlere Foot« radikal zurück. In ihrem Aufsatz *Goodness and Choice* (1961) kommt sie zu dem Ergebnis, dass es in nicht-moralischen Kontexten keinen notwendigen Zusammenhang gibt zwischen der Bewertung von etwas als gut und den Entscheidungen der bewertenden Person.¹³ Jemand, der nicht die betreffenden Vorlieben teilt, macht sich nicht der Irrationalität schuldig, wenn er keinen Grund erkennt, warum er sich einen guten Füllfederhalter anschaffen oder ein guter Reiter werden sollte. Die »mittlere Foot« fragt nun, ob es sich nicht genauso verhalten könnte, wenn es, anstatt um Schreibutensilien und Reitsport, um gute Handlungen und gute Charaktereigenschaften geht. Und in ihrem Aufsatz *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* (1972) beantwortet sie diese Frage schließlich eindeutig mit Ja.¹⁴

Entgegen der unter Deontologen gemeinhin akzeptierten kantianischen Position und auch entgegen ihrer eigenen früheren Auffassung, dass unmoralische Handlungen in irgendeiner Weise stets irrational sein müssen, behauptet die »mittlere Foot« nun, dass moralische Überlegungen hypothetischer Art sind. Moralische Urteile stellen nur für all diejenigen Handlungsgründe dar, die das übliche Interesse an Tugenden teilen und ein normales Bedürfnis nach Gerechtigkeit, Wohlwollen und Hilfsbereitschaft haben. Für diejenigen, die bei der Bewertung ihrer Handlungsziele nicht an moralischen Erwägungen interessiert sind oder die gar absichtlich unmoralisch handeln wollen, gibt es auch keine guten Gründe, moralisch zu handeln. Rationale Egoisten oder Apologeten des Bösen sind nicht schon deshalb irrational, weil sie nicht die normalen Interessen und Bedürfnisse teilen, wenn die Gehalte ihres Eigeninteresses statt an Tugenden bloß am Eigennutz oder am Laster orientiert sind, denn moralische Überlegungen bestehen nicht aus kategorischen, sondern aus hypothetischen Imperativen: Die rationale Kraft moralischer Urteile als Handlungsgründe hängt davon ab, ob die betreffende Person ihre Handlungsziele an den relevanten Tugenden ausrichtet – oder eben nicht.

¹³ Vgl. Foot 1961, 146f.

¹⁴ Vgl. Foot 1972, 166f.

¹² Vgl. Foot 1958/9, 129.

Dies muss zwar nicht auf den von der »frühen Foot« zurückgewiesenen moraltheoretischen Subjektivismus hinauslaufen, der in Ayers und Stevensons Emotivismus oder Hares Präskriptivismus zum Ausdruck kommt, denn Foot hält an ihrem objektivistischen Grundgedanken insofern unerschütterlich fest, als sie nach wie vor behauptet, dass sich diejenigen schlecht oder böse verhalten, die bei der Bewertung ihrer Handlungsziele nicht an moralischen Erwägungen interessiert sind oder die sogar absichtlich unmoralisch handeln wollen. Aber die Kritik der »frühen Foot« am moraltheoretischen Subjektivismus wird von der »mittleren Foot«, wenn auch nicht zurückgenommen, so doch aufgeweicht. Zwar gibt es relativ zu dem, was eine Person als Ziel anstrebt, notwendige Bedingungen praktischer Rationalität, deren Erfüllung nicht dem subjektiven Belieben anheim gestellt ist, sondern die objektiver Weise erfüllt werden müssen, soll die Person rational sein. All diejenigen, die moralische Interessen und Bedürfnisse haben, können auch behaupten, dass diese und jene Handlungen notwendig von allen vernünftigen Personen vollzogen werden müssen. Aber diese Notwendigkeit ist nichtsdestotrotz nur eine subjektiv bedingte Notwendigkeit, die abhängig von persönlichen Interessen und Bedürfnissen moralischer Art ist. An Tugenden orientierte Menschen sind bei der »mittleren Foot« lediglich *Freiwillige* in der Armee der Pflicht¹⁵ – und nicht Verpflichtete im Heer der Vernunft.

Während die »frühe Foot« die Orientierung an Tugenden als die entscheidende Bedingung darstellte, die erfüllt sein muss, damit eine Person überhaupt als rational gelten kann, löst die »mittlere Foot« nun also die Orientierung an Tugenden als notwendige Bedingung radikal ab von der praktischen Rationalität. Von der quasi-kantianischen Engführung von Moral und Rationalität schwängt sie um zu dem genauen Gegenteil einer gleichsam an Hume orientierten rein instrumentellen Vernunft, denn irrational, so die »mittlere Foot«, seien nunmehr lediglich solche Handlungen, die darauf hinauslaufen, dass eine Person ihre eigenen Absichten durchkreuzt, indem sie darauf abzielt, etwas zu tun, was zu ihrem Nachteil ist oder das Erreichen ihrer Ziele vereitelt.¹⁶

15 Vgl. Foot 1972, 170, Fn. 15.

16 Vgl. Foot 1972, 162.

Mit dieser Position verabschiedet sich die »mittlere Foot« gänzlich von der Idee, die an Tugenden orientierten Handlungsziele besäßen universelle Geltung – ganz zu schweigen von der noch sehr viel stärkeren These, wonach rationale Personen moralische Urteile stets als vorrangige Handlungsgründe anerkennen müssten, die alle anderen Arten von möglichen Gründen ausstechen. Bei der »mittleren Foot« erscheint es viel eher als kontingentes empirisches Faktum, dass sich viele Menschen für moralische Belange interessieren und das Bedürfnis haben, tugendhaft zu sein. Aber nichts garantiert, dass diejenigen, die diese Interessen und Bedürfnisse gegenwärtig haben, sie auch weiterhin haben werden. Im Gegenteil: Die von der »mittleren Foot« formulierte Bestimmung praktischer Rationalität impliziert ja, dass es irrational wäre, weiterhin an moralischen Erwägungen festzuhalten, wenn dies dazu führt, dass man sich etwas zu tun genötigt sieht, was zum eigenen Nachteil ist oder das Erreichen der persönlichen Ziele vereitelt.

Schließen wir uns der »mittleren Foot« an, so mögen wir es zwar als Freiwillige in der Armee der Pflicht für verwerflich halten, wenn sich jemand nicht sonderlich um moralische Tugenden wie Gerechtigkeit, Wohlwollen und Hilfsbereitschaft schert. Wenn jemand mit seinen Handlungen absichtlich gegen sie verstößt oder seinen Charakter dadurch dauerhaft formt, dass er all seine Handlungsziele nicht an den Tugenden, sondern am Laster orientiert, mögen wir das als widerlich und anormal empfinden. Aber mit der »mittleren Foot« können wir nicht gerechtfertigterweise sagen, dass dies auf irgendeine Weise falsch oder unvernünftig wäre. Folgen wir der »mittleren Foot«, so scheint uns der Weg in den universellen Raum des Normativen vollständig versperrt zu sein. Wir können lediglich die empirisch-statistische Feststellung treffen, dass eine Person, die moralische Erwägungen als irrelevant oder als verachtenswert betrachtet, offensichtlich nicht die üblichen Interessen teilt und anscheinend ungewöhnliche Bedürfnisse hat¹⁷, denn uns bleibt nichts anderes übrig, als den Umstand der bloßen Kontingenz, der auf alle sonstigen Gehalte unserer Handlungsziele zutrifft, auch hinsichtlich Tugend und Moral schlichtweg zu akzeptieren – so das Ergebnis der »mittleren Foot«.

17 Vgl. Lawrence 1995, 94.

4. Die Position der »mittleren Foot« erregte einiges Aufsehen in der anglo-amerikanischen Moralphilosophie und wurde im Laufe der Jahre kontrovers diskutiert. Sie galt lange Zeit als »die Footsche Position« – selbst dann noch, als Foot sich schon längst von ihr verabschiedet hatte und langsam, aber bestimmt, die Position der »gegenwärtigen Foot« zu entwickeln begann.¹⁸ Verantwortlich für diese erneute Wendung Foots war wohl letztlich Folgendes:

Einerseits sah Foot das moralphilosophische Erfordernis, zu plausibilisieren, dass es für eine Person gleichsam objektive Gründe geben kann, den Tugenden gemäß zu handeln, d. h. gute Handlungen zu vollziehen. Andererseits gab es jedoch mit dem Ansatz praktischer Rationalität, den die »mittleren Foot« vertrat, keine Möglichkeit, zu erläutern, wie jemand über Gründe verfügen könnte, gute Handlungen zu vollziehen und schlechte zu vermeiden, unabhängig davon, welche persönlichen Interessen und Bedürfnisse er hat. Handlungsgründe gelten nämlich relativ zu Handlungszielen, und die Qualität der Handlungsziele war bei der »mittleren Foot« vollständig abhängig von den individuellen Interessen und Bedürfnissen einer Person. Gründe für den Vollzug guter Handlungen gab es – wie wir oben sahen – somit nur für die Freiwilligen in der Armee der Pflicht, für diejenigen also, zu deren Interessengebieten kontingenterweise Tugend, Ethik und Moral zählen.

Unzufrieden mit dieser Situation und davon überzeugt, dass die Konzeption praktischer Rationalität der »mittleren Foot« nicht wirklich überzeugend war, begab sich Foot Mitte der 1980er Jahre auf die Suche nach einer besseren Erläuterung dessen, was es heißt, über Gründe zu verfügen. Einen entscheidenden Hinweis, der sie schließlich zu der Position der »gegenwärtigen Foot« führte, erhielt sie, wie sie selbst immer wieder betont hat¹⁹, von ihrem ebenfalls an der UCLA tätigen Kollegen Warren Quinn (dem sie später *Natural Goodness* widmete). Quinn, der sich seit längerem mit Humes Konzeption praktischer Rationalität beschäftigte²⁰, fragte nämlich, was an der praktischen Rationalität eigentlich so

wichtig wäre, würde praktische Rationalität einfach darin bestehen, vollkommen beliebige individuelle Interessen und Bedürfnisse möglichst geschickt zu befriedigen und dabei womöglich auch die niederträchtigsten Ziele zu verfolgen.²¹ Diese Frage Quinns führte Foot zu der Einsicht, worin der grundlegende Fehler bestand, der die »mittlere Foot«, aber auch die »frühe Foot«, in die falsche Richtung gelockt hatte.

Der grundlegende Fehler, der keine bloße Idiosynkrasie der »frühen« und »mittleren Foot« war, sondern kennzeichnend ist für fast die gesamte moderne Moralphilosophie und fast alle modernen Theorien praktischer Rationalität, besteht nach Ansicht der »gegenwärtigen Foot« darin, zu glauben, dass es sich bei der Erläuterung von Moral einerseits und der Erläuterung von praktischer Rationalität andererseits um zunächst zwei voneinander getrennte Projekte handelt. Üblicherweise beginnt man damit, praktische Rationalität in Begriffen der maximalen Befriedigung individueller Interessen und Bedürfnisse darzustellen, wobei das, was für eine Person vernünftigerweise als Handlungsgrund gelten kann, von den individuellen Interessen und Bedürfnissen abhängt, deren maximale Befriedigung das Handlungsziel der Person ist. Sodann versucht man zu erklären, wie in diese zielrelative Konzeption der Verfolgung von Eigeninteressen moralische Erwägungen als Handlungsgründe zu integrieren seien, indem man irgendwie zu plausibilisieren versucht, dass auch die größtmögliche Selbstaufopferung einer Person rational sein kann. Aber das, so die »gegenwärtige Foot«, kann man überhaupt nicht plausibilisieren.²² Das Einzige, was dabei herauskommen kann, ist eine Spielart dessen, was die »mittlere Foot« vertreten hat: Wenn sich jemand kontingenterweise für Moral interessiert und die entsprechenden Ziele verfolgt, dann ist es für ihn auch praktisch rational, moralische Erwägungen als Handlungsgründe zu akzeptieren. Über dieses Konditional kommen wir jedoch nicht hinaus und sind damit Lichtjahre von der Universalität, der Notwendigkeit und der Objektivität der Moral entfernt.

Aber Quinns Bemerkung, so die »gegenwärtige Foot«, kann uns dazu inspirieren, die Dinge andersherum anzugehen: Anstatt verständlich ma-

18 Vgl. Foot 2002, 2.

19 Vgl. Foot 2001, 10, 17, 62f.; Foot 2003, 40f.

20 Vgl. Quinn 1993a, 210-227; Quinn 1993b, 228-255.

21 Vgl. Foot 2001, 10; Foot 2003, 40.

22 Vgl. Foot 2001, 9ff.

chen zu wollen, dass Moral den Test der praktischen Rationalität bestehen kann, sollten wir uns gewahr werden, dass die praktische Rationalität auch den Test der Moral bestehen muss.²³ Und werden wir uns dessen gewahr, so die »gegenwärtige Foot«, dann werden wir einsehen, dass es sich bei der Erläuterung von Moral und der Erläuterung von praktischer Rationalität mitnichten um zunächst zwei voneinander getrennte Projekte handelt, sondern dass die Moral immer schon einen wesentlichen materialen Teil der praktischen Rationalität ausmacht. Nur deshalb ist praktische Rationalität so wichtig.

5. Ausgehend von dieser Einsicht verabschiedet die »gegenwärtige Foot« eine zentrale Annahme des Konzepts praktischer Rationalität, die sowohl das unhinterfragte Fundament des Ansatzes der »frühen Foot« als auch des Ansatzes der »mittleren Foot« bildete. Beide Ansätze gingen nämlich davon aus, dass die Befriedigung des Eigeninteresses einer Person letztlich das einzige universelle Ziel von Handlungen sein könnte. Die »frühe Foot« versuchte zu zeigen, dass Moral notwendig dem Eigeninteresse jeder Person dient. Die »mittlere Foot« konnte nur noch zeigen, dass Moral dem Eigeninteresse einer Person dienen kann, sofern sich die betreffende Person kontingenterweise für Moral interessiert. Die »gegenwärtige Foot« weist indes die ganze Annahme der interessen- und bedürfnisabhängigen Ziele als zentrale Annahme des Konzepts praktischer Rationalität zurück. Zwar ist der Garten der praktischen Rationalität groß und in ihm gibt es auch solche Fälle praktischer Deliberation, die nicht in ethisch und moralisch signifikante Kontexte eingebettet sind, und in denen daher das Erreichen der interessen- und bedürfnisabhängigen individuellen Ziele einer Person letztlich den Maßstab für die Qualität der praktischen Deliberation dieser Person darstellt. Aber mit Blick auf diejenigen Kontexte, die ethisch und moralisch von Belang sind, ersetzt die »gegenwärtige Foot« den Ansatz der interessen- und bedürfnisabhängigen individuellen Ziele einer Person durch einen Ansatz, bei dem die Qualität der praktischen Deliberation einer menschlichen Person nicht mehr relativ zu beliebigen

individuellen Interessen bewertet wird, sondern in Abhängigkeit von Handlungszielen, die für den Menschen natürlicherweise etwas Gutes sind.

Damit tritt das zu Beginn genannte dritte Thema deutlich hervor, das neben der Erläuterung des Begriffs der Tugend und der Beziehung zwischen praktischer Rationalität und Moral, eine zentrale Stellung in Foots Werk einnimmt: die Erläuterung des Zusammenhangs zwischen Natur und Ethik – genauer gesagt, zwischen der menschlichen Natur und ethischen Handlungsgründen. Ausgehend von Quinns Bemerkung begann die »gegenwärtige Foot« seit Mitte der 1980er Jahre ihren neuen Ansatz einer objektiven natürlichen Gutheit menschlicher Handlungsziele zu entwickeln, den sie u. a. in ihren Aufsätzen *Rationality and Virtue* (1994) und *Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?* (1995) skizzierte, um ihn schließlich in ihrer Abhandlung *Natural Goodness* (2001) voll entfaltet zu präsentieren.

Natural Goodness beinhaltet eine Fülle weitreichender Gedanken, wie etwa die Zurückweisung der heutzutage üblichen Unterscheidung zwischen Ethik und Moral²⁴, die nicht-deontologische Erläuterung eines »endgültigen Solltes«²⁵, die Neubestimmung des Verhältnisses von Glück und dem, was für den Menschen gut ist²⁶, oder die Kritik des philosophischen Immoralismus²⁷. Da wir den Diskussionen in den nachfolgenden Aufsätzen jedoch nicht vorgreifen wollen, seien hier nur die zwei Gedanken aus *Natural Goodness* genannt, aus denen ersichtlich wird, inwieweit sich die Position der »gegenwärtigen Foot« von den zuvor dargestellten Positionen der »frühen« und der »mittleren Foot« unterscheidet.

Folgt man der Konzeption der »gegenwärtigen Foot«, dann kann eine menschliche Person nicht als vollständig rational gelten, wenn ihre praktischen Überlegungen nicht an Handlungszielen orientiert sind, die etwas Gutes für den Menschen darstellen. Um einen objektiven Maßstab der Qualität von Handlungszielen bemüht, geht es der »gegenwärtigen Foot« in *Natural Goodness* dabei zunächst vor allem darum, zu erläutern,

24 Vgl. Foot 2001, 68ff.

25 Vgl. Foot 2001, 56-60.

26 Vgl. Foot 2001, 81-98.

27 Vgl. Foot 2001, 99-115.

23 Vgl. Foot 2003, 41.

wie die Wendung »für den Menschen etwas Gutes« genau zu verstehen ist. Hierzu greift sie einerseits auf Peter Geachs Analyse des Gebrauchs von »gut« als attributives Adjektiv zurück²⁸ und andererseits auf den Ansatz der *natural-historical judgements* bzw. *aristotelian categoricals* ihres ehemaligen Studenten Michael Thompson, der eine ebenso entscheidende Rolle für die Position der »gegenwärtigen Foot« spielt, wie Quinns inspirierende Frage nach der Wichtigkeit praktischer Rationalität.²⁹

Wie man zunächst sagen könnte, geht die »gegenwärtige Foot« davon aus, dass die Frage danach, was gut für ein Lebewesen ist, sich nicht unabhängig von der Frage beantworten lässt, was ein gutes Lebewesen ist. Letztere Frage macht aber, wie die »gegenwärtige Foot« mit Verweis auf Geachs Analyse des attributiven Gebrauchs von »gut« feststellt, gar keinen Sinn, würde es hier um eine Zuschreibung von »gut« gehen, die unabhängig davon ist, um was für ein Lebewesen es sich handelt. So gesehen, sind schon die gerade gestellten Fragen danach, was gut für ein Lebewesen ist und was ein gutes Lebewesen ist, in ihrer Allgemeinheit unbeantwortbar. Tatsächlich machen diese Fragen erst vor dem Hintergrund der jeweiligen Spezieszugehörigkeit des betreffenden Lebewesens Sinn. Beantwortbar sind also z. B. folgende Fragen: Was ist eine wohlgeformte Geranie? Was ist ein gesunder Löwe? Was ist gut für Löwen? Was ist gut für den Menschen?

Der Maßstab der Gutheit besteht dabei in den natürlichen Formeigenschaften der jeweiligen Spezies, von der das einzelne Lebewesen ein Exemplar ist. Diese Eigenschaften werden der Spezies in Form von Thompsons *natural-historical judgements* zugesprochen, die mittels *aristotelian categoricals* artikuliert werden.³⁰ Wahre *natural-historical judgements* sagen Tatsachen über eine Spezies aus und implizieren – so Foot – in Verbindung mit einer entsprechenden Teleologie der Spezies³¹ das Muster natürlicher Normativität³², das die speziesimmanenten Krite-

rien zur Beurteilung der natürlichen Qualität eines Einzelexemplars dieser Spezies bereitstellt.

Dabei ist zu beachten, dass die Subjekt-Prädikat-Struktur der *natural-historical judgements* weder derjenigen von all- noch derjenigen von existenzquantifizierten Aussagen entspricht. *Natural-historical judgements* gehören vielmehr zu der eigenständigen logischen Kategorie der generischen Aussagen. Ihr singulärer Terminus referiert weder auf alle Exemplare einer Lebensform noch auf einige Exemplare einer Lebensform noch auf genau ein Exemplar einer Lebensform. Stattdessen bezeichnet der singuläre Terminus dieser non-quantifizierten Aussagen die Spezies selbst, während mit dem prädikativen Ausdruck Formeigenschaften zugeschrieben werden. So bezieht man sich z. B. mit der Aussage »Löwen fressen Fleisch« oder der Aussage »Der Löwe hat vier Beine« auf die Lebensform »Löwe« und schreibt ihr die Formeigenschaft des Fleischfressens oder der Vierbeinigkeit zu.

Solche deskriptiven Aussagen über die Lebensform des Löwen, die sowohl aus unserem Gebrauch des Wortes »Löwe« als auch aus der empirischen Beobachtung von Löwen resultieren, können zur Erläuterung unseres Begriffs des Löwen herangezogen werden, artikulieren jedoch zugleich natürliche Normen, auf deren Hintergrund wir die natürliche Qualität aller Exemplare, die unter den Begriff fallen, bzw. aller Exemplare der Lebensform »Löwe« bewerten können. Schlüsse wie z. B.

Löwen fressen Fleisch.

Leo ist ein Löwe und frisst niemals Fleisch.

Also ist Leo ein Löwe, der nicht so ist, wie ein Löwe sein sollte.

[= Leo ist nicht natürlich gut.]

oder

Der Löwe hat vier Beine.

Leo ist ein Löwe und hat drei Beine.

Also ist Leo ein Löwe, der einen Defekt aufweist.

[= Leo ist nicht natürlich gut.]

verstoßen nicht gegen das so genannte *Humesche Gesetz* und stellen keine naturalistischen *Fehlschlüsse* dar, sondern naturalistische *Schlüsse*. In den Prämissen taucht nämlich keine Aussage auf, in der ein normatives bzw.

28 Vgl. Foot 2001, 2f.; Geach 1956.

29 Vgl. v. a. Thompson 1995; Thompson 2008.

30 Vgl. Foot 2001, 26-37.

31 Vgl. Foot 2001, 31.

32 Vgl. Foot 2001, 38.

evaluatives Prädikat enthalten ist, obgleich die jeweiligen Obersätze natürliche Normen *artikulieren*.

Derartige Schlüsse, in denen generische Sätze als Obersätze enthalten sind, haben den Vorteil, dass sie unseren gewöhnlichen Sprachgebrauch besser rekonstruieren können für Fälle, in denen wir zum Ausdruck bringen wollen, dass etwas nicht gut ist, dass etwas schadhaft ist, dass etwas defekt ist, dass etwas nicht so ist, wie es sein sollte etc. Dies wird z. B. an dem zweiten der oben genannten Schlüsse deutlich: Würden wir den Obersatz als allquantifizierte Aussage auffassen, die jedem x zuschreibt, dass es vier Beine hat, wenn es eine Löwe ist, dann könnten der Obersatz und der Untersatz nicht zugleich wahr sein, und wir könnten niemals zu dem Ergebnis kommen, dass etwas ein defekter, behinderter oder kranker Löwe ist. Wäre nämlich der allquantifizierte Obersatz wahr, so wäre alles, was nicht vier Beine hat, kein Löwe. Dies widerspricht jedoch nicht nur unserem Sprachgebrauch und unseren Intuitionen, sondern ist offenkundig falsch.

Die mit Hilfe der *natural-historical judgements* angebbare formale Struktur des Musters natürlicher Normativität bleibt, so die »gegenwärtige Foot«, durchgängig bestehen, wenn es um die Bewertung der natürlichen Qualität von Lebewesen geht. Die jeweiligen Kriterien für die natürliche Gutheit eines Lebewesens ändern sich selbstverständlich in Abhängigkeit von der Spezieszugehörigkeit, aber die formale Struktur der Bewertung bleibt gleich.

Dies gilt auch für die Bewertung von Exemplaren der menschlichen Lebensform. Während die natürliche Qualität von Pflanzen und Tieren jedoch anhand ihrer Eigenschaften und Vollzüge in Relation zu der jeweils spezieeigenen Form des Überlebens und des Fortpflanzens bestimmt wird, ergibt sich beim Menschen die Qualität nicht aufgrund körperlicher oder rein behaviouraler Kriterien und erschöpft sich auch nicht im Überleben und im Fortpflanzen. Entscheidend für die Bewertung der natürlichen Gutheit eines Menschen ist, wie die »gegenwärtige Foot« sagt, die Qualität seines Willens³³. Damit meint sie vor allem die Qualität seiner praktischen Überlegungen und der entsprechenden Handlungen. Ist die praktische

Deliberation einer menschlichen Person dadurch gekennzeichnet, dass die Person Handlungsziele anstrebt, die gemessen an den speziesimmanenten Normen der menschlichen Lebensform gut sind, so hat die Person einen guten Willen. Eine solche Person ist im vollen Sinne praktisch rational und ihre Handlungsziele sind gute Handlungsziele. Auf eben solche Ziele ist der Lebensvollzug derjenigen menschlichen Person ausgerichtet, die ihre Handlungen und ihren Charakter an den Tugenden orientiert. Wie Stacheln im Leben von Bienen, spielen Tugenden im Leben von Menschen eine notwendige Rolle, so die »gegenwärtige Foot«.³⁴

6. Die Position der »gegenwärtigen Foot« scheint nun also darauf hinauszulaufen, dass die Qualität der praktischen Deliberation einer menschlichen Person nicht mehr nur relativ zu beliebigen individuellen Interessen und Bedürfnissen bewertet wird, sondern in Abhängigkeit von der Qualität der angestrebten Handlungsziele, welche sich ihrerseits daran bemisst, ob die angestrebten Handlungsziele für den Menschen als Gattungswesen etwas natürlich Gutes darstellen.

Wie dieser Ansatz genau zu verstehen ist, ob er plausibel ist oder ob die von Foot nun vollzogene begriffliche Verschränkung von praktischer Rationalität, Ethik, Moral und menschlicher Natur nicht neue Probleme birgt, soll in den hier versammelten Aufsätzen diskutiert werden.

Matthias Haase fragt in seinem Aufsatz *Drei Formen des Wissens vom Menschen*, wie unser Wissen vom Menschen praktisch sein kann. Es geht ihm also um den traditionellen Begriff der praktischen Erkenntnis. Haase zeichnet den ethischen Naturalismus nach und stellt sich der von Foot vernachlässigten Aufgabe, die menschliche Lebensform durch eine besondere Form von Selbsterhaltung und Reproduktion zu kennzeichnen, um so den handlungsleitenden Charakter moralischer Urteile zu erläutern. Seine Überlegungen münden in die Formulierung eines »anspruchsvollen Programms« für den ethischen Naturalismus, dessen Einlösung mit metaphysischen Ansprüchen verbunden sei, die *Natural Goodness* auf den ersten Blick fremd zu sein scheinen.

33 Vgl. Foot 2001, 66.

34 Vgl. Foot 2001, 35.

Thomas Hoffmann setzt sich in seinem Aufsatz *Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen* mit der Kritik an Foots Naturalismus auseinander, die John McDowell in *Two Sorts of Naturalism* geübt hat. Hoffmann entkräftet McDowells Vorwurf, Foot versuche die Moral durch einen Verweis auf eine naturwissenschaftlich beschreibbare Erste Natur zu fundieren. Dabei rekonstruiert er den Naturbegriff von *Natural Goodness* derart, dass Kultur oder Zweite Natur und somit auch die Moral als Ausgestaltung und Vervollkommnung der Ersten Natur des Menschen gelten können, zu welcher das Vermögen praktischer Rationalität zählt.

Heiner Klemme antwortet auf *Foots Kritik des ethischen Subjektivismus*, indem er Foots Entwurf mit Hume eine »nicht-relativistische und nicht kognitivistische Theorie des Subjektivismus« gegenüberstellt, die ebenso wie Foot der Forderung gerecht werde, den Unterschied von Tugend und Laster auf Tatsachen des menschlichen Lebens zu beziehen, dabei allerdings auf eine objektive Zweckbestimmung der menschlichen Natur verzichte. Klemme wirbt für »einen Hume der Kultivierung unserer affektiven Natur«, dessen moralphilosophischer Ansatz die von Foot zurückgewiesene Wunschtheorie praktischer Rationalität überschreite.

Wie moralisch ist unsere menschliche Natur?, fragt Anton Leist in seinem Beitrag, in dem er den Naturalismus bei Philippa Foot und Rosalind Hursthouse untersucht. Beiden Autorinnen gelinge es nicht, das »Empirie-Problem« des Verhältnisses von Ethik und ethisch relevanten Wissenschaften befriedigend zu lösen. Leist diagnostiziert in den Ansätzen von Foot und Hursthouse ein »metaphysisch-naturdogmatisches Argument« bzw. eine teleologische Interpretation der Natur, der man seit Darwin nicht mehr folgen könne. Chancen eines explanativen Naturalismus für die Ethik sieht Leist allerdings dort, wo die Ethik »methodisch-naturalistisch« Erkenntnisse aus Biologie und Psychologie in ihren Begründungen berücksichtigt.

Elif Özmen geht in ihrem Aufsatz der Frage nach: *Kann es glückliche Schurken geben?* Foots Ethik kommt dabei – in Abgrenzung von kantischen und utilitaristischen Varianten einer Theorie des richtigen Handelns – als eine Ethik des gelungenen Lebens in den Blick, für die der Zusammenhang von Gutsein und Glücklichkeit eine besondere Herausforderung darstellt. Özmen zeichnet Foots Gedanken nach, dass ein Schurke nicht wirklich glücklich sein könne, und betont, dass Foot über begriffliche

Zusammenhänge hinaus einen natürlichen, mit der menschlichen Lebensform verbundenen Zusammenhang von Tugend und Glück aufweisen kann.

In ihrem Beitrag *Philippa Foots Sicht praktischer Rationalität* analysiert Herlinde Pauer-Studer die Gründe für Philippa Foots vermeintlich radikale Abkehr von einer Humeschen Rationalitätskonzeption zu einer traditionellen, an »das Gute« gebundenen Konzeption. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einer »Normativität von Bedingungen der Rationalität« und einer »Normativität von Gründen« differenziert Pauer-Studer Foots Neudefinition praktischer Rationalität. Humes Konzeption einer wertneutralen instrumentellen Rationalität müsse Foot nicht zurückweisen. Foots eigener Versuch einer einheitlichen Konzeption praktischer Rationalität bliebe zwar der Kantischen Idee der Unausweichlichkeit der Moral verpflichtet, die Berufung auf natürliche Notwendigkeiten aber taue nicht dazu, Entscheidungen als moralisch richtig oder falsch einzuschätzen.

Auch Friedo Ricken thematisiert in seinem Aufsatz *Die Rationalität der Moral*. Im Zentrum von Foots Ansatz stehe der Zusammenhang von Tatsachen und Gründen. Hier folgt Ricken Foots Kognitivismus und der entsprechenden Kritik an subjektivistischen Theorien der Moral: Es gebe keine »Kluft zwischen der Tatsachenbasis eines moralischen Urteils und der Wertung«. Zweifel meldet Ricken hingegen an Foots »deskriptivem Naturalismus« an: Schon für Pflanzen und Tiere sei fraglich, ob es gelinge, die wertende auf die beschreibende Sprache zu reduzieren. Keinesfalls aber sei die Struktur der Bewertung dieselbe: Das Gut des Menschen ist, wie Ricken mit Aristoteles betont, nicht vollständig bestimmt, indem die spezifisch menschliche Lebensform identifiziert wird. Und mit Kant betont Ricken, dass sittliches Handeln anders als das artspezifische Verhalten der Tiere keinem Zweck diene.

Sebastian Rödl geht in seinem Aufsatz *Praktisches Wissen um die menschlichen Lebensform: ein Widerspruch?* der Frage nach, ob es ein praktisches Wissen vom menschlichen Leben geben kann, wie Michael Thompson behauptet, dessen Überlegungen Foots Auffassung praktischer Vernunft zugrunde liegen. Kant schließt ein solches Wissen aus, insofern er bloß die Form der praktischen Vernunft, das rationale Prinzip des Handelns, zum Gegenstand praktischen Wissens zählt. Rödl untersucht das praktische Wissen um Poiesis und Praxis. In beiden Fällen zeige sich, dass praktisches Bewusstsein ein theoretisches Wissen – das empirische Wissen

um die Wirksamkeit des Willens – enthält. Rödl stellt damit eine Verteidigung von Kants Auffassung zur Diskussion, dass die Idee eines praktischen Wissens vom menschlichen Leben widersprüchlich ist.

Peter Schaber fragt in seinem Aufsatz *Über rationale und moralische Gründe zum Handeln*, ob wir, wie Foot meint, auf den Begriff einer spezifisch menschlichen Lebensform angewiesen sind, um die Frage zu beantworten, ob es rational sei, moralisch zu handeln. Schaber diskutiert Foots Antwort auf die Frage, wieso Versprechen zu halten sind. Foots Verweis auf eine Theorie der menschlichen Natur sei entbehrlich, wenn man anerkenne, dass die moralische Verpflichtung durch die berechtigten Ansprüche anderer begründet wird. Nur in einer ›Nachbarschaftsmoral‹ könne wohl die Vermutung entstehen, die Gründe, moralisch zu sein, seien abhängig davon, was gut für ein Individuum oder die Gemeinschaft ist.

Martin Seel folgt in seinem Beitrag *Von Tugenden und Lastern* Foots Einsicht, dass ein starker Begriff des menschlichen Guten der Leitbegriff der praktischen Philosophie sein sollte. Wie aber das menschliche Telos einer gegenüber sich und den anderen rücksichtsvollen Selbstbestimmung zu realisieren sei, dazu trage nicht der ethische Naturalismus bei, sondern eine ›exzessive Tugendethik‹, d. h. eine »ausgreifende Phänomenologie der positiven oder negativen Dispositionen des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns«, die Seel experimentell mit einer ›kunterbunten‹ Liste von Tugenden und Lastern einführt. Der ›Anarchie‹ dieser umfangreichen Liste entspreche der Sache nach die Ambivalenz der Tugenden wie Laster und damit die Komplexität des anthropologisch Möglichen; dieser Komplexität könne wohl nur ein Kulturalismus in der Theorie des moralischen Handelns entsprechen.

Michael Thompsons Aufsatz *Drei Stufen natürlicher Güte* bietet eine grundlegende Einführung in den Naturalismus von Foot. Er identifiziert, was Foot selbst seines Erachtens versäumt, drei Schichten ihrer Theorie, die zu unterscheiden einige Missverständnisse von *Natural Goodness* vermeiden hilft. Während der »logische Footianismus« behauptet, praktische Rationalität könne charakteristisches Merkmal einer Lebensform sein, macht der »lokale Footianismus« geltend, dass unsere Lebensform durch praktische Rationalität einer bestimmten, nicht bloß instrumentellen Gestalt gekennzeichnet sei. Schließlich verpflichtete sich Foot mit dem »substantiellen Footianismus« darauf, dass die überlieferten Tugenden

(bzw. etwas diesen sehr Ähnliches) die spezifisch menschliche Form praktischer Rationalität prägten. Für den Leser im deutschsprachigen Raum dürfte besonders Thompsons Hinweis von Interesse sein, »der substantielle Footianismus beruhe auf etwas, das der Struktur nach Kants ›Faktum der Vernunft‹ verwandt ist«.

Tilo Wesche verteidigt in seinem Aufsatz *Ethischer Naturalismus* die objektive Ausrichtung der Moralphilosophie von Philippa Foot sowie deren Rationalitätstheoretische Grundlegung, welche die Fähigkeit, sich an Gründen zu orientieren, in der Natur des Menschen verankert, gegen die Vorwürfe eines naturalistischen Fehlschlusses oder eines rigorosen Essentialismus. Die naturalistische Konzeption praktischer Rationalität, die Foot im Ausgang von der ersten Natur entwickelt, ergänzt Wesche durch McDowells Konzeption der zweiten Natur, die plausibler als Foots Entwurf dem qualitativen Unterschied einer Lebensform, die durch Freiheit gekennzeichnet ist, Rechnung trage.

Ursula Wolf vergleicht in ihrem Aufsatz *Die menschliche Natur und das Gute* zentrale Aspekte der Handlungstheorie und Ethik von Aristoteles, Michael Thompson und Philippa Foot. Wolf macht geltend, dass Thompson und Foot im Unterschied zu Aristoteles das Thema der moralischen Bewertung zu eng fassen: Beide seien einer extern-objektiven Perspektive auf das menschliche Leben verhaftet, die der Innenperspektive des Moralsubjektes, des auf das gute Leben insgesamt reflektierenden Individuums, nicht gerecht werde. Aussagen über die Lebensform unserer Spezies, »Foots biologische Teleologie« oder Thompsons Bezugnahme auf eine zweite Natur, lieferten keine Kriterien für das abwägende Vermögen praktischer Rationalität. Nur die Konzeption eines umfassenden praktischen Überlegungsvermögens – wie von Aristoteles im Ausgang vom menschlichen Glücksstreben vorgelegt – erlaube z. B. eine Gewichtung konfligierender Forderungen von Selbsterhaltung und Moral.

7. Der mit *Natural Goodness* vorgelegte Ansatz stellt nicht nur viele Annahmen grundlegend in Frage, die in den vergangenen und aktuellen moralphilosophischen Debatten als selbstverständlich galten bzw. immer noch gelten. Vielmehr enthält *Natural Goodness* auch eine Reihe gleichsam revolutionärer neo-aristotelischer Anregungen, die uns über die

Moralphilosophie hinaus einen Fingerzeig geben können, wie sich die heutzutage immer noch spannungsreich gegenüberstehenden Begriffe ›Natur‹ und ›Kultur‹, ›Welt‹ und ›Geist‹, ›Leib‹ und ›Seele‹ miteinander versöhnen lassen.

Aufgrund des außerordentlichen Gehalts, der *Natural Goodness* zu einem der interessantesten Werke der gegenwärtigen Philosophie macht, wäre es an der Zeit, dass Philippa Foot auch in Deutschland eine breitere Leserschaft bekommt, wie Ursula Wolf bereits im Jahr 2004 zu Bedenken gab.³⁵ Geht man jedoch davon aus, dass eine breitere Leserschaft im deutschsprachigen Raum ein stärkeres editorisches Engagement voraussetzen würde, so muss man leider feststellen, dass in den letzten Jahren kaum die Voraussetzungen geschaffen wurden, um Wolfs beherzte Forderung erfüllen zu können. Zwar liegt Foots Spätwerk *Natural Goodness* als *Die Natur des Guten* auf Deutsch vor, aber dies ist die einzige deutsche Übersetzung, neben der bereits 1997 von Ursula Wolf und Anton Leist herausgegebenen Aufsatzsammlung *Die Wirklichkeit des Guten*, die zurzeit leider vergriffen ist.

Noch bescheidener stellt sich die Lage dar, wenn es um die in gedruckter Form vorliegende Beschäftigung deutschsprachiger Autorinnen und Autoren mit Foots Spätwerk geht. Gewiss gibt es immer wieder Anmerkungen zu *Natural Goodness* in den Aufsätzen und Büchern deutschsprachiger Philosophinnen und Philosophen. Aber Rezeption und Kritik sind bisher vereinzelt und verstreut geblieben. Eine umfassendere systematische Auseinandersetzung mit Foots Spätphilosophie sucht man auf dem deutschen Buchmarkt bislang vergebens. Mit der Herausgabe des vorliegenden Bandes ist nicht zuletzt die Hoffnung verbunden, diesen Mangel zumindest ansatzweise beseitigen zu können und lebhaftere Diskussionen anzustoßen, um im Diskurs der deutschsprachigen Moralphilosophie Foots Spätwerk den Platz zukommen zu lassen, der ihm gebührt.³⁶

35 Vgl. *Frankfurter Rundschau* (06.10. 2004).

36 Der vorliegende Band geht auf die Tagung »Das Gute und die Natur. Zu Philippa Foots Projekt einer naturalistischen Deutung der Moral« zurück, die vom 28. bis 30. November 2008 auf Schloss Wendgräben in Sachsen-Anhalt stattfand und von den Herausgebern veranstaltet wurde. Die Tagung wurde von der Fritz Thyssen Stiftung gefördert und von der Konrad-Adenauer-Stiftung unterstützt. Für seine

Literatur

- Ayer, A. J., 1936, *Language, Truth and Logic*, Taschenbuch-Ausg., London: Penguin Books 2001.
- Blackburn, S., 1992, »Wise Feelings, Apt Reading«, in: *Ethics* 102 (1992), 324-356.
- , 1998, *Ruling Passions*, Taschenbuch-Ausg., Clarendon Press 2000.
- Foot, P., 1958/9, »Moral Beliefs«, in: Foot 1978, 110-131.
- , 1961, »Goodness and Choice«, in: Foot 1978, 132-147.
- , 1967, »The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect«, in: Foot 1978, 19-32.
- , 1972, »Morality as a System of Hypothetical Imperatives«, in: Foot 1978, 157-173.
- , (Hg.), 1976, *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- , 1977, »Euthanasia«, in: Foot 1978, 33-61.
- , 1978, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2002.
- , 1985, »Killing and Letting Die«, in: Foot 2002, 78-87.
- , 2001, *Natural Goodness*, Taschenbuch-Ausg., Oxford: Clarendon Press 2003.
- , 2002, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- , Foot 2003, »The Grammar of Goodness. An Interview with Philippa Foot«, in: *The Harvard Review of Philosophy* 11 (2003), 32-44.

Hilfe, die sowohl bei der Durchführung der Tagung als auch bei der Herausgabe des vorliegenden Bandes für uns von großem Wert war, möchten wir Georg Lohmann herzlich danken. Großer Dank gebührt auch Maik Kammsties, Anja Nulsch und Sabine Schmidt für ihre organisatorische Unterstützung bei der Vorbereitung der Tagung. Den Mitarbeitern von Schloss Wendgräben, insbesondere Peter F. Dietrich, möchten wir danken für die vorzügliche Unterbringung und den reibungslosen Ablauf der Tagung. Ganz besonders jedoch möchten wir uns bei Christian Schulze bedanken für das gewissenhafte und präzise Lektorieren des vorliegenden Bandes, das unsere Arbeit ungemein erleichterte. Rafael Hüntelmann gebührt Dank für seine Nachsicht bei terminlichen Verzögerungen und für die freundliche Betreuung durch den Ontos-Verlag.

- , 2004, *Die Natur des Guten*, dt. Übers. v. M. Reuter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geach, P., 1956, »Good and Evil«, in: Foot 1976, 64-73.
- Gibbard, A., 1990, *Wise Choices, Apt Feelings*, Taschenbuch-Ausg., Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1992.
- Hare, R. M., 1952, *The Language of Morals*, Taschenbuch-Ausg., Oxford: Clarendon Press 2001.
- , 1963, *Freedom and Reason*, Taschenbuch-Ausg., Oxford: Clarendon Press 1977.
- , 1981, *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press.
- Hursthouse, R./G. Lawrence/W. Quinn (Hg.), 1995, *Virtues and Reasons*, Oxford: Clarendon Press.
- Lawrence, G., 1995, »The Rationality of Morality«, in: Hursthouse, Lawrence, Quinn 1995, 89-147.
- Quinn, W., 1993, *Morality and Action*, hg. u. eingel. v. P. Foot, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1993a, in: »Rationality and the Human Good«, in: Quinn 1993, 210-227.
- , 1993b, »Putting Rationality in its Place«, in: Quinn 1993, 228-255.
- Stevenson, C. L., 1944, *Ethics and Language*, Taschenbuch-Ausg., New Haven: Yale University Press 1976.
- Thompson, M., 1995, »The Representation of Life«, in: Hursthouse/Lawrence/Quinn 1995, 247-297.
- , 2008, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Drei Formen des Wissens vom Menschen

MATTHIAS HAASE

1. Einleitung

Moralisches Handeln, so die traditionelle Bestimmung, ist Handeln aus Einsicht in das Gute. In *Natural Goodness* vertritt Philippa Foot die These, dass das moralisch Gute eine Gestalt des *natürlich Guten* ist. Unsere moralische Beurteilung der Handlungen und Dispositionen einer Person stellt, wie Foot sagt, einen Fall einer Art von Bewertung dar, die ihrer Form nach dadurch gekennzeichnet ist, dass so das Bewertete die Akte und Zustände eines Lebewesens sind.¹ Der Status eines Lebewesens als *natürlich gut* oder *defekt* wird, so Foot, durch das Verhältnis des Lebewesens zu der Lebensform oder Spezies bestimmt, dessen Exemplar es ist. Der Status unseres Handelns als *moralisch gut* oder *schlecht* wird demnach durch unser Verhältnis zu der Lebensform des Menschen bestimmt. Diese These erlaubt es nur dann, den Begriff des *Handelns aus Einsicht in das Gute* zu verstehen, wenn sich jenes Verhältnis zwischen unserem Handeln und der menschlichen Lebensform als eines erweisen lässt, das von dem handelnden Subjekt in einem bestimmten Sinn »verstanden«, »vorgestellt« oder »gewusst« wird. Der Gegenstand dieses Aufsatzes ist die Untersuchung der Form dieses *Wissens vom Menschen*, das, falls die eben skizzierte Überlegung richtig ist, ein ethischer Naturalismus, wie Foot ihn vertritt, uns zuschreiben muss.

1 Vgl. Foot 2001, 4: »My general thesis is that moral judgement of human actions and dispositions is one example of a genre of evaluation itself actually characterized by the fact that its objects are living things.«

1.1. Praktisches Wissen vom Menschen?

Das Wissen vom Menschen ist, so könnte man sagen, ein weites Feld. Kant zufolge laufen bekanntlich alle drei großen Fragen der Philosophie in der Frage ›Was ist der Mensch?‹ zusammen. Es sieht jedoch so aus, als könnten wir uns für die gegebenen Zwecke beschränken. Es scheint nämlich, dass wir es mit einem Wissen bestimmter Art zu tun haben müssen, wenn dieses Wissen als die Quelle oder der Grund unseres moralischen Handelns auftreten können soll. Zumindest folgt aus der traditionellen Bestimmung moralischen Handelns die Bedingung, dass jene Vorstellung der Relation zwischen Akt und Form eine bestimmte Gestalt annimmt. Denn ihre Formel verlangt, dass das Handeln ›aus Einsicht in das Gute‹ geschieht. Wenn diese Formel einen legitimen Ausgangspunkt darstellt, muss somit im Rahmen eines ethischen Naturalismus jenes Wissen der Handelnden von dem Verhältnis ihrer Handlung zu der Lebensform, die sie exemplifiziert, als ein Wissen bestimmter Art aufgefasst werden: Es kann kein Wissen sein, das die Handelnde *durch Beobachtung* erworben hat. Verhielte es sich so, könnte jenes Verhältnis bestehen, ohne dass die Handelnde dies vorstellt; ihre Handlung wäre folglich nicht als etwas verstehbar, das ihrem Wissen von diesem Verhältnis entspringt und in diesem Sinn *aus Einsicht in das Gute* geschieht. Aus demselben Grund kann ihre Vorstellung von dem Verhältnis ihrer Handlung zu ihrer Lebensform auch kein *reflexives Bewusstsein* sein, das ihr Handeln bloß begleitet. Damit ihr Handeln als eines gelten kann, das *aus Einsicht* in das Gute geschieht, muss ihre Vorstellung der Relation zwischen Akt und Form der Grund der Wirklichkeit ihrer Handlung sein. Ihr Wissen von jener Relation muss somit *praktisch* oder ›produktiv‹ sein: Es muss ihre Handlung hervorbringen.

Wenn diese zugegebenermaßen abstrakten Überlegungen richtig sind, dann sind im Rahmen eines ethischen Naturalismus, wie Foot ihn vertritt, *drei Formen des Wissens vom Menschen* zu unterscheiden: *rezeptives* bzw. *spekulatives Wissen*, *reflexives Wissen* und *praktisches Wissen*. Die zentrale

Frage, die der ethische Naturalismus beantworten muss, ist demnach diese: *Wie kann unser Wissen vom Menschen praktisch sein?*²

1.2. Eine methodische Schwierigkeit in *Natural Goodness*

In Foots *Natural Goodness* finden wir, wie mir scheint, keine Antwort auf die Frage, wie unser Wissen vom Menschen praktisch sein kann – und zwar aus systematischen Gründen. Nicht, dass Foot jenen praktisch-selbstbewussten Charakter des spezifisch menschlichen Lebens bestreiten oder schlicht als verstanden voraussetzen würde. Im Gegenteil, sie folgt der Tradition nicht nur in der Behauptung, dass wir uns von den bloßen Tieren unterscheiden, insofern wir nicht nur Zwecke verfolgen, sondern sie dabei *als Zwecke verstehen* – nicht nur, wie die Tiere, nach Gutem streben, *das wir sehen*, sondern *das Gute als Gutes sehen*; sie folgt der Tradition auch in der Einschätzung, dass Formeln wie ›den Zweck als Zweck verstehen‹ oder ›das Gute als Gutes sehen‹ lediglich dasjenige benennen, was es zu erklären gilt, wenn wir Philosophie betreiben.³ Bei näherer Betrachtung sieht es jedoch so aus, dass Foot nicht nur *nicht genug* sagt, um die Möglichkeit dessen verständlich zu machen, was diese Formeln bezeichnen, sondern auch *etwas sagt*, das es ausschließt, diese Möglichkeit im Rahmen eines ethischen Naturalismus zu erklären. So zumindest der Verdacht, den ich im Folgenden wecken möchte.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte ich vielleicht betonen, dass ich hier *nicht* versuchen werde, in einer annähernd befriedigenden Weise dasjenige, was Formeln wie ›den Zweck als Zweck verstehen‹ bezeichnen, – bzw., was dasselbe ist, dessen Möglichkeit – zu erklären. Meine Fragestellung ist in einem bestimmten Sinn strikt methodisch: Ich werde untersuchen, welche Form ein ethischer Naturalismus, wie Foot ihn vorschlägt, haben muss, um im Lichte dieser Aufgabe überhaupt als

2 Vgl. dazu Thompson 2004. Wie jeder, der mit seinen Arbeiten vertraut ist, sofort sehen wird, verdankt sich nicht nur dieser Punkt, sondern auch unzählige andere Überlegungen, die ich hier zu entwickeln versuche, der Lektüre von Thompson, insbesondere seines Buches *Life and Action* (Thompson 2008).

3 Vgl. Foot 2001, 54ff.

Kandidat für eine Lösung gelten zu können. Und ich möchte zeigen, dass Foot eine These vertritt, die es unmöglich macht, die Version des ethischen Naturalismus, die sie in *Natural Goodness* präsentiert, auf diese Form zu bringen.

Die Schwierigkeit scheint mir, abstrakt gesprochen, folgende zu sein: Da Foots Vorgehen in *Natural Goodness* nicht ausreichend der Unterscheidung zwischen den drei oben genannten Formen des Wissens vom Menschen Rechnung trägt, wird nicht klar, dass der Begriff des praktischen Wissens selbst ein Begriff ist, der mit den Mitteln des ethischen Naturalismus erklärt werden muss. Man könnte denken, dieses Problem ließe sich, falls es überhaupt besteht, beheben, indem man eine Theorie praktischen Wissens zu den in *Natural Goodness* entwickelten Überlegungen hinzufügt. Wie wir sehen werden, wird die Möglichkeit, so etwas zu tun, jedoch durch die Weise ausgeschlossen, wie Foot den Unterschied zwischen dem spezifisch *moralisch* Guten und anderen Gestalten des natürlichen Guten fasst.

So weit zur abstrakten Beschreibung meines Programms. Klar ist, dass seine Durchführung nicht ganz ohne eine gewisse Erläuterung von Formeln wie ›den Zweck als Zweck verstehen‹ auskommen wird. Nicht nur sollte es wenigstens *prima facie* einleuchten, dass es da überhaupt etwas zu verstehen gibt; um Adäquatheitsbedingungen für eine befriedigende Erklärung aufzustellen, muss dem so Benannten auch eine gewisse Bestimmtheit gegeben werden. Betrachten wir also zunächst die Formel moralischen Handelns, mit der ich begonnen habe.

2. Die Idee der praktischen Erkenntnis

Moralisches Handeln, so habe ich eingangs gesagt, ist Handeln aus Einsicht in das Gute. Um zu verstehen, was es heißt, moralisch zu handeln, gilt es demnach zu untersuchen, was Sätze der Form ›Es ist gut, *A* zu tun‹ oder ›Ich soll *A* tun‹ oder schlicht ›*A* ist zu tun‹ ausdrücken, und wie die Urteile, die sie zum Ausdruck bringen, das Handeln des urteilenden Subjekts bestimmen.

Nun kann man eine Handlung ›gut‹ nennen, insofern sie das Mittel für einen gegebenen Zweck ist. Angenommen, ich will *B* tun, erkenne in *A* das

einzig geeignete Mittel und schließe, dass *A* zu tun ist. Wenn ich meine Schlussfolgerung sprachlich artikuliere, könnte ich sagen: ›Ich soll *A* tun.‹ In diesem Fall ist die Verknüpfung zwischen mir und jenem Sollen, das ich in meiner Aussage zum Ausdruck bringe, *bedingt*: Nur wenn und nur solange ich *B* tun *will*, kann man sagen, dass ich *A* tun *soll*. Im Gegensatz zu diesem bloß instrumentell Guten, dem so genannten Nützlichen, zeichnet sich das moralisch Gute seiner traditionellen Bestimmung nach durch die Abwesenheit einer solchen Bedingung aus: Die Verknüpfung zwischen mir und demjenigen Sollen, das ich zum Ausdruck bringe, wenn ich sage, ich sei moralisch verpflichtet, *A* zu tun, ist *unbedingt*, insofern seine Anwendung auf mich nicht voraussetzt, dass ich gerade einen bestimmten Zweck verfolge.⁴ In diesem Fall kann man sagen, dass ich *A* tun *soll*, ohne dass es ein entsprechendes *B* gibt, das ich (tun) *will*.

Die Formel, mit der ich begonnen habe, ist demnach wie folgt zu präzisieren: Moralisches Handeln ist *Handeln aus Einsicht in das unbedingt Gute*. Die Formel scheint so eine Form von Erkenntnis zu beschreiben, die, wie man sagen könnte, *unmittelbar* praktisch ist. Die Erkenntnis des bedingt Guten oder ›Nützlichen‹ ist durch etwas praktisch, das selbst nicht notwendig eine Erkenntnis ist, sondern auch etwas bloß Subjektives – ein Begehren, eine Neigung – sein kann. Meine Einsicht in den Zusammenhang zwischen *A*-Tun und *B*-Tun bestimmt mich nur *vermittelt* durch mein *B*-tun-Wollen zum Handeln; dabei bleibt offen, ob ich dieses Wollen selbst als nützlich oder geboten erkenne oder ob es in einem gegebenen Fall meinem subjektiven Begehren entspringt. Die Erkenntnis des unbedingt Guten kann dagegen keiner solchen Vermittlung

4 Die Definition des moralisch Guten mittels der Unterscheidung zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen führt leicht zu Missverständnissen, da sich in dieser Terminologie der Unterschied zwischen ›Bedingtheit‹ des Sollens und ›Bedingtheit‹ seiner Anwendung schwer ausdrücken lässt. Das Sollen, das aus Regeln, wie etwa den Regeln des Schachs, entspringt, ist nicht bedingt oder ›hypothetisch‹, sondern unbedingt oder ›kategorisch‹, insofern die Regeln nicht festlegen, dass der Läufer *nur* diagonal gezogen werden kann, *wenn* man etwas anders tun will, sondern schlicht, dass der Läufer *nur* diagonal gezogen werden kann. Die Anwendung dieses Sollens auf mich ist jedoch *bedingt*, insofern ich nur dann unter die Schachregeln falle, wenn ich Schachspielen will.

bedürfen; sie muss in diesem Sinn *unmittelbar praktisch* sein. Denn um aus Einsicht in ein Sollen zu handeln, dessen Anwendung auf mich nicht davon abhängt, dass ich etwas Bestimmtes will, muss diese Einsicht selbst und nicht eine von ihr verschiedene subjektive Einstellung die Quelle ihrer handlungsbestimmenden Kraft sein.

Es ist, wie Aristoteles sagt, möglich, dass Personen »tun, was sie sollen«, aber dabei »nicht gerecht« handeln, weil sie es »unfreiwillig oder unwissentlich oder aus sonst einem Grunde, nicht aber wegen der Vorschriften« tun. Um »wahrhaft gut« zu sein, muss das Handeln »aus freier Willenswahl und um der tugendhaften Handlung selbst willen« geschehen.⁵ Ich kann etwas tun, was als moralisch gilt – beispielsweise ein Versprechen halten, das ich dir gegeben habe –, und dabei sogar wissen, dass dies als moralisch gilt. Solange ich es nicht tue, *weil* es moralisch ist – sondern etwa, weil ich mir dein Vertrauen erschleichen will, um dann dein Konto auszuräumen, oder vielleicht schlicht weil mir dein Vertrauen so ein behagliches Gefühl gibt –, solange handle ich, wie Kant sagen würde, nicht *aus Pflicht*, sondern *aus Neigung*. Man muss die Unterscheidung zwischen Handeln aus Pflicht und Handeln aus Neigung nicht in jener beispiellosen Strenge ziehen, die Kants Denken eigen ist, um zu sehen, dass sich daraus Adäquatheitsbedingungen für einen angemessenen Begriff der Erkenntnis des unbedingt Guten ableiten lassen. Sobald man Raum für die Möglichkeit eines Szenarios lässt, auf das diese Unterscheidung anwendbar ist, – und wie könnte man dies nicht tun? – folgt, dass im Fall moralischen Handelns die Erkenntnis *selbst* und nicht eine *von ihr unterschiedene* voluntative Einstellung die Quelle der praktischen Wirksamkeit meines Vorstellens sein muss.

Die Rede vom Handeln aus Einsicht in das Gute scheint uns so auf den traditionellen Begriff der praktischen Erkenntnis zu verweisen. Die Tradition, die von Aristoteles über Thomas von Aquin bis zu Kant und Hegel reicht, gliedert die Vernunft in zwei Erkenntnisvermögen: die theoretische und die praktische Vernunft. Sie unterscheiden sich durch die *Form ihres Gegenstandsbezugs* als Erkenntnis des *Wahren* und Erkenntnis des *Guten*. Während im Fall der theoretischen Erkenntnis die Wirklichkeit

5 Vgl. Aristoteles, NE 1144a, 15-20.

des Gegenstands ein unabhängig Gegebenes ist, von der sich die Erkenntnis in einem bestimmten Sinn ableitet, bringt die praktische Erkenntnis die Wirklichkeit ihres Gegenstands selbst hervor und ist in diesem Sinn, wie Thomas von Aquin sagt, »die Ursache dessen, was sie versteht«⁶. Die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch ist demnach eine Erkenntnis *sui generis*; und die Aufgabe der praktischen Philosophie ist es, die Möglichkeit dieser eigentümlichen Art von Erkenntnis zu erklären.

2.1. Non-Kognitivismus und Kognitivismus in der Ethik

Es ist nicht klar, wie sich der traditionelle Begriff der praktischen Erkenntnis in der Standarddebatte zwischen »Non-Kognitivismus« und »Kognitivismus« in der Ethik verorten lässt.⁷ Die beiden Grundauffassungen, die sich in dieser Debatte gegenüberstehen, scheinen in der Negation der Verständlichkeit einer solchen Idee übereinzukommen. Die non-kognitivistische Seite behauptet, dass der so genannte »evaluative« Aspekt von Aussagen, in denen Worte wie »gut« oder »sollen« vorkommen, nicht etwas bezeichnet, das Gegenstand eines durch die Aussage artikulierten Erkenntnisakts ist. Jener Aspekt gehört demnach nicht zu dem begrifflichen Gehalt der Aussage – der ausgedrückten »Proposition« –, sondern bringt die subjektive Haltung des Sprechers zu dem repräsentierten Sachverhalt – seine Gefühle, Neigungen und sonstigen »befürwortenden« Einstellungen – zum Ausdruck. Eine Standardantwort der kognitivistischen Seite lautet, sehr vereinfacht gesagt, dass diese Analyse auf einer illegitimen Verengung des Begriffs der Tatsache beruht: Warum sollte es nicht irreduzibel normative Tatsachen geben? Dass die Rede über solche Tatsachen mit der Annahme abstrakter Gegenstände wie etwa »Normen«

6 Thomas von Aquin, STh, Ia IIae, q. 3, a. 5, arg. 1.

7 Die folgenden Bemerkungen sollen freilich nicht die zeitgenössische Debatte zusammenfassen. Die hier skizzierten Formen des »Non-Kognitivismus« und des »Kognitivismus« sind im Vergleich zu den tatsächlich vertretenen hoffnungslos vereinfacht. Mein Ziel ist hier nur, ein grobes Bild der philosophischen Positionen zu zeichnen, zu denen Foot eine Alternative zu präsentieren beansprucht.

verbunden ist, sollte uns ebenso wenig Sorge bereiten, wie die entsprechende Annahme, die mit der Rede über mathematische Tatsachen einhergeht.

Es wäre voreilig zu glauben, ein so gefasster Kognitivismus sei der traditionellen Idee der praktischen Erkenntnis näher als seine non-kognitivistische Alternative. Insofern die Erkenntnis des Guten als eine Erkenntnis von Tatsachen beschrieben wurde, die als solche unabhängig von unserem Handeln bestehen, bleibt die Frage systematisch unbeantwortet, wie eine solche Erkenntnis das urteilende Subjekt zum Handeln zu bestimmen vermag. Nun könnte man einwenden, die Klärung der praktischen Wirksamkeit unseres Vorstellens gehöre nicht zur metaethischen Analyse des Gehalts moralischer Aussagen, sondern sei die Aufgabe eines anderen Gebiets der Philosophie, das man vielleicht ›Handlungstheorie‹ nennt und durch die Frage definiert, wie propositionale Einstellungen einer bestimmten Art Handlungen hervorbringen können. Insofern eine so definierte Handlungstheorie als eine von der Ethik unterschiedene philosophische Disziplin jedoch von dem Unterschied zwischen dem bedingt und dem unbedingt Guten absehen muss, scheint aus ebendieser Arbeitsteilung zu folgen, dass jenes Erfassen des unbedingt Guten *selbst* noch nicht handlungsbestimmend sein kann.⁸

8 Das analytische Prinzip, das jener Arbeitsteilung zugrunde liegt, eröffnet den Raum für folgendes Gedankenexperiment. Es müsste möglich sein, sich Wesen zu denken, deren Vernunft nur einseitig entwickelt ist: Sie haben das Vermögen zu erkennen, was der Fall ist, aber nicht das Vermögen, sich denkend zum Handeln zu bestimmen. Wenn nun so genannte ›normative‹ oder ›evaluative‹ Aussagen eine besondere Art von Sachverhalten repräsentieren, warum sollten dann nicht auch solche Wesen diese Tatsachen erfassen? Schließlich scheint die Analogie mit der Erkenntnis mathematischer Tatsachen zu implizieren, dass die Erkenntnis jener Tatsachen *nicht* dem Vermögen zu handeln entspringt, sondern einem davon unterschiedenen Erkenntnisvermögen – vielleicht dem Vermögen, abstrakte Gegenstände in einer Art nicht-sinnlicher Anschauung zu erfassen. Und warum sollten jene Wesen nicht auch über ein solches Erkenntnisvermögen verfügen? Angenommen also, jene Wesen könnten diese Tatsachen erfassen, würden sie dann nicht dasselbe erkennen, was wir auch erkennen? Und bedeutet dies nicht, dass wir, um zu erklären, was *uns* zum Handeln bestimmt, auf *etwas* rekurren müssten, dass sich von unserer Erkenntnis jener Tatsachen unterscheidet? Wenn all diese Fragen eine positive Antwort erfahren – und es ist schwer zu sehen, wie der skizzierte

Beschränkt man sich auf die beiden skizzierten Auffassungen, die sich in der Debatte um die Analyse so genannter ›normativer‹ Urteile gegenüberstehen, muss es zunächst unverständlich erscheinen, wie *ein* Akt des Denkens *erkennend* und *praktisch* zugleich sein kann. In der Folge sieht es so aus, als gäbe es bezüglich der Frage, wie die Rede von einem Handeln aus Einsicht in das unbedingt Gute zu erläutern ist, nur zwei Optionen. Die eine besteht darin, mit der These zu beginnen, dass es irreduzibel normative Tatsachen gibt, um dann in einem zweiten Schritt zu erklären, wie ihre Erkenntnis das urteilende Subjekt zum Handeln bewegen kann. Erscheint diese Aufgabe nicht bewältigbar, so bleibt vermeintlich nur noch die Alternative, mit der Annahme subjektiver Zustände zu beginnen, deren handlungsbestimmende Kraft nicht in Frage steht. Da in der Konsequenz so jedes Sollen in letzter Instanz auf ein subjektives Begehren oder subjektive Neigungen zurückgeführt werden muss, besteht die Aufgabe der Moralphilosophie dann darin zu zeigen, wie es für ein Subjekt, dessen praktische Rationalität so auf instrumentelle Überlegungen beschränkt ist, rational sein kann, etwas zu tun, das im Widerspruch zu seinem unmittelbaren Begehren steht.

Kognitivismus eine negative Antwort rechtfertigen sollte –, dann folgt, dass in letzter Instanz dieses Etwas, was immer es sein mag, unser Handeln bestimmt und eben nicht unsere Erkenntnis jener normativen Tatsachen.

Das Gedankenexperiment mag absurd erscheinen. Wenn jedoch die Erkenntnis des Guten als die Erkenntnis abstrakter Entitäten aufgefasst wird, die mit mathematischen Gegenständen vergleichbar sind, dann kann die praktische Wirksamkeit des Erkenntnisakts nur noch auf eine Haltung zurückgeführt werden, die mit dem Erfassen der relevanten begrifflichen Gehalte *einhergeht*. In der Konsequenz stellt sich unweigerlich die Frage nach der Art der Verbindung zwischen jener subjektiven Haltung und dem Erfassen der objektiven Gehalte. Insofern es nicht möglich ist, die Nichtzufälligkeit dieser Verbindung aus der erfassten Art von Gehalt abzuleiten, – und genau dies scheint aus dem Prinzip der Arbeitsteilung zu folgen – muss sie als ein bloß kontingentes Faktum aufgefasst werden, das bei Wesen anderer Art auch nicht vorliegen könnte. Man kann nicht einfach voraussetzen, dass die relevanten ›normativen Tatsachen‹ *Handlungsgründe* darstellen, nur weil sie Beschreibungen von Handlungen zu ihrem Inhalt haben. Denn der Begriff des Handlungsgrunds wird nur verständlich, wenn man erklären kann, wie das Erfassen der relevanten Art von Gehalt das Handeln des denkenden Subjekts zu bestimmen vermag.

2.2. Das Programm des ethischen Naturalismus

Foot zufolge beruhen beide Ansätze auf einem unzureichenden Verständnis der Form unserer praktischen Rationalität. Ihre These ist, dass eine Alternative zu jener unsere philosophischen Optionen vermeintlich erschöpfenden Wahl sichtbar wird, wenn man das Dogma aufgibt, das der Standarddebatte über die Analyse ›normativer‹ Aussagen zugrunde liegt – nämlich die Annahme, von einem Sein ließe sich nicht auf ein Sollen schließen. Allem Anschein nach zeichnet sich die Grammatik unserer alltäglichen Rede über Lebendiges durch genau jenen Zug aus, der gemeinhin als ›naturalistischer Fehlschluss‹ gilt.

Einen Gegenstand als lebendig zu begreifen, bedeutet, diesen Gegenstand als Exemplar einer Lebensform aufzufassen und ihn so implizit auf das eigene, mehr oder minder umfassende Wissen davon zu beziehen, was ein Leben dieser Art umfasst. Solange ich dieses braune, flauschige Etwas, das gerade dort vorne unter dem Auto verschwindet, nicht als Exemplar einer bestimmten Lebensform, etwa der Hausratte, identifiziere, habe ich letztlich keinen Anhaltspunkt, um zu entscheiden, ob jene kurzen, länglichen Teile, die an seinem unteren Ende herausragen, nicht vielleicht seltsam verwachsene Fühler oder gar kleine Stöckchen sind, die sich zufällig in jenem fellartigen Geflecht verfangen haben. Wenn ich sie als Beine und die Bewegung, die sie hervorbringen, als eine Flucht vor einer potentiellen Bedrohung auffasse, dann beziehe ich implizit das, was ich sehe, auf mein mehr oder minder umfassendes Wissen von der Lebensform, dessen Exemplar ich gerade vor mir habe. Würde ich einen Teil dieses Wissens explizit machen, dann könnte ich so etwas sagen wie: ›Hausratten haben vier Beine; so bewegen sie sich fort.‹ Foot nennt solche allgemeinen Aussagen, mit denen wir unser Wissen von einer Lebensform oder Spezies artikulieren, im Anschluss an Michael Thompson »naturhistorische Urteile«. ⁹

Nun bildet das, was solche Urteile beschreiben, nicht nur den Grund meiner Interpretation von einzelnen Vorgängen und Zuständen in der Welt als *lebendigen* Vollzügen und Zuständen bestimmter Art, sondern zugleich den Grund für mögliche Bewertungen ebendieser Vorgänge und Zustände.

9 Vgl. Foot 2001, 28ff. und Thompson 2008, Part I.

Angenommen mir fiel auf, dass das, was ich gerade als Exemplar der Hausratte identifiziert habe, nur drei Beine hat. In diesem Fall verfüge ich über alles, was nötig ist, um zu dem Urteil berechtigt zu sein, dass dieses Exemplar ›krank‹, ›verstümmelt‹ oder ›defekt‹, das heißt, nicht *so ist*, wie es gemäß seiner Lebensform *sein soll*. Aus der Konjunktion der beiden *deskriptiven* Aussagen ›Hausratten haben vier Beine‹ und ›Diese Hausratte hat drei Beine‹ folgt, wie es scheint, die *normative* Aussage ›Diese Hausratte ist defekt‹. Wenn ich mich weder über die Eigenschaften der Hausratte im Allgemeinen noch über den Zustand des vorliegenden Exemplars geirrt habe, dann artikuliert meine normative Aussage die Erkenntnis eines Guten, das weder durch mein Wollen bedingt ist, noch die Annahme abstrakter Gegenstände wie ›Normen‹ verlangt. ¹⁰ Die Grammatik unserer Rede vom Lebendigen scheint sich somit den beiden oben skizzierten Standardanalysen normativer Aussagen zu widersetzen. Das Projekt des ethischen Naturalismus besteht darin, ausgehend von dieser Reflexion auf die logische Grammatik des Lebendigen ein alternatives Verständnis des spezifisch *moralisch* Guten zu entwickeln.

10 Zumindest *prima facie* scheint es widersinnig zu sagen, die normative Aussage bringe meine konative Einstellung zum Ausdruck. Denn jemand könnte, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, das Urteil ›Diese Hausratte sollte vier Beine haben‹ mit einer Einstellung begleiten, die er so zum Ausdruck bringen könnte: ›Ah gut, dass das Biest nur drei Beine hat! Es wird sicher bald verenden, dann sind wir wenigstens eines dieser üblen Viecher los.‹ Um dem Einwand zu entgehen, dass der Non-Kognitivismus die Feststellung, dass etwas einen *gegebenen* Standard verfehlt, durchaus als Erkenntnis zu beschreiben vermag, können wir das Gedankenexperiment natürlich auch variieren: Wir können uns eine Welt denken, in der es keine Tierschützer gibt und niemand Ratten oder anderen Tieren gegenüber eine andere konative Haltung hat als diejenige, die in jener Äußerung zum Ausdruck kommt. Was immer gegen ein solches Volk der Tierquäler vorzubringen ist, es scheint absurd, ihnen die Fähigkeit abzusprechen zu erkennen, dass dreibeinige Ratten nicht so sind, wie sie gemäß ihrer Lebensform sein sollen. Ebenso wenig scheint sich mein normatives Urteil über die dreibeinige Ratte auf die von dem betrachteten Kognitivismus vorgeschene Form bringen zu lassen. Meine Beurteilung scheint auf keine abstrakten Entitäten zu verweisen, die unabhängig von materiellen Vorgängen existieren. Denn die Lebensform der Hausratte existiert nur, solange es Exemplare dieser Spezies gibt.

Wie immer der skizzierte Gedanke weiter zu entwickeln ist, um den sich erhebenden Einwänden gegen den so genannten ›naturalistischen Fehlschluss‹ zu begegnen, es sollte klar sein, dass dieser Gedanke *allein*, uns nicht den Begriff des moralischen Handelns verständlich machen kann. Angenommen die skizzierte Überlegung erlaubt es, ein Sollen zu denken, das ›unbedingt‹ ist, insofern es nicht von unserem Wollen abhängt, sondern einem Sein – beispielsweise der Lebensform der Hausratte – entspringt. Dann haben wir soeben eine Form von Erkenntnis eines unbedingt Guten beschrieben, die nicht *praktisch*, sondern *theoretisch* ist. Denn mein Wissen, dass dieses dreibeinige Exemplar der Hausratte nicht so ist, wie es gemäß seiner Lebensform sein soll, bestimmt mich nicht zum Handeln. Meine Erkenntnis ist offensichtlich nicht die ›Ursache, dessen was sie versteht‹. Vielmehr ist die Wirklichkeit ihres Gegenstands unabhängig von meiner Erkenntnis und mir auf eine bestimmte Weise ›gegeben‹ – auf welche Art und Weise auch immer ich Wissen über Lebendiges erlangen mag. Der Begriff des Guten, der mit dem Begriff des moralischen Handelns verbunden ist, scheint also – zumindest in dieser Hinsicht – eine andere Verwendung zu haben als der Begriff des Guten, den wir auf Pflanzen und Tiere anwenden. Solange dieser Unterschied nicht erläutert wird, droht der ethische Naturalismus in die gleichen Schwierigkeiten zu geraten wie die Standardauffassung des ethischen Kognitivismus.

Foot selbst stellt die Adäquatheitsbedingung auf, dass eine angemessene Theorie des moralisch Guten, dem ›handlungsleitenden‹ Charakter moralischer Urteile Rechnung tragen muss.¹¹ Ich werde diese Bedingung in Anlehnung an Foots Formulierung etwas unschön die ›Praktizitäts-Bedingung‹ nennen. Wie sich zeigen wird, führt Foots Versuch, dieser Bedingung Rechnung zu tragen, in einen Widerspruch.

3. Ein Widerspruch in *Natural Goodness*

Auf den ersten Blick scheint es eine Spannung in der Beschreibung der Grammatik von ›gut‹ zu geben, die Foot in *Natural Goodness* gibt. Einerseits behauptet Foot, die Bedeutung von ›gut‹ ändere sich nicht, ganz

11 Vgl. Foot 2001, 9, 63ff.

gleich ob ›gut‹ von einer Pflanze, einem Tier oder einer menschlichen Handlung ausgesagt wird;¹² andererseits behauptet sie, der Begriff des spezifisch menschlichen Guten sei *sui generis*.¹³ Sie vertritt also zwei Thesen, die sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen. Beide Thesen sind jedoch gleichsam unverzichtbar für Foots Ansatz.

Die erste These definiert das Programm des ethischen Naturalismus, den Begriff des moralisch Guten durch die Untersuchung der logischen Form unserer Rede vom Lebendigen zu erläutern. Der Begriff des moralischen Handelns ließe sich offensichtlich nicht auf diese Weise erhellen, wenn die Grammatik von ›moralisch gut‹ schlicht eine andere ist als die Grammatik von ›natürlich gut‹. Foot ist also auf folgende These verpflichtet:

- (i) Das Wort ›gut‹ in ›x ist gut‹ behält die gleichen logischen Eigenschaften, wenn ›x‹ durch die Beschreibung einer Pflanze, die Beschreibung der Ortsbewegung eines bloßen Tiers oder die Beschreibung der Handlung eines vernünftigen Tiers ersetzt wird.

Die zweite These ist nicht weniger zentral. Sie soll erlauben, dem handlungsleitenden Charakter moralischer Urteile Rechnung zu tragen – eben jenem Aspekt unserer Verwendung von ›moralisch gut‹, den unsere Beurteilungen von Pflanzen und Tieren nicht aufweisen. Und da die Praktikizitäts-Bedingung verlangt, dass dieser Aspekt dem Begriff des moralisch Guten nicht äußerlich sein kann, scheint die zweite These auf folgende Behauptung hinauszulaufen:

- (ii) Das Wort ›gut‹ in ›x ist gut‹ hat besondere logische Eigenschaften, wenn für ›x‹ die Beschreibung der Handlung eines vernünftigen Tiers eingesetzt wird.

12 Vgl. Foot 2001, 39: »[...] there is no change in the meaning of ›good‹ between the word as it appears in ›good roots‹ and as it appears in ›good disposition of the human will‹.«; und Foot 2001, 47: »The meaning of the words ›good‹ and ›bad‹ is not different when used of features of plants on the one hand and humans on the other, but rather the same as applied, in judgements of natural goodness and defect, in the case of all living things.«

13 Vgl. Foot 2001, 51: »Human good is *sui generis*.«

Man könnte denken, es sei verfehlt, die zweite These als Bemerkung zur logischen Grammatik von ›moralisch gut‹ zu lesen. Offensichtlich könnte der drohende Widerspruch vermieden werden, wenn man Foots Behauptung, das moralisch Gute sei *sui generis*, nicht als These zu den besonderen *logischen* Eigenschaften von ›moralisch gut‹ interpretiert, sondern vielmehr als These zu den besonderen *Inhalten*, die in moralischen Urteilen ausgedrückt werden.¹⁴ Dies bedeutete jedoch, dass der handlungsleitende Charakter moralischer Urteile nicht in der resultierenden Auffassung von der Erkenntnis des moralisch Guten enthalten ist. Von These (ii) scheint also abzuhängen, ob der ethische Naturalismus die Praktikizitäts-Bedingung erfüllt. Ist dies richtig, so kann Foot keine der beiden Thesen aufgeben.

Aber vielleicht lassen sich die beiden Thesen miteinander vereinbaren. Foots zentraler Gedanke ist, dass unsere Beurteilungen von Pflanzen, Tieren und menschlichen Handlungen trotz ihrer Unterschiede eine gemeinsame logische Struktur aufweisen.¹⁵ Dieser Gedanke muss These (ii) nicht widersprechen. Der Anschein des Widerspruchs löst sich auf, sobald man Raum für den Gedanken schafft, dass sich trotz der Veränderungen, die sich in der logischen Form von ›x ist gut‹ ergeben, wenn wir von der Beurteilung von Pflanzen und Tieren zu der Beurteilung menschlicher Handlungen übergehen, eine gemeinsame abstrakte Struktur durchhält. Die formalen Unterschiede zwischen moralischen Urteilen und

den Beurteilungen des Gedeihens von Pflanzen und Tieren ließen sich dann als Art-Unterschiede *innerhalb* einer logischen Gattung beschreiben. Das moralisch Gute erwiese sich so als Subdeterminationen der abstrakten Kategorie des natürlich Guten.¹⁶ Diesen Gedanken kann man so ausdrücken:

(iii) Das moralisch Gute ist *eine Form* des natürlich Guten.

Um sich zu dieser These zu berechtigen, muss man spezifizieren, was genau im Übergang von Pflanzen zu Tieren und schließlich zu vernünftigen Tieren als gemeinsame abstrakte logische Struktur erhalten bleibt. Foot zufolge haben die verschiedenen Formen normativer Aussagen über Lebendiges gemein, dass sie sich jeweils aus einer bestimmten Art allgemeiner Aussagen – den »naturhistorischen Urteilen« – ableiten lassen, mit denen die Lebensform des betreffenden Wesens beschrieben wird.¹⁷

Nun bedarf es offensichtlich einer Erklärung, wie jene besondere Art deskriptiver Aussagen der Grund für normative Aussagen sein kann. Dabei ist zu beachten, dass diese Erklärung die Adäquatheitsbedingung erfüllt, die aus These (iii) folgt. Für eine solche Erklärung gilt, was für die verschiedenen Formen normativer Aussagen gilt: Es muss möglich sein zu spezifizieren, was genau im Übergang von Pflanzen zu Tieren und schließlich zu vernünftigen Tieren als gemeinsame abstrakte logische Struktur erhalten bleibt. Denn es soll ein intrinsisches Merkmal natur-

14 Tatsächlich finden sich in *Natural Goodness* Passagen, in denen Foot zu bestreiten scheint, dass ein »logischer Unterschied zwischen ›moralischen‹ und ›nicht-moralischen‹ Bewertungen« besteht (vgl. Foot 2001, 77). Bei genauerem Hinsehen ist diese Stelle jedoch nicht eindeutig. Foot schreibt den in dem oben zitierten Halbsatz ausgedrückten Gedanken einem Gegner des ethischen Naturalismus zu, der ein bestimmtes Verständnis dieser Behauptung benutzt, um These (i) zu bestreiten. Im weiteren Verlauf diskutiert sie nur noch dieses besondere Verständnis der Behauptung. Bei besagtem Verständnis handelt es sich um die These, dass das moralische Sollen im Unterschied zu nicht-moralischen Bewertungen *absoluten Geltungsanspruch* hat. Was immer die Berechtigung dieser These sein mag, sie wird im Folgenden keine Rolle spielen. Relevant wird nur dasjenige Verständnis von These (ii) sein, das sich aus der Praktikizitäts-Bedingung ableiten lässt, die Foot selbst aufstellt.

15 Die oben zitierte Passage in Foot 2001, 51 setzt sich wie folgt fort: »Human good is *sui generis*. Nevertheless, I maintain that a common conceptual structure remains.«

16 Thompson fasst diesen Gedanken in folgenden Worten: »[...] the concepts of *good* and *bad* [...] shift together with the associated conception of ›form‹ and ›nature‹« (Thompson 2008, 208). Foots Formulierung ihrer Hauptthese in folgender Passage stützt die Vermutung, dass sie ihr Programm in dieser Weise versteht: »My belief is that for all the differences that there are, as we shall see, between the evaluation of plants and animals and their parts and characteristics on the one hand, and the moral evaluation of humans on the other, we shall find that these evaluations share a basic logical structure and status. I want to suggest that moral defect is a form of natural defect not as different as is generally supposed from defect in sub-rational living things.« (Foot 2001, 27)

17 Um nun die oben zitierte Passage in Foot 2001, 51 weiter fortzusetzen: »Human good is *sui generis*. Nevertheless, I maintain that a common conceptual structure remains. For there is a ›natural-history story‹ about how human beings achieve their good as there is about how plants and animals achieve theirs.«

historischer Urteile sein, dass die durch sie beschriebenen Lebensformen in einem normativen Verhältnis zu den Akten und Zuständen ihrer Exemplare stehen. Wenn die Rede von »naturhistorischen« Urteilen daher keine Scheinkategorie bezeichnen soll, die versammelt, was logisch nicht zusammengehört, dann müssen die Beschreibungen pflanzlicher, tierischer und vernünftiger Lebensformen – trotz der formalen Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen mögen, – in einer bestimmten abstrakten Hinsicht *kraft der gleichen logischen Eigenschaften* der Grund für normative Aussagen über die jeweiligen Exemplare sein. Ich werde behaupten, dass die Erklärung, die Foot in *Natural Goodness* gibt, diese Adäquatheitsbedingung nicht erfüllt und dass Foot in der Konsequenz These (iii) nicht stützen und somit den Anschein des Widerspruchs zwischen These (i) und These (ii) nicht auflösen kann.

Nach Foot muss es rätselhaft bleiben, wie aus einer deskriptiven Aussage über eine Lebensform eine normative Aussage über eines ihrer Exemplare folgen kann, solange man naturhistorische Urteile einzeln und isoliert betrachtet. Die Kraft naturhistorischer Urteile, normative Aussagen über Exemplare der betreffenden Spezies zu begründen, wird nur durch die besondere Art von Einheit verständlich, die die einzelnen naturhistorischen Urteile als Teile einer Beschreibung der Lebensweise der Spezies eingehen.¹⁸ In anderen Worten: Die naturhistorischen Urteile über eine Lebensform bilden ein System; und das Prinzip seiner Einheit ist dasjenige, was es erlaubt, aus den einzelnen naturhistorischen Urteilen normative Aussagen über die Exemplare dieser Lebensform abzuleiten.

In der Erläuterung des Begriffs des natürlich Guten am Beispiel unserer Beurteilung von Pflanzen und Tieren definiert Foot das Prinzip der Einheit jenes Systems naturhistorischer Urteile als die Weise, wie die betreffende Art ihr Überleben sichert – das heißt, als den Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion. Der normativen Status des Zustands oder Akts einer lebendigen Substanz ist demnach durch die Rolle bestimmt, die Zustände und Akte dieses Typus im Zyklus von Selbsterhaltung

und Reproduktion der Lebensform spielen, dessen Exemplar diese Substanz ist.¹⁹ Foot vertritt also folgende These:

- (iv) Das natürlich Gute ist durch den Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion bestimmt.

Die bisherigen Überlegungen legen nahe, dass These (iv) als eine These zur logischen Grammatik von »natürlich gut« aufzufassen ist. Allem Anschein nach artikuliert sie nämlich die Weise, wie die naturhistorischen Urteile über eine Spezies jene Art von System bilden, die es erlaubt, aus den Urteilen, die zu diesem System gehören, normative Aussagen über die Exemplare dieser Spezies abzuleiten.

Foot scheint dies nicht so zu sehen. Denn sie vertritt eine weitere These, die zu einem Widerspruch führt, wenn These (iv) als grammatische Bemerkung gelesen wird. Foot behauptet nämlich, dass für die besondere Form, die das natürlich Gute annimmt, wenn es ein moralisch Gutes ist, These (iv) *nicht* gilt.²⁰ Wenn wir die körperliche Gesundheit eines Menschen beurteilen, dann gehen wir, so Foot, in gleicher Weise vor wie in der Beurteilung der Gesundheit von Pflanzen und Tieren: Wir beziehen uns auf die Rolle, die Zuständen und Vorgängen der relevanten Art im Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion spielen. Unsere moralische Bewertung von Handlungen und Charakterdispositionen beschränkt sich dagegen nicht auf die Beurteilung ihres Beitrags zum Überleben, sondern weist in einem

19 Vgl. Foot 2001, 42: »Whether an individual plant or animal succeeds in living the life that it is good to live depends on chance as well as on its own qualities. But its own goodness and defect is conceptually determined by the interaction of natural habitat and natural »strategies« for survival and reproduction. What conceptually determines goodness in a feature or operation is the relation, for the species, of that feature or operation to survival and reproduction, because it is that in that that good lies in the botanical and zoological worlds. At that point questions of »How?« and »Why?« and »What for?« come to an end.«

20 Die eben zitierte Passage in Foot 2001, 42 endet entsprechend auch mit der Verneinung, dass der in ihr skizzierte Gedanke auf das menschliche Leben zutrifft. Foot schreibt am Ende des Absatzes: »But clearly this is not true when we come to human beings.« In diesem Fall gilt, so Foot: »[...] the teleological story goes beyond a reference to survival itself.« (Foot 2001, 43).

18 Vgl. Foot 2001, 30ff.

bestimmten Sinn über den Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion hinaus. Genau dieser Gedanke bestimmt die Hinsicht, in der Foot unsere Rede vom Guten, bezogen auf Menschen, als »*sui generis*« charakterisiert: Der systematische Zusammenhang naturhistorischer Urteile, der es ermöglicht, aus den einzelnen Urteilen normative Aussagen abzuleiten, ist hier *nicht* durch das Prinzip des Überlebens bestimmt.²¹ Insofern der besondere Charakter des moralisch Guten so zunächst nur negativ bestimmt ist, kann man diesen Gedanken Foots folgendermaßen ausdrücken:

- (v) Das moralisch Gute weist über den Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion hinaus.

Man muss nicht positiv angeben, was nach Foot das moralisch Gute bestimmt,²² um zu sehen, dass an dieser Stelle ein Widerspruch droht, der das

21 Vgl. Foot 2001, 51: »[...] human good must indeed be recognized as different from good in the world of plants or animals, where good consisted in success in the cycle of development, self-maintenance, and reproduction. Human good is *sui generis*.«

22 In *Natural Goodness* wird, wie ich hier zu zeigen versuche, nicht ganz klar, was genau im Fall des moralisch Guten an die Stelle des Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion treten soll. Manchmal werden die Kapitel 4-5 von *Natural Goodness* so gelesen, als verweise Foot an dieser Stelle der Dialektik auf einen *gehaltvollen* Begriff der praktischen Rationalität, der durch das System der *konkreten* Regeln des Zusammenlebens definiert ist, die wir Menschen im Laufe der Geschichte entwickelt haben. Im Lichte der obigen Überlegungen wäre ein solcher Zug jedoch nicht sehr viel versprechend. Zur Erinnerung: These (v) gibt den Sinn an, in dem das moralisch Gute nach Foot *sui generis* ist. Die These (v) interpretiert also These (ii). Und die Rolle von These (ii) besteht, wie wir gesehen haben, darin, Raum für den handlungsleitenden Charakter moralischer Urteile zu schaffen. Eine positive Artikulation von These (v) hat somit letztlich die Aufgabe, der »Praktizitäts-Bedingung« Rechnung zu tragen. Wie ein *gehaltvoller* Begriff der praktischen Rationalität dazu beitragen könnte, ist schwer zu sehen. Der Verweis auf bestimmte Inhalte ist keine sehr hilfreiche Antwort, wenn die Frage lautet, wie das Erfassen von Gehalten uns zum Handeln bestimmen kann, ohne auf einen davon unterschiedenen Akt des Begehrens angewiesen zu sein.

Als Interpretation von Foot ist ein *an dieser Stelle* situierter Verweis auf einen *gehaltvollen* Begriff der praktischen Rationalität ohnehin unangemessen. Denn diese Lesart berücksichtigt nicht den Unterschied zwischen der formalen und der inhaltlichen Ebene von Foots Theorie. Der Bezug auf bestimmte Inhalte unserer

Programm des ethischen Naturalismus grundsätzlich in Frage stellt. Wenn, wie ich nahe gelegt habe, These (iv) als eine Bemerkung zur allgemeinen logischen Grammatik von »natürlich gut« aufgefasst werden muss, dann folgt aus These (v), dass das moralisch Gute *nicht* die logische Struktur des natürlich Guten aufweist, wie in These (i) behauptet wird. Und das bedeutete, dass die Untersuchung der logischen Grammatik unserer Rede vom Lebendigen letztlich *nichts* zum Verständnis des Moralischen beizutragen vermag. Im besten Fall wäre der Verweis auf unsere Rede vom Lebendigen eine Analogie, die an der entscheidenden Stelle – das heißt, bei der Frage, was es erlaubt, aus deskriptiven Aussagen normative Aussagen abzuleiten – nicht trägt.

moralischen Praxis hat die Funktion, eine über bloß instrumentelle Überlegungen hinausgehende Form von praktischer Rationalität zu illustrieren, die im Prinzip auch von anderen vernünftigen Lebensformen exemplifiziert werden, dort jedoch möglicherweise völlig andere Inhalte haben könnte (vgl. dazu Thompson 2010). Dieser Unterschied zwischen der formalen und der inhaltlichen Ebene ihrer Theorie, den Foot in weiten Strecken des Textes nicht ausdrücklich hervorhebt, wird in ihrer Antwort auf Nietzsche explizit, in der sie die Frage aufwirft, ob sich Nietzsche mit der Beschreibung der inhaltlichen Normen, denen der »Übermensch« folgt, auf die Lebensform des Menschen oder auf die Lebensform imaginierter rationaler Marsianer bezieht (vgl. Foot 2001, 114). Foot zufolge verfügt Nietzsches »Übermensch« auch über eine *Form* praktischer Rationalität, die sich *nicht* in bloß instrumentellen Überlegungen erschöpft: Auch der »Übermensch« handelt nach Foot aus Einsicht in das unbedingt Gute. In seinem Fall hat diese Form jedoch *Inhalte*, die *wir* für unmoralisch halten. Der formale Teil von Foots Theorie verhält sich *neutral* zu der Frage, ob wir dies zu Recht tun. Die Herausforderung des »Immoralisten« will Foot *allein* mit dem auf *ihr eigenes Wissen vom Menschen* gegründeten Hinweis begegnen, dass die Lebensform des »Übermenschen« nicht *unsere* Lebensform ist. Dieser Strategie liegt die Annahme zu Grunde, dass unser praktisches Denken und das des »Übermenschen« die gleiche Form aufweisen und sich nur ihrem Inhalt nach unterscheiden. Ob diese Annahme richtig ist und ob sich der Herausforderung des »Immoralisten« auf diese Weise begegnen lässt, werde ich hier nicht diskutieren. Meine Frage ist, ob Foots Theorie ihrem eigenen Anspruch gerecht wird, den Raum für die Möglichkeit zu eröffnen, eine Form des Denkens verständlich zu machen, dessen praktische Wirksamkeit *nicht* von einem von ihm verschiedenen Vorstellen – einem Begehren oder einer Neigungen – *abhängt* und *in diesem Sinn* »unbedingt« ist.

Um das Programm des ethischen Naturalismus vor dem Widerspruch zu bewahren, muss man eine der Thesen (i)-(v) aufgeben. Die bisherigen Überlegungen legen nahe, dass dies These (v) sein sollte: Um an dem in These (i) definierten Programm des ethischen Naturalismus festzuhalten, muss man zeigen, dass die Beschreibungen pflanzlicher, tierischer und vernünftiger Lebensformen verschiedener Art *kraft der gleichen abstrakten logischen Struktur* der Grund für normative Aussagen über die Exemplare der betreffenden Lebensform sind. Wenn daher These (iv), wie ich nahe gelegt habe, diese Struktur artikuliert, dann folgt, dass These (v) durch folgende These zu ersetzen ist:

(v*) Das moralisch Gute ist durch eine spezifische Form des Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion bestimmt.

Aus dem begrifflichen Zusammenhang, der zwischen den Thesen (i)-(v*) besteht, lässt sich dann die Gestalt ableiten, die der ethische Naturalismus haben muss, um als Kandidat für eine Theorie moralischen Handelns gelten zu können. Denn These (v*) artikuliert den Sinn, in dem man sagen kann, das moralisch Gute sei *sui generis*, und interpretiert somit These (ii). Da letztere die Funktion hat, Raum für den handlungsleitenden Charakter moralischer Urteile zu schaffen, muss es möglich sein, durch eine angemessene Erläuterung von These (v*) der Praktikizitäts-Bedingung Rechnung zu tragen. Nun besagt die Praktikizitäts-Bedingung nichts anders, als dass der Begriff der praktischen Erkenntnis zu klären ist. Der ethische Naturalismus müsste somit das Projekt sein, den Begriff der praktischen Erkenntnis durch die Artikulation der besonderen Form zu erklären, die der Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion im Fall vernünftigen Lebens annimmt.

Ich möchte behaupten, dass es sich so verhält. Nun belastet diese Behauptung den ethischen Naturalismus mit einer Aufgabe, von der nicht unmittelbar zu sehen ist, wie er sie zu lösen vermag. Es ist daher zu vermuten, dass meine Behauptung auf Widerstand stoßen wird. In meinem Argument sind in der Tat zwei Schritte bisher tentativ geblieben, so dass sich jetzt der Gedanke aufdrängt, dass es Alternativen zu jenem ehrgeizigen Programm gibt. Erstens könnte man versuchen, den Widerspruch auf-

zulösen, indem man, wie Foot es zu tun scheint, These (iv) nicht als Bemerkung zur logischen Grammatik von »natürlich gut« auffasst.²³ Zweitens könnte man These (ii) zurückweisen und bestreiten, dass mit der Behauptung, das moralisch Gute sei *sui generis*, ein *logischer* Unterschied zwischen moralischen und nicht-moralischen Urteilen benannt wird.²⁴ Die erste Alternative zu meiner Schlussfolgerung werde ich im nächsten Abschnitt diskutieren; die zweite im darauf folgenden, letzten Abschnitt dieses Aufsatzes.

4. Die logische Grammatik von »natürlich gut« und der Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion

Zu behaupten, These (iv) müsse nicht als Bemerkung zur logischen Grammatik von »natürlich gut« gelesen werden, bedeutet *zweierlei* über jenes System zu behaupten, das die naturhistorischen Urteile über eine Spezies bilden und das es erlaubt, aus den Urteilen, die zu diesem System gehören, normative Aussagen über die Exemplare dieser Spezies abzuleiten. Erstens bedeutet es zu behaupten, dass die *Form* des relevanten *Prinzips der Einheit* unabhängig von den Begriffen der Selbsterhaltung und Reproduktion

23 Der Begriff der praktischen Erkenntnis bedarf dann weiter der Erläuterung. Diese könnte jedoch in einer Art Appendix zu *Natural Goodness* hinzugefügt werden, da der ethische Naturalismus dann von der Aufgabe entlastet wäre, diesen Begriff durch eine Artikulation einer bestimmten Form von Selbsterhaltung und Reproduktion zu klären.

24 Dies würde nicht den Widerspruch zwischen These (i) und These (v) auflösen, der entsteht, wenn man These (iv) als grammatische Bemerkung liest; es eröffnete jedoch die Möglichkeit, eine Version des ethischen Naturalismus zu vertreten, der sich auf die Thesen (i) und (iv) beschränkt. Alle das Praktische betreffenden Unterschiede zwischen nicht-vernünftigen und vernünftigen Lebensformen betreffen dann allein den *Inhalt* und nicht die *Form* der relevanten naturhistorischen Urteile. Eine solche, wie man vielleicht sagen könnte, »reduktionistische« Version des ethischen Naturalismus unterschiede sich, wenn die hier präferierte Lesart von *Natural Goodness* angemessen ist, fundamental von derjenigen, die Foot vorschwebt. Für mein Argument spielt es jedoch letztlich keine Rolle, welche der hier diskutierten Varianten des ethischen Naturalismus Foot tatsächlich vertritt.

tion verstanden werden kann. Daraus folgt zweitens, dass wenn die Begriffe der Selbsterhaltung und Reproduktion in dieser Struktur auftreten, dann als ein *Inhalt*, den jenes Prinzip der Einheit und die so verbundenen naturhistorischen Urteile haben können. Ich werde argumentieren, dass diese Behauptungen mit dem Programm des ethischen Naturalismus unvereinbar sind. Zunächst bedarf es jedoch einiger kurzer Bemerkungen zu jenen »naturhistorischen Urteilen«, von denen die ganze Zeit die Rede ist.

4.1. Die Form naturhistorischer Urteile

Ausgangspunkt von Foots Überlegungen zur logischen Grammatik von »natürlich gut« ist Peter Geachs Beobachtung, dass in der Alltagssprache das Adjektiv »gut« im Gegensatz zu Adjektiven wie »rot« keinen selbstständigen Begriff ausdrückt, sondern zumeist ebenso wie Adjektive wie »groß« und »klein« wesentlich *attributiv* verwendet wird.²⁵ Während Farbprädikate direkt von einem Gegenstand ausgesagt werden können, hängt das Bedeuten von Adjektiven der letzteren Art von ihrer Verknüpfung mit sortalen Begriffen ab, auch wenn dies im Einzelfall implizit bleiben mag. Wir sagen nicht, *a* sei groß, sondern *a* sei ein großes *S*. Dabei variieren die Wahrheitsbedingungen von »*a* ist ein großes *S*« offensichtlich radikal abhängig davon, ob »ein großes *S*« durch »eine große Maus«, »ein großer Elefant« oder »ein großer Planet« ersetzt wird. Was als groß und was als klein gilt, wird durch den jeweiligen Sortalbegriff *S* bestimmt. Dieser enthält so eine Art Maßstab oder Standard der Größe. Analoges gilt für die Verwendung von »gut« in »*a* ist ein gutes *S*« – beispielsweise »Dies ist ein gutes Haus« oder »Karla ist ein gutes Rennpferd«. Auch hier enthält der relevante Begriff *S* einen Maßstab oder Standard: Er bestimmt, was als eine gute Instantiierung gilt.

Diese Beobachtungen sind geeignet, einen gewissen Zweifel an einer Annahme zu wecken, die in der Analyse normativer Aussagen oft gemacht wird – nämlich: die Annahme, dass sich das normative Element einer Aussage aus seiner Verknüpfung mit den anderen Elementen der Aussage herauslösen und als etwas auffassen lässt, das sich in einer dann zu erläu-

ternden Weise auf einen ganzen Satz bezieht. Gemäß dieser Annahme lassen sich *alle* evaluativen Aussagen auf die Satzform »Es ist gut, dass *p*« bringen. Die Beobachtungen zur wesentlich attributiven Verwendung von »gut« schaffen Raum für den Verdacht, dass der Fehler vielleicht in jener Annahme liegen könnte und dass wir, um die logische Grammatik von »gut« zu verstehen, stattdessen eine spezifische Weise untersuchen müssen, wie Gegenstände unter sortale Begriffe einer bestimmten Art gebracht werden. Der Verweis auf die attributive Verwendung von »gut« reicht freilich nicht aus, um diesen Verdacht zu erhärten. Solange nicht klar ist, *in welchem Sinn genau* jene sortalen Begriffe besonderer Art einen Standard der Güte »enthalten«, wird behauptet werden, es sei die Aufgabe der Philosophen, das »evaluative« Element eines solchen Begriffs aus ihrem deskriptiven Gehalt herauszulösen. Im Fall von Begriffen wie »Haus« oder »Rennpferd« liegt es tatsächlich nahe zu denken, jener Standard werde in irgendeinem Sinn von uns »hineingelegt«. Denn er hängt offensichtlich von dem Zweck ab, dem unsere Praxis der Herstellung und des Gebrauchs von Häusern bzw. des Trainierens und Reitens von Rennpferden untersteht. Um den Verdacht zu stützen, sind daher weitere Schritte nötig. Diese bezogen auf den Begriff des natürlich Guten zu vollziehen, ist Foots Projekt. Um »natürlich gut« zu verstehen, bedarf es, so Foot, »weitere Unterscheidungen« innerhalb der von Geach skizzierten logischen Grammatik von »gut«.²⁶

Im Fall von Sortalbegriffen pflanzlicher und tierischer Art scheint es unsinnig zu sagen, jener Standard werde von uns »hineingelegt«. Denn das Fallen einer lebendigen Substanz unter den Sortalbegriff ihrer Spezies hängt nicht von unserer Praxis des Herstellens und Gebrauchs ab. Es ist vielmehr ihre eigene Tat. Genau darin besteht ihr Lebendig-Sein: Durch die ihre Art charakterisierende Selbsttätigkeit der Ernährung erhält sich die lebendige Substanz beständig als Exemplar ihrer Lebensform. Dieser metaphysischen Redeweise lässt sich, so Foot, ein klarer Sinn geben, wenn man die logische Form derjenigen Aussagen untersucht, mit denen wir beschreiben, was ein *S* ist – gegeben, dass es sich bei dem betreffenden *S* um eine pflanzliche oder tierische Lebensform handelt.²⁷ Solche »natur-

26 Vgl. Foot 2001, 3.

27 Zum Folgenden vgl. Foot 2001, 30ff. sowie Thompson 2008, Teil I.

25 Vgl. Geach 1956.

historischen Urteile« drücken eine besondere Art von Allgemeinheit aus, die sich fundamental von der Allgemeinheit statistischer oder allquantifizierter Aussagen unterscheidet. Sie quantifizieren nicht über eine Menge von Gegenständen und Ereignissen bestimmter Art; sie exemplifizieren eine eigene Form der Prädikation, in der ein allgemeiner Gegenstandsbegriff zeitallgemein mit Begriffen von Zuständen und Akten verknüpft wird. Urteile dieser Art werden oft »generische« Urteile genannt.²⁸ Offensichtlich soll das, was Foot »naturhistorische Urteile« nennt, eine Subdetermination der abstrakten Kategorie generischer Urteile bezeichnen. Denn die Sätze, mit denen wir beschreiben, was ein Gletscher ist, haben ebenfalls die eben genannten logischen Eigenschaften. Und eine angemessene Artikulation der Form naturhistorischer Urteile soll verständlich machen, wie das Verhältnis zwischen dem durch sie beschriebenen Allgemeinen – der Lebensform – und dem es exemplifizierenden Einzelnen Dimensionen aufweisen kann, die sich in dem Verhältnis zwischen der Seinsweise von Gletschern und einzelnen Exemplaren dieser »Art« nicht finden.

Eine Dimension dieser spezifischen Gestalt des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen habe ich oben bereits am Beispiel der Hausratte angedeutet. In der *Interpretation* des vorliegenden Einzelnen und seiner zugehörigen Teile beziehen wir uns implizit auf die Lebensform, dessen Exemplar es ist. Jene Gestalt des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen ist zugleich der Grund für eine besondere Form von *Erklärung*, die wir auf lebendige Vollzüge anwenden. Angenommen ich erkläre, dass diese Ratte ihre Beine so hektisch bewegt, *um* wegzurennen. Damit ich ihre Beinbewegung auf diese Weise als Teil oder Phase einer Vorwärtsbewegung auffassen kann, *um derentwillen* sie geschieht, muss ich mich implizit auf die spezifischen »Bewegungsgesetze« beziehen, denen die Exemplare dieser Spezies unterliegen. Nur mein Wissen davon, wie Hausratten sich fortbewegen, erlaubt es, den Zusammenhang von Bein- und Vorwärtsbewegung als eine zweckmäßige Einheit aufzufassen. Man kann somit sagen, dass eine Lebensform nicht nur in einem *interpretativen*, sondern auch in einem *explanativen* Verhältnis zu den Zuständen und Akten ihrer Exemplare steht.

Mein *normatives* Urteil, dass diese Hausratte auf Grund ihrer Drei-beinigkeit und dem daraus resultierenden Hinken nicht so ist, wie sie sein soll, und nicht tut, was sie tun soll, artikuliert nur eine weitere Dimension der spezifischen Gestalt, die das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen annimmt, wenn es sich dabei um eine Lebensform und eines ihrer Exemplare handelt. Denn ich beziehe mich in meiner *Bewertung* auf nichts anderes als auf dasjenige, auf das ich mich auch beziehe, um zu verstehen, *was* ich überhaupt vor mir habe und *warum* es sich bewegt – nämlich: auf seine Lebensform.

Die besondere Allgemeinheit naturhistorischer Urteile erlaubt demnach den Schluss von den beiden *deskriptiven* Aussagen »Se sind/tun *F*« und »Dieses *S* ist/tut nicht *F*« auf die *normative* Aussage »Dieses *S* ist defekt, insofern es nicht *F* ist/tut«. Ist dies richtig, so lässt sich das Normative als eine Seite oder Dimension der Beziehung zwischen zwei Ebenen der Beschreibung darstellen: der Beschreibung einer Lebensform und der Beschreibung von Zuständen und Akten einzelner Exemplare dieser Lebensform.²⁹ Man kann diesen Gedanken auch so ausdrücken: Das Normative ist in diesem Fall nicht ein herauslösbares Element *selbstständiger* evaluativer Aussagen, es entspringt vielmehr in einer Dimension der Kopula von Urteilen wie »*a* ist eine Hausratte« – das heißt, von Urteilen, in denen eine lebendige Substanz unter den Begriff ihrer Lebensform gebracht wird.

Es wäre voreilig zu glauben, der Verweis auf die *interpretative*, *explanative* und *normative* Dimension der relevanten Art von Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen sei eine hinreichende Artikulation der logischen Form naturhistorischer Urteile. Was wir verstehen wollen, wenn wir den Begriff des Lebens zu klären versuchen, ist, *wie* ein Allgemeines in einem solchen Verhältnis zum Besonderen stehen *kann*. Solange man nicht anzugeben vermag, kraft welcher logischen Eigenschaften der relevanten Aussagen jene Beziehung zwischen

29 Vgl. Foot 2001, 33: »[...] evaluation of an individual living thing in its own right, with no reference to our interests or desires, is possible where there is intersection of two types of propositions: on the one hand, Aristotelian categoricals (life-form descriptions relating to the species), and on the other, propositions about particular individuals that are subject of evaluation.«

28 Vgl. Rödl 2005, Kap. 6.

zwei Ebenen der Beschreibung die genannten Dimensionen aufweist, solange ist die These, dass es sich so verhält, bloße Dogmatik. Wie Foot deutlich macht, können wir nur verstehen, wie aus der Konjunktion einer deskriptiven Aussage über eine Lebensform und einer deskriptiven Aussage über eines ihrer Exemplare eine normative Aussage über ebendieses Exemplar folgen kann, wenn wir die besondere Art von Einheit untersuchen, die naturhistorische Urteile in einer vollständigen »Naturgeschichte« der betreffenden Spezies bilden.³⁰ Ob naturhistorische Urteile als eine Subdetermination der abstrakten Kategorie generischer Urteile ausgewiesen werden können, hängt somit von der Artikulation des formalen Prinzips der Einheit einer »Naturgeschichte« ab.

4.2. Das Prinzip der Einheit naturhistorischer Urteile

Man kann jenes System naturhistorischer Urteile über eine Spezies als ein »teleologisches System« bezeichnen, solange man nicht vergisst, dass dies nur der Name für das ist, was es zu verstehen gilt, wenn man den Anspruch hat, Normativität durch die Reflexion auf die logische Grammatik unserer Rede über Lebendiges zu erklären. Dabei ist zu beachten, dass sich das gesuchte formale Prinzip der Einheit beispielsweise nicht bereits durch den Hinweis bestimmen lässt, dass die Begriffe eines solchen Systems logisch voneinander abhängen und so eine interpretative Einheit bilden. Dies ist zweifellos richtig. Man kann nicht verstehen, was ein Bein ist, ohne über die Rolle nachzudenken, die Beine in den Lebensformen der betreffenden Tierarten spielen. Aber es ist nicht ausreichend. Die Begriffe, die in die Beschreibung einer Handwerkskunst, etwa der Kunst des Hausbaus, oder einer praktischen Fähigkeit wie der des Reitens eingehen, weisen ebenfalls eine solche interpretative Einheit auf.³¹ Eine Untersuchung von Handwerkskünsten und praktischen Fähigkeiten kann uns jedoch nicht den Begriff des Zwecks verständlich machen. Sie muss ihn voraussetzen. Denn die Einheit einer Handwerkskunst oder einer praktischen Fähigkeit hängt von dem Zweck ab, dem diese notwendig untersteht, um überhaupt als eine

30 Vgl. Foot 2001, 30ff.

31 Vgl. Broadie 2007 und Kern 2006, Kap. VI.

Handwerkskunst bzw. als eine praktische Fähigkeit zu gelten. Ohne auf die Rolle zu verweisen, die das als zweckmäßige Einheit Beschriebene im weiteren Kontext der relevanten Lebensform spielt, kann das so Beschriebene letztlich nicht als Handwerkskunst bzw. praktische Fähigkeit – das heißt, als zweckmäßige Einheit – verständlich werden.³²

32 Vgl. Hegel 2003, 166ff. Man kann diesen Punkt leicht übersehen, wenn man den Zweck, der durch eine Handwerkskunst und die dazugehörige Praxis des Gebrauchs der relevanten Artefakte definiert wird, *nicht* von dem Zweck unterscheidet, dem sie als menschliche Praktiken unterstehen. Die Kunst des Hausbaus und die dazugehörige Praxis des Wohnens definieren zweifellos einen Zweck oder Standard, an dem einzelne Häuser gemessen werden und der nicht unabhängig von der Kunst des Hausbaus und der Praxis des Wohnens verständlich ist. Daraus folgt jedoch nicht, dass Kunst und Praxis des Bauens und Wohnens ein *geschlossenes* System der Zwecke darstellen. Denn der zweckmäßige Charakter ihrer Einheit wird nur durch den Verweis auf die Rolle verständlich, die sie in der menschlichen Lebensform spielen – das heißt, durch den Verweis auf den Zweck, dem sie *als menschliche Praktiken* unterstehen. Die immer mögliche abstrakte Beschreibung dieser Rolle – beispielsweise »Schutz vor der Witterung erlangen« – eröffnet den logischen Raum für die Möglichkeit, dass dieser Zweck durch *andere* Praktiken realisiert wird – sei es besser, schlechter oder ebenso gut. Dies ist weder eine zufällige Eigenschaft der Handwerkskünste, die wir kennen, noch etwas, das ihrer Praxis äußerlich wäre. Es ist ein *formales* Merkmal von Handwerkskünsten wie Hausbau und Praktiken wie Wohnen, durch das sie sich als wesentlich geschichtliche Errungenschaften und damit als Praxisformen erweisen, die durch die Praxisteilnehmenden verändert werden können. Es gehört zu dem Beherrschen eines Handwerks zu wissen, welchem Zweck es dient. Die abstrakte Beschreibung seiner Rolle in der menschlichen Lebensform und damit die Frage nach möglichen Alternativen ist daher etwas, das *im Prinzip* durch Reflexion auf die jeweilige Handwerkskunst erfasst werden kann. (Es ist zu vermuten, dass in einer angemessenen Entwicklung dieses Gedankens gezeigt werden kann, dass er selbst dann gilt, wenn sich in einem entsprechend ausführlichen metaphysischen System die Begriffe *Hausbau* und *Wohnen* in einem bestimmten Sinn als nicht *empirisch*, sondern *rein* erweisen würden. Marx würde sagen, dass es ein nichts anderes als »Entfremdung« zum Ausdruck bringendes Vorurteil ist zu denken, dass das, was nicht empirisch ist, sondern in einem bestimmten Sinn »rein« genannt werden kann, *nicht* der weiteren Bestimmung durch unsere Aktivität offen steht. Hegel würde ihm »natürlich« zustimmen.) Ob die Unterscheidung zwischen dem Zweck, den eine Praxis definiert, und dem Zweck, dem sie untersteht, auf menschliche Praktiken im Allgemeinen anwendbar ist und ob dies immer mit der Idee der Veränderbarkeit

Foots Erläuterung der Einheit naturhistorischer Urteile trägt dieser Schwierigkeit nicht Rechnung. Zentral für ihre Auffassung ist eine Unterscheidung, die ich bisher unterschlagen habe. Foot unterscheidet zwischen dem »Gut-Sein« (»goodness«) eines Lebewesens und »seinem Gut« (»its good«). Ersteres bezeichnet den normativen Status, den die Akte und Zustände dieses Lebewesens im Lichte seiner Lebensform haben, letzteres dasjenige, was Erfolg und Wohlergehen für diese Lebewesen

einhergeht, ist hier nicht entscheidend. Es sollte jedoch klar sein, dass neo-aristotelische Ethiken, die den Begriff der *moralischen Praxis* oder »zweiten Natur« anstatt den Begriff der *menschlichen Lebensform* ins Zentrum stellen (vgl. z. B. McDowell 1996), ausweisen müssen, dass der dabei verwendete Begriff der Praxis sich nicht in den formalen Bestimmungen erschöpft, die wir bisher betrachtet und die sich als unzureichend erwiesen haben, um verständlich zu machen, wie ein so genanntes »wirkliches Allgemeines« wie eine Lebensform – oder auch eine Praxis – die Quelle eines Sollens sein kann.

Für meine Argumentation an dieser Stelle ist die These ausreichend, dass der Begriff der Handwerkskunst mit der Unterscheidung jener beiden Arten von Zweck verbunden ist. Dieser Punkt gilt offensichtlich auch für praktische Fähigkeiten wie Reiten oder Schwimmen. Die interpretative Einheit der in einer solchen Fähigkeit vereinigten Handlungsformen definiert einen Zweck oder Standard, an dem die Ausübungen dieser Fähigkeit gemessen werden und der logisch vom Begriff dieser Fähigkeit abhängt. Das Verständnis des Zusammenhangs dieser Handlungsformen als teleologisches System – und damit das Verständnis des Vermögens als eine von einer bloßen Gewohnheit unterschiedene *Fähigkeit*, – hängt jedoch von der Rolle ab, die sie im menschlichen Leben spielt, das heißt, von dem Zweck, dem sie *als Fähigkeit* untersteht. Aus diesem Grund ist es unmöglich, in der Untersuchung praktischer Fähigkeiten wie Reiten oder Schwimmen den Begriff vernünftiger bzw. selbstbewusster Vermögen zu klären. Denn der Begriff dieser Fähigkeiten setzt den Begriff des Zwecks und folglich die Unterscheidung zwischen »Erfolg« und »Misserfolg« voraus und ist in diesem Sinn ein *abgeleiteter* Begriff, der nur durch die Untersuchung der besondere Einheit praktischer Erkenntnis – und in letzter Instanz vermutlich des Zusammenhangs von theoretischer und praktischer Vernunft in der Einheit vernünftiges Lebens – verständlich gemacht werden kann. Ist dies richtig, dann können Gilbert Ryles Überlegungen zu *knowing how* – das heißt, zu praktischen Fähigkeiten wie Reiten oder Schwimmen – nicht so weit tragen, wie er der üblichen Interpretation zufolge beansprucht. Denn der etablierten Lesart nach ist es sein Anspruch, durch diese Überlegungen den Begriff der »intelligenten« bzw. selbstbewussten Fähigkeit und so in letzter Konsequenz den Begriff des Geistes zu klären (vgl. Ryle 1949, Kap. 2, 5).

bedeutet.³³ Mittels dieser Unterscheidung definiert Foot das »Gut« von Pflanzen und Tieren als das »Überleben« bzw. den »Erfolg im Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion«. Das in der Naturgeschichte einer Lebensform beschriebene System von Vollzügen, das den Grund für die Bewertung der Akte und Zustände ihrer Exemplare bildet, bezeichnet sie dann als »Strategie« zur Erlangung jenes »Guts«. ³⁴ Letzteres erscheint so als eine Art Zweck, den pflanzliche und tierische Arten verfolgen.

Dieses Bild scheint der Weise zu unterliegen, wie Foot den Unterschied zwischen dem moralisch Guten und anderen Formen des natürlich Guten fasst. Wenn man es voraussetzt, scheint es nämlich möglich, These (iv) und These (v) zu vertreten, ohne die Adäquatheitsbedingung zu verletzen, die aus These (iii) folgt – das heißt, die Bedingung, dass formal verschiedene naturhistorische Urteile kraft der gleichen abstrakten logischen Struktur der Grund von normativen Urteilen sind. Denn das, was in dem skizzierten Bild jene in naturhistorischen Urteilen beschriebenen Vollzüge zu einem System der relevanten Art vereint, ist der Umstand, dass diese Vollzüge Teil einer »Strategie« zur Realisierung eines Zwecks sind. In der Konsequenz ist es denkbar, dass der relevante Zweck einen anderen Inhalt hat – das heißt, dass etwas anderes als »Überleben« bzw. »Erfolg im Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion« das »Gut« einer besonderen Art von Lebensform darstellt –, während zugleich die Weise, wie die in den relevanten naturhistorischen Urteilen beschriebenen Vollzüge ein System bilden, zumindest in einer abstrakten Hinsicht die gleiche Struktur aufweist. Denn auch in einem solchen Fall wäre es der

33 Vgl. Foot 2001, 41. Die Unterscheidung selbst ist freilich nicht problematisch. Dass diese beiden Momente auseinander treten können, sieht man an den Fällen, in denen eine lebendige Substanz gemäß ihrer Form alles »richtig« macht und dennoch durch unglückliche Umstände – wie beispielsweise durch eine Eiszeit – zu Grunde geht. Problematisch ist, wie ich im Folgenden deutlich zu machen versuche, die Weise, wie Foot diese Unterscheidung benutzt, um Raum für den Unterschied zwischen dem moralisch Guten und anderen Formen des natürlich Guten zu schaffen.

34 Vgl. Foot 2001, 42.

Umstand, dass die einzelnen Vollzüge Teil einer »Strategie« zur Realisierung eines Zwecks sind, der sie zu einem System vereint.³⁵

Es ist nicht schwer einzusehen, dass das skizzierte Bild mit dem Programm des ethischen Naturalismus unvereinbar ist. Denn in diesem Bild wird nicht der Begriff des Zwecks durch die Einheit naturhistorischer Urteile erläutert, sondern umgekehrt ihre Einheit durch den Verweis auf einen Zweck. Auf diese Weise erscheint die Grammatik des Begriffs der Lebensform analog zu der Grammatik des Begriffs der Handwerkskunst. Insofern der eine Spezies auszeichnende Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion *auf der fundamentalen Ebene der Beschreibung* als eine »Strategie« zur Realisierung eines Zwecks dargestellt wird, muss der Begriff des Zwecks in der Erläuterung der Einheit naturhistorischer Urteile vorausgesetzt werden.³⁶ Der allgemeine Begriff des »Überlebens« – bzw. des »Erfolgs im Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion« – kann jedoch nicht als *Inhalt* eines angestrebten Zwecks auftreten. Er ist zu abstrakt, um in der Wirklichkeit einen Unterschied zwischen ›Erfolg‹ und

›Misserfolg‹ zu bestimmen. Zu überleben bedeutet, in einem bestimmten Sinn ›weiter zu existieren‹. Ohne die relevante Hinsicht der Gleichheit zu bestimmen, kann jedoch von allem gesagt werden, es existiere weiter. Es wäre ein hoffnungsloses Unterfangen zu versuchen, die Individuationskriterien in Begriffen der materiellen Bestandteile des Gegenstands anzugeben. Der Haufen von Molekülen, aus dem die Hausratte in jenem Moment bestand, bevor sie in einen Behälter mit flüssigen Sauerstoff fiel und schockgefroren wurde, bleibt erhalten, auch nachdem sie auf diese Weise verendet ist. Die relevante Substanz muss als das weiter existieren, was sie ist – als Exemplar der Hausratte beispielsweise –; und ihr Weiterexistieren muss ihre eigene Tat, ihr Akt der *Selbsterhaltung* sein, wenn ihr Weiterexistieren als ein Überleben gelten soll. Was es bedeutet, sich selbst zu erhalten, unterscheidet sich dabei radikal, abhängig davon, mit welcher Spezies wir es zu tun haben. Der Messingfalter beispielsweise durchläuft im Übergang vom Raupen- zum Schmetterlingsstadium einen beträchtlichen Wandel.³⁷ Erst durch den Bezug auf die spezifische Naturgeschichte einer Lebensform erlangt die Rede von Selbsterhaltung und Reproduktion eine Bestimmtheit, die es erlaubt, zwischen Erfolg und Misserfolg zu unterscheiden.³⁸

Es ist somit ein Fehler zu denken, im Rahmen des ethischen Naturalismus könnten die Begriffe der Selbsterhaltung und der Reproduktion als *Inhalt* eines Zweck auftreten; sie müssen als *formale Begriffe* erwiesen werden, die den logischen Unterschied zwischen der Einheit naturhistori-

35 Die in Teilen schon zitierte Passage in Foot 2001, 51 legt nahe, dass Foot das eben beschriebene Bild vertritt: »[...] human good must indeed be recognized as different from good in the world of plants or animals, where good consisted in success in the cycle of development, self-maintenance, and reproduction. Human good is *sui generis*. Nevertheless, I maintain that a common conceptual structure remains. For there is a ›natural-history story‹ about how human beings achieve their good as there is about how plants and animals achieve theirs. [...] To determine what is goodness and what defect of character, disposition, and choice, we must consider what human good is and how human beings live: in other words, what kind of living thing a human being is.« Ich möchte offenlassen, ob Foot tatsächlich die oben skizzierte Auffassung vertritt. Für meine argumentativen Ziele ist allein die Frage entscheidend, ob es möglich ist, im Rahmen eines ethischen Naturalismus eine solche Auffassung zu vertreten, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln.

36 In der Folge bleiben nur noch zwei Möglichkeiten. Entweder man nimmt als Quelle natürlicher Zwecke eine primitive Art von Haltung an – ein Streben nach Überleben, das alle Lebewesen antreibt; oder man betrachtet »Überleben« bzw. »Erfolg im Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion« als eine gegebene Norm, an der alle lebendigen Vollzüge zu messen sind. Das skizzierte Bild läuft so Gefahr, zu einer Art Anwendung einer der beiden metaphysischen Annahmen zu geraten, auf denen jene Standardauffassungen von Normativität beruhen, zu denen durch die Reflexion auf den Begriff des Lebens eine Alternative entwickelt werden sollte.

37 Das Gleiche gilt für den Vorgang der Reproduktion. Während Zellteilung bei Einzellern dafür sorgt, dass es mehr Exemplare der jeweiligen Spezies gibt, wäre es offensichtlich unsinnig zu denken, mit jeder Zellteilung, die in meinem Körper in den letzten Minuten stattgefunden hat, sei es mir gelungen, ein weiteres Exemplar meiner Spezies hervorzubringen (vgl. Thompson 2004).

38 Genau darin unterscheidet sich der Begriff des Überlebens von den Begriffen, die in einer *immer möglichen abstrakten* Beschreibung der Zwecke vorkommen, denen ein Handwerk wie die Kunst des Hausbaus oder eine praktische Fähigkeit wie das Schwimmen untersteht. Denn ich kann offensichtlich Ziele wie ›Schutz vor der Witterung erlangen‹ oder ›sich im Wasser fortbewegen‹ verstehen, ohne die Kunst des Hausbaus und Fähigkeit des Schwimmens zu kennen: Höhlen und Treibholz ermöglichen auch die Realisierung dieser Zwecke.

scher Urteile und dem System von Aussagen bezeichnen, die eine Handwerkskunst beschreiben. Sie bezeichnen *abstrakt gesprochen* nichts anderes als den Umstand, dass das System der beschriebenen Vollzüge *geschlossen* ist, insofern es *nicht* auf einen externen Zweck angewiesen ist, der seine Einheit konstituiert: Jedes Element des Systems dient allen anderen Elementen dieses Systems und wird in seiner Existenz durch dieses vollständig erklärt. Es ist hier nicht mein Anspruch, diese so zunächst nur ›negativ‹ oder ›bloß abstrakt‹ definierte Form von Einheit positiv zu artikulieren. Für meine Ziele reicht es, wenn klar geworden ist, dass eine formale Bestimmung des Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion ein unverzichtbarer Bestandteil einer solchen Artikulation sein wird.

5. Praktisch selbstbewusstes Leben

Wenn das Argument des letzten Abschnitts gültig ist, dann ist der Begriff des natürlich Guten formal durch die Begriffe der Selbsterhaltung und Reproduktion bestimmt. Um den Begriff des moralisch Guten als eine spezifische Form des natürlich Guten zu erweisen, muss man demnach eine besondere Form von Selbsterhaltung und Reproduktion beschreiben. Und da der zu erläuternde Unterschied zwischen dem natürlich Guten und dem moralisch Guten darin besteht, dass die Erkenntnis des moralisch Guten uns zum Handeln bestimmt, bedeutet dies, dass der Begriff der praktischen Erkenntnis durch die Artikulation dieser Form von Selbsterhaltung und Reproduktion erklärt werden muss. Der ethische Naturalismus könnte dieser Aufgabe entgehen, wenn der Unterschied zwischen dem moralisch Guten und dem natürlich Guten nicht einer der Form, sondern einer des Inhalts der relevanten naturhistorischen Urteile wäre. Ich werde argumentieren, dass die Praktikizitäts-Bedingung diese These ausschließt, da sie verlangt, dass die logische Grammatik von ›moralisch gut‹ durch den praktischen Syllogismus bestimmt ist.

5.1. Die Rolle von ›gut‹ im praktischen Schließen

Nach den bisherigen Überlegungen zur logischen Grammatik unserer Rede vom Lebendigen ist folgender Schluss ein Akt der theoretischen Vernunft: ›Störche ziehen im Herbst nach Süden‹, ›Es ist Herbst‹ und ›Dies ist ein Storch‹ – *ergo*: ›Dieser Storch soll nach Süden ziehen‹. Wenn sich das moralisch Gute nur seinem Inhalt nach von anderen Arten des natürlich Guten unterscheidet, dann wäre der Schluss von ›Menschen tun *A* in den Umständen *U*‹ und ›*U* ist der Fall‹ – vielleicht vermittelt durch die weitere Prämisse ›Ich bin ein Mensch‹ – auf ›Ich soll *A* tun‹ der *Schluss auf die Wahrheit eines Satzes*. Verhielte es sich so, dann wäre *Handeln aus Einsicht in das unbedingt Gute* unmöglich. Mein Denken könnte niemals mein Handeln bestimmen. Es könnte mich immer nur zum Anerkennen der Wahrheit eines Gedankens führen. Das Handeln gemäß diesem Gedanken wäre immer ein weiterer Schritt.

Dies scheint vielleicht zu schnell. Vielleicht sieht es so aus, als reiche die Annahme eines Mechanismus, der dafür sorgt, dass ich *A* tue (oder es zumindest versuche), immer dann (oder wenigstens meistens), wenn ich denke ›Ich soll *A* tun‹. Klar sollte jedoch sein, dass man den Unterschied zwischen dem moralisch Guten und anderen Formen des natürlich Guten nicht angemessen in den Blick nehmen kann, solange man sich auf die Untersuchung unserer Bewertungen der Handlungen anderer Personen beschränkt. Denn das, was wir dabei beurteilen, ist das, was die betreffende Person aus Einsicht in das Gebotene tut – bzw. das, was sie verfehlt, auf diese Weise zu tun. Der primäre Untersuchungsgegenstand muss daher das Denken des unbedingt Guten in der *ersten Person* sein. Betrachten wir zunächst für einen Moment das Denken des Nützlichen.

Absichtliches Handeln ist Handeln aus Gründen – wie G. E. M. Anscombe sagt: Absichtliche Handlungen sind Vorgänge in der Welt, auf die ein besonderer Sinn der Frage ›Warum?‹ anwendbar ist.³⁹ Der praktische Syllogismus als eine Form des Schließens, das im Handeln resultiert, bestimmt diesen besonderen Sinn der Frage ›Warum?‹. Dies ist der Gedanke, den Thomas von Aquin in jener Formel zum Ausdruck bringt,

³⁹ Anscombe 2000, §5. Zum Folgenden siehe auch Anscombe 2000, §§33–44 sowie Rödl 2007, Kap. 2.

die Foot zitiert: Im Unterschied zu bloßen Tieren streben vernünftige Tiere nicht nur nach einem Zweck, sondern *verstehen den Zweck als Zweck und das Verhältnis der Mittel zu diesem Zweck*.⁴⁰ Nehmen wir an, ich will *B* tun, erkenne in *A* das geeignete Mittel und schließe, dass *A* zu tun ist. Um Anscombes Beispiel zu verwenden: Ich will meine Kamera holen, weiß, dass sie oben im Schlafzimmerschrank liegt, und bestimme ›die Treppe hinaufgehen‹ als das geeignete Mittel. Auch hier könnte man denken, dies sei der Schluss auf die Wahrheit des Satzes ›Ich soll *A* tun‹. Aber irgendetwas muss mein Schließen doch mit meinem Handeln zu tun haben. Vielleicht ist es ein theoretisches Schließen, das im Dienste meines Handelns steht, insofern es mir zeigt, was zu tun ist, gegeben, dass ich *B* tun will. Aber wie kann mein theoretisches Schließen ›im Dienst‹ meines Handelns stehen? Damit es im Dienst steht, muss ich es in den Dienst nehmen. Aber dann müsste ich es als ein Mittel bestimmen. Und dafür bedürfte es eines weiteren Schlusses.⁴¹ Die Vorstellung, praktisches Schließen sei theoretisches Schließen mit einem besonderen Inhalt, führt in einen Regress.

Ebenso wie es im theoretischen Schließen keinen Schritt von meinem Schluss auf *p* zu meinem Urteil, dass *p*, geben darf, wenn es möglich sein soll, mein Urteilen, dass *p*, durch den Verweis auf etwas, das ich schon weiß, zu rechtfertigen, so muss im paradigmatischen Fall die Konklusion des praktischen Syllogismus die Handlung selbst sein, wenn es möglich sein soll, mein Handeln durch das Angeben von Gründen zu rationalisieren. Und damit die Konklusion meines praktischen Schlusses meine Handlung sein kann, muss der praktische Syllogismus eine Form des Schließens *sui generis* darstellen. Das Gute ist, wie Anscombe sagt, der Gegenstand des Wollens, so wie Wahrheit der Gegenstand des Urteilens ist.⁴² ›Gut‹ und ›ich will‹ sind daher ebenso wenig Inhalt des praktischen Schlusses, wie ›wahr‹ und ›ich denke‹ Inhalt des theoretischen Schlusses sind. Angenommen ich schließe von *p* und $p \rightarrow q$ auf *q*. Wenn meine Prämissen wahr sind, dann ist mein Urteil, dass *q*, wahr. Ob mein Urteil wahr ist, hängt dabei offensichtlich davon ab, ob *q* der Fall ist, und nicht

davon, dass ich dies denke. Im praktischen Fall ist es gewissermaßen umgekehrt: Zumindest solange wir uns auf das Denken des Nützlichen beschränken, bezeichnet ›gut‹ nicht eine Eigenschaft meines Wollens, sondern die Weise, wie ich den *gewollten Gegenstand*, in unserem Beispiel *B*-Tun, sehe – nämlich: *als gut*. Und mein Schließen, in welchem ich die Mittel zur Realisierung dieses Zwecks bestimme, ist die Weise, wie ich diesen *Gegenstand verwirkliche*. Genau darin ist mein *B*-Tun eine absichtliche Handlung.

Als Bewegung in der Welt ist meine Handlung ein zeitlich ausgedehnter Prozess und als solcher durch den Aspekt-Kontrast zwischen ›*B* gerade tun‹ und ›*B* getan haben‹ bestimmt.⁴³ Sie ist ein Prozess, der auf seine Vollendung zuläuft, auch wenn er möglicherweise vor seinem Ende unterbrochen wird. Es kann wahr sein, dass ich dabei war, *B* zu tun, ohne dass es wahr ist, dass ich *B* getan habe: Ich war gerade auf dem Weg zu meiner Kamera, als das Telefon klingelte. Meine Handlung gliedert sich so in untergeordnete Teilhandlungen oder ›Phasen‹, die sie auf dem Weg zu ihrer Vollendung durchläuft: die Treppe hinaufgehen, das Schlafzimmer betreten, den Schrank öffnen etc. Jede der Phasen meiner Handlung verweist dabei auf die Vollendung meiner Bewegung: auf die Kamera in meiner Hand. Um verständlich zu machen, wie eine Bewegung so auf ihr Ende vorausgreifen kann, das sie vielleicht niemals erreicht, muss man das Prinzip der Einheit ihrer Phasen angeben. In dem Fall, in dem ich *B* absichtlich tue, ist das Prinzip der Einheit der Phasen der Bewegung meine praktische Vorstellung des *B*-Tuns. Und indem ich in meinem praktischen Schließen die Mittel bestimme, durch die meine praktische Vorstellung verwirklicht wird, bestimme ich die Phasen – in unserem Beispiel: die Treppe hinaufgehen, das Schlafzimmer betreten etc. –, die mein *B*-Tun auf dem Weg zu seinem Ende durchläuft. In anderen Worten: Mein *B*-Tun ist ein Prozess, der *durch mein Schließen* auf seine Vollendung zuläuft. Der Begriff des Guten im Sinne des Nützlichen bezeichnet so eine *Form des Denkens, das seinen Gegenstand hervorbringt*.

Dies bedeutet nicht, dass die Worte ›wollen‹, ›sollen‹ oder ›gut‹ nicht im sprachlichen Ausdruck eines praktischen Schlusses vorkommen dürfen.

40 Vgl. Foot 2001, 54.

41 Vgl. Müller 1979.

42 Vgl. Anscombe 2000, §40.

43 Zu Folgendem vgl. Thompson 2008, Teil II.

Man kann den instrumentellen Syllogismus so darstellen: ›Ich will *B* tun‹, ›*A*-Tun ist ein Mittel, um *B* zu tun‹ – ergo: ›Ich soll *A* tun‹ oder ›Es ist gut für mich, *A* zu tun‹. Entscheidend ist, wie Wittgenstein sagen würde, die »Tiefengrammatik« dieser Sätze in den Blick zu kriegen. Und diese ist durch ihre Rolle im praktischen Schluss definiert. Das in der ersten Prämisse ausgedrückte Wollen unterscheidet sich von einem bloßen Wünschen genau dadurch, dass es mich zu der Suche nach Mitteln zur Realisierung dieses Zwecks bestimmt. Und wenn ›Ich soll *A* tun‹ kein Satz ist, mit dem ich beschreibe, was andere von mir erwarten, sondern die Konklusion eines praktischen Schlusses artikuliert, mit dem ich mein Handeln bestimme, dann drückt es kein Urteil aus, in dem ich einen unabhängig identifizierten Gegenstand – mich – unter den Begriff *A-Tun* bringe, sondern exemplifiziert vielmehr eine Form des Prädizierens, in der ich den Begriff *A-Tun* auf bestimmte Weise *unmittelbar* anwende – nämlich: indem ich den Begriff *A-Tun* durch mein Handeln *realisiere*. Man kann die Konklusion meines praktischen Schlusses daher auch durch den Satz ›Ich tue *A*‹ repräsentieren, solange man beachtet, dass dies keine Beschreibung eines meinem Bewusstsein irgendwie gegebenen Vorgangs ist, sondern einen *praktischen* Gedanken artikuliert, durch den ich die Phasen des *A-Tuns* – sagen wir *A*-Tun* und *A**-Tun* – ableite und der so seine eigene Verwirklichung erklärt.⁴⁴

Diese etwas eiligen Bemerkungen bedürfen zweifellos weiterer Erläuterung, um zu so etwas wie einer Theorie des Denkens des Nützlichen zu werden. Für die Dialektik meines Arguments ist es ausreichend, wenn sie die These stützen, dass sich Handlungsgründe formal von Gründen für die Wahrheit eines Satzes unterscheiden müssen – wie immer eine angemessene Theorie dieses Unterschieds im Detail aussehen mag.

44 Man könnte denken, dass diese Auffassung absichtlichen Handelns ihrerseits in einen Regress führt, da sie impliziert, dass Phasen wie *A*-Tun* selbst in weitere Phasen unterteilbar sein müssen, die auch absichtliche Handlungen sind. Zu dieser Schwierigkeit vgl. Thompson 2008, Teil II sowie Lavin, Ms.

5.2. Drei Formen der generischen Selbstprädikation

Foot erkennt die eben angedeutete formale Unterscheidung zwischen Gründen für eine Behauptung und Gründen für eine Handlung ausdrücklich an.⁴⁵ Ihr Projekt ist es, durch die Reflexion auf die logische Grammatik unserer Rede über Lebendiges eine Form praktischen Denkens zu artikulieren, das sich von dem eben skizzierten Denken des Nützlichen unterscheidet und so den Begriff des moralischen Handelns verständlich zu machen erlaubt. Dass sich naturhistorische Urteile in einer bestimmten Hinsicht für dieses Projekt anbieten, ist offensichtlich. Während sich ein Wollen oder eine Absicht in der Erklärung der gewollten oder beabsichtigten Handlung (und der ihr untergeordneten Teilhandlungen) erschöpft, vermag – sofern es als erste Prämisse in praktischen Schlüssen auftreten kann – das durch einen Satz wie ›Menschen tun *A* in *U*‹ Ausgedrückte auf Grund seiner Allgemeinheit eine prinzipiell unendliche Reihe von Handlungen zu erklären, die sie exemplifizieren. Und da das Sollen, das dem Verhältnis zwischen einer Lebensform und seinen Exemplaren entspringt, einstellungsunabhängig und in diesem Sinn *unbedingt* ist, wäre damit der Begriff des *Handelns aus Einsicht in das unbedingt Gute* rekonstruiert. Die Schwierigkeit ist zu erklären, *wie* naturhistorische Urteile über den Menschen in der Rolle der ersten Prämisse eines praktischen Schlusses auftreten *können*.

Menschen zähnen mit 6-8 Monaten. Die 6 Monate alte Marie zähnt gerade. Dass dieser Vorgang der Lebensform des Menschen entspricht und in diesem Sinn natürlich gut ist, macht ihn nicht zu einer moralischen Handlung. Das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Lebensform muss, so habe ich eingangs gesagt, von diesem Einzelnen ›verstanden‹ bzw. ›gewusst‹ werden. Aber das ist nicht hinreichend. Es ist zu vage zu sagen, der Akt müsse *im Bewusstsein seiner Übereinstimmung mit der menschlichen Lebensform* geschehen. Meine Vorstellung dieses Verhältnisses zwischen meinen Akten und der menschlichen Lebensform muss *praktisch* sein, wenn mein Wissen vom Menschen den Grund meines moralischen Handelns bilden soll. Dies ist jedoch nur eine abstrakte Formel für eine

45 Vgl. Foot 2001, 63.

besondere Form naturhistorischer Urteile, die durch nichts, was ich bisher gesagt habe, erhellt wird.

Aus der Bedingung, dass die Lebensform eine sein muss, die von ihren Exemplaren *verstanden* oder *gewusst* wird, folgt, dass die naturhistorischen Urteile Aussagen in der ersten Person sein müssen. Unter der im letzten Abschnitt begründeten Annahme, dass auch vernünftige Lebensformen durch den Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion bestimmt sein müssen, kann man weiterhin sagen, dass es sich um Aussagen in der ersten Person Plural wie ›Wir tun *A* in *U*‹ handeln muss. Da naturhistorische Urteile generische Urteile sind, gilt schließlich, dass sich dieses ›Wir‹ weder auf eine bloße Menge von Personen noch auf eine konkrete Gemeinschaft beziehen kann; es muss ein generisches ›Wir‹ sein.⁴⁶ Ich werde solche generischen Urteile in der ersten Person Plural ›*generische Selbstprädikationen*‹ nennen. Solange man nicht angeben kann, was die *Quelle ihrer Allgemeinheit* ist, muss es rätselhaft bleiben, wie Urteile dieser Art als erste Prämissen in einem praktischen Schluss auftreten können. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass die so definierte Kategorie logisch Verschiedenes unter sich versammelt.

Angenommen, Marie ist ein wenig älter geworden und hat in der Schule gelernt, dass Menschen 32 Zähne haben. Da sie weiß, dass sie ein Mensch ist, kann sie sagen: ›Wir haben 32 Zähne.‹ Gegeben, was ich über naturhistorische Urteile gesagt habe, können wir uns vorstellen, dass sie sodann das Wachsen ihres letzten Weisheitszahns mit dem Gedanken begleitet, dass dies gut ist. Dies macht jenen Vorgang in ihrem Mund offensichtlich nicht zu einem Handeln aus Einsicht in das unbedingt Gute. Das Beispiel ist natürlich absurd. Es sollte jedoch klar sein, dass sich nichts ändert, wenn das, was Marie mit einem solchen Gedanken begleitet, etwas ist, das wir durch den Bezug auf andere Gedanken Maries als eine absichtliche Handlung erklären können. Ihr generisches Urteil in der ersten Person Plural hat nicht die richtige Form, um als Prämisse in einem praktischen Schluss auftreten zu können. Der Grund dafür ist, dass die *Quelle der Allgemeinheit* ihres Urteils ihr *empirisches* bzw. *rezeptives*

46 Zur Unterscheidung des generischen ›Wir‹ von Formen der ersten Person Plural, die sich auf Mengen oder Gemeinschaften beziehen, vgl. Haase 2007.

Wissen über eine Lebensform ist, von der sie weiß, dass sie eines ihrer Exemplare ist.

Insofern dieses Wissen empirisch ist, muss es aus der Untersuchung von Einzelformen hervorgehen.⁴⁷ Diese Weise des Wissens bestimmt die Form der generischen Selbstprädikation. Das Urteil in der ersten Person Plural ist implizit *vermittelt* durch ein generisches Urteil über die Spezies, dessen Exemplare untersucht wurden, sowie durch ein Urteil in der ersten Person Singular, in der dieser Speziesbegriff prädiert wird: ›Ich bin ein Mensch.‹⁴⁸ Man kann diesen Punkt auch so ausdrücken: Die Reichweite der Allgemeinheit des generischen ›Wir‹ ist im vorliegenden Fall durch eine *Kennzeichnung* bestimmt, die in der obigen Formulierung implizit geblieben ist: ›Wir Menschen haben 32 Zähne.‹ Solange man nur Maries biologisches Wissen in Betracht zieht, muss dieser Speziesbegriff als ein rein empirischer Begriff und folglich die durch die erste Person Plural ausgedrückte Allgemeinheit als eine bloß empirische Allgemeinheit aufgefasst werden.

Es kann sein, dass Marie, nachdem sie noch ein bisschen älter geworden ist und festgestellt hat, dass sie nur noch 12 Zähne hat, zum Zahnarzt geht, weil sie weiß, dass das nicht so sein soll. Dieses Bewusstsein von dem Verhältnis zwischen dem bedauerlichen Zustand in ihrem Mund und der menschlichen Lebensform wird jedoch nur durch einen davon verschiedenen Akt ihres Willens handlungswirksam. Ihr Wissen von den 32 Zähnen des Menschen ist in diesem Fall Teil der *zweiten Prämisse* eines praktischen Schlusses, dessen *erste Prämisse* etwas

47 Wie immer ein angemessene Epistemologie des Wissens vom Lebendigen genau aussehen mag, Urteile wie ›Menschen haben 32 Zähne‹ sind nur durch die Untersuchung von Exemplaren dieser Lebensform möglich. Der Umstand, dass bei einer solchen Untersuchung der formale Begriff der Lebensform – und seine relevanten Subdeterminationen – immer schon investiert werden muss, und das allgemeine Urteil daher kein quantifiziertes Urteil sein kann, ändert nichts daran, dass die Untersuchung und das daraus hervorgehende Wissen empirisch ist. Dank der Institution der Schule bleibt Marie eine solche Untersuchung natürlich erspart.

48 Letzteres Urteil ist, wie wir sehen werden, kein empirisches Urteil. Das wird jedoch nicht verständlich, solange man nur naturhistorische Urteile über menschliche Körperfunktionen betrachtet.

beschreibt, das sie will: vielleicht Gesundheit oder Schönheit.⁴⁹ Wenn es naturhistorische Urteile über den Mensch geben soll, die selbst die *Quelle ihrer praktischen Wirksamkeit* sind, dann muss es generische Selbstprädikationen geben, die *keine Kennzeichnung enthalten* und in diesem Sinn *unmittelbar* sind.

Man könnte denken, die vorliegende Schwierigkeit resultiere daraus, dass ich ein naturhistorisches Urteil betrachtet habe, das Körperfunktionen zu seinem Gegenstand hat und nicht absichtliche Handlungen und Charakterdispositionen – das eigentliche Thema von moralischen Beurteilungen. Dies ist zweifellos richtig. Zu Letzteren mehr oder minder unmittelbar überzugehen, wie Foot es in *Natural Goodness* tut, bedeutete jedoch, Gefahr zu laufen, hinter die Einsicht zurückzufallen, dass sich das Denken des moralisch Guten nicht primär durch seinen *Inhalt* von anderen Arten des Denkens des natürlich Guten unterscheiden kann. Der Gegenstand moralischer Urteile – also das, was die relevante Verwendung der Worte ›absichtliche Handlung‹ und ›Charakterdisposition‹ bezeichnet, – kann im Rahmen des ethischen Naturalismus nur durch die Bestimmung der spezifischen Gestalt eingeführt werden, die das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen im Fall des praktisch selbstbewussten Lebens annimmt. Diese spezifische Gestalt soll, so Foots aus unseren moralischen Alltagsintuitionen gewonnene Annahme, durch eine besondere Form des praktischen Schließens definiert sein, dessen erste Prämisse – im Unterschied zu der ersten Prämisse eines instrumentellen Syllogismus – eine bestimmte Art von Allgemeinheit aufweist.⁵⁰ An dieser Stelle ist es entscheidend, die dialektische Situation im Auge zu behalten.

49 Dass sich die praktischen Vorstellungen ›Gesundheit‹ oder ›Schönheit‹ in einer weiterer Reflexion als Vorstellungen erweisen könnten, die selbst naturhistorische Urteile über den Menschen sind oder enthalten, tut an dieser Stelle nichts zur Sache. Denn sie würden sich dann zugleich als generische Selbstprädikationen erweisen, die sich ihrer Form nach von Aussagen wie ›Wir haben 32 Zähne‹ unterscheiden. Wie Aristoteles sagt: ›Wir wollen alle gesund sein und studieren darum noch nicht Medizin.« (Aristoteles, NE, 1144a34) Im Fall des Wissens von unseren Körperfunktionen – der Medizin – reicht es, wenn wir das für unser Handeln relevante Wissen *von anderen* haben.

50 Vgl. Foot 2001, 57ff.

Jene besondere Form des praktischen Schließens ist zunächst *allein dadurch definiert*, was sie *nicht sein soll*: kein instrumenteller Syllogismus. Foot präsentiert ihre Position als eine Alternative zu einer Auffassung, derzufolge sich praktische Rationalität *notwendig* in instrumentellen Überlegungen *erschöpft*. Dass eine Form des praktischen Denkens möglich ist, dessen Wirksamkeit im Unterschied zum Denken des Nützlichen *nicht* von einer von ihm verschiedenen praktischen Vorstellung – z. B. einem Begehren, einer Neigung – abhängt, muss somit erst erwiesen werden. Dieser Aufgabe einer positiven Artikulation der relevanten Schlussform haben wir uns gerade zugewendet. Wenn eine solche Artikulation mit dem Programm des ethischen Naturalismus vereinbar sein soll, dann muss sich zeigen lassen, dass naturhistorische Urteile einer bestimmten Art als erste Prämisse eines praktischen Schlusses auftreten können, dessen Form und Möglichkeit *genau dadurch* verständlich wird – das heißt, dadurch, *dass* naturhistorische Urteile einer bestimmten Art als erste Prämisse auftreten. Dazu, soviel ist klar geworden, müssen sie eine Form von Allgemeinheit aufweisen, die sich von den bisher betrachteten Formen unterscheidet.

Das Ergebnis unserer Überlegungen bis zu diesem Punkt ist also dies: Wenn *bestimmte* naturhistorische Urteile über den Menschen als erste Prämisse in einem praktischen Schluss auftreten können sollen, dann müssen sie *unmittelbare generische Selbstprädikationen* sein. Unser Verständnis der so bezeichneten Kategorie ist bisher jedoch *bloß abstrakt*. Denn ich habe ihren Begriff allein durch *Negation* derjenigen Form eingeführt, die Aussagen wie ›Wir haben 32 Zähne‹ aufweisen und die sich als unangemessen erwiesen hat. Was wir brauchen, ist eine *positive* Beschreibung der so gekennzeichneten Form generischer Selbstprädikation.

Nicht all unser Wissen von Menschen beruht auf Beobachtung; Urteile wie ›Ich habe Schmerzen‹ oder ›Ich habe Hunger‹ enthalten ein *beobachtungsfreies Wissen vom Menschen*. Die Begriffe ›Hunger‹ und ›Schmerz‹ beschreiben offensichtlich lebendige Vollzüge; ihre Anwendung muss daher den impliziten Bezug auf eine bestimmte Lebensform enthalten: Wenn ich einer Hausratte Hunger oder Schmerzen zuschreibe, dann beziehe ich sie implizit auf ihre Lebensform, in deren Lebenszyklus ein Platz für Hunger und Schmerz vorgesehen ist. Dies ist in meinem eigenen Fall nicht anders: Wenn ich von mir sage, ich hätte Hunger oder Schmerzen, dann beziehe ich mich implizit auf meine Lebensform. Es gibt

jedoch einen entscheidenden Unterschied: Da Hunger und Schmerzen bei Menschen wesentlich *selbstbewusste* Akte sind, ist meine *Vorstellung des Verhältnisses zwischen diesen Akten und meiner Lebensform in diesen Akten enthalten*.⁵¹ In meinem Empfinden von Hunger und Schmerz weiß ich so implizit, dass ich das Exemplar einer Spezies bin, die sich unter anderem durch die Vermögen, Hunger und Schmerzen zu empfinden, auszeichnet. Ich weiß von dieser Lebensform vielleicht nicht, dass sie ›Mensch‹ genannt wird und dass ihre Exemplare im Allgemeinen eine Leber und 32 Zähne haben; insofern ich jedoch einen Begriff von Hunger und Schmerz habe, der mein Empfinden informiert, habe ich in diesen Akten des Empfindens ein Bewusstsein von meiner Spezies. In meiner Selbstzuschreibung von Hunger und Schmerz präzidiere ich so implizit diese Begriffe von meiner Lebensform. Wenn ich dies explizit mache, dann könnte ich sagen: ›Wir empfinden Hunger und Schmerz.‹⁵² Diese Verwendung der ersten Person Plural ist *nicht* durch eine implizite Kennzeichnung vermittelt; sie ist eine *unmittelbare generische Selbstprädikation*.

Gegeben den praktischen Charakter sinnlicher Vorstellungen wie Hunger, kann diese Form meines Wissens vom Menschen *als Element einer ersten Prämisse* eines praktischen Schlusses auftreten und so *in die*

51 Vgl. Thompson 2004.

52 Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte ich vielleicht betonen, dass *dieser* Satz weder so etwas wie ›kollektive Gefühle‹ artikuliert, noch besagt, dass alle Menschen gerade Hunger und Schmerz empfinden. Ebenso wie das ›Wir‹ als ein *generisches* und nicht als ein *kollektives* ›Wir‹ gelesen werden muss, so muss die Verbphrase *habituell* gelesen werden. Den Gehalt des Satzes könnte man daher auch so ausdrücken: ›Menschen haben das Vermögen, Hunger und Schmerz zu empfinden.‹ In dieser Formulierung geht dann freilich die Pointe des hier betrachteten Ansatzes verloren, da in ihr der Begriff des Vermögens als Inhalt auftritt und der selbstbewusste Charakter der Empfindungen getilgt ist. Die These des ethischen Naturalismus muss folgende sein: Ebenso wie wir in der Philosophie kein anderes Verständnis davon haben, was ein Vermögen ist, als dasjenige, das durch die Artikulation einer bestimmten Form habituellem Aussagen deutlich gemacht werden kann, so können wir kein anderes Verständnis von dem selbstbewussten Charakter menschlicher Empfindungen von Hunger und Schmerz bilden als dasjenige, das durch die Artikulation einer bestimmten Form generischer Selbstprädikationen erlangt wird.

Konstitution meines Handelns eingehen. Nehmen wir an, ich antworte auf Anscombes Frage ›Warum?‹: ›Ich esse, weil ich Hunger habe.‹ Damit mein Hunger so in die rationalisierende Erklärung meines Handelns eingehen kann, muss meine Empfindung von Hunger eine selbstbewusste Vorstellung sein. Und da sie als solche die Vorstellung meiner Lebensform enthält, handle ich in einem bestimmten Sinn *aus dem Bewusstsein* von meiner Lebensform. Als Handlungsgrund kann mein Hunger nämlich nur dann auftreten, wenn ich meinen Hunger als Akt eines zweckmäßigen Vermögens begreife. Und es als zweckmäßiges sinnliches Vermögen zu begreifen, bedeutet, es einem Zweck zu unterstellen und diesem Vermögen so eine funktionale Rolle in einem umfassenderen Kontext – dem Ganzen *meines* Lebens – zuzuweisen. Um meinen Hunger als Handlungsgrund zu begreifen – und nicht bloß *aus Hunger* einen gegebenen Gegenstand als begehrenswert –, muss ich ihn daher als Akt eines Vermögens auffassen, das ich auf die Einheit *meines* Lebens beziehe, welches ich auf diese Weise als Exemplifikation einer Lebensform begreife. Das so beschriebene praktische Denken unterscheidet sich von dem oben skizzierten Denken des Nützlichen. Denn in diesem Fall ist der Grund meines Handelns nicht ein einzelnes Wollen, das einem Begehren entspringt und dessen Wirksamkeit sich in der Erklärung *einer* Handlung (und der ihr untergeordneten Teilhandlungen) erschöpft; der Grund meines Handelns ist vielmehr eine *allgemeine Bestimmung meines Willens* – eine praktische Vorstellung der Einheit meines Lebens –, die eine prinzipiell unendliche Reihe meiner Handlungen, die sie exemplifizieren, zu erklären vermag.

Dennoch ist mein Handeln kein Handeln aus Einsicht in das unbedingt Gute. Denn so wie ich es beschrieben habe, ist der Grund der praktischen Wirksamkeit meines Denkens die Vorstellung der Rolle meiner sinnlichen Vermögen in der Einheit *meines* Lebens. Die praktisch wirksame Vorstellung hat daher, wie Kant sagen würde, ›bloß subjektive‹ Allgemeinheit. Dass die zweckmäßige Einheit *meiner* Vermögen die Einheit einer Lebensform *exemplifiziert*, ist eine reflexive Einsicht, die mein praktisches Denken nur begleitet. Mein implizites naturhistorisches Urteil geht so zwar in die erste Prämisse meines praktischen Schlusses ein; es ist aber nicht die Quelle ihrer Wirksamkeit. Der Grund dafür ist, dass die Allgemeinheit meiner generischen Selbstprädikation durch die Form meines selbstbewussten Akts der Empfindung bestimmt ist.

Das Bewusstsein von dem Verhältnis meines Aktes der Empfindung zur Lebensform des Menschen ist in meiner selbstbewussten Empfindung von Hunger oder Schmerz enthalten. Man kann daher sagen, mein Vorstellen der Relation zwischen Akt und Form gehe *in die Konstitution* meines Aktes der Empfindung ein. Mein Wissen von diesem Verhältnis kann jedoch nicht allein diesen Akt hervorbringen. Die *Quelle der Allgemeinheit* der generischen Selbstprädikation ›Wir empfinden Hunger und Schmerz‹ ist daher ein *Akt der Reflexion*, der meine Vorstellung – mein Gefühl des Hungers oder des Schmerzes – ›begleiten‹ können muss, um Kants Formel zu benutzen, und auf diese Weise die Form dieser Vorstellung als eine selbstbewusste bestimmt, jedoch nicht ihre Wirklichkeit *vollständig* erklärt. Ich habe nicht Hunger, allein weil ich mich als Exemplar der menschlichen Lebensform weiß, sondern weil ich nicht genug gegessen habe und mein Körper ein dezentes Warnsignal sendet. Meine generische Selbstprädikation ›Wir empfinden Hunger und Schmerz‹ ist so zwar *nicht vermittelt* durch eine Aussage über eine Spezies und eine Erste-Person-Singular-Prädikation des betreffenden Speziesbegriffs. Sie ist unmittelbar in meinem Urteil ›Ich habe Hunger‹ enthalten. Aber sie ist *abhängig* von ebendiesen Urteilen in der ersten Person Singular.⁵³ Denn so, wie ich es beschrieben habe, weiß ich nur dadurch, dass ich manchmal Hunger habe, von diesem Merkmal meiner Lebensform; sollte mir aus irgendeinem Grund, das Vermögen, Hunger zu empfinden, abgehen, könnte ich auf diese Weise nicht von jenem Aspekt meiner Lebensform wissen.

53 Zugleich kann sich mein Bewusstsein von meiner Lebensform auf Grund seiner Allgemeinheit nicht in den einzelnen sinnlichen Akten erschöpfen, in denen ich ein Bewusstsein von ihr habe. Aus diesem Grund kann man nicht durch die Reflexion auf Akte der Sinnlichkeit erklären, wie mein Wissen vom Menschen eine Form von Selbstbewusstsein sein kann. Diese Schwierigkeit ist, wie ich vermute, der Grund, warum Thompson in *Apprehending Human Form* das Bewusstsein meiner Form, das ich im ›ich denke‹ habe, ins Zentrum rückt. Das Problem ist jedoch, dass er bei diesem Zug die zusätzliche Annahme machen muss, dass Denken ein *Lebensvollzug* im relevanten Sinn ist, um auf die These schließen zu können, dass wir so beobachtungsfreies Wissen vom Menschen haben. Zumindest in der Auseinandersetzung mit dem Kantianer, der neben anderen der Adressat von Thompsons Argument ist, ist dies jedoch eine *petitio*, da dieser bestreitet, dass ich mich im Denken *als Mensch* weiß.

Aus diesem Grund handle ich dann, wenn ich (in der beschriebenen Weise) esse, weil ich Hunger habe, zwar *aus dem Bewusstsein von meiner Lebensform*, aber nicht *aus dem Bewusstsein von meinem Verhältnis zu meiner Lebensform*. Meine Handlung geschieht daher weiterhin *nur im Bewusstsein ihrer Übereinstimmung* mit der menschlichen Lebensform, und *nicht aus Einsicht* in das unbedingt Gute. Wenn also *bestimmte* naturhistorische Urteile über den Menschen die Quelle ihrer praktischen Wirksamkeit sein sollen, dann müssen es *unmittelbare generische Selbstprädikationen* sein, die *nicht* von Urteilen in der ersten Person Singular *abhängen*.⁵⁴

Es ist nicht schwer, *abstrakt* die gesuchte Form generischer Selbstprädikation anzugeben, indem man die eben betrachtete, wie Hegel sagen würde, ›*bestimmt negiert*‹: Wenn mein Handeln ein Handeln aus Einsicht in das unbedingt Gute sein soll, dann muss mein Vorstellen der relevanten Relation zwischen Akt und Lebensform die Quelle der praktischen Wirksamkeit meines Vorstellens sein. Dies ist nur dann möglich, wenn mein praktisches Denken ebendieses Verhältnis nicht nur *begreift*, sondern *selbst hervorbringt*. Und dies kann es nur dann, wenn es nicht nur der Grund der Wirklichkeit des Besonderen, sondern in einem bestimmten Sinn auch der *Grund der Wirklichkeit des Allgemeinen* ist. In anderen Worten: Die *Quelle der Allgemeinheit* der relevanten generischen Selbstprädikation muss mein praktisches Denken selbst sein.

Dass es sich so verhalten muss, ist eine Implikation von Aristoteles' Unterscheidung zwischen »natürlichen Tugenden« und der »Tugend im eigentlichen Sinn«.⁵⁵ Bei »natürlichen Tugenden« – das heißt, bei angeborenen Charakterdispositionen wie dem Mut, die sich auch bei »Kindern und Tieren« finden –, ist es so wie bei sinnlichen Vermögen, wie beispielsweise der Sehkraft (und man darf vermuten, dass Aristoteles dies auch von dem Vermögen, Schmerz zu empfinden, sagen würde): Obgleich diese

54 In einer angemessenen Entwicklung des hier skizzierten Gedankens müsste man freilich etwas über die Einheit der hier unterschiedenen Formen des Wissens vom Menschen sagen, da sonst unverständlich zu werden droht, wie meine praktische Erkenntnis meine Sinnlichkeit und meinen Körper zu bewegen vermag. Zu der Frage der Einheit rationalen Lebens vgl. Boyle, Ms.

55 Vgl. Aristoteles, NE, 1144b3-4.

Charakterdispositionen und Vermögen nur durch ihre Rolle in der Einheit eines Lebens *als zweckmäßige* verständlich werden, sind sie *in der materiellen Wirklichkeit* in einem bestimmten Sinn voneinander *trennbar*. Es ist möglich, dass einem Menschen die natürliche Tugend des Mutes oder das sinnliche Vermögen der Sehkraft fehlt, ohne dass ihm deshalb die anderen natürlichen Tugenden bzw. die anderen sinnlichen Vermögen auch abgehen müssen. Dies ist im Fall der »Tugend im eigentlichen Sinn« *nicht* möglich. Die Tugenden, durch die »man schlechthin tugendhaft« heißt, können in der materiellen Wirklichkeit nicht *getrennt voneinander*, sondern nur *alle zusammen* – das heißt, als *Einheit aller Tugenden* – vorliegen.⁵⁶ Der Grund dafür ist nach Aristoteles, dass die wahrhafte Tugend nicht nur eine Disposition ist, in Übereinstimmung oder »gemäß der richtigen Überlegung« zu handeln, sondern die »Disposition, aus der richtigen Überlegung zu handeln«.⁵⁷ In anderen Worten: Der Tugendhafte muss auf Grund seines Verständnisses der Einheit aller Tugenden handeln, um überhaupt eine »Tugend im eigentlichen Sinn« zu exemplifizieren. Und wenn es sich so verhalten soll, dann kann es kein Zufall sein, wenn jene Tugenden so verbunden in seinem Verständnis vorliegen. Es kann daher nicht sein, dass er sie – so wie ich es für das Vermögen des Hungers beschrieben habe – erst auf die Einheit seines Lebens *beziehen* muss, um sie als zweckmäßig zu begreifen; vielmehr muss durch sein Überlegen selbst gewährleisten sein, dass er sie *alle zusammen* begreift. Dies ist nur möglich, wenn das Überlegen in einem bestimmten Sinn selbst die *Quelle der Einheit und Wirklichkeit* der so verbundenen Tugenden ist – um es in der hier verwendeten Terminologie auszudrücken: wenn die relevante generische Selbstprädikation *nicht* von Urteilen in der ersten Person Singular *abhängt*, sondern *selbst praktisch* ist.

Im Fall des praktisch selbstbewussten Lebens muss somit das formale Prinzip der Einheit naturhistorischer Urteile nichts anderes als die gesuchte Form praktischen Schließens sein. Und das ist »natürlich« verwirrend: Wie kann *mein* Wissen die *Ursache* dessen sein, was es versteht, wenn sein Gegenstand eine Lebensform ist, von der ich nur ein Exemplar bin und die

56 Vgl. Aristoteles, NE, 1144b36-1145a2.

57 Vgl. Aristoteles, NE, 1144b26-27. Übersetzung verändert, M.H.

es schon gab, bevor ich geboren wurde, und die voraussichtlich noch weiter existiert, nachdem ich längst tot bin? Im Fall pflanzlichen und tierischen Lebens kann man sagen, dass die Lebensform die Tat ihrer Exemplare ist, insofern diese Exemplare existieren, indem sie sich selbst erhalten, und die Lebensform nur existiert, solange es lebendige Substanzen gibt, deren Formursache sie ist. Was die abstrakte Formel praktischer Erkenntnis zu denken aufgibt, geht über diesen Punkt hinaus. Denn sie verlangt, dass nicht nur die *Existenz* der menschlichen Lebensform, sondern auch die *Gestalt*, die menschliches Leben in seiner geschichtlichen Entwicklung annimmt, als die Tat ihrer Exemplare verstanden werden muss.

An dieser Stelle ist es nahe liegend zu denken, dass aus diesem Grund die Quelle der Wirksamkeit unseres praktischen Denkens nicht naturhistorische Urteile über den Menschen, sondern in letzter Instanz nur so etwas wie die *reine Form* der praktischen Vernunft sein kann, die das Wissen über den Menschen zu ihrem *Inhalt* macht. Und das ist natürlich Kants These, dass die menschliche Lebensform *für die praktische Erkenntnis* letztlich immer nur Material und nicht Bestimmungsgrund sein kann, und dass der Begriff des Menschen *in diesem Sinn* »bloß empirisch« ist, selbst wenn wir in unseren selbstbewussten Akten der Sinnlichkeit *beobachtungsfreies* Wissen von der menschlichen Lebensform haben mögen.⁵⁸ Diese Schlussfolgerung kann der ethische Naturalismus nur dann zurückweisen, wenn er die allgemeinen Begriffe der Erkenntnis und des Selbstbewusstseins *nicht* – wie Foot es in *Natural Goodness* tut und wie ich es in diesem Text getan habe – als etwas schon Verstandenes behandelt, das gewissermaßen »von der Seite« eingeführt wird, um eine bestimmte Form des natürlich Guten zu identifizieren und so zugleich eine praktische Version dieser Begriffe zu erläutern. Er muss diese Begriffe aus der *Reflexion* auf die allgemeine logische Grammatik unserer Rede vom Lebendigen gewinnen. Und da der allgemeine Begriff des Lebens nichts anderes ist als der formale Begriff des Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion, bedeutet dies, dass die Begriffe der Erkenntnis und des

58 Kant, GMS, BA, IX. Vgl. dazu auch Engstrom 2009 und Rödl, Ms.

Selbstbewusstseins durch die Artikulation einer bestimmten Gestalt von Selbsterhaltung und Reproduktion erklärt werden müssen.⁵⁹

Dies definiert ein extrem anspruchsvolles Programm. Der ethische Naturalismus kann demnach die Praktikizitäts-Bedingung nur dann erfüllen, wenn er zu zeigen vermag, wie sich die *logischen Arten des Lebendigen* – pflanzliches oder ›bloß vegetatives‹, tierisches oder ›bloß bewusstes‹ und vernünftig tierisches oder ›selbstbewusstes‹ Leben – in einem bestimmten Sinn durch die Untersuchung ihrer *Gattung* – der abstrakten Kategorie des Lebens – erklären lassen. Denn um der Praktikizitäts-Bedingung Rechnung zu tragen, gilt es zu verstehen, wie mich meine Einsicht in das unbedingt Gute zum Handeln bestimmen kann. Wie der ethische Naturalismus zu behaupten, diese Frage ließe sich durch die Untersuchung der allgemeinen logischen Grammatik des Lebens beantworten, heißt daher zu behaupten, der Begriff des moralisch Guten ließe sich in einem bestimmten Sinn aus der *Reflexion* auf die abstrakte Kategorie des natürlich Guten entwickeln. Es ist schwer zu sehen, wie dies möglich sein sollte, ohne die Stufen lebendigen Seins – pflanzliches, tierisches und vernünftiges Leben – als *notwendige Entwicklung* zu erweisen.⁶⁰ Denn die Einheit der hier unterschiedenen Formen der generischen Selbstprädikation muss ausgewiesen werden, wenn es verständlich werden soll, wie das praktische Denken die Bewegungen meines Körpers zu bestimmen vermag.

Ein solches Programm ist offensichtlich mit metaphysischen Ansprüchen verbunden, die im zeitgenössischen ethischen Naturalismus zu

59 Polemisch zugespitzt, könnte man den hier vorgebrachten Einwand auch so formulieren: Mit der These, das moralisch Gute weise über den Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion hinaus, verpflichtet sich Foot implizit auf das Programm einer kantianischen Moralphilosophie, allerdings ohne die Idee der Wirksamkeit der reinen Form der praktischen Vernunft zu akzeptieren.

60 Zur allgemeinen Form der Idee einer Stufenleiter des Lebendigen vgl. Gobsch, Ms. Die oben gegebene abstrakte Formel beschreibt, wie unschwer zu erkennen ist, auch das Projekt, das Hegel in der *Wissenschaft der Logik* verfolgt – freilich, um am Ende als höchsten Begriff *Geist* und eben nicht *Mensch* zu behaupten. In den *Ökonomisch-philosophische Manuskripten* scheint Marx einen ethischen Naturalismus vorzuschlagen, der eine Stufenleiter des Lebendigen beschreibt, an deren höchstem Punkt der Begriff des Menschen steht – freilich, um in seinen späteren Schriften ebendiesen Begriff als zu ›abstrakt‹ zu verwerfen.

meist gemieden werden und insbesondere der Theorie, die Foot in *Natural Goodness* vertritt, fremd zu sein scheinen. Ob dieses Programm durchführbar ist, möchte ich offen lassen. Mein Ziel war zu argumentieren, dass der ethische Naturalismus diese Gestalt annehmen muss, um *im Lichte seiner eigenen Standards* als Kandidat für eine Theorie moralischen Handelns gelten zu können.

Literatur:

- Anscombe, G. E. M., 2000, *Intention*, Harvard University Press.
- Boyle, M., »Rational Animals and Rational Powers: On the Logic of Being a Rational Being«, Ms.
- Broadie, S., 2007, »Nature and Craft in Aristotelian Teleology«, in: Dies., *Aristotle and Beyond*, Cambridge University Press 2007, 85-100.
- Engstrom, S., 2009, *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*, Harvard University Press.
- Foot, P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford University Press.
- Geach, P., 1956, »Good and Evil«, in: *Analysis* 17, 1956, 35-42.
- Hegel, G. W. F., 2003, *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff* (1816), hg. v. Hans-Jürgen Gawoll, Felix Meiner Verlag.
- Gobsch, W., »Kants Stufenleiter der Vorstellungsarten«, Ms.
- Haase, M., 2007, »Drei Formen der ersten Person Plural«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, 2, 2007, 225-243.
- Kant, I., 1974, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp 1974.
- Kern, A., 2006, *Quellen des Wissens: Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Suhrkamp.
- Marx, K., 1988, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte vom Jahre 1844*, Reclam.
- Lavin, D., »Must There Be Basic Action?«, Ms.
- McDowell, J. 1996, »Two Sorts of Naturalism«, in: ders., *Mind, Value and Reality*, Cambridge University Press 1998, 167-197.

- Müller, A., 1979, »How Theoretical is Practical Reason?«, in: C. Diamond/ J. Teichmann (Hg.), *Intention and Intentionality: Essays in Honor of G. E. M. Anscombe*, Cornell University Press 1979, 91-108.
- Rödl, S., 2005, *Kategorien des Zeitlichen: Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Suhrkamp.
- , 2007, *Self-Consciousness*, Harvard University Press 2007.
- , »Two Forms of Practical Knowledge and their Unity«, Ms.
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, Chicago University Press.
- Thompson, M., 2004, »Apprehending Human Form«, in: A. O’Hear (Hg.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press 2004, 47-74.
- , 2008, *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press.
- , 2010, »Drei Stufen natürlicher Güte«, in *diesem Band*, 253-262.

Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen

THOMAS HOFFMANN

1. Wie schon der Titel *Natural Goodness* verrät, verfolgt Philippa Foot in ihrer 2001 veröffentlichten Abhandlung – grob gesagt – das Ziel, den Begriff des ethisch und moralisch Guten¹ dadurch zu erhellen, dass er in Zusammenhang gebracht wird mit dem Begriff des für den Menschen natürlich Guten. Dies ist die grundsätzliche Stoßrichtung ihres Ansatzes, den wir als »(neo-)aristotelischen Naturalismus« bezeichnen können. Die moralphilosophische Pointe eines solchen aristotelischen Naturalismus

1 Die Begriffe »Ethik« und »Moral«, die ich hier eher gebrauche, als sie zu erläutern, können natürlich selbst Gegenstand einer ausführlichen Debatte hinsichtlich ihrer Bestimmung und ihrer Unterscheidung sein. Eine solche Debatte möchte ich jetzt jedoch nicht führen. Nur soviel sei gesagt: Selbstverständlich ist mit »Ethik« im jetzigen Zusammenhang nicht »Moralphilosophie« gemeint. Wenn ich im Folgenden sowohl von »Ethik« als auch von »Moral« spreche, so soll damit der geläufige Unterschied angedeutet sein, der darin besteht, dass die Qualität von Handlungen, Absichten, Überzeugungen, Haltungen und Charakteren zum einen in Relation zur Ersten Person des Akteurs beurteilt werden kann und zum anderen in Relation zur Zweiten Person. Manche Tugenden, wie etwa die der Gerechtigkeit oder Hilfsbereitschaft, scheinen ausschließlich intersubjektiv und daher moralisch relevant zu sein, während andere, wie etwa Tapferkeit oder Zuversicht, zunächst vor allem intrasubjektiv die Erste Person betreffen und daher primär ethisch relevant sind, jedoch auch erhebliche intersubjektive, d. h. moralisch relevante, Konsequenzen haben können. Obgleich man eine solche Unterscheidung zwischen »Ethik« und »Moral« zweifelsohne machen kann, betrachte ich den sich so ergebenden Unterschied jedoch primär als einen Unterschied, der lediglich den Gegenstand der Beurteilung betrifft. Mit dieser Unterscheidung ist m. E. noch nicht *eo ipso* impliziert, dass sich auch die Kriterien zur Beurteilung der Qualität von Handlungen, Absichten, Überzeugungen, Haltungen und Charakteren prinzipiell unterscheiden müssen, je nachdem, ob man sie in ethischer oder moralischer Hinsicht beurteilt.

kommt vielleicht am plakativsten zum Ausdruck in Philippa Foots Abwandlung einer Bemerkung von Peter Geach.² Die Abwandlung besagt, »that virtues play a necessary part in the life of human beings as do stings in the life of bees«³.

Diese Pointe kann – wie Foots gesamter aristotelischer Naturalismus – in unterschiedlicher Weise verstanden werden und in der Tat hat es Verwirrung darüber gegeben, welche Funktion denn nun der Verweis auf die Natur und auf das natürlich Gute letztlich genau haben soll. Dies liegt zum einen daran, dass Foots Ausführungen nicht immer so eindeutig sind, wie sie es sein könnten. Zum anderen ist es auch wesentlich zurückzuführen auf die als Warnung vor einer »unbefriedigenden Spielart von Naturalismus« verpackte Kritik John McDowells an Foots Ansatz, die er in seinem Aufsatz *Two Sorts of Naturalism* geäußert hat.⁴ Das Verwirrende an der McDowellschen Kritik, auf die Philippa Foot leider nie mit der nötigen Klarheit reagiert hat, besteht darin, dass Foot in dieser Kritik vor der Gefahr gewarnt wird, ihre moralphilosophischen Überlegungen auf einen Naturalismus zu gründen, der Tugend, Ethik und Moral *fundieren* möchte in den Tatsachen der naturwissenschaftlich beschriebenen Natur, die McDowell als »entzauberte«⁵ oder »bloße« Natur charakterisiert und die wir »Erste Natur« nennen können.

Die Auffassung, dass das Ziel von *Natural Goodness* darin bestünde, ethische und moralische Geltung durch einen direkten Verweis auf das nicht-ethische und außermoralische »Reich der bloßen Naturgesetze« begründen zu wollen, scheint mir ein weit verbreiteter Irrtum zu sein. Dieser Irrtum mag, wie gesagt, zum Teil daran liegen, dass Foots Ausführungen manchmal etwas oszillieren – aber auch daran, dass wir, wenn wir das Wort »Naturalismus« hören, scheinbar gar nicht umhin können, darunter zunächst den szientistischen Naturalismus der Moderne zu verstehen, der wesentlich ein reduktionistisches Projekt ist.

2 Geach 1977, 17: »Men need virtues as bees need stings.«

3 Foot 2001, 35.; vgl. Foot 2004, 56.

4 Vgl. McDowell 1996.

5 Hier lehnt sich McDowell an Max Weber an; vgl. McDowell 1994, 70.

Aber den Drang zur *Fundierung* des Ethischen in den empirisch erfahrbaren Zuständen und Vorgängen, die die moderne Naturwissenschaft zu beschreiben versucht, kann man – wie ich nachfolgend zeigen möchte – in Foots Ansatz eigentlich nur dann ausmachen, wenn man ihm nicht das angemessene Maß an hermeneutischem Wohlwollen entgegenbringt. Ist man jedoch bereit, etwas mehr Wohlwollen aufzubringen, so scheint mir der Footsche Ansatz die Möglichkeit einer nicht-reduktionistischen Erläuterung zu eröffnen, inwiefern das ethisch und moralisch Gute auch etwas natürlich Gutes für den Menschen darstellt. Gelingt eine solche Erläuterung, so scheint mir der Vorteil klar auf der Hand zu liegen. Der Vorteil bestünde nämlich darin, dass es uns möglich wäre, die zwei notorischen Hörner des Dilemmas zu umschiffen, das regelmäßig vor uns auftaucht, wenn wir darüber nachdenken, welchen Status Ethik und Moral im menschlichen Leben haben. Damit meine ich zum einen das Horn des szientistischen Naturalismus und zum anderen das Horn des Nonkognitivismus, das sowohl aus einem emotivistischen, präskriptivistischen oder expressivistischen Subjektivismus als auch einem konventionalistischen, kontraktualistischen oder konsensualistischen Intersubjektivismus bestehen kann.

Im Folgenden möchte ich zunächst kurz McDowells Bedenken gegenüber Foots Ansatz eines aristotelischen Naturalismus betrachten, der nicht deckungsgleich ist mit McDowells eigener, eher sophistizierten Spielart eines »Naturalismus der Zweiten Natur«.⁶ Nach der kurzen Betrachtung von McDowells Kritik möchte ich dann einen der wesentlichen Gedankengänge aus *Natural Goodness* skizzieren, um den für mich relevanten Punkt benennen zu können, an dem Philippa Foot tatsächlich eine Annahme macht, die genau dem zu entsprechen scheint, wovor uns McDowell warnt. Aber – so werde ich anführen – diese Annahme weist mitnichten die Gefährlichkeit auf, die McDowell ihr unterstellt, da sie nicht notwendig das zur Voraussetzung hat, was McDowell als Verweis auf die »entzauberte« Erste Natur der modernen Naturwissenschaft beschreibt.

Schließlich möchte ich nahe legen, dass die Ausführungen Philippa Foots zu Tugend und Rationalität so aufgefasst werden können und sollten,

6 Vgl. v. a. McDowell 1994, 4., 5. und 6. Vorl.

dass sie sich zwar in zumindest einer bestimmt Hinsicht von denen McDowells unterscheiden, sich dabei aber eigentümlicher Weise besser als McDowells eigene Ausführungen in seine gewissermaßen metaphilosophische Position einfügen, die sich auf die Unmöglichkeit eines Seitenblick-Verständnisses (*»sideways-on views of understanding«*⁷) derjenigen umfassenden Praxis bezieht, in die wir initiiert sind. Zu guter Letzt sollte mit den nachfolgenden Ausführungen auch klar werden, warum man Foots aristotelischen Naturalismus besser in einem wittgensteinschen Sinne als eine *Erläuterung* oder *Deutung* von Ethik und Moral begreifen sollte, anstatt ihn für eine naturalistischen *Erklärung* oder *Begründung* von Ethik und Moral zu halten.

2. Gleich zu Beginn seines Aufsatzes *Two Sorts of Naturalism* weist McDowell darauf hin, dass man als Vertreter eines aristotelischen Naturalismus Aristoteles' Ausführungen in der *Nikomachischen Ethik* nicht so verstehen sollte, als werde mit ihnen gesagt, dass Tugenden notwendig seien, um das Gute zu erlangen, und dass diese Notwendigkeit in den Tatsachen der »entzauberten« Ersten Natur gründe, die von der Zweiten Natur unabhängig seien. Das Rationale der Ethik durch den Verweis auf Notwendigkeiten zu fundieren, die in der »bloßen« Ersten Natur verbürgt seien, wäre laut McDowell ebenso verfehlt, wie zu glauben, das Gute sei als solches unabhängig von der Zweiten Natur erkennbar.⁸ Die laut McDowell fehlgehende Begründung der Wichtigkeit von Tugenden im Leben von Menschen läuft demnach auf ungefähr Folgendes hinaus:

Das ethisch Gute des menschlichen Charakters und Willens, das sich in der Orientierung an den Tugenden manifestiert, stellt für den Menschen deshalb eine berechtigte Forderung der praktischen Vernunft dar, weil Tugenden notwendig sind, um gemäß den speziestypischen Tatsachen der Ersten Natur des Menschen zu leben. Diese Tatsachen werden mit wahren

7 Vgl. McDowell 1994, 34ff.

8 McDowell 1996, 167f.

»aristotelian categoricals« bzw. »natural-historical judgements«⁹ zum Ausdruck gebracht und entsprechen »patterns of natural normativity«¹⁰, den *Mustern natürlicher Normativität* der menschlichen Spezies.

Mit dieser Begründung seien wir, so McDowell, der Verlockung erlegen, uns in Gestalt der Ersten Natur auf einen archimedischen Punkt jenseits der Praxis, in die wir initiiert sind, zu berufen, um die Wichtigkeit der Tugenden zu begründen. Aber ein solches – wie McDowell sagt – »Fundierungsverhältnis«, das darauf hinausläuft, dass menschliche Tugenden deshalb berechtigte Forderungen der praktischen Vernunft darstellen, weil sie notwendige Bedingungen des natürlich guten Lebens im Sinne der »entzauberten« Ersten Natur des Menschen sind, ist verfehlt. Es ist nämlich, so McDowell, überhaupt nicht ersichtlich, warum ein vernunftbegabtes Wesen den Hinweis auf das »Muster natürlicher Normativität« der Ersten Natur seiner Spezies als Grund akzeptieren müsste, in einer bestimmten Weise zu handeln. Das deduktive Unvermögen der »natural-historical judgements« bzw. »aristotelian categoricals«, wenn es darum geht, auf ein vernünftigerweise gefordertes Verhalten zu schließen, hat laut McDowell zur Folge, dass der Verweis auf die Erste Natur einer Spezies oder Lebensform als solcher überhaupt keinen Eindruck auf ein rationales Wesen machen muss, das ein Exemplar dieser Spezies oder Lebensform ist.

Aus den empirisch zutreffenden Deskriptionen der typischen Lebensvollzüge der Ersten Natur einer Spezies folgt aus der Perspektive eines einzelnen rationalen Exemplars dieser Spezies keineswegs *eo ipso*, dass es für dieses Exemplar selbst gut wäre, die typischen Lebensvollzüge der Ersten Natur seiner Spezies auch zu vollziehen. Die Beschreibungen der Tatsachen der Ersten Natur haben als solche – unabhängig von einer Zweiten Natur – einfach keine ethische oder moralische Signifikanz. Aus ihnen selbst erwachsen nicht notwendig Forderungen der praktischen Vernunft, die der Orientierung am bloßen Eigennutz gegenüberstehen könnten.

9 Vgl. Thompson 1995, Thompson 2008, v.a. 65-73, 201-206; vgl. auch: Thompson 2004 und Foot 2001, Kap 2. Zur logischen Struktur generischer Aussagen vgl. auch: Steckeler-Weithofer 2004, Rödl 2005, Kap. VI, Heuer 2008, 171-187.

10 Foot 2001, 38; vgl. Foot 2004, 59.

Dies versucht McDowell in *Two Sorts of Naturalism* an seinem bekannten Beispiel eines Wolfes, der über rationale Fähigkeiten verfügt, zu verdeutlichen.¹¹

3. Wären wir der Ansicht, dass die von McDowell so bezeichnete »unbefriedigende Spielart von Naturalismus« in Foots Ansatz enthalten wäre und diese Spielart die eigentliche Pointe ihrer Bemerkung ausmachen würde, dass Tugenden im Leben von Menschen eine notwendige Rolle spielen, so wie es die Stacheln im Leben von Bienen tun, so müsste der hier relevante Gedankengang aus *Natural Goodness* – grob gesagt – wie folgt lauten:

Das ethisch und moralisch Gute des Menschen manifestiert sich in den Tugenden. Seinen Willen und seinen Charakter gemäß den Tugenden zu formen, ist für jeden Menschen als Exemplar seiner Spezies gut, weil tugendhaft zu sein, eine notwendig Bedingung ist, dem »Muster natürlicher Normativität« zu entsprechen, das durch die rein naturwissenschaftliche Untersuchung der Ersten Natur des Menschen erfasst wird und in Form aristotelisch-kategorialer Aussagen formuliert werden kann. Jeder Mensch, der nicht tugendhaft ist, ist daher irrational oder unvernünftig. Indem er nämlich seinen Willen und Charakter nicht an den Inhalten der Tugenden orientiert, verweigert er sich dem speziesimmanenten Guten der Ersten Natur des Menschen, das allein mit Hilfe der Naturwissenschaften in Erfahrung gebracht werden kann.

Wäre dies der Gedankengang in *Natural Goodness*, so hätte man es tatsächlich mit einer »unbefriedigenden Spielart von Naturalismus« zu tun, wie McDowell nahe legt. Nämlich mit einer Spielart des (vor allem in der modernen Philosophie des Geistes nicht ganz unüblichen) szientistischen Naturalismus, der geistige Gehaltsamkeit und normative Bedeutsamkeit durch den Verweis auf Zustände und Ereignisse erklären möchte, von denen angenommen wird, dass man zu ihrer Individuierung und Charakterisierung nicht wiederum geistiges und normatives Vokabular voraussetzen und/oder verwenden müsse. Anders gesagt, nämlich mit einer berühmten Wendung Wilfrid Sellars: Wir hätten es mit einem Naturalismus zu tun, der

den »logischen Raum der Gründe«¹² nicht als einen Raum *sui generis* betrachtet, in dem sich der Mensch mit seinem Denken und Handeln natürlicher Weise bewegt. Stattdessen erscheint der Raum der Gründe hier als das rätselhafte Gegenteil von allem Natürlichen. Das Rätsel kann aus Sicht des szientistischen Naturalisten nur dann gelöst werden, wenn es gelingt, den Raum der Gründe dadurch verständlich zu machen, dass man ihn auf das Reich der Naturgesetze reduziert. Wenn es also gelingt, normatives und geistiges Vokabular auf kausales Vokabular zu reduzieren und die Mannigfaltigkeit entsprechender Kausalbeschreibungen in nomologische Form zu bringen.

Die spezielle Spielart, der wir hier gegenüberstünden, wäre die moral-philosophische Variante dieses szientistischen Naturalismus. Sie würde in etwa auf den Gedanken hinauslaufen, dass die Wichtigkeit von Ethik und Moral im Leben von Menschen sich letztlich nur dadurch erklären lasse, dass ein Leben nach Maßgabe von Ethik und Moral den Menschen irgendwelche biologischen Vorteile verschaffen müsse, die ihrerseits beschrieben werden könnten, ohne dabei ethisches und moralisches Vokabular voraussetzen und/oder zu verwenden. Wir hätten es also mit einem Ansatz zu tun, der die als rätselhaft betrachtete Wichtigkeit der als unnatürlich angesehenen Tugenden dadurch erklären will, dass er die Tugendhaftigkeit mit etwas nicht-ethisch und außermoralisch Vorteilhaftem in der rein naturwissenschaftlich beschriebenen Ersten Natur des Menschen identifiziert. Wäre diese Identität erst einmal hergestellt, so würde der zweite Schritt dann darin bestehen, apodiktisch festzusetzen, dass das Unterlassen einer Orientierung an den biologisch vorteilhaften Tatsachen der »entzauberten« Ersten Natur des Menschen schlicht irrational sei.

Dies wäre in der Tat eine »unbefriedigende Spielart von Naturalismus«, die von McDowell zu Recht zurückgewiesen wird. Nur ist es keineswegs Foots Position in *Natural Goodness*¹³, denn die Argumentation verläuft dort merklich anders, nämlich in etwa wie folgt.

12 Vgl. Sellars 1956, 76.

13 Vgl. hierzu auch: Thompson 2010, im vorliegenden Band.

11 Vgl. McDowell 1996, 169-173.

4. Anders als Moore glaubte, muss – so Foot – die Standardverwendung von »ist gut« nicht in Analogie zu Prädikaten wie z. B. »ist rot« analysiert werden.¹⁴ Anstatt Gutsein als eine nicht weiter reduzierbare, nicht-natürliche Eigenschaft aufzufassen, können wir den Sinn von »... ist gut« vielmehr nur dann richtig verstehen, wenn wir es von seiner logischen Rolle her als *attributives Adjektiv* begreifen.¹⁵ Demnach ist das Urteil »Dies ist gut« nicht wie »Dies ist rot« zu analysieren, sondern ganz analog zu Urteilen wie z. B. »Dies ist groß« oder »Dies ist gesund«, deren Wahrheitswerte nicht unabhängig davon sein können, zu welcher Art von Gegenständen derjenige Gegenstand gehört, auf den mit »dies« referiert wird.

Laut Foot bleibt diese *logische Grammatik des attributiven Gebrauchs* von »... ist gut« unverändert bestehen – ganz gleich, ob wir uns nun auf Pflanzen, Tiere, Menschen oder auch auf unbelebte Gegenstände beziehen. Während die Qualität von Unbelebtem ausschließlich daran bemessen wird, welchen Nutzen der jeweilige Gegenstand für uns oder für andere Lebewesen hat, kann die Qualität von Lebendigem aber nicht nur in diesem instrumentellen Sinne beurteilt werden. Über die instrumentelle Gutheit des Fremdnutzens hinaus, weisen Lebewesen nämlich auch Eigenschaften und Vollzüge auf, deren Besitz und Ausführung für die jeweiligen Lebewesen selbst gut sind. Diese nicht-instrumentelle Form der Gutheit kann als *intrinsisches Gutsein* oder als *natürliche Güte* dieser Lebewesen bezeichnet werden.

Der Maßstab der natürlichen Güte besteht in den Eigenschaften der jeweiligen Spezies bzw. Lebensform¹⁶, von der das einzelne Lebewesen ein Exemplar ist. Diese Eigenschaften werden der Lebensform in Michael Thompsons zuvor schon erwähnten »natural-historical judgements« zugesprochen, welche in Form non-quantifizierter generischer Aussagen (»aristotelian categoricals«) artikuliert werden. Wahre »natural-historical judgements« sagen Tatsachen über eine Spezies aus und implizieren – so Foot – in Verbindung mit einer entsprechenden »Teleologie der Spezies«¹⁷

14 Vgl. Moore 1903, Kap. 1, Abs. 4 u. 9.

15 Vgl. Geach 1956.

16 Ich verwende diese beiden Worte hier synonym.

17 Vgl. Foot 2001, 29-34; vgl. Foot 2004, 46-55.

ein »Muster natürlicher Normativität«, das die *speziesimmanenten* Kriterien zur Beurteilung der natürlichen Güte eines Einzelexemplars dieser Spezies bereitstellt.

Diese formale Struktur des »Musters natürlicher Normativität« bleibt – so Foots zweite zentrale These neben derjenigen des attributiven Gebrauchs von »... ist gut« – unverändert bestehen, solange es um die Bewertung der natürlichen Qualität von Lebewesen geht. Was sich verändert, sind jedoch die Kriterien, aufgrund derer beurteilt werden kann, welcher Wahrheitswert einem jeweiligen Urteil über die Qualität eines bestimmten Lebewesens zukommt. Die Kriterien unterscheiden sich nämlich selbstverständlich je nachdem, welcher Spezies oder Lebensform dasjenige Lebewesen angehört, auf das sich das Urteil bezieht. So entspricht es etwa einer natürlichen Norm der Spezies »Wolf«, wenn Exemplare dieser Spezies im Rudel jagen. Daher ist ein Wolf, der im Rudel jagt, ein (natürlich) guter Wolf. Zu den natürlichen Normen der Lebensform Biene gehört es dagegen, dass Exemplare dieser Lebensform einen Stachel besitzen. Eine Biene, die keinen Stachel besitzt, ist daher ein (natürlich) defektives Exemplar der Lebensform Biene.

Ebenso, wie das Jagen im Rudel oder das Verfügen über Stachel zu den signifikanten Vollzügen und Eigenschaften dieser oder jener Spezies gehören kann, kann es nun auch Lebensformen geben, deren Exemplare als natürliche Eigenschaft das Vermögen der praktischen Rationalität aufweisen. In der Tat gibt es zumindest eine Lebensform, von der wir nicht lediglich aufgrund von Beobachtung wissen, dass sie über dieses natürliche Vermögen verfügen muss: nämlich uns. Gesunde Exemplare der menschlichen Lebensform haben die natürlichen Voraussetzungen, die es ihnen ermöglichen, die Fähigkeiten praktischer Rationalität auszubilden, einen vernünftigen Charakter zu erwerben und einen entsprechenden Willen zu entwickeln. Folglich ist es nach Maßgabe des speziesimmanenten Musters natürlicher Normativität natürlich gut für den einzelnen Menschen, wenn er dieses Vermögen möglichst vollständig ausbildet, während ein Mensch, der dieses Vermögen nicht besitzt oder nicht bzw. nicht vollständig ausbildet, natürlich defektiv ist.

Was Menschen in den verschiedenen Epochen und Kulturen für praktisch rational halten mögen, kann sich unterscheiden. Dies hängt auch wesentlich von der jeweiligen Ausgestaltung der Zweiten Natur ab. Dass

Menschen jedoch über das Vermögen der praktischen Rationalität verfügen, gehört zur Ersten Natur des Menschen. Das Verfügen über das Vermögen der praktischen Rationalität ist für unseren Begriff vom Menschen ebenso basal und zentral wie das Verfügen über einen Stachel für unseren Begriff von der Biene.¹⁸

5. Von Tugenden, Ethik und Moral ist bis zu diesem Punkt bei Foot allerdings noch gar nicht wirklich die Rede gewesen. Aber genau an diesem und keinem anderen Punkt des Footsche Gedankengangs in *Natural Goodness*, an dem wir jetzt angelangt sind, müssen wir offensichtlich den Verstoß gegen das McDowellschen Verbot eines Verweises auf die Erste Natur ausmachen. Das, was wir über das Vermögen der praktischen Rationalität sagten, war nämlich nichts anderes als ein Verweis auf die Erste Natur von Exemplaren der menschlichen Lebensform. Es war ein Verweis auf unsere Erste Natur. Beziehen wir uns damit nun (wie McDowell unterstellt) auf einen archimedischen Punkt jenseits der Praxis, in die wir initiiert sind? – Ja und Nein.

In einem bestimmten Sinn tun wir dies tatsächlich, nämlich in Hinblick auf den Gegenstand, auf den wir uns beziehen wollen. Mit dem Verweis auf die Erste Natur des Menschen behaupten wir nämlich, dass das Vermögen zur praktischen Rationalität nicht das Resultat dieser oder jener konkreten historischen oder kulturellen Praxis ist, in die Menschen initiiert werden können. Anders als bei Überlegungen bezüglich bestimmter

18 Dass das Verfügen über das Vermögen der (praktischen) Rationalität für unseren Begriff vom Menschen derart basal ist, zeigt sich dann, wenn wir darüber nachdenken, worin die notwendigen hermeneutischen Präsuppositionen bestehen, wenn es darum geht, einen anderen Menschen *als* einen Menschen zu erkennen – der z. B. eine Meinung äußert oder eine Handlung vollzieht. Folgen wir den Überlegungen, die Donald Davidson zum »Principle of Charity« und zur »radikalen Interpretation« angestellt hat, so ergibt sich daraus, dass hier die Unterstellung einer zumindest minimalen Form von Rationalität eine unhintergehbare Voraussetzung ist und nicht im Belieben des Interpreten liegt, will er eine auch nur halbwegs erfolgreiche Interpretation zustande bringen. Vgl. hierzu: Davidson 1973, Davidson 1974, Davidson 1991, Davidson 1992.; Vgl. hierzu auch: Wellmer 1997, Wellmer 2004, 184-211.

Gehalte, bestimmter Inferenzen, bestimmter Handlungen und bestimmter allseits geschätzter Gepflogenheiten und Institutionen, beziehen wir uns nicht ausdrücklich auf bestimmte materiale Ausformungen dessen, was in dieser oder jener menschlichen Gemeinschaft – und also auch in unserer eigenen Gemeinschaft – als praktisch rational *angesehen* wird. Wir beziehen uns vielmehr auf ein allgemeines und kulturunabhängiges Vermögen gesunder Exemplare der menschlichen Lebensform, das darin besteht, eine *irgendwie* material ausgestaltete Form praktischer Rationalität auszubilden.

In einem anderen Sinn, der die uns zur Verfügung stehenden Mittel der Bezugnahme betrifft, agieren wir allerdings nicht von einem archimedischen Punkt aus, der jenseits der Praxis liegt, in die wir initiiert sind, weil wir Derartiges gar nicht tun können. Nur vor dem Hintergrund der begrifflichen, logischen, rationalen und sonstigen Ressourcen jener Praxis können wir uns überhaupt erfolgreich auf die Erste Natur des Menschen beziehen. Erst vor dem Hintergrund dieser Praxis können wir überhaupt Meinungen haben, die z. B. besagen, dass das Vermögen der praktischen Rationalität zur Ersten Natur des Menschen gehört und der Stachel zur Natur der Biene.

Insofern hat John McDowell also Recht, wenn er auf die wesentliche Rolle der Zweiten Natur hinweist. Aber aus der wesentlichen Rolle der Zweiten Natur muss keineswegs folgen, dass die Erste Natur lediglich mit Hilfe des distanzierenden Vokabulars der Naturwissenschaften erfasst werden kann und somit gewissermaßen stets als ein »Reich der Gesetze«¹⁹ erscheinen muss, das extern zum »Raum der Gründe« ist, der sich uns in der normativen Praxis eröffnet, die wir als unsere Zweite Natur ansehen können. Bei McDowell mag das so scheinen, weil er dazu neigt, den Begriff der Ersten Natur einfach dementsprechend zu definieren.²⁰ Betrachtet man jedoch unsere alltägliche Praxis, so fällt auf, dass wir tagtäglich auf unsere Erste Natur in vielfältigen Weisen Bezug nehmen, die sich nicht auf den Typus der naturwissenschaftlichen Beobachtung (der selbst ein Teil unserer Praxis ist) reduzieren lassen.

19 Vgl. hierzu die entsprechenden Ausführungen v. a. in McDowell 1994 und McDowell 1996.

20 Auf diesen Punkt komme ich noch einmal in §§ 9f. zu sprechen.

Zum einen gibt es nicht nur die naturwissenschaftliche, sondern auch eine ganze Reihe anderer distanzierender Beschreibungsweisen, etwa soziologischer, psychologischer oder ökonomischer Art, die daraus resultieren, dass Menschen andere Menschen auf eine Weise beobachten, die man als absichtliche und nachträgliche »Privation«²¹ derjenigen Perspektive beschreiben kann, die die Teilnehmer unserer alltäglichen Praxis haben. Auch in diesen Beschreibungen werden Menschen als Wesen dargestellt, die einem jeweiligen »Reich der Gesetze« unterworfen sind, dessen Gestalt vom jeweils verwendeten soziologischen, psychologischen oder ökonomischen Vokabular abhängt.

Entscheidender, weil konstitutiv für die umfassende Praxis unserer Zweiten Natur, sind jedoch unsere Bezugnahmen auf die Erste Natur, die nicht aus Beobachtung resultieren, sondern Bestandteil eines »Wissens ohne Beobachtung«²² der Ersten Person in ihrer Eigenschaft als Teilnehmerin der Praxis sind. Dieses Wissen ist kein aus der beobachtenden Distanz gewonnenes empirisches Wissen, sondern im buchstäblichen Sinne praktisches Wissen: Ich erwerbe dieses Wissen, indem ich in die Praxis initiiert werde und an ihr teilnehme, und ich benötige dieses Wissen notwendigerweise, um an der Praxis teilnehmen zu können. Ebenso wie ich es etwa benötige, um bestimmte Handlungen als absichtlich oder mit einer bestimmten Absicht vollzogen begreifen zu können, benötige ich es, um bestimmte Handlungen als Teil umfassenderer Handlungen und als Bestandteil des Anstrebens eines bestimmten Ziels begreifen zu können. Erst, wenn ich dies kann, kann ich bestimmte Ereignisse überhaupt als die- und-die Handlung individuieren. Erst, wenn ich auch über dieses praktische Wissen ohne Beobachtung verfüge, kann ich bestimmte Ereignisse dahingehend unterscheiden, ob sie bloße Vorkommnisse sind, ob sie Handlungen anderer sind oder ob sie meine Handlungen sind.²³ Obgleich stets aus der Praxis heraus erfolgend, umfasst dieses Wissen niemals nur

21 Vgl. Heidcgger 1927, 149.

22 Vgl. Anscombe 1957, v.a. §28-§32.

23 Zum Begriff des praktischen Wissens siehe die Aufsätze von Sebastian Rödl und von Matthias Haase im vorliegenden Band.

die Momente der Zweiten Natur, sondern stets auch diejenigen Aspekte, die Teil der Ersten Natur sind.

Dass ich und meine Mitmenschen in der Regel zumindest in einem minimalen Sinne hinsichtlich des Denkens, des Wollens und des Handelns rational sind, ist nicht eine aus Beobachtung gewonnene Erkenntnis über irgendwelche mir fremden Wesen, die ich machen kann oder auch nicht machen kann. Vielmehr ist es eine notwendig Bedingung für den Vollzug der Praxis, in die ich initiiert bin, und vor deren Hintergrund ich Menschen überhaupt erst als solche begreifen kann, um sie dann zu beobachten und in dieser oder jener Weise zu beschreiben.²⁴

6. Foot behauptet also – an diesem Punkt des Gedankengangs aus *Natural Goodness* waren wir stehen geblieben –, dass gesunde Exemplare der menschlichen Lebensform das natürliche Vermögen besitzen, das es ihnen ermöglicht, die Fähigkeiten praktischer Rationalität auszubilden, einen vernünftigen Charakter zu erwerben und einen entsprechenden Willen zu entwickeln.

Wenn man so etwas behauptet, so kommt man kaum umhin, zu erläutern, was man denn nun, zumindest ansatzweise, unter dem Begriff »praktische Rationalität« versteht – vor allem dann nicht, wenn man eine Philosophin oder ein Philosoph ist. Genau dies tut Foot im Anschluss an ihre Behauptung, dass das Vermögen praktischer Rationalität dem »Muster natürlicher Normativität« der menschlichen Lebensform entspricht. Aber diese Erläuterung ist keine Erklärung von jemandem, der gleichsam aus dem archimedischen Nirgendwo Seitenblicke auf unsere Praxis wirft. Wie könnte sie das auch sein, wenn diejenige, die die Erläuterung formuliert, eine britische Philosophin des 20. Jahrhunderts ist? Die Erläuterung des Begriffs »praktische Rationalität«, die Philippa Foot in *Natural Goodness* anführt, ist weder die Erläuterung eines anthropoiden Außerirdischen noch die eines mediävalen Kardinals, sondern notwendiger und trivialer Weise eine Erläuterung, die auf den philosophischen Reflexionen einer Teilnehmerin unserer Praxis beruht.

24 Vgl. hierzu auch: Hoffmann 2007, 385-394.

Will man den Begriff der praktischen Rationalität charakterisieren, so muss man das Vermögen des instrumentellen Denkens und Handelns als ein notwendiges Merkmal desjenigen begreifen, der über praktische Rationalität verfügt. Ein Wesen, das nicht fähig wäre, sich zu fragen, was es tun müsste, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, indem es zunächst abwägt, welche Handlungen dem Erreichen des Ziels am dienlichsten wären, um dann zu versuchen, die Handlung zu vollziehen, die ihm unter den gegebenen Umständen am besten erscheint, um besagtes Ziel zu erreichen, könnte man nur schwerlich als ein Wesen bezeichnen, das über das Vermögen praktischer Rationalität verfügt.

Diese zunächst formale Beschreibung praktischer Deliberation ist gewissermaßen die minimale Bestimmung praktischer Rationalität, die wir dem Menschen notwendig zugestehen müssen, wenn wir behaupten wollen, er hätte das Vermögen zur praktischen Rationalität. Die Notwendigkeit dessen hängt nicht so sehr davon ab, welche konkrete inhaltliche Ausbildung dieses Vermögens in unserer Praxis (bzw. Zweiten Natur) als praktisch rational angesehen wird, sondern beschreibt eher die Grenzen unseres Begriffs der praktischen Rationalität. Würde jemand einem Wesen das Vermögen praktischer Rationalität zuschreiben und zugleich verneinen, dass dieses Wesen zumindest über die oben beschriebene Fähigkeit des instrumentellen Denkens und Handelns verfügt, so wüssten wir nicht mehr genau, was er denn nun eigentlich behauptet. Vermutlich würden wir zu der Ansicht neigen, er hätte den Gebrauch des Ausdrucks »praktische Rationalität« nicht erlernt.

Sobald es jedoch um die inhaltliche Ausbildung des menschlichen Vermögens der praktischen Rationalität und also um die Art der anzustrebenden Ziele geht, kommt die Praxis, in die wir initiiert sind, und das, was in ihr als gut und als praktisch rational angesehen wird, in einem material reichhaltigeren Sinne als Hintergrundwissen unserer Erläuterung ins Spiel. Wenn wir nun also über die praktische Rationalität des Menschen nachdenken, werden wir sicherlich sagen, dass es wesentlich zur praktischen Rationalität eines gesunden Menschen gehört, über seine eigenen Bedürfnisse und Belange zu reflektieren, sich zu fragen, was diesen praktisch am dienlichsten ist und in einer Vielzahl der Fälle auch entsprechend zu handeln. Es gehört jedoch nicht schon zu unserem Begriff der praktischen Rationalität selbst, dass er *ausschließlich* die Orientierung der Ersten

Person an Zielen der prudentiellen Selbstsorge im Sinne des individuellen Eigennutzes umfasst. Zu behaupten, praktisch rational sei nur derjenige Mensch, dessen Interessen lediglich am individuellen Eigennutz orientiert sind, wäre eine Einengung des Rationalitätsbegriffs, die auf einer bloßen Metaphysik des rationalen Egoismus beruht, welche alles andere als gut begründet, unmittelbar einsichtig oder gar naturwüchsig ist (obwohl das heutzutage – vorzugsweise in ökonomischen Kontexten – gerne behauptet wird).

Ebenso wenig wie der Begriff »praktische Rationalität« selbst einer solchen Einengung unterliegen muss, wäre es plausibel, alle Manifestationen praktischer Rationalität stets so aufzufassen, als würden Menschen letztlich immer nur auf die Maximierung des je eigenen Vorteils bedacht sein. Zumindest kann man (sofern man kein Soziopath ist) sagen, dass wir dies in unserer alltäglichen Praxis nicht sind und dass es eines erheblich größeren interpretatorischen und theoretischen Aufwandes bedürfte, menschliches Verhalten stets im Lichte des rationalen Egoismus erscheinen zu lassen, als schlicht zuzugeben, dass unser Denken und Handeln sowohl an eigennützigem als auch an nicht bloß eigennützigem Zielen orientiert ist. Eigeninteresse reduziert sich nicht auf Eigennutz.²⁵

Sowohl die prudentielle Sorge um sich selbst als auch derjenige Teilbereich der praktischen Rationalität, der nicht auf bloß eigennützigem Ziele ausgerichtet ist, ist dann an guten Zielen orientiert, so Foot, wenn die Gehalte der Ziele dem entsprechen, was in den mehr oder minder traditio-

25 Vgl. hierzu auch: Foot 2001, 9f., 16f.; Foot 2004, 24ff., 33f. – Wäre ich z. B. ein moralischer Heiliger, so könnte es durchaus in meinem eigenen Interesse liegen, stets uneigennützig allen Menschen zu helfen. Dies verleitet viele Erstsemesterstudenten – aber beileibe nicht nur diese – zu der Behauptung, dass z. B. Hilfsbereitschaft letztlich doch immer etwas Egoistisches sein müsse, weil derjenige, der hilfsbereit sein will, mit seinem Hilfsbereitssein nur seine eigenen Interessen verfolgt. Aber bei Lichte besehen, läuft diese ganze Überlegung auf die triviale Behauptung hinaus, dass *meine* Interessen immer die Interessen sind, die *ich* habe. Egoismus hat jedoch nichts mit dem Umstand zu tun, dass ich meine Interessen habe, sondern etwas mit dem Inhalt dieser Interessen. Wenn ein Fall von Egoismus vorliegt, dann deshalb, weil der Inhalt des Eigeninteresses ausschließlich am Eigennutz orientiert ist, und nicht allein schon deshalb, weil Eigeninteressen eigene Interessen sind.

nellen Tugenden zum Ausdruck kommt. Anders als Thrasymachos oder Nietzsche (und wahrscheinlich auch Caligula, de Sades Juliette oder Charles Manson) meinen würden,²⁶ besteht nach Foot das Gute des Charakters und des Willens eines Menschen also darin, dass seine Fähigkeiten der praktischen Rationalität so ausgebildet sind, dass die Sorge um sich und das Interesse an seinen Mitmenschen an den Tugenden der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Mäßigung, der Aufrichtigkeit, der Ehrlichkeit, der Zuversicht, des Wohlwollens, der Barmherzigkeit, der Hilfsbereitschaft, der Friedfertigkeit, der Verlässlichkeit, der Freundlichkeit etc orientiert sind.

Weist der Charakter eines Menschen diese Dispositionen auf und ist sein Wille entsprechend orientiert, so ist dieser Mensch nicht nur praktisch rational im Sinne der *praktischen Klugheit*, d. h. in der Wahl seiner Mittel zur Erlangung eines beliebigen Ziels, das er aus individuell-subjektiven Gründen für erstrebenswert erachtet. Vielmehr, so Foot, ist ein Mensch, dessen Charakter und Wille an den genannten Tugenden ausgerichtet ist, in seinem Denken und Handeln praktisch rational im Sinne der *praktischen Weisheit* (*phronēsis*), da er nicht nur darin Geschick zeigt, die zur Erreichung beliebiger individuell-subjektiver Ziele angemessenen Mittel auszuwählen, sondern weil er auch die Fähigkeit besitzt, die für Menschen objektiv *guten* Ziele auszuwählen und das einer jeweiligen Situation Angemessene zu erkennen und zu wollen.²⁷ Das natürliche Vermögen zur

26 Vgl. Foot 2001, Kap. 7. Mir geht es jetzt nicht darum, wie die beste Interpretation dessen lauten müsste, was Thrasymachos oder Nietzsche in diesem Zusammenhang sagen. Fern von irgendwelchen ernsthaften exegetischen Ansprüchen, stehen die Namen »Thrasymachos« und »Nietzsche« hier nur als Platzhalter für Positionen, in denen bestritten wird, dass praktische Rationalität an guten Zielen orientiert ist, wenn die Gehalte der Ziele dem entsprechen, was in den mehr oder minder traditionellen Tugenden zum Ausdruck kommt.

27 Mit der hier angeführten Unterscheidung zwischen »praktischer Klugheit« und »praktischer Weisheit« und der Gleichsetzung von »phronēsis« mit »praktischer Weisheit« wird etwas von der üblichen deutschen Übersetzung aus dem Griechischen (insbesondere von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*) abgewichen. Obgleich es eine ganze Reihe unterschiedlicher Übersetzungen gibt, ist es im Englischen nicht ungewöhnlich, »phronēsis« mit »practical wisdom« zu übersetzen (vgl. Burnett 1900, Ross 1923, Hardie 1968; vgl. auch Kenny 1978, Kenny 1979, Kenny

praktischen Rationalität manifestiert sich bei diesem Menschen in der material bestmöglichen Ausformung praktischer Rationalität. Er verfügt, so könnte man auch sagen, über die vollständig entfaltete Form praktischer Rationalität.

7. Wenn nun das Vermögen der praktischen Rationalität eine natürliche Eigenschaft des Menschen ist und wenn die Ausbildung des Charakters und Willens im Sinne der Weisheit die beste und vollständig entwickelte Form praktischer Rationalität darstellt, dann ist Weisheit nicht nur eine wichtige dianoetische Tugend unter anderen Tugenden, sondern sie ist die beste Art und Weise, dasjenige natürliche Vermögen auszuprägen, das kennzeichnend ist für die Erste Natur von Exemplaren der menschlichen Lebensform. Kurzum: Weisheit ist die beste Ausformung des natürlichen menschlichen Vermögens zur praktischen Rationalität.²⁸

Insofern kann man sagen, dass ein weiser Mensch dem Muster natürlicher Normativität des Menschen vollständig entspricht und dass Weisheit etwas natürlich Gutes für den Menschen ist. Da Weisheit sich nach Foot als situativ angemessene Orientierung an den zuvor genannten mehr oder minder traditionellen Tugenden darstellt, kann man auch sagen, dass Tugenden eine notwendige Bedingung – wenn auch keine Garantie – für ein gelingendes oder sogar glückliches menschliches Leben sind.²⁹ Das

1992, wo »phronēsis« nur mit »wisdom« übersetzt wird). Im deutschen Sprachraum hat es sich indes eingebürgert, »Weisheit« als Übersetzung von »sophia« zu verwenden, während »phronēsis« in der Regel mit »Klugheit« übersetzt wird. Letzteres scheint mir nicht ganz überzeugend zu sein, wenn man bedenkt, dass wir »Klugheit« heutzutage weit öfter in dem oben charakterisierten Sinne des Erreichens beliebiger individuell-subjektiver Ziele verwenden, als im Sinne dessen, was ich hier unter »praktischer Weisheit« angeführt habe. Daher erscheint es mir plausibler, unter »phronēsis« »praktische Weisheit« zu verstehen, während »sophia« am besten mit »theoretischer Weisheit« übersetzt wird. Vgl. hierzu auch: Ebert 2006.

28 Damit bewegt sich Foot Vorschlags gewissermaßen zwischen Humes Reduktion der praktischen Rationalität auf eine bloß instrumentelle Klugheit und Kants begrifflich-definitiver Quasi-Gleichsetzung von praktischer Vernunft mit Moral.

29 Foot setzt den Begriff des glücklichen oder gelingenden Lebens nicht *eo ipso* gleich mit dem Begriff eines tugendhaften Lebens, wie z. B. McDowell dies tut.

heißt jedoch nicht, dass Tugend, Ethik und Moral in Tatsachen der entzauberten Ersten Natur *fundiert* werden: denn *erstens* ist das, was hier als »Muster natürlicher Normativität des Menschen« bezeichnet wird, nicht notwendig etwas, das lediglich im »Reich der Gesetze« zu verorten ist und ausschließlich aus den distanzierenden Beschreibungen der Naturwissenschaft hervorgeht; und *zweitens* liegt der Punkt des Footschen Verweises auf die Erste Natur des Menschen nicht dort, wo es um die beste materiale Ausprägung praktischer Rationalität geht und wo Foot als Teilnehmerin unserer Praxis auf die Tugend der Weisheit und alle anderen Tugenden verweist. Sondern – wie zuvor erläutert – liegt besagter Punkt genau dort, wo das Vermögen zur praktischen Rationalität als natürliche Eigenschaft des Menschen dargestellt wird.

Foots Ausführungen in *Natural Goodness* sind also nicht der (zum Scheitern verurteilte) Versuch einer inhaltlichen Erläuterung des Begriffs »praktische Rationalität« von einem eigenartigen archimedischen Punkt aus, der außerhalb der von McDowell so genannten Zweiten Natur liegt. Die Feststellung, dass Menschen über das natürliche Vermögen zur praktischen Rationalität verfügen und sowohl an eigennützigen als auch an uneigennützigen Zielen orientiert sind, ist eine Feststellung, die den philosophischen Reflexionen einer Teilnehmerin unserer alltäglichen Praxis entstammt. Gleiches gilt auch für die Behauptung, dass das natürliche Vermögen praktischer Rationalität seine beste und vollständige Ausprägung in Form der Weisheit und der mit ihr verbundenen situationsgerechten Orientierung an den anderen Tugenden erfährt.

Über das Wahrsein der letzteren Behauptung könnte man sich mit Denkern wie Thrasymachos und Nietzsche womöglich streiten. Die Gründe, die man im Zuge des Streits vorbringen würde, müssten auf das Gegenüber nicht zwingend Eindruck machen, selbst wenn es gute Gründe wären. Das hat etwas mit der Fähigkeit zu tun, gute Gründe als solche zu erkennen, und mit der Freiheit, gute Gründe als handlungsleitend anzuerkennen.

Vgl. hierzu: Foot 2001, 97f.; Foot 2004, 129f.; McDowell 1995a; McDowell 1998d.

nen.³⁰ Was allerdings auch auf Thrasymachos oder Nietzsche zwingend Eindruck machen muss, ist die Aussage, dass Menschen über ein Vermögen praktischer Rationalität verfügen, dessen Verwirklichung an bestimmten inhaltlichen Zielen orientiert ist, da ansonsten der Streit über die Bestimmung des Inhalts guter Ziele, den man gerade führt, sinnlos wäre.

8. Obgleich man den Streit über die Bestimmung des Inhalts guter Ziele stets führen kann, scheint es mir so, dass Foots Opponenten kein wirklich überzeugendes Argument anbringen könnten gegen Foots Behauptung über den Zusammenhang von praktischer Rationalität und Tugenden, *sofern* sie Foots Ausführungen zur praktischen Rationalität bis zu dem Punkt gefolgt sind, an dem wir uns jetzt befinden.

Foots Behauptung über den Zusammenhang von praktischer Rationalität und Tugenden besagt, wie oben erwähnt, dass das natürliche Vermögen praktischer Rationalität seine beste und vollständige Ausprägung in Form der Weisheit und der mit ihr verbundenen situationsgerechten Orientierung an den anderen Tugenden erfährt. Der Punkt ihrer Ausführungen zur praktischen Rationalität, an dem wir uns jetzt befinden, beinhaltet zum einen die Ansicht, dass die Qualität von Handlungen zwar in Abhängigkeit von den jeweils angestrebten Zielen bewertet werden muss, dass ein vollständig entwickeltes Vermögen der praktischen Rationalität jedoch nicht unabhängig von der Qualität des Inhalts der angestrebten Ziele erläutert werden kann. Andererseits beinhaltet besagter Punkt die Ansicht, dass die Bewertung der Qualität der Ziele sich nicht darauf reduzieren lässt, welche beliebigen individuellen Interessen und Wünsche einzelne, mehrere oder viele Menschen *de facto* hegen mögen, sondern, dass sich die Qualität daran bemisst, was gut (oder zumindest nicht schlecht) ist für einen Menschen *als Exemplar der menschlichen Lebensform*.

Folgt man Foot bei der Darstellung praktischer Rationalität bis zu dieser gewissermaßen *objektiven Gütertheorie der Ziele* menschlichen Lebens

30 Das heißt, weniger freundlich ausgedrückt: Es hat etwas damit zu tun, dass Menschen auch ignorant, unvernünftig, verwirrt, gewissenlos, dumm oder willensschwach sein können.

– im Gegensatz zu einer subjektiven Interessentheorie der Ziele –, so kann man Foots Behauptung, dass gute Handlungsziele solche sind, deren Inhalte durch die Tugenden bestimmt sind, meines Erachtens nur um den Preis bestreiten, dass unser Gebrauch solcher Worte wie »Weisheit«, »Gerechtigkeit«, »Hilfsbereitschaft«, »Tapferkeit« etc. sinnlos wird und die entsprechenden Begriffe leer werden. In unserer Praxis werden nämlich »... ist weise«, »... ist gerecht«, »... ist hilfsbereit«, »... ist tapfer« etc. in der Regel dazu verwendet, einer Handlung, einer Handlungsabsicht oder – holistischer – dem Charakter eines Menschen etwas zu präzisieren, das im Allgemeinen gut, richtig, positiv, erstrebenswert etc. ist für jeden Menschen. Jemand, der hilfsbereit und tapfer ist, muss sich nicht eigens dafür rechtfertigen, während jemand, der Gerechtigkeit als etwas Schlechtes bezeichnet, dafür eine gesonderte Begründung anführen muss, die auf bestimmte Ausnahmbedingungen rekurriert – etwa auf dilemmatische Entscheidungssituationen. So verwenden wir die Worte »Weisheit«, »Gerechtigkeit«, »Hilfsbereitschaft«, »Tapferkeit« nun einmal. Durch diese Verwendung in unserer Praxis erhalten die Worte ihre Bedeutung und stehen für die Begriffe, für die sie stehen. Hier biegt sich der Spaten zurück: So ist eben unsere Praxis.

Der Footsche Opponent könnte Foots Ansicht, dass der Inhalt guter Ziele durch die Tugenden bestimmt ist, meines Erachtens nur dann zurückweisen, wenn er Foots Ausführungen zur praktischen Rationalität nicht bis zu dem Punkt der objektiven Gütertheorie der Ziele folgt, sondern darauf besteht, dass praktische Rationalität bereits unter Zuhilfenahme einer subjektiven Interessentheorie der Ziele hinreichend bestimmt ist.³¹ Folgt er Foot jedoch bis zu ihrer objektiven Gütertheorie der Ziele, so kann er die Bestimmung der Inhalte guter Ziele durch die Tugenden nicht mehr plausibel zurückweisen, sondern nur noch bestreiten, dass bestimmte Handlungstoken oder -types sowie bestimmte Charaktereigenschaften in die Extension bestimmter Tugendbegriffe fallen. Er kann dann z. B. bestreiten, dass all die Handlungen, die von seinen Zeitgenossen als

31 Eine Ansicht, die man Foot selbst zuschreiben kann, wenn es um die meisten ihrer Veröffentlichungen geht, die vor ihrer Wende zum natürlich Guten Mitte der 1980er Jahre liegen. Vgl. *im vorliegenden Band*: 7ff.

Ausdruck der Hilfsbereitschaft angesehen werden, zu Recht als Ausdruck der Hilfsbereitschaft angesehen werden. Oder er kann bestreiten, dass die Charaktereigenschaft, die in einer bestimmten Kultur als Tapferkeit gilt, zu Recht als Tapferkeit gilt.

Aber damit würde er keineswegs *eo ipso* bestreiten, dass Handlungsziele, die an Hilfsbereitschaft und Tapferkeit orientiert sind, etwas zum Inhalt haben, was gut für ein Exemplar der menschlichen Lebensform ist. Vielmehr würde er gerade im Namen der Tugenden Kritik am Zeitgeist oder Mainstream üben, indem er behauptet, dass die meisten Menschen sich irren, da sie von den törichten und lasterhaften Zielen, die sie verfolgen, annehmen, dass es tugendhafte Ziele seien.³²

9. Versteht man den hier betrachteten Gedankengang Foots aus *Natural Goodness* so, wie ich ihn zu skizzieren versucht habe, so liegt meiner Ansicht nach der Verdacht nahe, dass sich das, was Philippa Foot mit ihren Ausführungen *tut*, sehr viel harmonischer als McDowells eigene Vorgehensweise einfügt in die von McDowell zu Recht formulierte Zurückweisung eines Seitenblick-Verständnisses der umfassenden Praxis oder Zweiten Natur, in die wir initiiert sind. Nach dem jetzt dargelegten Verständnis nämlich, reflektiert Foot gleichsam vor dem Hintergrund der in ihrer Zweiten Natur etablierten Begriffe und Bewertungen über eine notwendige Bedingung für das Bestehen dieser Zweiten Natur, die die Erste Natur des Menschen betrifft. Dieses Vorgehen ist nicht sehr weit

32 Betrachten wir Nietzsches oszillierende *Aperçus* mit hermeneutischem Wohlwollen, so können wir vieles von dem, was er sagt, auch in genau dieser Weise verstehen. Hiernach bestreitet Nietzsche nicht unbedingt, dass der Inhalt der für den Menschen guten Ziele durch die Tugenden bestimmt ist, sondern lediglich, dass die Handlungen und Charaktereigenschaften, die seine Zeitgenossen für tugendhaft halten, tatsächlich tugendhaft sind. Die »Umwertung aller Werte« wäre demnach ein extensionales Unternehmen. Diese Interpretation setzt allerdings voraus, dass wir Nietzsches Rede vom »Übermenschen« lediglich als Mittel einer etwas überspannten Rhetorik betrachten.

entfernt von dem, was die von McDowell viel zitierten Neurathschen Schiffer auf offener See mit ihrem Schiff anstellen.³³

Eine solche wohlwollende Lesart des Footschen Vorgehens in *Natural Goodness* ermöglicht es uns jedoch nicht nur, die als Warnung verpackte Kritik McDowells als eine Kritik zurückzuweisen, die zwar berechtigt gegenüber dem szientistischen Naturalismus der Moderne ist, nicht jedoch gegenüber Foots aristotelischem Naturalismus. Sie macht uns, wie ich glaube, auch auf ein Problem aufmerksam, dass dem McDowellischen Vorgehen eigen ist. Obgleich ich dieses sehr verwirrende und komplexe Problem des McDowellischen Ansatzes jetzt aus Platzgründen nicht mehr in dem Umfang diskutieren kann, der ihm angemessen wäre, sondern nur noch den meines Erachtens wesentlichen Punkt andeuten kann, möchte ich dies zum Abschluss nichtsdestotrotz tun.

Das Wort »Zweite Natur« bezeichnet bei McDowell die holistische begrifflich-normative Praxis des Menschen, die sowohl das Wesen des Menschen als auch das Wesen der Welt (im Gegensatz zur »Umwelt«³⁴) umfasst. In Hinblick auf das Wesen des Menschen meint »Zweite Natur« dabei die mittels Initiation und Bildung in diese Praxis erworbenen spontanen (und nach McDowell auch rezeptiven) Fähigkeiten eines Menschen, sich in dieser Praxis und somit im »Raum der Gründe«, der sich in der Praxis entfaltet, zu bewegen. Damit prägt die »Zweite Natur« aber nicht nur das Wesen des Menschen, sondern auch das Wesen der Welt, d. h.: die immer schon begrifflich erschlossene Umgebung des in die Praxis initiierten Menschen, in der er sich bei gelungener Initiation und Bildung mit der nötigen situativen Offenheit gegenüber empirischen, moralischen u. a. Gründen bewegt. (Die Welt liegt also nicht außerhalb des »Raums der Gründe«, sondern ist Teil von ihm.)

Dieser doppelte Begriff der Zweiten Natur wird vom Begriff der Ersten Natur nun insofern unterschieden, als »Erste Natur« im Gegensatz zur »Zweiten Natur« einerseits das bloße körperliche Wesen des Menschen meint und andererseits die »bloße« Natur der Umwelt. Dieser Unterschied

33 Vgl. McDowell 1994, 81f., McDowell 1996, 81f., McDowell 1998d, 189ff.; Vgl. hierzu auch: Hoffmann 2007, 372-378.

34 Vgl. Gadamer 1960, 446f.

zwischen »Erster Natur« und »Zweiter Natur« wird dann von McDowell schließlich gleichgesetzt mit dem Unterschied zwischen dem kausalen »Reich der Gesetze«, das auf den Beschreibungen der Naturwissenschaft beruht, und dem normativen bzw. rationalen »Raum der Gründe«, der sich in unserer Praxis der Zweiten Natur entfaltet, in die wir initiiert sind.

Mit dieser Gleichsetzung von »Erste Natur« und »Reich der Gesetze« erscheint es nun jedoch so, als sei der Bezug auf die bloße Natur ausschließlich den Kausalbeschreibungen der Naturwissenschaften vorbehalten, während wir uns mit dem nicht-naturwissenschaftlichen Vokabular, das im »Raum der Gründe« beheimatet ist, offenbar niemals auf die bloße Natur beziehen können. Warum aber sollte dem so sein?³⁵

Warum sollten wir annehmen, dass z. B. eine teleologische Beschreibung der Natur, die im »Raum der Gründe« beheimatet ist, nicht ebenso sehr eine Beschreibung der bloßen Natur sein kann, wie eine kausale Beschreibung der Natur, die im »Reich der Gesetze« daheim ist? Naheliegender ist doch vielmehr zu sagen, dass es sich einfach um zwei unterschiedliche Beschreibungsweisen der bloßen Natur handelt, die vor dem begrifflich-normativen Hintergrund derjenigen Praxis, in die wir initiiert sind, vollzogen werden können. Wobei es mit Blick auf den holistische Zusammenhang unserer Sprachspiele in dieser Praxis mehr als naheliegend ist, dass die kausalen naturwissenschaftlichen Beschreibungen mitnichten die basalen oder logisch primären Beschreibungen sind. Vielmehr ist ihr

35 Weil wir bei der Bezugnahme unser Vermögen der Spontaneität zum Einsatz bringen und uns vor dem begrifflich-normativen Hintergrund der Praxis bewegen, in die wir initiiert sind? Das kann nicht die Antwort sein, da dies ebenso auf unsere naturwissenschaftlichen Bezugnahmen zutrifft. Würden wir eine solche Antwort geben, so würde sie uns daher dazu zwingen, auch zu behaupten, dass wir uns *niemals* auf die bloße Erste Natur beziehen können, weder mittels naturwissenschaftlichen noch nicht-naturwissenschaftlichen Vokabulars. Bei jeglicher Bezugnahme ist ja unser Vermögen der Spontaneität im Einsatz und wir bewegen uns stets vor dem begrifflich-normativen Hintergrund der Praxis, in die wir initiiert sind. Zu behaupten, dass wir uns niemals auf die bloße Erste Natur beziehen können, würde jedoch den Begriff der bloßen Natur bzw. Ersten Natur leer werden lassen. Er wäre nur noch ein inhaltsloser Platzhalter für ein mysteriöses Reich jenseits des Raums der Gründe, zu dem wir prinzipiell keinen Zugang haben. Aber dies ist gerade eines derjenigen Bilder, die McDowell zu Recht vermeiden möchte.

Gebrauch, ihre Relevanz und ihr kognitiver Gehalt nicht verständlich, unabhängig von ihrer kontextuellen Einbettung in das teleologische, normative, rationale u. a. Vokabular unserer nicht-naturwissenschaftlichen Praktiken.³⁶

Aber die Art und Weise, wie McDowell in seiner Foot-Kritik und in anderen Schriften (zumindest der 1990er Jahre³⁷) die Erste Natur als »Reich der Gesetze« gegenüber der Zweiten Natur als »Raum der Gründe« abgrenzt, läuft eigentümlicher Weise Gefahr, die bloße Natur (und auch die Verständlichkeit des Reiches der Gesetze) vom Raum der Gründe loszulösen und den Naturwissenschaften nicht nur einen privilegierten, sondern den einzigen Zugang zur bloßen Natur (d. h. Ersten Natur) einzuräumen. Aber dies kann m. E. nicht wirklich in McDowells Absichten liegen, will er seinen programmatischen Ansatz einer »Wiederverzauberung« der Natur nicht desavouieren und seine ausdauernde und resolute Kritik am Szientismus der Moderne nicht selbst unterwandern. Andererseits scheint jedoch eben genau die jetzt beschriebene szientistische Tendenz die Voraussetzung dafür zu sein, überhaupt die Kritik formulieren zu können, die McDowell gegen Foot anführt.³⁸

36 Vgl. hierzu auch: Rödl 2003.

37 Hierbei denke ich neben *Two Sorts of Naturalism* (vgl. McDowell 1996) zuallererst an *Mind and World* (vgl. McDowell 1994), aber auch an *Some Issues in Aristotle's Moral Psychology* und *Knowledge and the Internal* (vgl. McDowell 1998c). In *Naturalism in the Philosophy of Mind* (vgl. McDowell 2004), *On Pippin's Postscript* (vgl. McDowell 2007) und anderen neueren Schriften, die gesammelt in McDowell 2009a und McDowell 2009b erschienen sind, sowie in einem Interview mit Jakob Lindgaard (vgl. McDowell und Lindgaard 2005) scheint mir McDowell indes die Unterscheidung zwischen Erster und Zweiter Natur nicht mehr so stark in den Vordergrund zu stellen und auch auf etwas andere Weise zu charakterisieren. Vgl. zu dieser Thematik auch die Diskussion in Lindgaard 2008.

38 Der Eindruck der unfreiwilligen Privilegierung der Naturwissenschaften wird – *notabene* – auch durch McDowells Namensgebung verstärkt: Bezeichnet man die durch die Naturwissenschaften beschriebene naturwüchsige Umwelt als »Erste Natur«, so legt das fast unausweichlich nahe, dass sie eine primäre Rolle spielt und der Zweiten Natur eine lediglich sekundäre Rolle zukommt.

10. Wollte man an der von mir jetzt unterstellten McDowellschen Bestimmung der Ersten Natur als exklusiven Gegenstand der Naturwissenschaften festhalten, ohne dem Szientismus der Moderne so gefährlich nahe zukommen wie McDowell, so bestünde eine Möglichkeit darin, einen von der Ersten Natur zu unterscheidenden noch grundlegenden Begriff der bloßen Natur ins Spiel bringen. Diese bloße Natur wäre dann etwas, worauf wir uns sowohl mit Hilfe des nicht-naturwissenschaftlichen (teleologischen) Vokabulars als auch mit Hilfe des (kausalen) naturwissenschaftlichen Vokabulars beziehen könnten. Allerdings würde ich mich einer derartigen Einführung eines noch grundlegenden Begriffs nicht anschließen, da es überhaupt nicht ersichtlich ist, worin eigentlich der Vorteil bestehen sollte, den Begriff der Ersten Natur exklusiv für die Naturwissenschaften zu reservieren. Anstatt einen zusätzlichen Begriff ins Spiel zu bringen, scheint es doch einen wesentlich einfacheren und besseren Weg zu geben, die szientistische Tendenz zu vermeiden: Wir müssen einfach nur McDowells Gleichsetzung von »Erste Natur« und »Reich der Gesetze« verabschieden und unter der Ersten Natur schlicht dasjenige verstehen, was wir nicht als Kultur auffassen.

Auf eine derart verstandene Erste Natur können wir sowohl mit nicht-naturwissenschaftlichen als auch mit naturwissenschaftlichen Beschreibungen Bezug nehmen. Je nachdem, welcher Art von Vokabular wir uns bedienen, können die Dinge und Vorkommnisse der Ersten Natur dann entweder als Gegenstand nomologischer Kausalbeschreibungen oder als Gegenstand der (mutmaßlich logisch primären) teleologischen Beschreibungen hervortreten. Aber daran, dass wir uns auf die bloße Natur beziehen, ändert unsere Wahl teleologischer Beschreibungen nichts, wenn wir den Begriff der Ersten Natur aus den naturwissenschaftlichen Klammern befreien, die McDowell ihm mit der Gleichsetzung von »Erste Natur« und »Reich der Gesetze« umgelegt hat.

Die jetzt vorgeschlagene modifizierte Auffassung dessen, was wir unter Erster Natur verstehen sollten, fügt sich unproblematisch in das »wiederverzauberte« Bild unseres In-der-Welt-Seins ein, das uns z. B. vom frühen Heidegger nahegelegt wird und das wir, in etwas anderer Form,

auch beim späten Wittgenstein finden können.³⁹ Diesem Bild gemäß, ist uns Menschen die Welt sowohl mit ihren natürlichen Elementen (der Ersten Natur) als auch mit ihren kulturellen Elementen (der Zweiten Natur) vorgängig erschlossen durch den alltäglich besorgenden Umgang innerhalb derjenigen umfassenden holistischen Praxis sprachlicher und nicht explizit sprachlicher Verweisungszusammenhänge (Zweite Natur), in die wir initiiert sind. Naturwissenschaftliche Beschreibungen der Welt stellen dagegen einen ganz speziellen Teil dieser umfassenden Praxis des In-der-Welt-Seins dar, nämlich eine bestimmte Praktik des instrumentellen Umgangs mit den Dingen, Vorgängen und Geschehnissen in der uns vorgängig erschlossenen Welt. Diese Praktik des instrumentellen Umgangs ist eine »Privation« der umfassenderen Praxis des In-der-Welt-Seins, da die naturwissenschaftliche Praktik die Welt gleichsam um all jene begrifflichen, teleologischen, normativen, rationalen, sozialen und geschichtlichen Aspekte »beraubt«, die die Welt (mit-)konstituieren.

Die menschliche Praktik der naturwissenschaftlichen Beschreibung kann vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Fragestellungen durchaus zu geeigneten Darstellungen dessen führen, was in der Welt vor sich geht. Nichtsdestotrotz sollte man diese spezielle Praktik des instrumentellen Umgangs mit den Dingen, Vorgängen und Geschehnissen in der Welt nicht hypostasieren, denn obwohl naturwissenschaftliche Beschreibungen der Welt vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Fragestellungen zu geeigneten naturwissenschaftlichen Darstellungen dessen führen können, was in der Welt vor sich geht, ist es allein dadurch nicht schon sinnvoll, auf alles, was in der Welt vor sich geht, naturwissenschaftliche Fragestellungen anzuwenden. Weder liefern naturwissenschaftliche Beschreibungen eine umfassende Beschreibung dessen, was Welt ist, noch sind sie die fundamentale Praxis des menschlichen In-der-Welt-Seins. Ebenso wenig sind sie die grundlegenden, geschweige denn die einzig möglichen Beschreibungen der bloßen Ersten Natur.

39 Vgl. Heidegger 1927, z. B. 66-88, 95-130, 148-160.

11. Obwohl Foot selbst die möglichen Verständnisweisen des Naturbegriffs nicht in der gerade angesprochenen Weise diskutiert, glaube ich, dass eben diejenige modifizierte Auffassung der Ersten Natur, zu der wir jetzt gelangt sind, ihrem aristotelischen Naturalismus zu Grunde liegt (oder zumindest zu Grunde liegen müsste).

Fasst man den zuvor betrachteten Gedankengang Foots aus *Natural Goodness* so auf, wie ich ihn zu skizzieren versucht habe, und setzt man dabei das jetzt skizzierte Verständnis der Ersten Natur voraus, so wird klar, dass man sich bei der Erläuterung des für den Menschen Guten durchaus, wie Foot, auf die Erste Natur beziehen kann, ohne dabei in die von McDowell vermutete Gefahr zu geraten, szientistische Seitenblicke auf die Zweite Natur, die praktische Vernunft oder Ethik und Moral zu werfen. Die Footsche Sicht entgeht nicht nur der vermuteten Gefahr, sondern hat nicht zuletzt auch den Vorteil, dass sie das von McDowell mit den Begriffen »Erste Natur« und »Zweite Natur« nur behauptete *Kontinuum* zwischen diesen beiden Sphären unseres In-der-Welt-Seins deutlich macht, indem die Zweite Natur als *praktische Ausgestaltung* und *Vervollkommnung* der Anlagen unserer Ersten Natur erscheint.

Dieses Kontinuum kann man exemplarisch kaum besser verdeutlichen als Philippa Foot mit ihrer Darstellung der Weisheit als der vollständigen und besten Ausformung des natürlichen Vermögens der praktischen Rationalität, das uns Menschen eigen ist.

Literatur

- Anscombe, G. E. M., 1957, *Intention*, Paperback-Ausg. nach 2. Aufl., Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2000.
- Burnet, J., 1900, *The Ethics of Aristotle*, Wiederveröffentl., Manchester: Ayer Company Publishers 1979.
- Davidson, D., 1973, »Radical Interpretation«, in: Davidson 1984, 125-140.
- , 1974, »On the Very Idea of a Conceptual Scheme«, in: Davidson 1984, 183-198.
- , 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2001.

- , 1991, »Three Varieties of Knowledge«, in: Davidson 2001, 205-220.
- , 1992, »The Second Person«, in: Davidson 2001, 107-122.
- , 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press.
- Foot, P. (Hg.), 1976, *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- , 2001, *Natural Goodness*, Paperback-Ausg., Oxford: Clarendon Press 2003.
- , 2004, *Die Natur des Guten*, dt. Übers. v. M. Reuter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ebert, T., 2006, »Phronêsis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI5, 8-13)«, in: Höffe 2006, 165-186.
- Gadamer, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. durchges. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990.
- Geach, P., 1956, »Good and Evil«, in: Foot 1976, 64-73.
- , 1977, *The Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbig, C., M. Quante und L. Siep (Hg.), 2004, *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hardie, W. F. R., 1968, *Aristotle's Ethical Theory*, 2. Aufl., Paperback-Ausg., Oxford: Oxford University Press 1981.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, 17., durchges. Aufl., Tübingen: Niemeyer 1993.
- Heuer, P., 2008, *Art, Gattung, System. Eine logisch-systematische Analyse biologischer Grundbegriffe*, Freiburg: Karl Alber.
- Höffe, O. (Hg.), 2006, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, 2. Aufl., Berlin: Akademie Verlag.
- Hoffmann, T., 2007, *Welt in Sicht. Wahrheit – Rechtfertigung – Lebensform*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hursthouse, R., G. Lawrence und W. Quinn (Hg.), 1995, *Virtues and Reasons*, Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, A., 1978, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.
- , 1979, *Aristotle's Theory of the Will*, London: Duckworth.

- , 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press.
- Lindgaard, J. (Hg.), 2008, *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*, (European Journal of Philosophy Book Series), Malden: Blackwell Publishing.
- McDowell, J., 1994, *Mind and World*, 2. Aufl., Paperback-Ausg., Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1996.
- , 1995a, »Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics«, in: McDowell 2009a, 23-40.
- , 1995b, »Knowledge and the Internal«, in: McDowell 1998a, 395-413.
- , 1996, »Two Sorts of Naturalism«, in: McDowell 1998b, 167-197.
- , 1998a, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- , 1998b, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- , 1998c, »Some Issues in Aristotle's Moral Psychology«, in: McDowell 1998b, 23-49.
- , 1998d, »The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics«, in: McDowell 1998b, 3-22.
- , 2004, »Naturalism in the Philosophy of Mind«, in: McDowell 2009a, 257-275.
- , 2007, »On Pippin's Postscript«, in: McDowell 2009b, 185-203.
- , 2009a, *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- , 2009b, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- McDowell, J. und J. Lindgaard, 2005, »Erfahrung und Natur« (Interview), in: *DZPhil* 53 (2005), 783-805.
- Moore, G. E., 1903, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- O'Hear, A. (Hg.), 2004, *Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rödl, S., 2003, »Norm und Natur«, in: *DZPhil* 51 (2003), 99-114.
- , 2005, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Ross, D. W., 1923, *Aristotle*, 6. Aufl., Paperback-Ausg., London: Routledge 1995.
- Sellars, W., 1956, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1997.
- Stekeler-Weithofer, P., 2004, »Formen, Normen und Begriffe«, in: Halbig, Quante, Siep 2004, 368-400.
- Thompson, M., 1995, »The Representation of Life«, in: Hursthouse, Lawrence, Quinn 1995, 247-297.
- , 2004, »Apprehending Human Form«, in: O’Hear 2004, 47-74.
- , 2008, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- , 2010, »Drei Stufen natürlicher Güte«, in *diesem Band*, 253-262.
- Wellmer, A., 1997, »Verstehen und Interpretieren«, in: Wellmer 2007, 90-121.
- , 2004, *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, hg. v. T. Hoffmann, J. Rebutisch und R. Sonderegger, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , 2007, *Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foots Kritik des ethischen Subjektivismus

Eine Replik

HEINER F. KLEMME

Einleitung

In ihrem Buch *Natural Goodness*¹ behauptet Philippa Foot, dass es einen natürlichen Maßstab für die Bewertung der Qualität von Personen und ihren Handlungen gibt, und dass wir diesen Maßstab erkennen können, wenn wir uns fragen, welchen praktischen Notwendigkeiten ein Individuum im Lebensvollzug unterliegt. Wir erkennen diese Notwendigkeiten, wenn wir das Individuum aus der Perspektive seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies beschreiben. Zur Verdeutlichung ihres Ansatzes greift Foot Anscombes Terminus einer »Aristotelischen Notwendigkeit«² auf. Eine »Aristotelische Notwendigkeit« beschreibt Tatsachen, die für den Lebensvollzug eines Mitglieds der menschlichen Spezies typischerweise zutreffen. Wollen wir speziell die natürliche Qualität eines Menschen bestimmen, tritt der Begriff eines guten Willens in den Vordergrund. Der gute Wille macht einen Menschen gut. Verfügt eine Person über einen guten Willen, dann verfügt sie über praktische Rationalität. Über praktische Rationalität zu verfügen, bedeutet, die Tatsachen des menschlichen Lebens zu erkennen und sie zu erstreben. Das Konative ist vom Kognitiven nicht zu trennen, weil dem Vernünftigen die Anerkennung eines Grundes ein Ziel gibt.³ Die natürlichen Qualitäten, über die eine vernünftige Person verfügt, nennt Foot Tugenden. Der tugendhafte oder gute Wille zeichnet

¹ Foot 2001. Ich zitiere dieses Werk im Folgenden nach der deutschen Übersetzung (Foot 2004).

² Foot 2004, 31.

³ Vgl. Foot 2004, 41.

sich demnach durch die feste Absicht aus, nach den besten Gründen zu handeln. Aber der gute Wille bleibt auch dann ein guter Wille, wenn er seine Absicht aufgrund widriger Umstände nicht verwirklichen kann. Insofern ein guter Wille auch dann gut ist, wenn er sein Ziel nicht erreicht, entwickelt Foot eine nicht-konsequentialistische Konzeption praktischer Rationalität.

Der Wille ist jedoch nicht nur der Gegenstand normativer Bewertungen, der Wille ist auch der Ort, an dem sich entscheidet, ob eine Person wahrhaftes Glück empfinden kann. Wahrhaftes Glück kann eine Person nach Foot nur dann empfinden, wenn es ihr gelingt, an bestimmten sozialen Tatbeständen (wie Freundschaft) zu partizipieren. Aber nicht jeder, der wahrhafte Freundschaft empfindet, führt auch ein glückliches Leben. Die Tugend ist eine Voraussetzung des Glücks, aber im Falle tragischer Verstrickungen gibt es auch für die tugendhafte Person kein Glück, wie Foot am Beispiel der Widerstandskämpfer gegen das Nazi-Regime deutlich zu machen versucht.

Mit ihrer Theorie praktischer Rationalität grenzt sich Foot gegen den Subjektivismus und insbesondere gegen die Wunschtheorie ab. Ihrer Einschätzung nach konstituieren Wünsche nicht, was gut oder schlecht für eine Person ist. Ob ein Wunsch gut oder schlecht ist, ob er eine natürliche Qualität oder einen Mangel aufweist, bemisst sich ihrer Ansicht nach vielmehr an den Notwendigkeiten eines menschlichen Lebens, die unabhängig davon bestehen, welche Wünsche eine Person zufällig haben mag. Diese Notwendigkeiten, die wir als Tatsachen erkennen, geben der Person Zwecke vor, über die sie nur zum Preis der Irrationalität disponieren kann. Foot vertritt damit eine Konzeption praktischer Philosophie, die ihre Aufgabe nicht in der Rechtfertigung von Normen sieht. Die Philosophie begründet nichts, sie beschreibt vielmehr immer schon für uns bestehende Normen und die Art ihrer Entdeckung.

Wie kann diese Position verteidigt werden? Eine zentrale Bedeutung scheint Foot einer moralischen Intuition beizumessen, die gegen die Plausibilität der von ihr selbst einst vertretenen Wunschtheorie spricht: »Ich neigte dazu, Gerechtigkeit nur bei denen für rational zu halten, die ihren Wünschen nach als Liebhaber der Gerechtigkeit gelten könnten – ein ziemlicher Skandal. Zu Recht haben mir deshalb meine Kritiker vorgeworfen, ich würde auf der Ebene der Rationalität die Subjektivität wieder

einführen, während ich auf der Objektivität von Kriterien des moralisch Richtigen und Falschen bestünde.«⁴ Die Wunschtheorie verstößt gegen zwei Anforderungen, die nach Foot an eine überzeugende Konzeption der Normativität zu stellen sind: *Erstens* vermag diese Konzeption keinen objektiven oder allgemeingültigen Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu begründen und *zweitens* degradiert sie die praktische Vernunft zu einem Instrumentarium, das uns die »niederträchtigsten Wünsche anzustreben«⁵ erlaubt. Aus diesen Gründen benötigen wir ihrer Einschätzung nach eine Konzeption praktischer Rationalität, mittels derer wir Handlungsgründe erkennen und auf diese Weise eine objektive Differenz zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit feststellen können. Emanzipiert sich die praktische Rationalität von ihrer rein instrumentellen Indienstnahme, dann wird sie zu »einer Art von Haupttugend«⁶. Wer nicht über praktische Rationalität verfügt, der kann auch die durch die praktischen Notwendigkeiten definierten Handlungszwecke nicht erkennen und befolgen. Verfügt eine Person über praktische Rationalität, besitzt sie eine Tugend, die nicht nur bewirkt, dass sie gut handelt, sie erklärt zugleich, warum diese Person selbst dann gut ist, wenn es ihr aufgrund widriger Umstände nicht gelingt, ihr Handlungsziel zu erreichen.

Blicken wir auf den zwischen praktischer Rationalität und Tugend bestehenden Zusammenhang, dann scheint praktische Rationalität also vor allem deshalb für Foot so wichtig zu sein, weil sie einen realen oder objektiven Unterschied zwischen Tugend und Laster begründet. Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Position alternativlos ist: Gibt es eine Theorie, die einen objektiven (oder realen) Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit begründet, ohne auf einen starken Begriff der praktischen Rationalität zurückgreifen zu müssen, die uns Zwecke gebende Tatsachen des menschlichen Lebens zu erkennen gibt? Könnte diese Theorie als eine Version des Subjektivismus begriffen werden? Meine Antwort auf diese Fragen lautet: Es gibt diese Theorie, und wir finden sie genau dort, wo Foot meint, nur einen subjektrelativen Begriff von Gerech-

4 Foot 2004, 25.

5 Foot 2004, 26.

6 Foot 2004, 88.

tigkeit⁷ finden zu können, nämlich bei Hume. Wenn Hume aber eine nicht-relativistische und nicht-kognitivistische Theorie des Subjektivismus vertritt, dann verliert Foot ein wesentliches Argument für ihre Version des Aristotelismus. Hume erfüllt Foots Forderung nach einer Konzeption von Tugend und Laster, die auf Tatsachen des menschlichen Lebens basiert, und er kommt ohne eine wenig plausible Ontologie objektiver Zwecke aus. Meine These besagt also: Wir können über die objektive Verwerflichkeit der Ungerechtigkeit urteilen, ohne dabei auf eine Erkenntnis objektiver Zwecke angewiesen zu sein. Vielleicht wäre dann die praktische Vernunft nicht mehr so wichtig, wie Foot dies meint; denn warum sollte uns die praktische Vernunft wichtig sein, wenn wir sie für die Erkenntnis eines objektiven normativen Maßstabes gar nicht benötigen? Diese Frage beantwortet Foot nicht. Mehr noch, Foot selbst stellt den Wert der praktischen Rationalität in Frage: Auf den Einwand, dass ihre Theorie natürlicher Normativität nicht mit Darwins Evolutionstheorie vereinbar zu sein scheint, kontert sie mit dem Argument, dass die Aristotelischen Notwendigkeiten unter einem zeitlichen Vorbehalt gelten. Was heute für unsere Lebensführung notwendig ist, kann sich schon morgen als zufällig, ja als schädlich erweisen. Mit diesem – wie ich ihn nennen möchte – »Moment-Aristotelismus« relativiert Foot meiner Wahrnehmung nach entscheidend den Wert, wenn nicht der praktischen Vernunft als solcher, dann aber doch der Inhalte und Zwecke, auf die sie gerichtet ist. Warum sollten wir die heute bestehenden Tatsachen des menschlichen Lebens so wichtig nehmen, wenn sie evolutionäre Funktionen der Lebenserhaltung sind, wenn – wie Konrad Lorenz (1941) einst mit Blick auf Kant behauptete – das ontogenetische Apriori Resultat der biologischen Evolution ist? Warum sollten wir diese Tatsachen so wichtig nehmen, wenn sie sich schon morgen als ungenügend herausstellen könnten, beispielsweise im Falle von Menschen, die – um ein extremes Beispiel zu geben – durch gezielte Eingriffe in ihr Erbgut eine andere naturale Basis ihrer Existenz als wir aufweisen? Offensichtlich würden sie dann auch anderen Aristotelischen Notwendig-

7 Von Gerechtigkeit ist hier und im Folgenden in einem allgemeinen, nicht in einem spezifisch Humeschen Sinne als einer künstlichen Tugend die Rede. Zu Humeschen Konzeption der Gerechtigkeit als einer künstlichen Tugend siehe Klemme 2009b.

keiten unterliegen. Demnach scheint es einen Weg von Foot zu Nietzsche zu geben, von dem Foot nichts zu ahnen scheint – und der unsere Begeisterung für ihre Konzeption praktischer Vernunft ein wenig dämpfen könnte.

Um Foots Kritik am Humeschen Subjektivismus zurückweisen zu können, muss ein nicht-kontingenter Bezug zwischen Tatsachen und Wertungen bei Hume nachgewiesen werden. Diesen Nachweis möchte ich nun erbringen. Im Anschluss daran möchte ich einige Probleme und Einwände formulieren, die mir bei der Lektüre von Foots Buch aufgefallen sind. Einen tieferen inneren Zusammenhang haben diese kritischen Notizen nur insofern, als ich skeptisch gegenüber einer Theorie praktischer Normativität bin, die natürliche Zweckbestimmungen des Menschen unterstellt.

2. Humes nicht-relativistischer Subjektivismus

Ich beginne mit einigen Bemerkungen zu den epistemischen Grundlagen der Humeschen Philosophie der menschlichen Natur.⁸ Nach Hume sind unserem Geist ausschließlich Perzeptionen präsent, die er in Eindrücke und Ideen (oder Vorstellungen) unterscheidet. Eindrücke sind ursprüngliche, distinkte oder gesonderte Existenzen⁹, die keine ihnen zugrunde liegenden Gegenstände oder Qualitäten repräsentieren. Sie verweisen nicht über sich selbst hinaus und sind entweder äußere Sinneswahrnehmungen (sensations) oder Selbstwahrnehmungen (Affekte, Leidenschaften, Gefühle). Aufgrund ihrer Lebendigkeit und Stärke unterscheiden sie sich von ihren Abbildern, die Hume Ideen nennt. Verstehen wir die äußere Natur als die Summe aller äußeren Sinneswahrnehmungen, ihrer Ideen und ihrer Verknüpfungen nach den Assoziationsgesetzen, dann enthält die Natur keine Werte oder praktischen Bedeutungen. Hume identifiziert diese vielmehr mit unseren Affekten, die als Eindrücke ebenfalls »ursprüngliche Tatsachen und Realitäten«¹⁰ sind. Während die meisten Affekte aus der

8 Im Folgenden greife ich auf Passagen in Klemme 2009a zurück.

9 Vgl. Hume 1978, 415 (»A passion is an original existence«) u. 635 (»distinct existences«).

10 Hume 1978, 458.

Reflexion stammen und von Hume »sekundäre und reflexive Eindrücke«¹¹ genannt werden, gibt es einige wenige Affekte (wie die Liebe zum Leben oder die Kinderliebe), die ursprünglich (»original«) mit unserer Natur gegeben sind.

In jedem Fall repräsentieren Affekte nichts – und haben somit zweifellos eine rein subjektive Existenz. Doch obwohl die Affekte in keiner *Abbildbeziehung* zu den äußeren Tatsachen stehen, können sie auch nicht völlig losgelöst von ihnen verstanden werden. Der Schlüssel zum Verständnis des Verhältnisses von »äußerer« Natur und Wertungen ist das Prinzip der Kausalität: Unsere Wahrnehmung äußerer Gegenstände ruft bestimmte affektive Wirkungen in uns hervor, die nicht beliebig sind. Sie setzen Vernunft voraus.

Was meine ich damit? Zweifellos weist Hume den rationalistischen Begriff der Vernunft zurück. *More geometrico*, d. h. deduktiv, lassen sich Sollensforderungen nicht aus Tatsachenfeststellungen ableiten. Aber mit seiner Kritik am Rationalismus möchte Hume nicht behaupten, dass die Vernunft allein eine instrumentelle Bedeutung für unser Handeln hat, wie Foot meint. Ganz im Gegenteil. So wie der Mensch ohne Gefühle keine Zwecke hätte, wären seine Zwecke ohne Vernunft völlig beliebig. Nehmen wir ein Beispiel: Sie finden ein Geschenk vor Ihrer Haustür und vermuten, dass es von Ihrer netten Nachbarin stammen muss, die weiß, dass Sie heute Geburtstag haben. Unter normalen Umständen empfinden Sie der Nachbarin gegenüber ein Gefühl der Dankbarkeit. Sie billigen ihr Verhalten und fühlen sich vielleicht zu einem Gegengeschenk verpflichtet. Stellen Sie jedoch nach einem Gespräch mit ihr fest, dass das Geschenk nicht von ihr stammt, verfliegt Ihre Dankbarkeit.

Was zeigt dieses Beispiel? Es zeigt *erstens*, dass unsere moralischen Urteile der Billigung und Wertschätzung nicht durch die Vernunft, sondern durch das Gefühl getroffen werden. Würde sich bei Ihnen überhaupt kein Gefühl einstellen, dann würden Sie der Überreichung eines Geschenks völlig indifferent gegenüber stehen. Wertungen ohne Gefühle gibt es nicht. Das Beispiel zeigt *zweitens*, dass unsere Gefühle insofern von einem Vernunfturteil abhängen, als sie unmittelbare Reaktionen unserer affekti-

¹¹ Vgl. Hume 1978, 275-277.

ven Natur auf Tatsachen darstellen. Wir sind nach Hume nicht einfach so und ohne Anlass dankbar. Unsere Dankbarkeit, will sie nicht blind und orientierungslos sein, hängt vielmehr von wahrheitsfähigen Urteilen über Dinge und Ereignisse in der Welt ab. Ist Ihr Urteil falsch, obwohl Sie meinen, dass es wahr ist, dann ist Ihre Dankbarkeit *mittelbar* unvernünftig. Das Beispiel zeigt schließlich *drittens*, dass die Beziehung zwischen Urteil und Dankbarkeit nicht von *logischer*, sondern von *kausaler* Art ist. Weil wir Menschen die moralische Natur haben, die wir haben, empfinden wir Dankbarkeit gegenüber der Person, die uns beschenkt hat. Aber die Dankbarkeit steckt nicht in den Dingen, die dieses Gefühl in uns verursachen, als solches; Dankbarkeit ist vielmehr vor allem eine Angelegenheit unserer empfindenden Natur. Als Philosoph der menschlichen Natur stellt Hume mehr oder weniger allgemein geltende Kausalbeziehungen zwischen Tatsachen und Gefühlen (die ihrerseits Tatsachen sind, insofern wir über sie berichten können) fest, aber er kann nicht *allein* durch die Vernunft erklären, warum wir mit Dankbarkeit auf ein Geschenk reagieren *sollten*: *Erstens* gibt es keinen *logischen* Grund dafür, warum bestimmte Tatsachen bestimmte Gefühle verursachen; und *zweitens* steckt das Sollen auch nicht *allein* in der Kausalrelation, die zwischen dem Tatsachenurteil und dem moralischen Gefühl besteht. Das Sollen steckt vielmehr *drittens* in der Wirkung, die das Urteil in uns hervorruft und aufgrund dessen wir zwischen Tugend und Laster unterscheiden. Unser Gefühl der Dankbarkeit wird zwar durch eine bestimmte Tatsache in uns hervorgerufen, aber diese Tatsache ist und bleibt dem Gefühl der Dankbarkeit insofern extern, als wir nicht durch die Vernunft schließen können, dass bestimmte Tatsachen bestimmte Wirkungen haben *sollten* – ganz so, wie dies die von Hume kritisierten Rationalisten behauptet haben.

Gefühle stellen nach Hume selbstständig existierende Entitäten dar und stehen aus diesem Grunde in keiner – wie man sagen könnte – »internen« Relation zu bestimmten anderen Tatsachen, die wir durch unsere Vernunft erkennen können. Haben wir ein Gefühl der Dankbarkeit, haben wir alles, was wir zum Bewerten und Handeln benötigen. »Wir schließen nicht auf einen tugendhaften Charakter, weil er uns angenehm ist. Sondern indem wir fühlen, dass er auf eine besondere Weise angenehm ist, fühlen wir, dass er tugendhaft ist. Dies gilt für unsere Urteile über alle Arten von Schönheit und Geschmack und Empfindung. Unsere Billigung

ist in dem unmittelbaren Vergnügen, das sie gewähren, enthalten.«¹² Beurteilen wir eine Handlung – um ein anderes Beispiel zu wählen – als grausam, dann drücken wir ihr gegenüber nicht nur ein Gefühl der Missbilligung aus, wie die Emotivisten meinen; wir sind vielmehr aufgrund der zwischen unserer wahren Meinung über Tatsachen und dem Gefühl bestehenden Kausalbeziehung davon überzeugt, dass die Handlung *wirklich* grausam ist. Wir nennen die Handlung grausam, nicht bloß das Gefühl, das durch sie in uns hervorgerufen wird. Der subjektive Status unserer Gefühle bewirkt nicht, dass wir sie nicht ernst nehmen. Wir nehmen sie sehr wohl sehr ernst, weil es Gefühle wie Dankbarkeit und Stolz, Liebe und Hass sind, die unser Selbst¹³ allererst konstituieren. Abstrahieren wir von diesen Gefühlen, dann sind wir im wahrsten Sinne des Wortes nichts. Obwohl Gefühle keine Realeigenschaften der Dinge dort draußen sind, sind die Wertungen, die sie ausdrücken, real. Ganz in diesem Sinne schreibt Hume: »Die Moral ist etwas Reales, Wesentliches, und auf der Natur gegründet«¹⁴.

Humes Subjektivismus ist also kein Relativismus. Zwar repräsentieren unsere Wertungen ausdrückende Affekte nichts, aber sie sind auch nicht völlig losgelöst von den an sich betrachtet »wertlosen« Tatsachen der äußeren Natur. So wie die weiße die schwarze Billardkugel beim Aufprall in Bewegung setzt, wird das Gefühl der Dankbarkeit durch unsere Wahrnehmung einer bestimmten Situation in uns hervorgerufen. Dabei ist zu beachten, dass unsere Dankbarkeit *mehr* ausdrückt als die faktische Wirkung einer natürlichen Begebenheit auf unseren Geist. Dankbarkeit ist ein zugleich kausaler *und* normativer Begriff. Humes zentrale These lautet: Vor dem Hintergrund der allgemeinen Prinzipien der menschlichen Natur betrachtet, können unsere emotionalen Reaktionen die äußeren Tatsachen oder (wie McDowell¹⁵ sagen würde) die »erste« Natur treffen oder verfehlen. Damit wir die äußere Natur »treffen«, müssen wir über eine entsprechende Sensibilität verfügen, die Hume »moralischen Geschmack«

12 Hume 1978, 471.

13 Zu Humes Konzeption des Selbst siehe Klemme 2010.

14 Hume 1978, 296.

15 Zu McDowells Position siehe Klemme 2009a.

(»moral taste«¹⁶) nennt. »Wir betrachten immer die *natürliche* und *gewöhnliche* Kraft der Leidenschaften [passions], wenn wir Tugend und Laster bestimmen. Und wenn die Leidenschaften zur einen oder anderen Seite sehr vom gewöhnlichen Maß abweichen, missbilligen wir sie als lasterhaft. [...]. Unser Pflichtgefühl folgt immer dem gewöhnlichen und natürlicherem Verlauf unserer Leidenschaften.«¹⁷

Mit dieser Auffassung überschreitet Hume die Grenzen der Wunscheorie, so wie sie von Foot beschrieben wird. Hume ist gerade nicht – wie Foot mit McDowell meint – ein unser Denken und Fühlen aus einer rein mechanischen Perspektive betrachtender Philosoph. Foot übersieht, dass es neben dem Hume der Hydraulik einen Hume der *Kultivierung* unserer affektiven Natur gibt, denn wer nach Hume keinen »moralischen Geschmack« entwickelt hat, der wird in einer Situation, die Dankbarkeit *verdient*, nicht mit Dankbarkeit reagieren. So wie uns nach Foot unsere praktische Vernunft Tatsachen der menschlichen Natur erkennen oder uns nach McDowell unsere »zweite« Natur in den Sellars'schen »Raum der Gründe« treten lässt, versetzt uns nach Hume unser Geschmack in die Lage, emotional »korrekt« auf Dinge und Situationen zu reagieren. Unser Geschmack konstituiert einen intersubjektiv gültigen und auf unserer Natur gegründeten unverrückbaren Maßstab unserer Urteilspraxis, auf den wir uns implizit beziehen, sobald wir Personen und Handlungen billigen oder missbilligen. Betrachten wir einen Charakter im Allgemeinen und ohne Bezug auf unser partikulares Interesse, »verursacht er in uns ein Gefühl und ein Empfinden, aufgrund dessen wir ihn moralisch gut oder böse nennen.«¹⁸

Foots Kritik an Hume ist somit nicht überzeugend. Entgegen dem ersten Augenschein behauptet Hume nicht, dass es eine Kluft zwischen Tatsachen und Wertungen gibt, die wir nicht schließen können. Eine derartige Kluft gibt es überhaupt nicht, weil wir es in der Moral ausschließlich mit Tatsachen zu tun haben, nämlich mit Tatsachen der äußeren und

16 Hume 1978, 581; vgl. 547 (»In what sense we can talk either of a *right* or a *wrong* taste in morals, eloquence, or beauty, shall be consider'd afterwards.«) u. 577.

17 Hume 1978, 483.

18 Hume 1978, 472.

inneren Natur. Gefühle geben uns Zwecke vor und setzen uns praktisch in Bewegung; sie stellen Tatbestände unserer inneren Natur dar, die in einem kausalen Zusammenhang mit den äußeren Tatsachen stehen. Dieser kausale Zusammenhang nimmt dadurch eine normative Bedeutung an, dass wir aufgrund der Sympathie und der Gleichförmigkeit der (menschlichen) Natur Urteile über den Wirkzusammenhang von äußeren und inneren Tatsachen formulieren. Äußere Tatsachen verursachen mit unseren Gefühlen Tatsachen anderer Art, aufgrund derer wir die äußeren Tatsachen bewerten. Der Standard dieser Bewertung wird durch die Sympathie gefunden bzw. erzeugt. So stellen zwar Akte der Ungerechtigkeit und der Grausamkeit, an sich betrachtet, keine Eigenschaften äußerer Tatsachen dar, aber sie existieren eben auch nicht beliebig. Ist eine Person ungerecht und empfindet sie auch keinen Wunsch, gerecht zu sein, bedeutet dies nicht, dass Gerechtigkeit nichts für sie bedeuten *sollte*. Ganz im Gegenteil ist diese Person aufgrund der allgemeinen Prinzipien der menschlichen Natur ein Gegenstand unserer größten Missbilligung und Abneigung. Um in der Terminologie Foots zu sprechen: Wir missbilligen sie, weil sie einen Defekt hat. Ihr Handeln widerspricht den Erwartungen, die wir an ein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft stellen, und ähnelt im Bereich der theoretischen Naturerkenntnis einem Ereignis, dem wir sprachlos gegenüberstehen, weil es allen Erwartungen widerspricht, die wir aufgrund unserer bisherigen Erfahrungen an den Verlauf der Natur haben. Mit der Feststellung einer enttäuschten Erwartung missbilligen wir, mit der Feststellung einer erfüllten Erwartung billigen wir ein Subjekt. Unsere durch das Prinzip der »sympathy« sozialisierten Gefühle nötigen uns gewissermaßen, uns selbst und andere aus dem Standpunkt der Unparteilichkeit heraus zu beurteilen. Die Moral ist ein Teil unserer Naturgeschichte – und deshalb nicht weniger wichtig oder real, als wenn sie auf objektiven Zwecken beruhen würde, die wir qua praktischer Vernunft direkt in der Natur erkennen könnten.

Unsere Überlegungen haben gezeigt, dass es eine Alternative zu Foots Konzeption der praktischen Rationalität gibt, die, obwohl und gerade weil sie auf den Begriff objektiver Zwecke verzichtet, erklärt, wieso wir einer grausamen Person gegenüber mit Missbilligung reagieren. Foots These, dass die humesche Position zu einer skandalösen Konzeption der Normativität führt, wäre nur dann überzeugend, wenn Hume allein durch unsere

handlungseffektiven Wünsche definieren würde, was gut und was schlecht ist. Genau das vermeidet er aber.

3. Weitere Probleme und Einwände

Mit *Natural Goodness* hat Foot ein komplexes, zum Denken anregendes, gelegentlich aber auch verwirrendes Buch vorgelegt. Zum Abschluss meiner Ausführungen möchte ich kursorisch auf einige Aspekte ihrer Darlegungen hinweisen, die mir nicht einleuchten wollen.

Stichwort: Kultur und Interpretation

Es fällt auf, dass Foot in der Interpretation der Tatsachen des menschlichen Lebens überhaupt kein Problem zu sehen scheint, so, als ob diese Tatsachen so eindeutig und unumstößlich wären wie die Axiome der Mathematik. Es fehlt völlig die Einbettung in kulturelle und historische Prozesse der Selbstinterpretation und Selbstbestimmung. Es fehlt das Gespür für die Unbestimmtheit des menschlichen Lebens. Vor allem überrascht dies bei einer Philosophin, die so großen Wert auf die explikative Kraft von Beispielen legt. Wenn jedoch etwas selbst erläuterungsbedürftig ist, dann sind es Beispiele. In der oftmals nur unzureichend durchgeführten begrifflichen Präzisierung ihrer Aussagen besteht sicherlich ein Mangel von Foots Buch.

Stichwort: Rechtselitarismus und Rechtspositivismus

Foot möchte eine einheitliche Theorie der Normativität entwickeln, d. h. sie weist die Trennung zwischen Moral und Nicht-Moral zurück. Hier sehe ich ein Problem für einen Bereich der Normativität, der von ihr mit keinem Wort erwähnt wird und der das Recht betrifft. Wenn es eine Globaltheorie der Normativität gibt, besagt dies auch, dass es keine genuine Rechtsnormativität gibt. Die große Errungenschaft des neuzeitlichen Natur- und Vernunftrechts, nämlich streng zwischen Ethik und Tugend auf der einen Seite und äußerem Recht auf der anderen Seite zu unterscheiden, wird damit hinfällig. Dies bedeutet für eine im Geiste Foots entwickelte Rechtskonzeption, dass sie sich am Begriff natürlicher Qualitäten und Defekte orientieren muss. Wenn nicht die Realisierung der äußeren Freiheit

der Maßstab des Rechts ist, sondern die Fähigkeit einer Person, nach Gründen zu handeln, die aus den (vermeintlichen) Tatsachen des menschlichen Lebens folgen, scheint Foot entweder einen (wie ich ihn nennen möchte) (politischen) Rechtselitarismus vertreten zu müssen, der den Rechtsstatus einer Person nach dem Grad ihrer Tugend bemisst.¹⁹ Oder sie verzichtet gänzlich auf eine philosophisch gehaltvolle Rechtskonzeption und liefert das Recht ohne Vorbehalte dem Subjektivismus, Dezisionismus und Positivismus aus. Beide Alternativen überzeugen mich nicht. Der eigentliche Mangel von Foots Theorie der Normativität besteht aber vielleicht weniger in ihrer Unentschlossenheit gegenüber der Alternative zwischen Rechtselitarismus und Rechtspositivismus, der eigentliche Mangel besteht darin, dass aus ihrer Theorie nicht ersichtlich ist, wie sie sich überhaupt zum Rechtsbegriff verhält.

Stichwort: Praktische und theoretische Rationalität

So wenig wie Foot zwischen verschiedenen Ebenen praktischer Normativität unterscheidet, differenziert sie klar zwischen theoretischer und praktischer Rationalität. Ob unsere Fähigkeit, Mittel zu vorgegebenen Zwecken zu bestimmen, Teil der praktischen Rationalität ist oder zur theoretischen Rationalität zählt, wird nicht deutlich. Tatsächlich verschwimmt das Bild zwischen theoretischer und praktischer Rationalität, wenn es um das Verhältnis von Tatsachenfeststellung und Zweckbestimmung geht. Foot vertritt die Ansicht, dass die praktische Vernunft durch die Erkenntnis einer Aristotelischen Notwendigkeit zugleich einen Grund hat, in bestimmter Weise tätig zu werden. Doch wie hat man sich dies im Einzelnen vorzustellen? Wer genau erkennt diese Tatsachen – und was an dieser Tatsache ist es, das mich in Bewegung setzt? Das Problem, auf das ich aufmerksam machen möchte, lautet wie folgt: Damit ich etwas als Zweck für mich erkennen kann, muss es trivialerweise etwas in mir geben, das mich dies als Zweck erkennen lässt. Ich bedarf also eines Gesichtspunktes, aus dem heraus mir bestimmte Tatsachen als zweckrelevant erscheinen. Bei Foot scheint dies der Lebensvollzug zu sein: Aus der Perspektive des Lebens-

¹⁹ Diese Position findet sich bei Leo Strauss, wenn er beispielsweise Thomas Hobbes' Auffassung, wonach jeder einzelne Mensch Richter darüber ist, was seiner Erhaltung dient, als ein »natural right of folly« (Strauss 1953, 186) disqualifiziert.

vollzugs nehmen Tatsachen für mich eine Handlungsrelevanz an, die sie nicht hätten, wenn ich sie nicht aus der Perspektive dieses Zweckes bewerten würde. Dies bedeutet aber, dass die praktische Vernunft noch viel wichtiger zu sein scheint, als Foot meint. Sie gibt uns zuallererst einen Zweck vor, vor deren Hintergrund die Erkenntnis bestimmter Tatsachen zu Gründen meines Handelns werden kann. Indem die praktische Vernunft diese Bedeutung annimmt, schwindet aber der Wert der Tatsachen als ausschließlicher Quelle von Handlungszwecken. »Aristotelische Notwendigkeiten« existieren nicht einfach so, sondern sind Notwendigkeiten, denen Subjekte unterliegen, wenn sie einen bestimmten Zweck erreichen wollen. Dieser Zweck folgt aber nicht aus den Tatsachen, sondern aus der Vernunft. Worin besteht dieser Zweck? Im guten Lebensvollzug. Die Bewertung des Menschen unterscheidet sich eben nicht nur dadurch von Tieren, dass er über praktische Rationalität und einen guten Willen verfügt. Die praktische Rationalität stellt auch die Perspektive dar, durch die die Tatsachen eine handlungsrelevante Bedeutung annehmen. Gäbe es keine praktische Rationalität, dann gäbe es auch keine Wesen mit praktischen normativen Problemen. Wenn es keine normativen Probleme gibt, dann sind die Tatsachen eben Tatsachen – und nicht etwas anderes. Foot unterstellt – so lautet mein Vorwurf – eine Ontologie praktischer Zwecke, die es gar nicht gibt. Wir können mit unseren Zwecksetzungen gar nicht in Widerspruch zu den Tatsachen geraten, weil ein Handeln, das Aristotelischen Notwendigkeiten widerspricht, den Tatsachen nicht widersprechen kann. So wie eine defekte Uhr denselben Gesetzen gehorcht wie eine funktionierende, sind Handlungen, die gegen Aristotelische Notwendigkeiten verstoßen, Tatsachen. Einen normativen Sinn nehmen sie erst dort an, wo wir qua praktischer Vernunft bewerten, ob es auch gut ist, ein Leben ohne Freundschaften usw. zu führen. Wenn die Natur uns auf eine bestimmte Lebensführung festgelegt haben sollte, wie kann sie uns dann den Phänomenen von Leid, Elend und Hoffnungslosigkeit aussetzen? – Sind wir qua praktischer Vernunft Endzweck der Natur? Falls nicht, warum sollten wir die praktische Vernunft so ernst nehmen?

Stichwort: Der Wert des Lebens

Unsere praktische Rationalität lässt uns nach Foot die Notwendigkeiten erkennen, denen wir als Menschen unterliegen, und sie setzt uns entspre-

chend in Bewegung. Aber wenn unsere Tugend unserem Leben schadet, dem sie doch eigentlich dienen sollte, warum sollten wir sie dann nicht einfach aufgeben? Gibt Nietzsche nicht eine bessere Antwort auf Foot als Foot auf Nietzsche, wenn er behauptet, dass wir unsere Tugenden aufgeben sollten, wenn sie dem Leben schaden? Foots Antwort auf Nietzsche, nämlich ihre Behauptung, dass sich Nietzsche aufgrund seines »Personalismus«²⁰ »ein falsches Bild von den Tatsachen macht«²¹, unterschlägt, dass es einen zentralen gemeinsamen Bezugspunkt zwischen ihrer Theorie und derjenigen Nietzsches gibt, nämlich das Leben. Das Leben ist der oberste Wert bei Foot wie bei Nietzsche. Mit dem Leben findet Nietzsche einen überindividuellen Standpunkt der Normativität, was Foot mit ihrem Insistieren auf der »individualistischen Bewertung«²² bei Nietzsche nicht in den Blick nimmt. Ihr Hinweis auf das Entsetzliche der von den Nazis begangenen Unrechtshandlungen überzeugt uns zwar, aber nicht zwingend deshalb, weil wir Foots Lesart der Tatsachen teilen. Für Foot stellt sich vielmehr das Problem, warum wir uns an den Tatsachen des menschlichen Lebens orientieren sollten, wenn sie uns in den Tod führen. – Im Boot des Neo-Aristotelismus sitzt ein blinder Passagier – und der heißt Nietzsche.

Stichwort: Kant

Foot behauptet, dass ihre eigene mit Kants Konzeption praktischer Rationalität insofern übereinstimmt, als beide um den Begriff des guten Willens kreisen. Diese Nähe zu Kant ist allerdings weniger groß, als Foot zu meinen scheint: Nach Kant entdeckt die praktische Vernunft keine praktischen Notwendigkeiten in der Natur, sondern überprüft die subjektiven Handlungsmaximen daraufhin, ob sie sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren. Sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu qualifizieren, bedeutet aber inhaltlich, nicht gegen die Selbstzweckhaftigkeit von Personen zu verstoßen, eine Selbstzweckhaftigkeit, die gerade in ihrer Rationalität und Freiheit besteht. Der kategorische Imperativ fordert also die Selbsterhaltung der Vernunft als Selbstzweck, nicht aber die

20 Foot 2004, 145.

21 Foot 2004, 144.

22 Foot 2004, 149.

Realisierung von Zwecken, die außerhalb der praktischen Vernunft liegen. Die Natur wird erst insofern als zweckhaft verstanden, als sie aus der Perspektive einer praktischen Vernunft bewertet wird, die sich fragt, ob die Natur ihr wohlgefällig ist, ob sie also den Bedingungen genügt, die an die Realisierung der praktischen Vernunft und ihrer Zwecke zu richten sind. Dies geschieht im Modus der reflektierenden Urteilskraft, also konkret dadurch, dass von der reinen praktischen Vernunft ein theoretischer Gebrauch gemacht wird.

Literatur

- Foot, P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford.
 —, 2004, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M.
 Hume, D., 1978, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), hg. v. P. H. Nidditch, Oxford.
 Klemme, H. F., 2009a, »John McDowell und die Aufklärung. Eine Kritik der neo-aristotelischen Ethik«, in: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, hg. v. H. F. Klemme, Berlin/New York, 369-385.
 —, 2009b, »Naturalismus sans phrase. Humes Konzeption der Gerechtigkeit«, in: *Vom Nutzen des Staates. Das Staatsverständnis des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*, hg. v. O. Asbach u. W. Hofmann, Baden-Baden, 109-128.
 —, 2010, »Selbst ohne Seele. Humes Konzeption des Geistes«, in: *Über die Seele*, hg. v. K. Crone, R. Schnepf u. J. Stolzenberg, Frankfurt a. M., 154-173 (im Druck).
 Lorenz, K., 1941, »Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie«, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 15, 94-125.
 Strauss, L., 1953, *Natural Right and History*, Chicago.

Naturalismus bei Foot und Hursthouse

ANTON LEIST

1. Wie passt die Moral in die übrige Welt?

Die gegenwärtige Ethik ist unter anderem mit zwei Problemen konfrontiert, deren Zusammenhang auf den ersten Blick undurchsichtig ist. Das erste Problem ergibt sich aus dem schwierigen Verhältnis von Ethik und Wissenschaft. Die Wissenschaften besitzen die letzte öffentliche Autorität bei fast allen Themen, die in der Gesellschaft von Bedeutung sind, und das gilt zweifellos auch für menschliche Verhaltensweisen, insbesondere solche von sozialer Relevanz. Aufgrund ihrer philosophischen Tradition hat die Ethik ein Problem damit, diese Autorität der Wissenschaften für ihre Fragen anzuerkennen; Kant immerhin hat der Philosophie die Aufgabe zugeteilt, die Wissenschaften ihrerseits erst zu ›fundieren‹. In der Folge dieser – um es positiv auszudrücken – Arbeitsteilung hat sich die philosophische Ethik von den ethisch relevanten Wissenschaften weit entfernt und damit eine Situation geschaffen, in der es zur Aufgabe geworden ist, wieder zurückzufinden. Dieses erste Problem könnte man das ›Empirie-Problem‹ nennen. Wie hängt, was die Ethiker an der praktischen moralischen Einstellung interessiert, mit dem Blick der Wissenschaftler auf die Moral zusammen?

In der Ethik lauten die Stichworte für die Bruchstelle zwischen der empirischen und der normativen Seite der Moral ›Sein-Sollen-Differenz‹ und ›Non-Naturalismus‹. Ein berühmtes Argument von Moore spricht von einem ›naturalistischen Fehlschluss‹, wenn die Differenz nicht beachtet wird. Die damit verbundene Abgrenzung zu den Wissenschaften der Moral verschafft der Ethik großen Spielraum (und scheinbar große Bedeutung), sie hat aber außer dem ersten noch ein zweites Problem geschaffen. Das zweite Problem der gegenwärtigen Ethik kann noch weniger leicht aus ihr ausgegliedert werden, weil es gerade die praktische moralische Einstellung selbst betrifft. Man könnte es das ›Motivations-Problem‹ nennen: warum

soll man der vorgegebenen Moral folgen? Etwas umfassender werde ich es das ›Integrations-Problem‹ nennen, weil es um die Frage geht, wie die moralischen Normen in das alltägliche Lebensverständnis integriert werden können. Bei dem Integrations-Problem geht es nicht einfach darum, für eine an sich gültige Moral zusätzlich Motive zu finden, sondern das moralische Handeln soweit – und dabei teilweise neu – zu interpretieren, dass es überzeugender Bestandteil eines ansprechenden Lebensziels sein kann.¹

Die meisten philosophischen Ethiker hegen ein so weitgehend normatives Selbstverständnis, dass sie das Empirie-Problem gerne ignorieren.² Hingegen hat Elizabeth Anscombe das Integrationsproblem in einem berühmten Artikel dramatisch ins Bewusstsein gerückt.³ Anscombe versuchte in einer historischen Analyse zu zeigen, inwiefern die uns in ihrer Herkunft unverständlich gewordenen moralischen Pflichten zu einer Reihe von problematischen ethischen Positionen geführt haben, so insbesondere zum Wollensdeizisionismus von Hare und zum Handlungskonsequentialismus von Sidgwick. Ihrer Meinung nach liegt die angemessenere Antwort auf die ›Gesetzeskonzeption‹ der Moral darin, die Rede von den Pflichten ganz aufzugeben und stattdessen die Moral nach aristotelischem Vorbild wieder konkreter in der menschlichen Psychologie zu verankern. Die von Anscombe dazu gegebenen Hinweise sind für Philippa Foot, Rosalind Hursthouse und Michael Thompson programmatisch geworden und haben zu den Ansätzen der ›neo-aristotelischen Tugendethik‹ geführt, die Thema dieses Beitrags sind.

Charakteristisch für die Ansätze der neo-aristotelischen Tugendethik ist, dass sie nicht nur von einer bestimmten Konstellation der angelsächsi-

1 Mit der Bezeichnung ›Empirie-Problem‹ soll nicht unterstellt werden, dass die Wissenschaften hinreichend definieren könnten, was unter ›Empirie‹ zu verstehen ist. Anstelle von einem Empirie-Problem werde ich daher später auch von ›Verortungsproblemen‹ sprechen, so dass wir es genau genommen mit Integrationsaufgaben auf verschiedenen Niveaus zu tun haben.

2 Wie sich zeigen wird, gilt das auch für die Ansätze von Foot und Hursthouse, und ähnlich für andere perfektionistische Ansätze. Siehe beispielsweise Hurka 1993 und kritisch Kitcher 1999. Kitcher 2006 hat ein gegenüber diesen Autoren empirischeres naturalistisches Programm skizziert.

3 Vgl. Anscombe 1958.

schen Metaethik ausgehen, sondern auch ihre eigene Innovation vorrangig im Bereich der Metaethik sehen. Foots kleines Buch ist grundsätzlich skizzenhaft und wenig anwendungsorientiert, und Hursthouses detaillierte Darstellung lässt ebenfalls nur in einigen, freilich aussagekräftigen Punkten ein inhaltliches Profil erkennen.⁴ Aufgrund dieses Schwerpunkts in der methodischen Ansatzweise werden die konkreten Tugenden im Folgenden keine besondere Rolle spielen. Vielmehr dient mir die Auseinandersetzung mit Foot und Hursthouse vorrangig dazu, die Bedeutung des Naturalismus in der Ethik genauer zu beleuchten.⁵

2. Spielarten des Naturalismus

Warum grenzen sich die Ethiker von den empirischen Forschern so sehr ab, dass man von einem Empirie-Problem sprechen kann? Welchen Anlass bietet ihnen die Moral dazu? Der Grund liegt nicht etwa in einem religiösen Dogma, sondern in einer Eigenart der Moral, die in den Tatsachen der Naturwissenschaften nicht begegnet: die Moral fordert jeden einzelnen dazu auf, *etwas zu tun*, also aktiv zu werden, während empirische Analysen und Gesetzaussagen als solche handlungsindifferent sind. Der auffordernde oder ›normative‹ Charakter brachte (und bringt) viele Ethiker zu der Ansicht, dass die elementaren Bestandteile der Moral keine empirischen (natürlichen) Tatsachen sind, sondern Tatsachen völlig anderer Art: entweder normative (nicht-natürliche) Tatsachen, oder von den Akteuren durch ihr Handeln aus empirischen (psychologischen) Tatsachen erzeugte quasi-normative Tatsachen, darin aber eben spezielle, auf Handlungen beruhende Tatsachen. Auf beiden Wegen führt der gebietende Charakter der Moral zu der Ansicht, dass sich die Moral von der empirischen Erkenntnis, wie die Wissenschaften sie betreiben, prinzipiell unterscheidet. Die Inhalte der Moral im Gegensatz zu dieser Ansicht den empirischen Wissenschaften wieder näher zu bringen, erfordert deshalb erheblichen, in

4 Vgl. vor allem neuerdings Hursthouse 2006.

5 Aktuelle Kritiken zu Foot und Hursthouse finden sich bei Lenman 2005; Lenman 2006; Copp/Sobel 2006 und Gowans 2008. Meine Kritik deckt sich weitgehend mit der von Lenman.

der Ethik allerdings selten gewürdigten theoretischen Erfindungsreichtum. Kontrastierend mit dem wohlfeilen Postulat ›nicht-natürlicher Tatsachen‹ sind Spielarten des Naturalismus als theoretisch anspruchsvolle und inhaltlich-moralisch provokative Versuche zu begrüßen.⁶

Da ich diesen Beitrag für ein Plädoyer zugunsten eines bestimmten Naturalismus nutzen werde, ist es einleitend nötig, verschiedene Spielarten des Naturalismus zu unterscheiden. Der *wissenschaftliche* oder *explanative* Naturalismus versucht zu erklären, wie Tatsachen über die Natur des Menschen mit der Moral zusammenhängen, indem er durch Nachvollzug der natürlichen und sozialen Entwicklungsgeschichte erklärt, wie Menschen dazu kommen, eine Moral zu besitzen. Wenn dieser Naturalismus den normativen Charakter der Moral vollständig erhellen will, muss er auch beantworten, welches wahre moralische Gebote sind und warum man ihnen folgen sollte. Ein solcher erschöpfender Naturalismus würde die klassische Aufgabe der Ethik – das Begründen – einbeziehen oder ersetzen. Für den wissenschaftlichen Naturalismus in der Ethik sind die Verhaltenswissenschaften, die biologische Evolutionstheorie und die (biologische) Anthropologie von Bedeutung. Ein im elementaren Sinn verhaltenswissenschaftlicher Naturalismus ist für die Ethik seit einiger Zeit im Gespräch, bisher aber nur spekulativ entwickelt, so dass er bei den meisten Moralphilosophen auf wenig Interesse stößt. In der Philosophie ist deshalb nach wie vor eine weiter gefasste, nicht mit einem wissenschaftlichen Erklärungsprogramm verbundene Terminologie üblich.

Von einem (nicht wissenschaftlich-explanativen, sondern) *ethischen* Naturalismus sprechen Philosophen meist dann, wenn moralische Gebote oder Urteile auf (ganz allgemein) empirische (und dabei nicht unbedingt biologische) Zustände zurückgeführt oder mit ihnen identifiziert werden sollen. Der ethische Naturalismus wurde in den letzten Jahrzehnten meist nur metaethisch vertreten, hat also den Versuch ausgeklammert, den konkreten Inhalt moralischer Normen zu erklären. Auch hat er kaum

6 Wie jede empirisch-wissenschaftliche Vorgehensweise provoziert die naturalistische häufig eine teilweise Revision der bekannten Moral, während der Non-Naturalismus eher Schwierigkeiten hat, der überkommenen Moral gegenüber eine kritische Distanz zu gewinnen. Auch wertrealistische Naturalisten wie Foot und Hursthouse gelangen über eine konservative Haltung zur Moral kaum hinaus.

wissenschaftliche Theorien in Anspruch genommen. *Minimal* kann man ihn so verstehen, dass er mit dem Tatsachenverständnis der einschlägigen Wissenschaften mindestens nicht in Konflikt steht; *maximal* hingegen so, dass er an diese Wissenschaften anschließt und mit dem explanativen Naturalismus konvergiert.

Der Begriff ›ethischer Naturalismus‹ ist freilich immer noch sehr weit und täuscht leicht darüber hinweg, welch unterschiedliche Ansätze in der gegenwärtigen Ethik damit verbunden sind. Diese Unterschiede haben teils mit verschiedenen methodischen Strategien zu tun, teils mit verschiedenen inhaltlichen Thesen. Methodisch verschieden sind der *sprachlich-metaethische* Naturalismus und der *realistische* Naturalismus. Unter den metaethischen Naturalismus sortieren sich verschiedene Varianten des *Nonkognitivismus*, in denen die moralische Wahrheit entweder als Quasi-Wahrheit erklärt oder ganz verabschiedet wird. Unter den realistischen Naturalismus fallen diejenigen Varianten des *Kognitivismus*, die moralische Wahrheit auf natürliche Tatsachen zu reduzieren versuchen, aber auch solche, die dergleichen für unmöglich halten und die Existenz moralischer Tatsachen annehmen.⁷ Wieweit diese beiden Versionen von Naturalismus unterschiedliche Tatsachen berücksichtigen, ist offen, der Unterschied liegt vorwiegend in der Theorie. Demgegenüber ist eine Unterscheidung zwischen dem *anthropologischen* und dem *psychologischen* Naturalismus an unterschiedliche, wenn auch möglicherweise überlappende Klassen von Tatsachen gebunden. Die erste Variante beansprucht von speziestypischen Eigenschaften auszugehen, während die zweite Variante diese biologische Seite ausklammert. Der theoretische Anspruch beider Formen von Naturalismus ist insofern verschieden, als nach der anthropologischen Variante die Moral gerade aus der menschlichen Spezieseigenart heraus begründet

7 Der realistische Naturalismus wird ausführlich dargestellt in Lenman 2006. Für die Nonkognitivisten, insbesondere Mackie, Hare, Blackburn und Gibbard, spielt der naturalistische Aspekt meist keine herausragende Rolle, weil sie sich nicht als Realisten verstehen und mehr mit dem konstruktiven als dem reduktiven Aspekt der Moral beschäftigt sind.

werden soll, während der psychologische Naturalismus dergleichen nicht im Sinn hat.⁸

Ohne diese Unterpositionen im Detail weiter zu kommentieren, scheint doch klar, dass der anthropologische Naturalismus die insgesamt umfassendere Position darstellt und verspricht, die erwähnten Probleme besser zu lösen als der psychologische Naturalismus. Immerhin würden in ihm die für ein menschliches Leben relevanten Güter und Tatsachen – die materiellen und geistigen Güter sowie Tatsachen bezüglich Körper, Geist, Fähigkeiten, Handlungsziele und die soziale Umgebung – einbezogen, während der psychologische Naturalismus vorrangig eben psychologische Zustände wie menschliche Wünsche, Gefühle und Motive berücksichtigt. Von daher sollte er mindestens das Motivations-Problem lösen können.

Einen anthropologischen Naturalismus vertreten neben Aristoteles in der neueren Diskussion Foot, Hursthouse, Thompson, Nussbaum, Thomson und MacIntyre, während der psychologische Naturalismus ebenfalls teilweise von Aristoteles ausgeht und von Hume und Nietzsche, in der neueren Diskussion von Williams und Swanton vertreten wird.

Im Gegensatz zu allen modernen Ansätzen zu einer rationalistischen Ethik steht Aristoteles dem naturalistischen Projekt generell nahe, insofern er die Tugenden innerhalb des menschlichen Glücksstrebens aufsucht und keine andere Verteidigung für denkbar hält als diejenige zugunsten eines glücklichen Lebens. Im Sinn meiner Unterscheidungen ist sein Ansatz gemischt anthropologisch-psychologisch, denn die Tugenden sind für ihn konkrete Entfaltungen der Tätigkeiten der »Seele oder der Vernunft«, die Menschen von Pferden unterscheidet.⁹ Dem allgemeinen *ergon*-Argument folgt eine konkrete Moralpsychologie, die auf die alltäglichen Schwächen zugeschnitten ist. Während seine Ethik anthropologische und psychologische Überlegungen verbindet, verstärken nachfolgende Philosophen (beginnend im Hellenismus) die anthropologische Grundlage ihrer

8 Beide Unterscheidungsversuche führen im Übrigen nicht zu vier, sondern eher nur zu drei verschiedenen Positionen: Der metaethische Naturalismus deckt sich inhaltlich einigermaßen mit dem psychologischen und der realistische zerfällt in den empirisch-realistischen und den wertrealistisch-anthropologischen. Beide können als Varianten eines anthropologischen Naturalismus verstanden werden.

9 Vgl. Aristoteles 2006, 1098a.

Erklärungen. In Verbindung mit einer unterschiedlich gewichteten Rolle der Kultur pendeln spätere Philosophen zwischen Idealformen des anthropologischen und des psychologischen Naturalismus, wobei vielleicht Thomas von Aquin als Idealtyp des ersten, Nietzsche als Idealtyp des zweiten gelten kann.

Eine andere Weise, den anthropologischen Naturalismus zu präzisieren, kann an die Unterscheidung zwischen einer »ersten«, biologischen, und einer »zweiten«, sozialen Natur anknüpfen und dabei die Anteile biologischer Voraussetzungen und sozialer Kultivierung zu ermitteln suchen.¹⁰ Die entsprechende Unterscheidung ist zentral für die These einer »biologischen Sonderstellung« des Menschen, wie sie von Plessner und Gehlen verteidigt wurde, wobei Plessner mithilfe der »exzentrischen Positionalität«¹¹ und Gehlen mit der Institutionenbedürftigkeit des »Mängelwesens« Mensch¹² argumentiert hat. Für beide sind die spezifischen sprachlichen, reflexiven und kommunikativen Fähigkeiten, also die menschliche soziale Natur, auch in einer von den Tieren charakteristisch verschiedenen »ersten« Natur angelegt, so dass sie anders als Aristoteles nicht die rationale, sondern die biologische Besonderheit von Menschen hervorheben. Wenn man, wie McDowell verweisend auf Aristoteles, nur die Bedeutung des *logos* für eine zweite, eben kulturell herausgearbeitete menschliche Natur betont,¹³ übersieht man leicht die nötigen biologischen Voraussetzungen für diese zweite Natur. Mit der Existenz einer rationalen, kulturellen und sozialen menschlichen Natur ist jedenfalls ein explanativer Naturalismus nicht ausgeschlossen. Vielmehr wird dann nur die Aufgabe akzeptiert, nachzuvollziehen, wie sich die intern rationale Natur aus einer vorrationalen Natur herausentwickeln konnte.

10 Für Hinweise zu einer differenzierteren Darstellung von Aristoteles' zweiter und erster Natur s. Alexander 2005, 163-171. Während offenkundig ist, dass Aristoteles eine durch *logos* und *phronesis* kultivierte zweite Natur betont, ist weniger klar, welchen Umfang die wissenschaftliche erste Natur für ihn hat. Für Hinweise zur Diskussion zwischen Nussbaum und Williams siehe Alexander 2005, 169.

11 Vgl. Plessner 1928.

12 Vgl. Gehlen 1940.

13 Vgl. McDowell 1998.

In der gegenwärtigen Situation kann es aufgrund des Versiegens der philosophischen Anthropologie im Stil Plessners und Gehlens und der bestenfalls programmatischen Ansätze eines explanativen Naturalismus nur darum gehen, die mögliche normative Bedeutung solcher Ansätze für die Ethik einzuschätzen und die Hindernisse für eine interessantere naturalistische Ethik innerhalb der Ethik selbst beiseite zu räumen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist die traditionelle *logos*-Orientierung sogar innerhalb sich naturalistisch verstehender Positionen wie derjenigen von Foot und Hursthouse erheblich und blockiert das Interesse an naturwissenschaftlichen Erklärungen. Man kann als Ergebnis vorwegnehmen, dass manche Naturalisten in der Ethik der Gefahr unterliegen, eine menschliche Natur philosophisch nur zu behaupten, weil sie empirisch so schwer fassbar ist. Während vieles gegenwärtig zugunsten eines psychologisch-ethischen Naturalismus spricht, ist der anthropologische ein weiter herausfordernder, aber philosophisch leicht misszuverstehender Ansatz für zukünftige Forschung.

3. Foots anthropologischer Naturalismus

Wenn ich die Rolle des Empirie- und des Integrationsproblems zutreffend diagnostiziert habe, dann sollten naturalistische Ethiker entweder von dem einen oder anderen Problem inspiriert sein. Tatsächlich setzt Foot am Problem moralischer Motivation an und argumentiert von ihm aus zugunsten ihres eigenen Vorschlags. Die Motivation zur Moral wird ihrer Meinung nach im Rahmen der nonkognitivistischen Metaethik nicht angemessen erfasst, weil sie nicht in der Lage sei, die amoralischen Akteure in ihre Überlegung einzubeziehen.¹⁴ Üblicherweise hält man die motivationale Seite des Nonkognitivismus eher nicht für dessen Schwachstelle, weil die Reduktionsbasis moralischer Sätze in Form psychischer Zustände ein Motiv enthält oder leicht mit ihm verbindbar ist. Nach Foot ist das jedoch ein Irrtum, dessen Ursachen sie ähnlich diagnostiziert wie Anscombe. Auf dem Hintergrund der die Moral bedrohenden amoralischen Akteure

¹⁴ Vgl. Foot 2001, Kap. 1.

erscheint ihr eine nur in den wankelmütigen Wünschen gründende praktische Vernunft ungenügend.¹⁵

Foots Vorgehensweise von diesem Beginn ihres Projekts an lässt sich am besten in drei Schritten nachvollziehen. Ein erster Schritt dient der Kritik der humeanischen praktischen Vernunft und dem Plädoyer für eine werthafte verfasste Vernunft. Ein zweiter Schritt verbindet die werthafte Vernunft mit dem Spezies-Gedanken, also der anthropologisch-naturalistischen These. Ein dritter Schritt versucht aus der menschlich-werthafte Vernunft konkrete Tugenden zu gewinnen. Im Unterschied zu Hursthouse argumentiert Foot für diesen dritten Schritt nicht explizit, sondern unterstellt an einer bestimmten Stelle ihres Buchs die Tugenden, wie Thomas von Aquin sie kanonisiert hat. Nur ihre ersten beiden Schritte sind deshalb wirklich neu und interessant und ich werde mich auf sie beschränken. Zunächst zum ersten Schritt.

Rationale Gründe lassen sich Foot zufolge (wie ähnlich bereits für Anscombe) weder auf Wünsche noch auf eine kantisch-abstrakte Form des guten Willens zurückführen, sondern nur auf konkrete Weisen des guten Wollens. Diese Weisen des guten Wollens ergeben sich über die ›wesentlichen Züge des speziell menschlichen Lebens‹.¹⁶ Die verschiedenen Forderungen der Ehrlichkeit, des Achtens, der Sorgfalt, des Muts oder Engagements, also die Formen des guten, einschließlich moralischen Handelns, sind für Foot nur verschiedene Weisen der umfassenden praktischen Rationalität, sie sind praktische Rationalität material verstanden.¹⁷

In dieser ›Subjektivismuskritik‹ Foots sind Motive der Kritik an Hares Präskriptivismus enthalten, die auf ihre frühere Verteidigung eines sprachlichen ›Deskriptivismus‹ zurückreichen. Die Idee dieser Position war, dass unsere alltäglichen Beschreibungen von Handlungspraktiken unseren sinnvollen Wünschen und Absichten Grenzen auferlegen. Foot hat lange nach einer Objektivierungsbasis für diese Grenzen gesucht und glaubt sie

¹⁵ Nietzsche und gewisse ›schamlose‹ Akteure stellen für Foot eine fortwährende Beunruhigung dar: s. Foot 1991; Foot 2001, 19f, 99-115.

¹⁶ Vgl. Foot 2001, 14.

¹⁷ Vgl. Foot 2001, 13.

nun in den menschlichen Spezieseseigenschaften gefunden zu haben. Die Kritik an humanischen Wünschen und harschen Dezierionen ist aber weitgehend ein Scheingefecht, weil deren Verteidiger jederzeit eine psychologisch komplexere Wunschtheorie vertreten könnten. Hume selbst hat die praktischen Gründe im Fall der ›künstlichen Tugenden‹ auch weiter verstanden, nämlich als Interessengründe, während er im Fall der ›natürlichen Tugenden‹ praktische Gründe enger auf ihren kausalen Kern reduziert hat. Hat man also eher das Argumentationspotential der humanischen Theorie im Auge anstatt dessen spezielle Interpretation durch Hare oder Smith, dann würde sich aus ihm durchaus eine naturalistische Ethik entwickeln lassen. Interessen an einem kooperativen Zusammenleben zählen sicher zu denjenigen Tatsachen, die für Menschen real wichtig sind. Nur wenn man der Meinung ist, dass ›Interessen‹ eine zu kontingente Basis abgeben und einen zu großen Raum für blinde Willensentscheidungen lassen, sucht man anthropologische Tatsachen, die den vermeintlich subjektiven Interpretationen nicht mehr ausgesetzt sind.¹⁸

Allerdings, welche Objektivität sollten die von Foot im weiteren gesuchten und nicht genannten menschlichen Wesensziele gegenüber Interessen voraushaben? Soweit ein prinzipieller Unterschied im Spiel ist, kann er nur mit der anthropologischen Absicht selbst verbunden sein: der gesuchten Versicherung, dass die Moral einem Menschen- ›wesen‹ entspricht, bezogen auf eine menschliche – natürlich-menschliche – Substanz, und nicht möglicherweise kulturell interpretationsfähigen menschlichen Interessen. Ein solches absolutes Hintergrundinteresse ist nicht selten mit dem Auftrag verbunden, sofern er sich gegen ›den‹ Amoralisten richtet, die Idee des absolut Bösen zu widerlegen. Klammert man solche versteckten Absolutheitsbedürfnisse aus, ist die Kritik am humanischen Programm gerade im Rahmen einer vorgeblich naturalistischen Ethik nicht mehr verständlich.¹⁹

18 Vgl. z. B. Foot 2001, 35. Die Nonchalance, mit der Foot aktuelle naturalistische Ansätze in der humanischen Tradition übergeht, ist schwer verständlich. Siehe stellvertretend für eine breite, der theoretischen Ökonomie nahestehende Literatur: Binmore 2005.

19 Foots Kritik stützt sich teilweise auf Quinns Identifikation von Wünschen mit schwer kontrollierbaren Verlangensanfällen (*urges*), die wunschbasiertes Handeln

Einen material gefassten praktischen Rationalitätsbegriff könnte man naturalistisch nennen, wenn er die Psychologie von Akteuren reichhaltig mit einbezieht. Nietzsches Moralpsychologie, liest man sie normativ, illustriert eine solche Rationalitätsidee.²⁰ Foots erster Schritt ist deshalb vom zweiten unabhängig, der nun tatsächlich das Gutsein von Menschen nicht in menschlichen Gefühlen und Interessen, sondern in Spezieseseigenschaften von Menschen verankert sehen will. Nun können menschliche Gefühle und Interessen durchaus in solchen Eigenschaften verankert sein – zu beachten ist nur, dass der anthropologische Naturalismus im Unterschied zum psychologischen eine zusätzliche Nachweispflicht übernimmt. Eine bessere Interpretation, warum er diese Pflicht übernehmen soll, als die bereits erwähnte Absolutheitsforderung, liegt nicht nahe. Foot äußert an keinem Punkt ein typisches Motiv, wie es ein explanativ-naturalistischer Verhaltensforscher äußern würde: etwa, dass sie den Unterschied zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Primaten verstehen möchte. Wie man ihrer Literaturliste leicht entnehmen kann, ist ihr ein solches Motiv völlig fremd. Mehr noch, sie meint, der Evolutionstheorie gegenüber völlig neutral zu bleiben.²¹ Damit verschärft sie allerdings nur noch das grundsätzliche Problem ihres anthropologischen Arguments.

Anschließend an Arbeiten von Thompson²² will Foot Gründe für die menschlichen Tugenden beibringen, die auf der von Geach geäußerten Annahme beruhen, dass Menschen die Tugenden auf ähnliche Weise benötigen wie Bienen einen Stachel.²³ Wie wörtlich ist dieser Vergleich zu verstehen? Wie ihre quasi-biologische Einführung einer funktionalen Begrifflichkeit anhand von Pflanzen und Tieren zeigt, reichlich wörtlich!

irrational erscheinen lassen (vgl. Quinn 1993). Wie Lenman (2005, 40) zu Recht hervorhebt, lassen sich solche Beispiele für Wünsche leicht durch eine weiter gefasste Wunschbasis korrigieren. Quinns Kritik beruht wie diejenige von Foot auf einseitig gewählten Beispielen.

20 Vgl. Leiter 2009.

21 Vgl. Foot 2001, 32, Fn. 10.

22 Vgl. Thompson 1995; Thompson 2004.

23 Vgl. Foot 2001, 35.

Der entscheidende Teilschritt²⁴ ist dabei der folgende: Weil Tiere natürliche Lebensziele wie Selbsterhalt und Reproduktion verfolgen, sind von ihnen Verhaltensweisen *V_i* gefordert und einzelne Individuen können mithilfe von *V_i* positiv oder negativ bewertet werden. Bienen mit defektem Stachel sind ›schlechte‹ Bienen, Menschen mit defekten Tugenden sind ›schlechte‹ Menschen. Doch wie ist der Übergang von empirischem Verhalten bei Tieren zu »natürlichen Normen«²⁵ gemeint? So wie Foot und Thompson ihn darstellen, handelt es sich um einen Übergang *in der biologischen Realität*, also keinen Übergang, für den ein menschlicher Akteur und seine Wünsche und Interessen gefordert wären; wären letztere nötig, verlöre die energische Abgrenzung vom ›subjektiven‹ Nonkognitivismus auch ihre Pointe. Der reale Übergang von Verhalten zu Normen soll ohne menschliche Bewerter, allein durch das Konstatieren natürlicher Fakten geschehen. Die Beobachter stellen nur die tierischen Ziele und Eigenschaften fest, vermögen daraus aber Urteile über gute und schlechte Individuen zu gewinnen.²⁶

Ein so prägnanter Galopp über die Sein-Sollen-Differenz hinweg erfordert eine klare Verteidigung. Thompsons und Foots Argument ist leicht misszuverstehen, weil es sich einer biologischen und damit empirischen Terminologie bedient, aber tatsächlich im Sinn einer ›transzendentalen‹ Begrifflichkeit gemeint ist. Beider Idee scheint die folgende: weil Lebewesen nur anhand ihrer »naturgeschichtlichen Struktur« verstanden werden können, in der »Lebensziele« und »Verhaltensweisen« normativ aufeinander bezogen sein sollen, muss eine natürlich-normative Betrachtung für die Rede von Lebewesen bereits vorausgesetzt werden. Die in diesem Sinn verwendeten ›Aristotelian categoricals‹ sollen deshalb Anforderungen an Lebewesen benennen, die jeder empirisch-induktiven Beobachtung voraus und zugrunde liegen. Ohne diese kategorischen Begriffe könnte man

24 Vgl. Foot 2001, 33f.

25 Vgl. Foot 2001, 35.

26 Vgl. Foot 2001, 33: »Thus, evaluation of an individual living thing in its own right, with no reference to our interests or desires, is possible where there is intersection of two types of propositions: on the one hand, Aristotelian categoricals (life-form descriptions relating to the species), and on the other, propositions about particular individuals that are the subject of evaluation.«

Thompson und Foot zufolge von Lebewesen gar nicht (korrekt) sprechen.²⁷ Und was für Pflanzen und Tiere gelten soll, soll im weiteren, freilich inhaltlich erst auszuförmulierenden Sinn, auch für Menschen gelten.

An der Schwierigkeit, die Absicht dieses Arguments zu entziffern, wird meines Erachtens schnell die Schwierigkeit des wertrealistisch-anthropologischen Naturalismus sichtbar. Mit dem Bezug auf die Spezies bedienen sich Thompson und Foot einerseits einer biologischen Terminologie, verstehen sich andererseits aber als ›common sense‹-Theoretiker. Ihre These, Lebewesen könnten nur teleologisch mit a priori-Status verstanden werden, ist im Rahmen der modernen Biologie seit Darwin eindeutig falsch und kann deshalb nur alltagssprachlich gemeint sein. Doch auch das ist ebenfalls zweifelhaft, weil sich Darwins Kritik einer natürlichen Teleologie und seine anti-teleologische Erklärung des natürlichen Designs inzwischen einigermaßen herumgesprochen hat.

Selbst wenn im Alltag ein teleologisches Lebensverständnis weitgehend zuträfe, ließe sich zweierlei bedenken. Erstens, warum soll sich die Ethik eines Verständnisses von Lebewesen bedienen, das wissenschaftlich widerlegt ist? Sollte sich die Ethik nicht an die Wissenschaften halten anstatt Restmythologien zu pflegen? Zweitens, selbst wenn ein solches Verständnis unterstellt werden könnte, ist unklar, inwieweit daraus für Menschen verbindliche Lebensziele folgen. Empirisch gesehen entscheiden sich in westlichen Gesellschaften viele Menschen gegen Reproduktion, ihnen müsste ein Verstoß gegen ihre Natur vorgeworfen werden. Selbst wenn sich Menschen alltagsteleologisch deuten ließen und der Verweis auf die Biologie ignoriert würde, wie kann dann die Vorstellung entstehen, diese Teleologie sei moralisch gehaltvoll?

Klammert man einmal die eigenartige teleologische Argumentation der beiden Autoren ein, ist noch eine andere Unterscheidung für anthropo-

27 Dieses Argument ist bei Foot nicht ganz so explizit formuliert wie hier; vgl. Foot 2001, 31f. Ausführlich in Thompson 2005, 16: »This intellectual structure (i. e. die funktionale) is not a response to a common empirical feature of things, but is somehow carried into the scene. It is in this respect, I think, that the grammar of the representation of life is akin the grammars of thing and property, thing and relation, and thing and process, each of which too can assume wildly various sorts of content and coloration.«

logische Naturalisten zu bedenken, der Foot ebenfalls zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Unterscheiden lässt sich zwischen biologischen Eigenschaften, die für Menschen und Tiere gemeinsam gelten, und solchen biologischen Eigenschaften, die nur für Menschen gelten. Gehlen beispielsweise argumentierte im zweiten Sinn, indem er das außergewöhnliche Sicherheitsbedürfnis des nicht »festgestellten Tiers« Mensch mit konservativen Zeitdiagnosen verband.²⁸ Aristoteles, auf den sich Foot und Hursthouse teilweise berufen, räumt ähnlich dem *logos* eine wirksame biologische Abgrenzung gegenüber den Tieren ein.²⁹ Soweit er in seinem *ergon*-Argument eine menschliche Natur unterstellt, ist es eine werthafte Naturvorstellung, wonach Menschen ihre Natur in Gestalt tugendhafter Fähigkeiten entwickeln sollen und ihr Glück (freilich im Sinn einer notwendigen Bedingung) nur auf diese Weise realisieren können. Auch wenn Aristoteles außerdem mit einer hinderlichen, nicht werthaften Natur rechnet, vor allem den durch die Tugenden zu korrigierenden Schwächen, so ist ihm jeder normative Rekurs auf die bloße, mit den Tieren geteilte Natur völlig fremd.³⁰ Seine Konstruktionsidee ergibt sich aus einer werthaft angenommenen menschlichen Natur, die in alltagsnaher Beschreibung dargestellt werden soll.

Foot ist vermutlich der Meinung, dass die von ihr verfolgte Analogie zwischen der »natürlichen Normativität« bei nichtmenschlichen Lebewesen und bei Menschen deckungsgleich ist mit Aristoteles' analoger Rede von der Funktion (*ergon*) bei Organen, Tieren und Menschen, und dass sie deshalb nicht anders argumentiert als Aristoteles.³¹ Allerdings konnte

28 Vgl. Gehlen 1969.

29 Ein menschliches Leben ist ein Leben der »Tätigkeit der Seele oder der Vernunft entsprechende Handlungen« (Aristoteles, NE 1098a13) »Denn dies (das Teilen von *logos*) dürfte die Rede vom Zusammenleben bei Menschen bedeuten, und nicht wie beim Vieh das Gras auf derselben Weide.« (Aristoteles, NE 1170b10) »*Logos*, Sprache, ist typischer für Menschen als der Gebrauch des Körpers.« (Aristoteles, Rhet. 1355b1)

30 Siehe den Überblick bei Annas 1991, Kap.4, die auch die größere Bedeutung der hinderlichen Natur in der *Politik* hervorhebt. Vgl. auch: Alexander 2005, 163.

31 Vgl. Foot 2001, 47: »Thus the structure of the derivation is the same whether we derive an evaluation of the roots of a particular tree or the action of a particular

Aristoteles sich erlauben, dem menschlichen Guten die inhaltlich wesentliche Erläuterungskraft beizumessen, weil er glaubte, in der *eudaimonia* ein informatives Gesamtziel zu kennen. Foot ist hingegen – völlig zutreffend – der Meinung, dass ein allgemeiner Begriff des menschlichen Glücks ungreifbar und diffus sei,³² woraus man nicht umhin kann zu folgern, dass die teleologische Vorgehensweise nichts mehr hergibt, will man Menschen nicht auf das Niveau von Tieren bringen. Völlige Klarheit stellt Foot in diesem Punkt nicht her, umso eigenartiger ist der anschließende Versuch, auf der teleologischen Basis die Moral deontologisch interpretieren zu wollen. Ein solcher Versuch wäre Aristoteles unverständlich gewesen, weniger freilich dem nicht mehr mit Tiervergleichen, sondern sofort mit dem Vernunftgesetz beginnenden Thomas von Aquin.

Foot argumentiert für eine (von ihr nicht so genannte) deontologische Interpretation der Moral wiederum anhand eines Versuchs von Anscombe, in Versprechen »aristotelische Notwendigkeit« angelegt zu sehen, was bedeutet, dass Versprechen auch dann gelten, wenn die Folgen ihres Einhaltens insgesamt negativ und das Versprechen deshalb konsequentialistisch gesehen durchbrochen werden sollte.³³ Eine naturalistische Argumentation für eine nützliche Institution wie Versprechen würde, wenn sie gelänge, eine solche bedingungslose Interpretation freilich kaum unterstützen. Wenn die Konvention des Versprechens anhand des Koordinationsnutzens in einer Gemeinschaft eingeführt wird, wären sehr ungewöhnliche Annahmen für diese Gemeinschaft nötig, um zu erklären, dass

human being. The meaning of the words »good« and »bad« is not different when used of features of plants on the one hand and humans on the other, but is rather the same as applied, in judgements of natural goodness and defect, in the case of all living things.« (meine Hervorh.) Vgl. Foot 2001, 51: »[...] human good must indeed be recognized as different from good in the world of plants and animals, where good consisted in success in the cycle of development, self-maintenance, and reproduction. Human good is *sui generis*.« (meine Hervorh.) Dieser bewusste Unterschied zwischen »gut« und »menschlich gut« belegt die eben gegebene Interpretation.

32 Vgl. Foot, 2001, 43.

33 Der Naturforscher Maklay hat seinem Diener das Versprechen gegeben, ihn nicht zu fotografieren, und hält das Versprechen auch ein, als er ihn im Schlaf mit insgesamt positiven Folgen fotografieren könnte (vgl. Foot 2001, 47).

Versprechen ausnahmslos erfüllt werden müssen, also selbst dann, wenn das Brechen unerwartet große Vorteile bringt oder sogar vom Partner gutgeheißen wird.

Bei aller Sympathie für den Versuch eines »neuen Beginns«³⁴ erweist sich dieser Versuch am Ende doch eher als wohlbekannt. Das absolute-deontologische Moralverständnis, die übersteigerte Furcht vor Amoralisten, die aus der thomasischen Tradition genommenen Tugenden, und schließlich das vermeintliche transzendente Argument, diese Teile fügen sich weniger zu einem aristotelischen als vielmehr metaphysisch-naturdogmatischen Argument zusammen, das seine Prämissen nur nicht klar genug formuliert. Im Rahmen der vorgeschlagenen Unterscheidungen ist dieser Naturalismus, wenn man von ihm so reden will, realistisch, weil die teleologischen Eigenschaften von Wünschen klar abgegrenzt werden. Für die Menschen gälten die normativen Urteile der Tugenden, auch wenn sie selbst von ihnen nichts wissen oder wenn eine Tugend gegen ihre realen Gefühle und Wünsche verstößt. Man kann Thompson und Foot zugute halten, dass sie die teleologischen Voraussetzungen nicht religiös einführen, sondern sich um eine common-sense-verträgliche Argumentation bemühen. Auf diese Weise wird aber eher ein Glaube durch einen anderen ersetzt, was die Argumentation nicht akzeptabler macht. Tiere und Menschen erfüllen keine Funktionen, es seien solche wiederum von Menschen auferlegte, weshalb man ihnen auch keine natur-realistischen Qualitäten – »natural goodness« – zuschreiben kann. In welche Widersprüche die gegenteilige Annahme führt, lässt sich noch deutlicher als bei Foot an der normativ expliziteren Vorgehensweise von Hursthouse beobachten.

4. Hursthouses natürliche Tugenden

Hursthouse folgt Foot in den Grundgedanken ihrer Argumentation, vermeidet aber Foots versteckte Deontologie sowie deren Anleihen bei Thomas von Aquin. Stattdessen vertritt sie den Naturalismus programmatischer und versucht vor allem, eine systematische Argumentationsbasis für die Tugenden zu gewinnen. Sie teilt weitgehend Foots erste beiden

34 Vgl. Foot 2001, Kap.1.

Schritte, die generelle Wertbegründung für Lebewesen und deren Anwendung auf Menschen, schildert aber ausführlicher als Foot, wie sich aus natürlichen Grundlagen konkrete tierische/menschliche Tugenden gewinnen lassen sollen. Anders als Foot ist sie der Meinung, dass die Alltagsteologie in der Tat verschiedenen Lebenswissenschaften wie Botanik, Zoologie und Ethologie zugrunde liegt und deshalb auch einen wissenschaftlich-objektiven Status hat.³⁵ Ich gehe auf diese eindeutig falsche These hier nicht erneut ein, sondern widme mich nur dem dritten Schritt, mit dem Hursthouse die Tugenden konkretisieren möchte.

Voran geht dieser Ableitung die folgende systematische Zwischenbilanz: »So, summing up, a good social animal (of one of the more sophisticated species) is one that is well fitted or endowed with respect to (i) its parts, (ii) its operations, (iii) its actions, and (iv) its desires and emotions; whether it is thus well fitted or endowed is determined by whether these four aspects well serve (1) its individual survival, (2) the continuance of its species, (3) its characteristic freedom from pain and characteristic enjoyment, and (4) the good functioning of its social group – in the ways characteristic of the species.«³⁶

Über eine »gute Ausstattung« in Hinblick auf Verhalten, Handeln und Wünschen zu verfügen, soll Bestandteil einer Tugend sein, die nach diesem teleologischen Kriterium so erklärt wird, dass sie den vier unterstellten Zielen *Überleben, Reproduktion, Lust* und *förderlichem Sozialverhalten* genügt. Typische Tugenden wie Mut und Nächstenliebe scheinen dieser Erklärung zunächst klar zu entsprechen, und zwar bei Tieren und Menschen in gleicher Weise. Mutige Individuen einer Spezies sollen sich und ihren Nachwuchs schützen, solidarische Individuen anderen helfen und damit in beiden Fällen auch die Fortdauer der Spezies fördern. Wie leicht zu sehen ist, helfen diese Individuen bei den entsprechenden Handlungen nicht immer auch gleichzeitig sich selbst oder tragen gleichzeitig zur eigenen Lust bei, so dass die vier Ziele nie gleichzeitig erfüllt werden können, was ein Vorrangproblem nach sich zieht. Überdies stellt sich die Frage, was die typisch menschlichen Tugenden – Hursthouse nennt Mut,

35 Vgl. Hursthouse 1999, 202.

36 Hursthouse 1999, 202.

Nächstenliebe, Mäßigung und Gerechtigkeit – in diesem Ansatz über die mit den Tieren geteilten moralischen oder quasi-moralischen Verhaltensweisen hinaus unterscheidet.

Tatsächlich gibt es unter den Lesern von Hursthouse Kollegen, die sich teilweise ihrer Konstruktionsprobleme annehmen, indem sie beispielsweise die aus den genannten vier Zielen entstehenden Konflikte zu lösen versuchen, oder indem sie Einwände der Art erheben, ob in diesem Ansatz nicht Homosexualität moralisch verurteilt werden müsste oder ob in ihm moralische Universalität begründet werden könnte.³⁷ Dieser Art von Reaktionen liegen mindestens zwei Missverständnisse zugrunde. Das eine Missverständnis besteht darin, eine (vermeintlich) naturalistische Argumentation unter Rekurs auf unsere Moralintuitionen kritisieren zu wollen. Wäre das naturalistische Programm stichhaltig, müssten wir ihm eher vertrauen als unseren moralischen Intuitionen oder unserer gegenwärtigen Kultur. Wenn wir hingegen auf die moralischen Intuitionen setzen, wird die naturalistische Begründung überflüssig. Das andere und gewichtigere Missverständnis besteht darin, eine moralisch relevante und sogar im Detail gehaltvolle Rede von ›Spezieszielen‹ überhaupt zuzugestehen (›continuance of its species«³⁸). In dieser Rede (in diesem Zusammenhang) verstecken sich mehrere Irrtümer gleichzeitig. Erstens der Irrtum, dass es speziesbezogen so etwas wie Ziele gibt, insbesondere ein Ziel der Reproduktion. Zweitens, dass es in diesem Zusammenhang einen biologisch interessanten Begriff der Spezies gibt, der mit Reproduktion verbunden wäre. Drittens, dass dieses Ziel von sich aus moralisch bedeutsam ist. Mit diesen drei, je für sich falschen Annahmen unterstellt Hursthouse wiederum eine teleologische Interpretation der Natur, die seit 1859 der Mythologie angehört.³⁹

37 Am ausführlichsten für alle diese Punkte siehe Gowans 2008. Gowans Universalismus-Einwand richtet sich auf Hursthouses Schwierigkeit, einen moralischen Status des frühen menschlichen Lebens zu begründen. Siehe Hursthouse 2008.

38 Hursthouse 1999, 202.

39 Soweit sie sich mit der gegenüber ihrem Vorschlag »supposed threat from Darwinism« auseinandersetzt, geschieht das eigenartigerweise nur kursorisch anhand von Bernard Williams (vgl. Hursthouse 1999, 256-265).

Reproduktion ist biologisch gesehen kein von außen vorgegebenes Ziel, sondern ein für die evolutionär entstandenen Lebewesen gültiger Tatbestand. Reproduktionseffizienz stellt sich zufällig und ohne Plan ein. Weil sie rein empirischen Charakter hat, kann sie als solche nicht wertvoll sein. ›Spezies‹ ist ein von Darwin noch genutzter, seither in der Theorie durch die Gruppe und vor allem das Individuum bzw. Gen verdrängter Begriff. In der Reproduktion kommt es vorrangig darauf an, einen möglichst hohen Anteil der eigenen, individuellen Gene weiterzugeben, weshalb die erfolgreiche Reproduktion nicht einer Spezies dient, sondern den Genen. Daher spricht etwa Dawkins von einem ›egoistischen Gen‹, das den Körper als Vehikel benutzt.⁴⁰ Die Rede von Spezies als der Klasse untereinander zeugungsfähiger Lebewesen ist zwar möglich, aber in der modernen Version der Evolutionstheorie nicht entscheidend. Wenn man schon nicht von ›Zielen‹ aller Menschen als Menschen (aller Giraffen als Giraffen) reden kann, erübrigt sich natürlich auch die Idee, ein solches Ziel könnte inhärent moralisch gebietenden Charakter besitzen.

Wer von Zielen biologischen Lebens redet, meint vielleicht etwas anderes als Speziesziele. Vielleicht versucht er, ein Ziel der ganzen Spezies aufgrund des effektiv zielorientierten Verhaltens einzelner Individuen der Spezies zu konstruieren, oder er meint vielleicht nur das zielorientierte Verhalten der Individuen. Sinnvoll ist letzteres, denn es ist nicht zu bestreiten, dass sich Tiere – und analog Menschen – zielorientiert verhalten, und dass Menschen mit Tieren, individuell gesehen, Ziele teilen, wie das Zeugen von Nachwuchs. Alle Tiere, und darunter auch die Menschen, sind von angeborenen Verhaltensdispositionen geprägt, in der gezielt individueller Lebenserhalt, individuelles Reproduktionsverhalten und (mit Ausnahmen) Schmerzvermeidung sowie bei einigen Tieren ein Sozialtrieb zum Ausdruck kommen. In diesem *individuell*-biologischen Sinn ›verfolgen‹ mindestens empfindungsfähige Lebewesen auf der entsprechenden Differenzierungsstufe die von Hursthouse genannten Ziele, so dass die Anwendung des Begriffs ›Ziel‹ nicht völlig unsinnig ist. Was sich jedoch

40 Siehe Dawkins 1976; Kitcher 1984 und Sober 1984 sowie generell Sober 2000, bes. Kap.1 und 6. Allen/Bekoff/Lauder 1998 ist eine einschlägige Sammlung philosophischer Kommentare zur Teleologie.

auch in dieser Lesart *nicht* folgern lässt, ist eine gute oder schlechte Qualität des Zielverfolgens selbst. Wenn man will, kann man das Sexualverhalten einzelner Panda-Bären damit zusammenfassen, dass sie das Ziel verfolgen, sich zu reproduzieren. Aber selbst wenn man es so ausdrückt, folgt daraus noch nicht, dass einzelne Exemplare ›schlechte‹ Exemplare sind, wenn ihnen das nicht gelingt. Es gelingt ihnen einfach nur nicht.⁴¹

Ließe sich, zumindest für Menschen, das biologisch gesehen nicht-existente Speziesziel durch eine philosophische Argumentation ersetzen? Ein entsprechendes Wertargument könnte etwa folgendermaßen lauten. Mit einigen Ausnahmen findet wohl jeder Mensch es gut, dass er lebt, und dass er lebt, setzt voraus, dass er reproduktionsfähige Vorfahren besessen hat. Andernfalls wäre er nicht gezeugt worden. Dass Menschen leben und dass es reproduktionsfähige Menschen gibt, scheint demnach ›wertvoll‹, sofern wir annehmen, dass es wertvoll ist, dass wir leben, und daraus könnte man zu folgern versuchen, dass eine dies unterstützende Tugend positiv bewertet wird. Auch im optimalen Fall führt dieses Argument nicht zum selben Ergebnis wie das von Foot und Hursthouse beabsichtigte Argument, denn im Unterschied zu einer inhärent wertvollen Reproduktion der Spezies geht dieses Argument von den Lebensinteressen einzelner aus und führt deshalb auch zu anderen Ergebnissen. Zu welchen anderen Ergebnissen, ist umstritten und hängt von der hier ansetzenden Werttheorie ab. Ein ›Wertsubjektivist‹ beispielsweise würde nur fordern, dass durch Reproduktion die eigenen und fremden Lebensziele der für ihn wichtigen, eher begrenzten Zahl von Menschen während seines aktuellen Lebens garantiert werden.⁴² Nach dieser Interpretation hätte das Zeugen von Kindern

41 Ich denke, dass auch bereits die Interpretation des Verhaltens als zielorientiert bei Pflanzen und Tieren einer erheblichen anthropomorphen Interpretation bedarf. Wir menschlichen Beobachter fassen die tierischen Verhaltensweisen so zusammen, stehen aber immer in Gefahr, die Tiere bewusst teleologisch handeln zu lassen. Deshalb bleibt auch auf der individuellen Verhaltensebene die teleologische Terminologie problematisch.

42 Die für diesen Punkt einschlägige Diskussion wurde in Bezug auf die Zeugungspflicht anhand des Für und Widers zu einem ›person-affecting principle‹ geführt. Gegen dieses Prinzip scheint zu sprechen, dass es besser scheint, wenn ein gesundes Individuum existiert als wenn nicht, unabhängig von seiner tatsächlichen

keineswegs die überragende moralische Relevanz, wie sie missverstanden-erweise der herausragenden Rolle der Reproduktionseffizienz innerhalb der Evolutionstheorie zugesprochen wurde. Nach einem werttheoretischen Ersatz für diese Rolle zu suchen wäre aber auch völlig irreführend und würde wieder in eine naturteleologische Sicht der Spezies zurückfallen.

Das Fazit dieses Durchgangs durch die Ansätze von Foot und Hursthouse ist, dass sie sich durch ihre verschwommene Alltagsmetaphysik gerade daran hindern, die Möglichkeiten eines naturalistischen Ansatzes in der Ethik klar zu sehen. Ihr ganzer Versuch, Lebewesen naturteleologisch zu interpretieren, steht so sehr im Widerspruch zur wissenschaftlichen Biologie, dass er notgedrungen die beobachtete Konfusion zur Folge haben muss. Weil ihre naturalismusfeindlichen Ansätze scheitern, bleibt die Frage unbeantwortet, welche Chance ein biologischer Naturalismus für die Ethik generell haben könnte.

5. Offen für den zukünftigen explanativen Naturalismus

Beginnen wir noch einmal mit den eingangs genannten beiden Problemen, dem Empirie- und dem Motivationsproblem. Können diese beiden Probleme überhaupt gleichzeitig gelöst werden? Ist es möglich, dass wir uns als handelnde Individuen mit unserem speziellen Lebensentwurf innerhalb einer Welt verstehen können, die selbst völlig naturwissenschaftlich erfasst wird – denn nichts anderes würde es bedeuten, das Empirie- und das Motivationsproblem gleichzeitig zu beantworten. Wir müssen dann unser Handeln zugleich als Teil der belebten (und vielleicht sogar unbelebten) Natur verstehen, wie zusätzlich als speziell von uns hervorgebracht und organisiert. Kants Zwei-Reiche-Idee wie auch andere Versionen des Dualismus sind keine zufälligen Reaktionen auf diese tendenziell widersprüchlich erscheinende Aufforderung. Tatsächlich tendieren die beiden Teilvarianten des ethischen Naturalismus, der nonkognitivistische und der kognitivistisch-realistische Naturalismus, ebenfalls dazu, in zwei analog

Existenz; *für* das Prinzip, dass die Existenz nur gut oder schlecht ist aus der Sicht eines bereits existierenden Wesens. Ich nehme hier an, dass der zweite Fall zutrifft. Siehe auch Parfit 1984, 394ff.

getrennte (und damit verkürzte) Antworten zu zerfallen. Der Nonkognitivismus interessiert sich nicht für eine Erklärung der von ihm in Anspruch genommenen psychologischen Zustände, und der ethische Kognitivismus ist vorrangig an der Wahrheit moralischer Sätze, nicht an Motiven interessiert. Ist die eingangs gestellte Aufgabe also überhaupt zu lösen?

Wie anlässlich der Rede vom »explanativen Naturalismus« kurz angedeutet, hängt das davon ab, anhand welcher Begrifflichkeit man die Natur verstehen will und mit welchem Reduktionsanspruch Erklärungen unseres menschlichen Handelns und Vermögens gesucht werden. Zusammen mit anderen Kritikern eines ungebrochen naturwissenschaftlichen Reduktionismus scheint mir klar, dass ein für die menschlichen Handlungen angemessener Begriff der Natur in Auseinandersetzung mit den einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen erst herausgefunden und nicht einfach von ihnen übernommen werden darf.⁴³ Wie Macarthur und Price zu Recht hervorheben, geht es für die Philosophen bei dieser Aufgabe im Augenblick vorrangig darum, »placement problems« zu lösen, also sich der Frage zu widmen, im Rahmen welcher Begrifflichkeit die Naturzugehörigkeit von Menschen im Prinzip gedacht werden kann, ohne (wie in der Vergangenheit) in dualistischen Versionen des Übernatürlichen verhaftet zu bleiben. Erst wenn sich die Philosophen von ihren notorischen Übernatürlichkeitsneigungen hinreichend befreit haben, sind sie für fruchtbare Vorschläge des explanativen Naturalismus allererst offen. Inwiefern selbst vorgeblich naturalistische Moralphilosophen in metaphysische Modelle zurückfallen, dürften gerade die neoaristotelischen Versuche selbst hinreichend belegen.⁴⁴

Passen also das menschliche Handeln und vor allem der normative Anspruch der Moral in die Natur? Oder umgekehrt, welcher Begriff der natürlichen Tatsachen und Erklärungen passt zu den normativen Eigenschaften des menschlichen Handelns? Diese Fragen richten sich auf eine größere und auf Anhub nicht überschaubare Menge von begrifflichen

43 Siehe entsprechend die Bemerkungen in Macarthur 2004. Hilfreich ist auch Price 2004.

44 Weniger anfällig für Metaphysik sind die ebenfalls neoaristotelischen Arbeiten McDowells. Siehe Macarthur 2004 zu McDowells Naturalismus.

Gegensätzen, die überbrückt werden müssen. Wie verhält sich die physikalische zur biologischen Natur, wie die biologische (erste) zur sozialen (zweiten)? Oder näher an den typisch philosophischen Interessen formuliert: sind Bedeutungen, Werte und Normen, oder Ästhetik, Sprache und Moral Bestandteile der Realität, also Tatsachen einer bestimmten Art, oder sind sie subjektive Projektionen auf die Welt? Ist die Natur eine Menge von heterogenen Tatsachen, die von den physikalischen bis zu den (beispielsweise) musikalischen reichen, oder entspricht die Natur in etwa den von den Naturwissenschaften erfassten Tatsachen, zu denen wir Menschen projektiv – und auf der Grundlage der für uns geltenden, aber von uns nicht erzeugten, Tatsachen – andere Quasi-Tatsachen hinzufügen? Die beiden hier sich entwickelnden Alternativen sind die einer weiten und realistischen bzw. die einer engeren und quasi-realistischen Natur-Vorstellung. Beide Modelle gehen von erkenntnistheoretischen Prämissen aus: die erste von der interpretativen Leistung aller wissenschaftlichen Beobachtungen, die zweite von den durch Hume inspirierten projektiven Tendenzen in unseren Gefühlen.⁴⁵ Da auch das erste, an das Beispiel der sekundären Qualitäten anschließende Modell in gewisser Weise anti-realistisch ist, ist die genaue Differenz zwischen beiden Positionen schwierig zu benennen und muss hier auf sich beruhen bleiben. Beide Positionen erschöpfen nicht die Möglichkeiten. Eine dritte Möglichkeit besteht in der Radikalisierung des Nonkognitivismus dahingehend, dass bei einer allgemeinen, nicht auf die Moral beschränkten Projektion nicht mehr von Projektion geredet werden kann. Die Aufgabe des Naturalismus wäre dann nicht auf die Frage gerichtet, wie die normativen menschlichen Eigenschaften in eine naturwissenschaftlich identifizierte Natur eingepasst werden können, sondern auf die Frage, wie die naturwissenschaftliche Natur Bestandteil einer menschlich-natürlich betrachteten Natur sein kann.⁴⁶ Eine angemessene Antwort auf das Empirie-Problem wird diese Alternativen gegeneinander abwägen müssen.

45 Das erste Modell wird am deutlichsten von den Cornell-Realisten Boyd, Sturgeon und Brink, teilweise auch von McDowell vertreten, das zweite von Mackie, Gibbard und Blackburn. Zu ersteren siehe Sturgeon 2003 und 2006 sowie die knappe Darstellung in Lenman 2006.

46 Vgl. Price 2004.

Das Integrationsproblem wird im ontologischen Sinn in der Ethik bis heute anhand der Sein/Sollens-Dichotomie artikuliert. Moores Antwort des intuitiven Erschauens von Werttatsachen kann man als Variante des eben genannten ersten Modells sehen, und den klassischen Nonkognitivismus als einen Vorläufer des zweiten Modells. Moore selbst verstand sich nicht als Naturalist, der Intuitionismus könnte aber naturalistisch reinterpretiert werden.⁴⁷ Hier will ich mich auf Bemerkungen zum möglichen naturalistischen Nonkognitivismus beschränken, wozu wir vom folgenden Problem ausgehen können. Wenn der Nonkognitivismus die deskriptive Sprachform beachtet und eine kognitiv erscheinende Moral akzeptiert, scheint er, weil er moralische Tatsachen akzeptiert, vom Naturalismus wegzuführen. Ist also ein phänomenal angemessener und naturalistischer Nonkognitivismus überhaupt möglich?

Der klassische Nonkognitivismus ist naturalistisch, insofern er moralische Urteile mit Hilfe psychologischer Einstellungen analysiert, er bedroht dabei aber die Wahrheitsfähigkeit der Urteile. Viele denken deshalb, dass er die Moral eher zerstören als naturalistisch begründen würde. Ein projektiver Nonkognitivismus, der in Antwort auf das Frege-Geach-Problem die assertorische Form der Urteile erhält, scheint hingegen eine Kategorie von Urteilen zu schaffen, die nicht mehr naturalistisch gefasst werden können. Behauptet der Naturalismus nicht, dass die Welt nur aus ›natürlichen Tatsachen‹ besteht, und entsprechen moralischen Urteilen nicht gerade nicht-natürliche Tatsachen? Nach dem projektiven Nonkognitivismus scheinen sie sogar zweifach nicht-natürlich: einmal als normative und zum andern als von Menschen geschaffene Tatsachen. Normative Tatsachen kommen in der Natur nicht vor, und von Menschen geschaffene ebenso wenig. Ist damit der ethische Naturalismus nicht widerlegt?

Das hängt davon ab, wie reduktiv man den Naturalismus versteht. Eine gegenwärtig nicht unübliche Unterscheidung ist die zwischen einem ›methodischen‹ und einem ›substantiellen‹ Naturalismus. Während ersterer in Anschluss an Quine die Bedeutung der Wissenschaften für die Philosophie hervorhebt und begriffliche und normative Aussagen durch empiri-

sche ersetzen will, allerdings offen lässt, wie ausschließlich das möglich ist, legt sich der substanzielle Naturalist auf die ontologische These fest, dass nichts als natürliche oder physikalische Tatsachen existieren. Die Problematik eines Rekurses auf den alltäglichen Sprachgebrauch, wie er sich gerade bei Thompson, Foot und Hursthouse gezeigt hat, lässt die Vorzüge eines wissenschaftsnahen Vorgehens mindestens bei Themen schätzen lernen, zu denen die Wissenschaften relevante Informationen beisteuern. Für die Moral liegt insbesondere ein methodisch-naturalistischer Nonkognitivismus nahe, wie ihn vor allem Gibbard skizziert hat.⁴⁸ Ein solcher Naturalismus ist auch mit der soweit beachteten Rolle der zweiten Natur, oder mit Bedeutung und Sprache, vereinbar und sucht sie nicht auf Tatsachen ohne Bedeutung zu reduzieren. Wenn wir annehmen, dass Psychologie und Biologie die für die Moral einschlägigen Wissenschaften sind, dann wäre eine Ethik ›methodisch-naturalistisch‹, wenn sie in ihrer Begründung stufenartig psychologische und biologische Tatsachen berücksichtigt.

Eine solche methodisch-naturalistische Bindung eines moralischen Urteils, nonkognitivistisch rekonstruiert, könnte beispielsweise in zwei Stufen ausgewiesen werden. Erstens: Das wahre moralische Urteil X ist erklärbar durch das psychologische Explanans E. Zweitens: E (und indirekt X) ist Bestandteil einer kulturellen Konstruktion K, die für biologische Wesen wie *homo sapiens* kraft ihrer biologischen Ausstattung vorteilhaft ist. Die erste Stufe dieser Erklärungsskizze liefert der projektive Nonkognitivismus, in dem moralische Urteile mithilfe psychischer Zustände erläutert werden. Die zweite Stufe wird durch eine anthropologische Theorie spezifiziert, in der gezeigt wird, dass die den Urteilen zugrunde liegenden Einstellungen vorteilhaft für menschliche Wesen sind. In einfachster Form enthält diese zweite Stufe die Behauptung, dass Menschen mit moralischen Einstellungen in sozialen Kontexten für sich und andere vorteilhafter handeln können als Menschen ohne diese Einstellungen. Eine solche Behauptung allein würde man nicht bereits eine anthropologische Theorie nennen, aber auch sie würde schon in minimaler Weise die beiden genann-

⁴⁷ Eben im Sinn des gerade genannten ersten Modells. Siehe zu Moore: Sturgeon 2003.

⁴⁸ Vgl. Gibbard 1990.

ten Bedingungen erfüllen und damit die Gesamtinterpretation des moralischen Urteils naturalistisch im vorgeschlagenen Sinn werden lassen.⁴⁹

In beiden Stufen handelt es sich um Erklärungen – soll die Ethik aber nicht gerade begründen? Die Antwort ist, dass Begründen und Erklären nicht als Gegensätze verstanden werden dürfen, weil die Qualität einer Begründung immer auch von tatsächlichen Gegebenheiten abhängt, die erklärend berücksichtigt werden müssen. Anders als etwa Foot befürchtet, sind tatsächliche Wünsche, haben sie nur die geeignete Qualität, zum Begründen ebenso geeignet wie zum Erklären, unterschiedlich sind nur die praktischen Absichten dieser beiden methodischen Handlungen. Auch wird die Sein-Sollen-Differenz beachtet. Die moralischen Sätze haben tatsächlich eine normative sprachliche Form, die auf deskriptiv-empirische Sätze nicht unmittelbar rückführbar ist, so dass die semantische Differenz bestehen bleibt. Dennoch sind diese Sätze normativ gesehen nur quasi-deskriptive Sätze, so dass die strikte Sein-Sollen-Differenz überhaupt nicht vorliegt. Weil die psychischen Zustände, aus denen heraus die moralischen Sätze erläutert werden, selbst nicht-normative Zustände sind, wäre die Ethik bereits an diesem Punkt in dem von Moore kritisierten Sinn »naturalistisch«. Sollte einmal eine anthropologische Erklärung verfügbar sein, aus der heraus sich die psychischen Zustände als für Menschen vorteilhaft erklären lassen, so hätte man aber nicht nur eine mit dem explanativen Naturalismus konvergierende Ethik gewonnen, sondern auch eine Antwort auf das Empirie- und Integrationsproblem. Ein solches Ergebnis wäre dem Postulat isolierter Wertsphären so zweifellos überlegen, dass der Vorwurf des »naturalistischen Fehlschlusses« endgültig der Vergangenheit angehörte.⁵⁰

49 Eine avanciertere biologische These wäre, dass Menschen mit moralischen Einstellungen reproduktionseffizienter sind als Menschen ohne diese Einstellungen.

50 Mit Dank an Suzann-Viola Renninger für wissenschaftlichen Beistand.

Literatur

- Alexander, J. M., 2005, »Non-Reductionist Naturalism: Nussbaum between Aristotle and Hume«, in: *Res Publica* 11, 157-183.
- Allen, C./M. Bekoff/G. Lauder (Hg.), 1998, *Nature's Purposes. Analyses of Function and Design in Biology*, Cambridge (Mass.).
- Annas, J., 1993, *The Morality of Happiness*, New York/Oxford.
- Anscombe, G. E. M., 1958, »Modern Moral Philosophy«, in: *Analysis* 33, 1-19.
- Aristoteles, 2002, *Rhetorik*, hg. v. Christof Rapp, Berlin.
- , 2006, *Nikomachische Ethik*, hg. u. übers. v. U. Wolf, Reinbek.
- Binmore, K., 2005, *Natural Justice*, Oxford/New York.
- Copp, D./D.Sobel, 2004, »Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics«, in: *Ethics* 114, 514-554.
- Dawkins, R., 1976, *The Selfish Gene*, Oxford.
- Foot, P., 1991, »Nietzsche's Immoralism«, in: *New York Review of Books* 38 (11), 18-22.
- , 2001, *Natural Goodness*, Oxford.
- Gehlen, A., 1940, *Der Mensch*, Frankfurt a. M. 1971.
- , 1969, *Moral und Hyper-Moral*, Frankfurt a. M.
- Gibbard, A., 1990, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (Mass.).
- Gowans, C., 2008, »Virtue and Nature«, in: *Social Philosophy & Policy* 25 (1), 28-55.
- Hurka, T., 1993, *Perfectionism*, New York.
- Hursthouse, R., 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford.
- , 2006, »Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals«, in: J. Welchman (Hg.), *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, Indianapolis, 136-155.
- Kitcher, P., 1984, »Species«, in: *Philosophy of Science* 51(2), 308-333.
- , 1999, »Essence and Perfection«, in: *Ethics* 110, 59-83.
- , 2006, »Biology and Ethics«, in: D. Copp (Hg.), *Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, 163-185.
- Leiter, B., 2009, »Nietzsche's Naturalism Reconsidered«, in: K. Gemes/J. Richardson (Hg.), *Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford.

- Lenman, J., 2005, »The Saucer of Mud, the Kudzu Vine and the Unoxorinous Cheetha: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics«, in: *European Journal of Analytic Philosophy* 1(2), 37-50.
- , 2006, »Moral Naturalism«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral> (Stand: 14. 05. 2009).
- Macarthur, D., 2004, »Naturalizing the Human or Humanizing Nature: Science, Nature and the Supernatural«, in: *Erkenntnis* 61, 29-51.
- McDowell, J., 1998, »Two Sorts of Naturalism«, in: Ders., *Mind, Value and Reality*, Oxford, 167-197.
- Quinn, W., 1993, »Putting Rationality in its Place«, in: R. Hursthouse/G. Lawrence/W. Quinn (Hg.), *Virtues and Reason. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford.
- Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford.
- Plessner, H., 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin.
- Price, H., 2004, »Naturalism without Representations«, in: D. Macarthur/M. de Caro (Hg.), *Naturalism in Question*, Cambridge (Mass.), 71-88.
- Sober, E., 1984, »Sets, Species, and Evolution: Comments on Philip Kitcher's ›Species‹«, in: *Philosophy of Science* 51, 334-341.
- , 2000, *Philosophy of Biology*, Boulder.
- Sturgeon, N., 2003, »Moore on Ethical Naturalism«, in: *Ethics* 113, 528-556.
- , 2006, »Ethical Naturalism«, in: D. Copp (Hg.), *Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, 91-121.
- Swanton, C., 2003, *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford.
- Thompson, M., 1995, »The Representation of Life«, in: R. Hursthouse/G. Lawrence/W. Quinn (Hg.), *Virtues and Reason. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford.
- , 2004, »Apprehending Human Form«, in: A. O'Hear (Hg.), *Modern Moral Philosophy*, London.

Kann es glückliche Schurken geben?

Philippa Foot über natürliche Normen, moralische Normen und das gute Leben

ELIF ÖZMEN

Bereits in dem Aufsatz *Tugend und Glück* aus dem Jahre 1994 treibt Philippa Foot die Frage um, ob es glückliche Schurken geben kann. Sie hat keinen Zweifel daran, »daß es den Schlechten durchaus gut zu gehen *scheint*«,¹ also dass es unmoralische Menschen gibt, die von sich selbst und auch anderen als glücklich betrachtet werden. Aber sie bezweifelt, dass solche Selbst- und Fremdzuschreibungen hinreichend sind, um die alte philosophische Frage nach dem Zusammenhang von Tugend und Glück zu beantworten. Diese alte Frage sei aber auch gegenwärtig noch relevant, da der Gedanke an einen Schurken, der nicht nur scheinbar, sondern *wirklich* glücklich ist, nach wie vor zutiefst beunruhigend sei. Die Quelle dieser Beunruhigung sind nicht einfach die moralischen Vergehen, also die Ungerechtigkeit seiner Handlungen, die den Schurken erst zum Schurken machen. Beunruhigend sei vielmehr die besondere Ungerechtigkeit des Umstandes, dass der Schurke für seine unmoralischen Handlungen nicht durch Formen des Unglücks büßen müsse, etwa durch die Bestrafung oder Ächtung durch Dritte oder durch Bedauern, Reue, Scham, die ihn selbst, gleichsam in Erinnerung an seine besseren Seiten, quälen. Nicht genug damit, dass der Unmoralische ohne äußere oder innere Strafe und Tadel davon kommt – sogar glücklich soll er sich preisen können. Eine solche Vorstellung »schnürt uns den Hals zu, und das, wie ich meine, nicht bloß, weil wir eine so schreckliche Ungerechtigkeit im Laufe der Welt einfach nicht zugeben wollen«,² sondern weil es erstens eine *begriffliche* Verknüp-

¹ Foot 1997a, 214.

² Foot 1997a, 216.

fung zwischen Tugend und Glück gebe und zweitens sich im Rahmen einer naturalistischen Ethik ein gleichsam *natürlicher* Zusammenhang von menschlicher Lebensform und menschlichem Lebensglück explizieren lasse. In ihrem späten und zugleich ersten Buch *Natural Goodness* entwirft Foot die Grundlagen einer solchen Ethik und leistet hiermit auch einen Beitrag zu der gegenwärtigen Debatte um das gelungene Leben.

Im Folgenden wird diese Debatte in Grundzügen dargestellt und die tugendethische Konzeption Foots eingeordnet (i). Anschließend wird die philosophische Relevanz der Frage nach der Möglichkeit von glücklichen Schurken untersucht (ii), um dann die naturalistischen Argumente für einen konzeptionellen Zusammenhang von Gutsein und Glücklichkeit darzustellen (iii). Diese werden abschließend vor dem Hintergrund der Debatte um das gelungene Leben kritisch gewürdigt (iv).

I Die Debatte um das gelungene Leben

Diese Debatte – die eigentlich mehrere zentrale Debatten der praktischen Philosophie aus den letzten fünf Jahrzehnten unter dem Begriff des gelungenen Lebens zusammenfasst³ – ist zunächst als eine vehemente Kritik einer bestimmten, in der akademischen Philosophie wohletablierten Vorstellung von Ethik als einer Theorie des richtigen Handelns zu verstehen. Zu einer solchen Theorie des richtigen Handelns, als deren Repräsentanten üblicherweise die Kantische Deontologie und der Utilitarismus gelten,⁴ gehöre vor allem die Fokussierung auf die Rechtfertigung von

3 ›Gelungenes Leben‹ steht stellvertretend für die von verschiedenen Autoren sinngemäß übereinstimmend verwendeten Ausdrücke, beispielsweise ›gutes Leben (good life), ›Glück (happiness), ›menschliches Wohlbefinden‹ oder ›Wohlergehen (well-being, human flourishing), wenn diese als Übersetzungen des griechischen eudaimonia eingeführt werden.

4 In der Debatte um das gelungene Leben werden also die beiden Theorievarianten der Moderne vereint, die in Standarddarstellungen als sich unversöhnlich gegenüberstehende Konkurrenten, als Theorie des Richtigen einerseits und als Theorie des Guten andererseits, begriffen werden. Gegen diese Dichotomie spricht manches, vgl. Pybus 1983. Aber eine undifferenzierte, auf sorgsame Textexegese verzichtende Vermengung von Kantianismus und Utilitarismus, wie sie etwa Bernard Willi-

einzelnen Handlungen. Es sind Handlungen – und nicht Personen, Charakterdispositionen oder Lebensformen – die als moralisch richtig bzw. gut oder als moralisch falsch bzw. schlecht beurteilt werden. Zugleich sind es Handlungen – und nicht die Lebensführung oder die individuelle Persönlichkeit im Ganzen – auf die das moralische Sollen zielt. Dieses Sollen wird begründet mittels eines einzelnen Prinzips der Vernunft, etwa dem Sittengesetz Kants oder dem utilitaristischen Nutzenprinzip, so dass neben der Handlungs- eine Rationalitätsfokussierung charakteristisch ist für die Theorie des richtigen Handelns. Moral muss hier nicht ›erfunden‹ werden, sondern es gilt zu ›entdecken‹, was vernünftigerweise bereits gewusst wird. Diese Entdeckung objektiv gültiger moralischer Prinzipien befähige Personen zur Entwicklung moralischer Maßstäbe, zur Begründung moralischer Urteile und zur Rechtfertigung ihrer Handlungen sowie zur kritischen Prüfung ihrer moralischen Überzeugungen. Vernünftige Personen seien motiviert und fähig, zu prüfen, ob einzelne Handlungen unter das moralische Prinzip fallen, so dass die objektive Gültigkeit moralischer Prinzipien nicht nur eingesehen, sondern auch praktisch umgesetzt werden kann.

Diese moralische Prüfung bzw. Rechtfertigung erfolge von einem durch die Unparteilichkeit der handelnden Person und die Verallgemeinerbarkeit subjektiver Handlungsregeln gekennzeichneten, spezifischen Standpunkt der Moral, der ein System allgemeiner Imperative zu formulieren erlaube, das für alle rationalen und moralischen Akteure ausnahmslos gültig sei. Durch Unparteilichkeit und Distanzierung auch und vor allem sich selbst gegenüber sei die ideale moralische Person in konkreten Handlungssituationen in der Lage, stets, sicher und eindeutig zu entscheiden, was in moralischer Hinsicht zu tun ist. Gerade wegen dieses Zusammenspiels von Rationalität und Rechtfertigung, von Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit, von Universalität und Objektivität, genieße die Person hohe normative Sicherheit. Ob einzelne Menschen bestimmte Handlungen ausführen wollen, ob sie ihnen wichtig erscheinen oder zuträglich oder angenehm, sei vom moralischen Standpunkt aus betrachtet irrelevant, weil dieser gegenüber anderen Standpunkten der Person, z. B.

ams betreibt, produziert Abzieh- oder Zerrbilder von Theorien, die zu kritisieren allzu leicht erscheint.

der Perspektive auf ihr individuelles Leben, ihre persönlichen Beziehungen, ihre besonderen Interessen und Wünsche, autonom sei.⁵

Es ist Elizabeth Anscombe, die 1958 mit ihrem *Modern Moral Philosophy* diese Vorstellung von Ethik als Theorie des richtigen Handelns erstmals und umfassend kritisiert. Gegen die Handlungszentrierung wendet sie ein, dass nicht die Richtigkeit und Rechtfertigung von Handlungen, sondern der im Ganzen gute und gerechte Mensch, »dem es zur zweiten Natur geworden ist, die Beteiligung an einer ungerechten Handlung, die ihm irgendwelche unerwünschten Konsequenzen ersparen oder ihm, bzw. irgendeinem anderen einen Vorteil verschaffen soll, von sich zu weisen«,⁶ den Maßstab für moralische Urteile abgeben sollte. Die Rationalitätszentrierung der Theorie des richtigen Handelns wird mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass die Aufgabe der Ethik nicht die rationale Rekonstruktion von Rechtfertigungsverfahren von Handlungen sei, sondern ein Verständnis zu erwerben »vom Wesen des Menschen, vom menschlichen Handeln, vom Eigenschaftstyp der Tugenden und vor allem vom menschlichen ›Gedeihen‹«. ⁷ Anders könne man weder der Moral, noch ihrem zentralen Thema, dem Gedeihen bzw. Gelingen des menschlichen Lebens, noch dem Menschen oder seiner ethischen Praxis gerecht werden.

Dieser ersten Kritik an der Theorie des richtigen Handelns folgten viele nach, die sich in drei wichtigen Hinsichten ähneln, so dass es nicht unplausibel erscheint, sie der Familie der Debatte um das gelungene Leben zuzuordnen. Erstens teilen sie ein – wenn auch manchmal bis zur Karikatur verzerrtes – Feindbild: die »moderne Moralphilosophie« mit den paradigmatischen utilitaristischen und deontologischen Vertretern. Zweitens wird der modernen Moralphilosophie eine »antike Ethik« gegenübergestellt, ganz im Sinne der prominenten These des Philosophiehistorikers Pierre Hadot, derzufolge antike Ethik als Lebenskunst zu verstehen ist, die adressatenorientiert und umrisshaft ethische Probleme nicht abstrakt und theoretisch, sondern mit Blick auf ihre praktische Relevanz verhandelt,

5 Für eine ausführliche Charakterisierung der Vorstellung von Ethik als Theorie des richtigen Handelns vgl. Özmen 2005, Kap. 1-3.

6 Anscombe 1974, 238.

7 Anscombe 1974, 241.

hierbei stets die Umformung der Persönlichkeit, die Entwicklung wünschenswerter Eigenschaften und die Kultivierung einer bestimmten Lebenshaltung zum Ziel habe.⁸ Drittens wird die antike Ethik, insbesondere die für sie charakteristische Frage, wie man leben soll, worin ein gelungenes Leben besteht, als Vorbild für eine Ethik betrachtet, die die kritisierte Theorie des richtigen Handelns ablösen soll.

Es lassen sich aber auch drei Gruppen von Kritiken voneinander unterscheiden: Die erste hält das konstatierte Ideal der Moralität und Rationalität von Handlungen und Handelnden für falsch und die damit versprochene hohe normative Sicherheit für unmöglich. Selbst wenn es – was allerdings bezweifelt wird – ein einzelnes, objektiv gültiges Moralprinzip gäbe, und dieses – ebenfalls umstritten – von rationalen Personen als Prinzip der Vernunft eingesehen werden könnte, würden sie dennoch nicht sicher sein, d. h. in jedem Fall, eindeutig und begründet wissen, wie sie handeln sollen. Insbesondere in den Diskussionen um moralische Zufälle und moralische Dilemmata wird die in der Theorie des richtigen Handelns behauptete Autorität, Geltungs- und Durchsetzungskraft moralischer Gründe gegenüber allen anderen Handlungsgründen hinterfragt.⁹

Die zweite Gruppe lehnt nicht nur die Theorie des richtigen Handelns, sondern jede normative Theorie der Ethik ab. Hier sind die relativistischen und fatalistischen, subjektivistischen oder non-kognitivistischen Ethikdarstellungen bzw. -Zurückweisungen zu nennen.¹⁰

Für die dritte Gruppe besteht die Fehlleistung der Theorie des richtigen Handelns darin, dass ein inadäquates und nicht erstrebenswertes Ideal der Moralität und Rationalität von Handlungen und Handelnden gezeichnet wird, das zur Entfremdung der Personen von sich selbst und von dem, was ihnen in ihrem Leben wichtig ist, führe. In den Diskussionen um moralische Heiligkeit, die Integrität von Personen und den Wert persönlicher Bindungen und Beziehungen werden diese Gefahren der modernen Moralphilosophie ausgebreitet und auf den universellen, unparteilichen morali-

8 Vgl. Hadot 1991, auch Stocker 1976, Taylor 1988 und Annas 1992.

9 Vgl. die kritische Würdigung dieser Diskussionen in Özmen 2005, Kap. 2, sowie Williams 1973 und Williams 1984a, Gowans 1987, Mason 1996 und Nagel 1996.

10 Vgl. die Beiträge in Clarke/Simpson 1989, aber auch MacIntyre 1981.

schen Standpunkt zurückgeführt.¹¹ Insbesondere diese Gruppe von Kritikern zieht aus den Rationalitäts- und begründungstheoretischen sowie den ethischen Argumenten gegen die Theorie des richtigen Handelns den Schluss, dass eine »andere«, eine »menschlichere« Ethik entwickelt werden müsse. Statt universell, verallgemeinerbar und unparteilich, könne diese durchaus persönlich, partikularistisch, parteilich sein. Die Tendenz der Theorie des richtigen Handelns zum Abstrakten, Formalen und Neutralen könne für eine konkrete, substantielle, bedeutungsvolle Theorie aufgegeben, der Anspruch auf Objektivität zugunsten einer mit der Identität der Person verbundenen, persönlichen oder narrativen Ethik fallen gelassen werden. Eine solche Vorstellung von Ethik, der es nicht oder nicht bloß um Pflichten und Verbote zu tun ist, sondern um Werte, Ideale und Tugenden, wird im Folgenden als Ethik des gelungenen Lebens bezeichnet.

Philippa Foots Philosophie lässt sich zu jeder dieser drei Gruppen in Beziehung setzen: Zu der ersten Gruppe ist sie nicht nur wegen ihrer Beiträge zu moralischen Dilemmata zu zählen,¹² sondern vor allem, weil sie in Auseinandersetzung mit der Kantischen wie auch der utilitaristischen praktischen Philosophie den moralischen Rigorismus analysiert und kritisiert hat. In ihrem mittlerweile kanonischen Artikel *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* argumentiert sie gegen einen kategorischen Pflichtbegriff. Ob eine Person moralische Gründe als genuine Handlungsgründe anerkennt oder nicht, ob sie moralische Ziele verfolgt oder nicht, hänge letztlich ab von ihren entsprechenden Interessen und Wünschen, die aber kontingent seien. Moralische Urteile sind demnach hypothetisch und nicht kategorisch.¹³

Auf die zweite Gruppe bezieht sich Foot durchgängig kritisch, insbesondere ihre frühen Artikel beschäftigen sich mit den Irrtümern des Non-Kognitivismus, wobei die scharfe Unterscheidung von Tatsachen und Werten, die behauptete »Kluft zwischen moralischen Urteilen und Tatsa-

11 Kritisch gewürdigt werden diese Diskussionen in Özmen 2005, Kap. 3, vgl. auch Wolf 1982 und 1992, Williams 1984b und 1999, McFall 1987, Frankfurt 1988 und 1999.

12 Vgl. Foot 2002.

13 Vgl. Foot 1997d, zum Utilitarismus Foot 2002a und Foot 2002b.

chenbehauptungen«¹⁴ strikt zurückgewiesen wird. Als metaethische Objektivistin ist sie der Überzeugung, dass wertende und moralische Urteile logisch mit Tatsachenaussagen verknüpft sind und Tatsachen objektive Gründe für wertende und moralische Urteile darstellen. Zu diesen Tatsachen gehören eben auch bestimmte Aussagen über das Wesen des Menschen, insbesondere darüber, was es für Menschen bedeutet, gut und vortrefflich zu sein und leben.

Für das Anliegen der dritten Gruppe, eine andere Vorstellung von Ethik zu entwerfen, hat Philippa Foot wie wenige andere beigetragen. Ihre tugendethische Konzeption kann als einer der fortgeschrittensten Versuche einer systematischen Neu-Positionierung der praktischen Philosophie gelten. Diese Position wird im nächsten Abschnitt anhand der Frage nach dem glücklichen Schurken dargestellt.

II Warum es keine glücklichen Schurken geben kann

Foot diskutiert diese Frage am Beispiel vom glücklichen Folterer, als dessen reales Vorbild der überzeugte Nationalsozialist und KZ-Kommandant Gustav Wagner dient, der seine Festnahme als mittlerweile alter Mann damit kommentierte, nicht »der wirkliche Verlierer« zu sein. Sein Leben habe ihm »ausgezeichnet gefallen« und er habe nicht an seine Vergangenheit gedacht. Ein »wirklicher Verlierer« hingegen ist die ehemalige KZ-Gefangene Esther Raab, die angesichts ihrer schrecklichen Erfahrungen sagt: »Ich bin ein Mensch geworden, der nie mehr glücklich sein kann – ich kann nichts dagegen machen.«¹⁵ Kann man aber gegen den beunruhigenden Gedanken an den glücklichen Schurken ergo Folterer etwas machen bzw. philosophisch einwenden? Besteht überhaupt ein Zusammenhang zwischen Gutsein und Glücklichkeit, der die Kontingenzen des menschlichen Lebens, das unberechenbare Wirken Fortunas hinter sich

14 Foot 2004, 23, siehe auch Foot 1997c.

15 Siehe Foot 1997a, 214f. Gustav Wagner hat später Selbstmord begangen, was Foot als Anlass nimmt für die Formulierung weiterer Beispiele für Schurken im Sinne »wirklicher Scheusale«, etwa der Nazikommandant Z oder die Serienmörder Frederick und Rosemary West, vgl. Foot 2004, 121f. und 126f.

lässt? Müssen wir überhaupt zugeben, dass der glückliche Folterer, der sich glücklich nennt, vernünftigerweise glücklich genannt werden kann, also auch *wirklich* glücklich ist?

Die Antwort lautet ja, wenn man »Glück« mit den lustvollen Zuständen einer Person gleichsetzt, dann gibt es glückliche Schurken in dem Sinne, dass der Folterer glücklich ist, weil er ein lustvolles Leben voller Befriedigungen hatte. Einer solchen Gleichsetzung von Glück (*happiness*) mit Lust (*pleasure*) tritt Foot aber ausdrücklich entgegen, indem sie mit Aristoteles darauf hinweist, dass kein vernünftiger Mensch die Freuden eines Kindes wünschen würde um den Preis, ein Kind zu bleiben.¹⁶ Darüber hinaus gebe es Handlungen, die gewissermaßen freiwillig, in krassem Widerspruch zur eigenen Lust, vollzogen werden, z. B. das für viele tödlich endende Engagement gegen das Nazi-Regime.¹⁷ Man kann auch auf das Gedankenexperiment von Robert Nozick verweisen, in dem eine »Glücksmaschine« den daran angeschlossenen Menschen in einen Zustand stetigen subjektiven Glücksempfindens versetzt. Der Gedanke, selbst diese Person sein zu müssen, erscheint aber erstaunlicherweise den meisten keineswegs verheißungsvoll, da dieser Mensch sich selbst, seinen Fähigkeiten und seinen Glückserfahrungen entfremdet zu sein scheint. Wiewohl er sich einerseits in stetiger Glückseligkeit befindet, ist er andererseits zu autonomen Handlungen oder dem Entwurf eines Lebensplanes nicht mehr in der Lage. Sein Glückserleben hat somit letztlich nichts mit ihm selbst zu tun, sondern ist von der Glücksmaschine induziert und abhängig.¹⁸ Man würde ein Leben der reinen Lust vernünftigerweise nicht wählen, wenn es die umfassende Manipulation der eigenen Persönlichkeit, die Regression oder einen chirurgischen Eingriff, z. B. eine Lobotomie, voraussetzte. Daher kann Glück bzw. das gelungene Leben nicht mit Lust oder anderen Zuständen der Befriedigung identifiziert

16 Vgl. Foot 1997a, 217; vgl. Aristoteles 2006, 1174a 1-3.

17 Vgl. Foot 1997a, 219f.: »Man könnte sich also geradezu gezwungen fühlen zu sagen, sie hätten bei ihrer Wahl wissentlich ihr Glück geopfert. Und doch scheint es nicht das einzige zu sein, was wir sagen können. Wir möchten vielleicht sagen, in einem Sinne hätten die Verfasser der Briefe, indem sie an ihren nazifeindlichen Tätigkeiten festhielten, ihr Glück geopfert *und in einem anderen nicht*.«

18 Vgl. Nozick 1974, 42ff.

werden, wiewohl Lust, so Foot wiederum in Anlehnung an Aristoteles, meistens zu einem gelungenen Leben dazugehört.¹⁹

»In einem glücklichen Leben gibt es viel zu genießen.« Aber dass solcher Genuss, solche Lust und Befriedigung ein Leben begleiten und in welchem Maße sie das tun, ist Kontingenzen unterworfen. Man muss gewissermaßen Glück haben, damit es etwas oder gar viel zu genießen gibt.²⁰ Aber, so Foot weiter: »In einem glücklichen Leben gibt es viel zu genießen, aber auch viel, worüber man froh oder glücklich sein kann. Dieser zweite Bestandteil im Glück ist propositional in dem Sinne, daß sein Gegenstand die Tatsache [...] ist, die durch die Proposition ausgedrückt wird, daß das und das der Fall ist.«²¹

Der hier thematisierte Bestandteil des Glücks, die Freude (*gladness*), ist mit der Güte des Gegenstandes, auf den sie sich richtet, verknüpft: »Der Begriff des Guten geht also dem der Freude voraus und ist von ihm (in irgendeinem Sinne) impliziert.«²² *Worüber* man in diesem Sinne glücklich ist, ist etwas, von dem man überzeugt ist, dass es gut ist. Solche Überzeugungen über das Gutsein und das daraus entstehende Glück unterscheiden sich qualitativ und quantitativ von Lust im Sinne subjektiver Befriedigungszustände, die man genau dann zuschreiben kann, wenn sich die betreffende Person aktuell in solchen Zuständen befindet. Diese füllen eine bestimmte Zeitspanne aus und sind relativ unabhängig davon, ob man den verursachenden Gegenstand der Befriedigung als gut oder als verwerflich beurteilt. Das propositional verfasste Glück hingegen vermag als »Bewusstsein von etwas Gutem« ein ganzes Leben zu prägen.²³ Der glückliche Folterer müsste demzufolge als Person interpretiert werden, die glücklich

19 Aristoteles zufolge streben alle Wesen nach Lust, sie ist daher als ein Gut anzusehen (vgl. Aristoteles 2006, 1172b 14), allerdings wollen Menschen niemals die Lust an einer beschämenden oder demütigenden Tätigkeit genießen. Somit wird nicht die Lust selbst, sondern stets nur die Tätigkeit, die sie hervorruft, erstrebt, daher gilt *hêdonê* im Unterschied zu *eudaimonia* als »eine Art Telos, die ein Hinzukommen des ist« (Aristoteles 2006, 1174b 33).

20 Vgl. Foot 1997a, 217ff.

21 Foot 1997a, 220.

22 Foot 2004, 113.

23 Vgl. Foot 1997a, 221f. sowie Foot 2004, 112ff.

ist über etwas, von dessen Gutsein sie überzeugt ist. Beispielsweise könnte sie überzeugt davon sein, mit der Foltertätigkeit einer hervorragenden Sache zu dienen. Der naheliegende Einwand lautet, dass das Glück, das auf einer falschen oder bizarren Überzeugung gründet, kein echtes Glück sein kann: Folter ist niemals eine hohe Aufgabe, der Folterer hat keiner hervorragenden Sache gedient. Dieser Einwand lässt sich laut Foot allerdings nicht nur schwer begründen, sondern er erklärt zu wenig. Etwa solche Fälle, in denen falsche oder absurde Überzeugungen ebenfalls die Basis für vermeintliches Glück darstellen, die aber keineswegs so beunruhigend sind wie der glückliche Folterer.²⁴ Was also ist anders an dem Fall des glücklichen Schurken?

Zunächst legt Foot eine eher grobe und skizzenhafte Überlegung zum begrifflichen Zusammenhang von Tugend und gelungenem Leben vor. Ihr Ausgangspunkt ist, dass Glück allgemein als beneidenswert gilt, das Beschämende hingegen nicht. Nun sind Schurken als Schurken mit unmoralischen, beschämenden Handlungen befasst, was aufgrund der anfänglichen Annahme nicht beneidenswert sein kann. Da laut dieser Annahme Glück aber beneidenswert ist, kann es keine glücklichen Schurken geben, sondern lediglich lustvolle, befriedigte, aber auf keinen Fall beneidenswerte Schurken. Entscheidend ist, dass die moralischen Verfehlungen des Schurken nicht bloß, im Sinne der Theorie des richtigen Handelns, mit »Schuld« gleichgesetzt werden, die der Schurke mit einem Schulterzucken und dem Verweis auf sein gerade deswegen glückliches Leben abweisen könnte. Mit Begriffen des Beschämenden und des für Dritte nicht Beneidenswerten wird die schurkenhafte Person auf sich selbst und ihren defizitären Charakter verwiesen; »so würden nur die Schamlosen in der Bosheit kein Hindernis für das Glücklichenpreisen sehen.«²⁵ Eine Verbindung von der Moralität der Person mit dem Gelingen ihres Lebens, und zwar sowohl aus der Perspektive der ersten als auch der dritten Person, ist hier in lockerer Weise geknüpft; erst in ihrem späten Werk kann Foot für

24 Als solcher Fall wird der »Anhänger irgendeiner schlecht begründeten Religion« genannt, Foot 1997a, 218f.

25 Foot 1997a, 223.

diese Verknüpfung nicht bloß grob begrifflich, sondern mit einer ausgearbeiteten Tugendethik argumentieren.

III Natürliches Gutsein, moralisches Gutsein, Glücklichsein

Als Elizabeth Anscombes Aufsatz *Modern Moral Philosophy* als einer der ersten Beiträge zur Debatte um das gelungene Leben dargestellt wurde, wurde zugleich der Beginn der Entwicklung der modernen Tugendethik markiert, die sich im Unterschied zur Theorie des richtigen Handelns nicht auf die Universalität von Handlungsprinzipien und die Unparteilichkeit des moralischen Akteurs gründet, sondern auf den Charakter und die Tugenden des Handelnden in konkreten Handlungssituationen. Was die disparaten Versionen der modernen Tugendethik eint,²⁶ ist vor allem der Rückgriff auf den Begriff *aretê*, der die vortreffliche Eignung und Vorzüglichkeit einer Entität unter Maßgabe ihrer Funktion (*ergon*) bezeichnet. Menschliche Tugend und Tüchtigkeit beziehen sich auf das *ergon* des Menschen, in Foots Worten: Man hat es »[i]n der Moralphilosophie [...] mit ›gut‹, angewandt auf menschliche Handlungen, zu tun: ›gute menschliche Handlungen‹ und nicht ›gut‹ in irgendeinem verrückten Kontext.«²⁷ Das Wesen oder die spezifische Lebensform des Menschen, das, was ein menschliches Leben ausmacht, wird in dem Gang der Argumentation der ersten Kapitel von *Natural Goodness* entwickelt, beginnend mit »natürlichen Normen«, Begriffen natürlicher Qualität und natürlichen Defekts, die kausal und teleologisch auf das Spezies-Spezifische bezogen sind,²⁸ über die Präzisie-

26 So lehnen es manche Tugendethiker aus Skepsis gegenüber normativen Theorien der Moral geradezu ab, eine systematische ethische Position zu entwickeln. Demgegenüber gibt es einige wenige Philosophen, die eine Tugendethik als echte Alternative zu deontologischen und utilitaristischen Theorien der Moral verstehen und versuchen, ihre Grundlagen zu explizieren. Neben Philippa Foot ist vor allem Rosalind Hursthouse zu nennen, vgl. Hursthouse 1999. Einen guten Überblick über die Diskussionen zwischen tugendethischen Naturalisten gibt Toner 2008, über die Bandbreite tugendethischer Positionen etwa Chapman/Galston 1992, Crisp 1996, Statman 1997 und Rippe/Schaber 1998.

27 Foot 1997c, 45.

28 Vgl. Foot 2004, Kap. 2.

rung der »ziemlich allgemeinen Tatsachen des menschlichen Lebens«,²⁹ die aber bereits eine Vorstellung vom Wohl des Menschen *sui generis* nahe legen,³⁰ bis zum eigentlichen naturalistischen Argument, dem Übergang von natürlichen zu moralischen Normen.³¹ In diesem Argumentationsgang, der in anderen Beiträgen dieses Bandes kritisch gewürdigt wird,³² zeigt sich Foot als überzeugte Realistin und Naturalistin. Dass moralische Urteile wahr oder falsch sein können in Hinsicht auf gegebene, von den Überzeugungen, Kenntnissen, dem Fürwahrhalten, den Interessen, Absichten und Wünschen der Personen letztlich unabhängige, in diesem Sinne objektive moralische Tatsachen, erscheint ihr selbstverständlich.³³ Dass diese moralischen Tatsachen sich auf nicht-moralische natürliche Tatsachen zurückführen lassen, dass natürliche Normen, richtig verstanden, Normen für das moralische Handeln und die ethische Orientierung darstellen, stellt eine naturalistische Interpretation dieses moralischen Realismus dar.³⁴

Allerdings ist Foot keine reduktionistische ethische Naturalistin, d. h. sie geht nicht davon aus, dass moralische Tatsachen *identisch* sind mit

29 Foot 2004, 67.

30 Vgl. Foot 2004, Kap. 3.

31 Vgl. Foot 2004, Kap. 4 u. 5.

32 Siehe die Beiträge *im vorliegenden Band* von Schaber, Hoffmann und Ricken sowie die Beiträge in Hursthouse/Lawrence/Quinn 1995.

33 Zum moralischen Realismus vgl. Tarkian 2009, Kap. 1, wo ausgeführt wird, was Realisten meinen, nämlich S. 12: »erstens, dass moralische Sätze wahrheitsfähig sind, zweitens, dass es moralische Tatsachen gibt, deren Bestehen unabhängig von unseren Gründen des Fürwahrhaltens ist, und drittens, dass es das Ziel des moralischen Diskurses ist, diese Tatsachen angemessen zu repräsentieren. Viertens denken sie, dass wir guten Grund haben zu meinen, dass wir zumindest in einigen moralischen Fragen über Wissen verfügen.«

34 Tarkian 2009, 47: »Ethische Naturalisten im weitesten Sinne beziehen sich in ihrer Reflexion über Moral oder in der Begründung moralischer Normen und Werte in unterschiedlicher Weise auf die Natur des Menschen, seine natürlichen Fähigkeiten, Bedürfnisse, Dispositionen und Emotionen oder auf evolutionäre oder kulturgeschichtliche Hypothesen.« Das Problem des naturalistischen Fehlschlusses soll hier nicht behandelt werden, vgl. aber Özmen 2005, 162ff., und die skizzierten Lösungen von Copp 2007 und Tarkian 2009, Kap. 3.

natürlichen Tatsachen. Zwar fände »sich ein bestimmtes Netzwerk von Begriffen wie *Funktion* und *Zweck* bei der Bewertung aller Arten von Lebewesen, einschließlich des Menschen.«³⁵ Aber diese Funktion realisiere sich in der menschlichen Natur qua Vernunft, insofern Menschen vernünftig zu reflektieren, entscheiden und zu handeln vermögen und derart ihren Willen rational zu bestimmen verstehen. In diese genuin menschliche Rationalität seien kognitive (theoretische) wie charakterliche (praktische) Tugenden als ein Teil der Notwendigkeiten, die das Gutsein des Menschen konstituieren, eingelassen: »Wer diese Tugenden besitzt, besitzt sie deshalb, weil er bestimmte Überlegungen [...] als gewichtige und in vielen Situationen als zwingende Gründe zum Handeln anerkennt. Tugendhafte erkennen diese Gründe und handeln danach.«³⁶ So wird ein konzeptioneller Zusammenhang von natürlichen Normen und den daraus ableitbaren Begriffen von »gut« und »schlecht« mit moralischen Normen bzw. genuin moralischen Begriffen des Guten und Schlechten hergestellt. Was moralisch gut ist, lässt sich »rückbeziehen« auf das, was für den Menschen *sui generis* gut ist, was sich wiederum anhand von aristotelischen Notwendigkeiten (*aristotelian necessities*) analysieren und erkennen lässt. Einfach gesagt: Derjenige, der besonders gut ist im vernunftgemäßen Reflektieren, Entscheiden und Handeln, der ist auch besonders gut darin, ein Mensch zu sein. Jedoch wird mit diesem »sich rückbeziehen auf« kein Identitätsverhältnis ausgedrückt, sondern ein komplexes, von Foot durchaus nicht befriedigend expliziertes Konstitutionsverhältnis.³⁷ Natürliches Gutsein konstituiert moralisches Gutsein, d. h. Tugendhaftigkeit ist ein – aber nicht das einzige – Erfordernis praktischer Rationalität. Praktische Rationalität realisiert sich darin, »daß man tut, was man tun sollte«,³⁸ aber dieses Sollen

35 Foot 2004, 61.

36 Foot 1997c, 234.

37 Das erschwert das Verständnis ausnehmend, was zu grundverschiedenen Interpretation führen kann, vgl. etwa die Kritik von McDowell 1995, dass sich Foot zu sehr an der biologisch-empirischen, ersten Natur des Menschen orientiere, mit der gänzlich anders lautenden Kritik von Millum 2006, dass sie sich zu wenig von der evolutionär-biologischen Natur leiten lasse.

38 Foot 2004, 93.

erfasst neben moralischen auch andere, z. B. egoistische, instrumentelle, zweckrationale Gründe, die »auf gleicher Ebene«³⁹ angesiedelt sind.

Um individuell und im jeweiligen Handlungskontext zu entscheiden, welcher Handlungsgrund durchschlagen sollte, bedarf es der phronetischen Kompetenz, über die eine tugendhafte Person in hohem Maße verfügt. Sie kann mittels praktischer Rationalität (*phronêsis*) eine Bewertung und Auswahl der richtigen Handlungsziele vornehmen, moralische Urteile treffen und insbesondere zwischen moralisch wichtigen und weniger wichtigen Dingen unterscheiden. Welche konkreten Handlungen in Übereinstimmung mit der Tugend stehen, wird also zum einen der phronetischen Kompetenz des Tugendhaften anheim gestellt, zum anderen einfach offen gelassen, da Tugenden als abstrakte Universalien erst durch den Bezug auf die besonderen Umstände der Person und die jeweilige Handlungssituation bestimmt werden und somit verschiedene Handlungen als tugendhaft gelten können. Wiederum einfach gesagt: Derjenige, der ein guter Mensch ist, derjenige handelt auch gut in einem umfassenden Sinne.

»Was ist denn« aber, lässt Foot den Skeptiker fragen, »wenn mir nichts daran liegt, ein guter Mensch zu sein?«⁴⁰ Hier begegnet uns in anderer Form erneut die Frage nach dem glücklichen Schurken. Betrachten wir zunächst, was ein Vertreter der Theorie des richtigen Handelns dem Moral-Skeptiker bzw. Moral-Verweigerer entgegen könnte. Er würde doch in der einen oder anderen Weise die Unvernunft, die Heteronomie dieser Verweigerung ansprechen, würde Gerechtigkeit, Verantwortung und Schuldigkeit thematisieren. Wenn das nicht hilft, würde er vielleicht mit Willensschwäche oder gar Boshaftigkeit argumentieren. Für Philippa Foot verfehlt eine solche Reduzierung der Moral auf Fragen der Rechtfertigung von Handlungen, auf kategorische Pflichten oder gar auf die Verantwortung für optimale, auf Weltzustände bezogene Handlungskonsequenzen

39 Foot 1997c, 234. Auch Foot 1997b, 114: »Eine Handlung kann der praktischen Vernunft widersprechen, insofern sie unehrlich ist oder die Rechte anderer missachtet oder indem sie sträflich unklug ist oder auch, indem der Handelnde beispielsweise nachlässig, ängstlich oder halbherzig zu Werke geht.« Zu den Problemen dieser Rationalitätsauffassung vgl. den Beitrag von Pauer-Studer im vorliegenden Band sowie Lawrence 1995 und Quinn 1995.

40 Foot 2004, 76.

allerdings nicht nur die Komplexität, sondern den Kern der Moral. Die tugendhafte Person dürfe nicht als Vollstrecker eines abstrakten, unpersönlichen, handlungszentrierten Moralgesetzes verstanden werden, sondern als eine Person, deren Wille – das Gesamt aus Handlungsgründen, Absichten, Einstellungen, Wünschen und Gefühlen einer Person – eine besondere Güte aufweist. Es ist die »Qualität des rationalen Willens«,⁴¹ die es ihr ermöglicht, über Tugend bzw. einzelne Tugenden sicher und langfristig zu verfügen. Einen solchen Willen zu haben, über bloße Zweck-Mittel- oder Lustoptimierung hinaus zu denken, moralische Gründe zu erkennen und anzuerkennen, aber auch, je nach Handlungskontext, zwischen moralisch wichtigen und weniger wichtigen Dingen zu unterscheiden, moralische Entscheidungen zu treffen und diese handlungswirksam werden zu lassen – alles das stellt sowohl für den Handelnden als auch für die von der Handlung Betroffenen »etwas Nützliches« dar, »ohne [das] die Menschen nicht gut zurecht«⁴² kommen.

Das ist die endgültige Antwort Foots auf die Frage des Moral-Skeptikers wie auch auf die Möglichkeit von glücklichen Schurken: Wenn einem Menschen nichts daran liegt, ein guter Mensch zu sein, dann kommt er weder als Mensch, noch mit anderen Menschen gut zurecht. Wer von der Rationalität tugendhaften Handelns nichts weiß oder wissen will, verfehlt, was einen Menschen zu einem guten Menschen macht. Das entspricht gewissermaßen dem Defekt, nicht zu tun, was man *als Mensch tun kann und sollte*. Darüber kann man eben auch nicht wirklich glücklich sein, d. h. man wird mit großen moralischen Defiziten oder gar Defekten kein gutes Leben führen können. Es besteht also nicht nur ein begrifflicher, sondern ein natürlicher, mit der spezifisch menschlichen Lebensform verbundener Zusammenhang zwischen Gutsein und Glücklichein. Wir können den beunruhigenden Gedanken, dass der Schurke, der sich glücklich nennt, auch *wirklich* glücklich ist, also ein gelungenes Leben hat, zurückweisen.

41 Foot 2004, 99.

42 Foot 1997b, 16.

IV Kritische Würdigung

Der Unterschied zwischen moderner Tugendethik und der eingangs skizzierten Theorie des richtigen Handelns besteht in dem explanatorischen Vorrang der Tugend vor moralischen Prinzipien. Was moralisch richtig und gut, geboten und verboten ist, leitet sich aus der Tugend ab, die sich in Personen als charakterliche Disposition zum moralischen Handeln in konkreten Handlungssituationen, aber auch in ihren Überlegungen, Urteilen, Entscheidungen und Gefühlen manifestiert. Verschiedene tugendhafte Personen können zu unterschiedlichen Antworten auf moralische Fragen kommen, so dass auch verschiedene Handlungen in derselben Situation als moralisch gelten können. Im Unterschied zu dieser relativen Offenheit und Pluralität der Tugenden als positive Pflichten gilt für Foot bei negativen Pflichten, also Lastern, diese Offenheit, Pluralität und Kontextsensitivität nur bedingt. Es gäbe Handlungen, die in jedem Fall als untugendhaft bewertet werden müssen, die also universelle negative Pflichten darstellen.⁴³

Foot schließt mit ihrer naturalistischen Ethik an die aristotelische Argumentation an, dass man durch schlechte Handlungen kein Glück erreichen könne, »daß eine Kombination von Bosheit und Glück ausgeschlossen ist.«⁴⁴ Zugleich folgt sie Aristoteles in einem wichtigen Punkt aber nicht, nämlich dass der Tugendhafte auch ein gutes und glückliches Leben führe. Denn: »Es wäre voreilig zu sagen: Da Menschen *gut sind*, sofern sie die Tugenden haben, *wird es gut um sie stehen*, wenn sie gut handeln.«⁴⁵ Zwar wird unter wirklichem Glück »die Freude am Guten, [...] die man erlebt, wenn man die richtigen Ziele erreicht bzw. verfolgt«,⁴⁶ verstanden. Aber das dürfe nicht zu einer voreiligen Gleichsetzung von Glück und Tugend, von Moral und dem gelungenen Leben verleiten, denn erstens seien diese »richtigen Ziele« nicht immer nur moralische Ziele. Die Gründe der Moral sind anders, als es die Theorie des richtigen Handelns nahe legt, nicht lexikalisch vorgeordnet, sondern mit egoistischen, instru-

43 Als Beispiel wird Folter genannt, etwa Foot 1997e, 24, und Foot 2004, 106.

44 Foot 2004, 123.

45 Foot 2004, 123.

46 Foot 2004, 129.

mentellen und zweckrationalen Gründen erstmal »auf gleicher Ebene« angesiedelt.⁴⁷ Zweitens kann man auch bei der Realisierung richtiger Ziele Pech haben. Gegen die voreilige Ineinssetzung von moralischem und gelungenem, glücklichem Leben spricht die prinzipielle Möglichkeit von Kontingenzerfahrungen sowie die genuine Tragik, die auch moralisches Handeln begleiten kann: »Es gibt tatsächlich ein Glück, das nur der gute Mensch erreichen kann, aber durch einen der schlimmen Zufälle des Lebens kann dieses Glück außerhalb der Reichweite auch der besten Menschen liegen.«⁴⁸ Drittens bleibt Foot eine Konkretisierung der Tugendethik letztlich schuldig, allerdings aus gutem Grund. Die Adressatenorientierung und Umrisshaftigkeit einer neo-aristotelischen Ethik des guten Lebens macht es von der Verfassung der jeweiligen Person und dem Handlungskontext abhängig, welche Handlungen zu welchem Zeitpunkt unter welchen Umständen in Übereinstimmung mit der Tugend stehen.

Als Resultat kann Foot zwar die Möglichkeit des glücklichen Schurken verneinen, aber muss und will beim Verhältnis von Tugend und Glück vage bleiben: »Wenn Philosophen sagen, ein glückliches Leben umfasst Freundschaft, Arbeit und so weiter, dann muß das unvergleichlich banal klingen. Es kann sehr unterschiedliche Güter und herrliche Dinge geben, Glück kann sehr verschiedene Formen annehmen, in verschiedenen Kulturen, Zeiten und bei verschiedenen Personen. Ich glaube nicht, daß man auch nur soviel wie Aristoteles über die guten Dinge des Lebens sagen sollte. Ich glaube aber auch nicht, daß einfach alles den Menschen tiefes Glück vermitteln kann oder auch nur großes Glück.«⁴⁹

Auch für Foot – in dieser Hinsicht jedenfalls fällt sie systematisch nicht hinter Kant zurück – läßt sich das Glück nicht unter Regeln bringen; das was philosophisch zum gelungenen Leben gesagt werden kann, gilt

47 Diese Gesichtspunkte gehen nämlich gleichermaßen auf aristotelische Notwendigkeiten zurück, denn »wenn die moralischen Tugenden eine aristotelische Notwendigkeit für die Menschen sind, so gilt das auch für ein vernünftiges Maß an Eigeninteresse«, Foot 1997c, 240.

48 Die Widerstandskämpfer gegen das Nazi-Regime sind ein Beispiel für eine aus Kontingenz resultierende Tragik, vgl. Foot 2004, 126ff. und 130. Zur moralischen Bedeutung von Kontingenzerfahrungen vgl. Özmen 2005a.

49 Foot 1997f, 24.

weder aus Prinzip, noch kategorisch.⁵⁰ Allerdings betrachtet sie – im Unterschied zu Kant und anderen Vertretern der Theorie des richtigen Handelns – die zentrale Frage der Moral, was heißt es, eine gute Person zu sein, als begrifflich und konzeptionell verknüpft mit der Frage, was es heißt, ein gelungenes glückliches Leben zu führen.

Literatur

- Annas, J., 1992, »Ancient Ethics and Modern Morality«, in: *Philosophical Perspectives* 6/1992, 119-136.
- Anscombe, G. E. M., 1974, »Moderne Moralphilosophie«, in: *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, hg. v. G. Grewendorf u. G. Meggle, Frankfurt a. M. 1974, 217-243.
- Chapman, J. W./Galston, W. A. (Hg.), 1992, *Virtue*, New York/London
- Clarke, S. G./Simpson, E. (Hg.), 1989, *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York.
- Copp, D., 2007, »Moral Naturalism and Three Grades of Normativity«, in: Ders., *Morality in a Natural World. Selected Essays in Metaethics*, New York, 249-284.
- Crisp, R. (Hg.), 1996, *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford.
- Foot, P., 1997, *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.

⁵⁰ Laut Kant ist Glückseligkeit »die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)« (Kant KrV, AA II, B834.) Um diese vollständige Befriedigung zu realisieren, stehen dem Menschen allerdings nur empirische Kenntnisse zur Verfügung: »Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden [...]. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Rathschlägen« (Kant, GMS, AA IV 418.) Allerdings wird in der KrV ein Zusammenhang zwischen Moralität und der »Würdigkeit, glücklich zu sein« (B833) hergestellt, wobei die Hoffnung auf die Erfüllung dieser Würde nur theologisch, im »Ideal des höchsten Guts« (B838) vorgestellt werden kann.

- , 1997a, »Tugend und Glück«, in: Dies. 1997, 214-225.
- , 1997b, »Tugenden und Laster«, in: Dies. 1997, 108-127.
- , 1997c, »Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?«, in: Dies. 1997, 226-249.
- , 1997d, »Die Moral als ein System hypothetischer Imperative«, in: Dies. 1997, 89-107.
- , 1997e, »Gutes Handeln. Ein Gespräch über Moralphilosophie«, in: Dies. 1997, 10-46.
- , 2002, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford.
- , 2002a, »Utilitarianism and the Virtues«, in: Dies. 2000, 59-77.
- , 2002b, »Morality, Action, and Outcome«, in: Dies. 2002, 88-104.
- , 2004, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M.
- Frankfurt, H., 1988, *The importance of what we care about. Philosophical Essays*, Cambridge.
- , 1999, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge.
- French, P./Uehling, T. jr./Wettstein, H. (Hg.), 1988, *Ethical Theory: Character and Virtue*, Notre Dame.
- Gowans, C. W. (Hg.), 1987, *Moral Dilemmas*, New York/Oxford.
- Hadot, P., 1991, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin.
- Hursthouse, R., 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford.
- Hursthouse, R./Lawrence, G./Quinn, W. (Hg.), 1995, *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford.
- Kant, I., *Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe, AA], hg. v. d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt.: Werke, 9 Bde. (Bde. I-IX), Berlin 1902ff.
- Lawrence, G., 1995, »The Rationality of Morality«, in: Hursthouse/Lawrence/Quinn 1995, 89-148.
- MacIntyre, A., 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame.
- Mason, H. E. (Hg.), 1996, *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York/Oxford.
- McDowell, J., 1995, »Two Sorts of Naturalism«, in: Hursthouse/Lawrence/Quinn 1995, 149-179.
- McFall, L., 1987, »Integrity«, in: *Ethics* 98/1987, 5-20.

- Millum, J., 2006, »Natural Goodness and Natural Evil«, in: *Ratio* XIX, 199-213.
- Nagel, T., 1996, *Letzte Fragen*, Bodenheim.
- Nozick, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York.
- Özmen, E., 2005, *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*, Paderborn.
- , 2005a, »Klugheit und Kontingenz«, in: *Kreativität, XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Workshop-Beiträge*, hg. von G. Abel, Berlin, 415-425.
- Pybus, E. M., 1983, »False Dichotomies: Right and Good«, in: *Philosophy* 58/1983, 19-27.
- Quinn, W., 1995, »Putting Rationality in its Place«, in: Hursthouse/Lawrence/Quinn 1995, 181-208.
- Rippe, K. P./Schaber, P. (Hg.), 1998, *Tugendethik*, Stuttgart.
- Statman, D. (Hg.), 1997, *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Cambridge.
- Stocker, M., 1976, »The Schizophrenia of Modern Ethical Theories«, in: *The Journal of Philosophy* 73/1976, 453-466.
- Tarkian, T., 2009, *Moral, Normativität und Wahrheit. Zur neueren Debatte um Grundlagenfragen der Ethik*, Paderborn.
- Taylor, R., 1988, »Ancient Wisdom and Modern Folly«, in: *Midwest Studies in Philosophy* XIII/1988, 54-63.
- Toner, C., 2008, »Sorts of Naturalism: Requirements for a Successful Theory«, in: *Metaphilosophy* 39/2, 220-250.
- Williams, B. 1973, »A Critique of Utilitarianism«, in: Smart, J. J. C./Williams, B., *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge 1973, 108-118.
- , 1984, *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein.
- , 1984a, »Moralischer Zufall«, in: Ders. 1984, 30-49.
- , 1984b, »Personen, Charakter und Moralität«, in: Ders. 1984, 11-27.
- , 1999, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg.
- Wolf, S., 1982, »Moral Saints«, in: *The Journal of Philosophy* 79/1982, 419-439.
- , 1992, »Morality and Partiality«, in: *Philosophical Perspectives* 6/1992, 243-259.

Philippa Foots Sicht praktischer Rationalität

HERLINDE PAUER-STUDER

Philippa Foots Konzeption praktischer Rationalität hat sich im Laufe der Jahre erheblich verändert. Zunächst war Foots Denken von einer Humeschen Rationalitätskonzeption beeinflusst: rational handeln bedeutet, bestimmte Ziele und Zwecke bestmöglich zu verfolgen. Rationales Handeln ist folglich an die Wünsche und Interessen einer Person gebunden.

In ihren Arbeiten ab den 90er Jahren hat sich Foot von einer Humeschen Rationalitätskonzeption gelöst. Sie war zunehmend überzeugt, dass dieses Paradigma von Rationalität ihr nicht erlaubt, die ihr wichtigen moralphilosophischen Positionen angemessen zu formulieren. In ihrem Spätwerk gelangt Foot zu der Auffassung, dass ihre Version einer naturalistischen Tugendethik auch eine geänderte Auffassung praktischer Rationalität verlangt und sich die Probleme nur durch eine Rückkehr zu einer sogenannten »traditionellen Konzeption praktischer Rationalität«, die an »das Gute« gebundenen ist, überwinden lassen. In *Natural Goodness*¹ findet sich die Sicht praktischer Rationalität als einer an die Tugenden geknüpften Form praktischer Überlegung und Reflexion dann klar und explizit formuliert.

Im Folgenden versuche ich, die Gründe für Philippa Foots Rückkehr zu einer traditionellen Konzeption praktischer Rationalität etwas genauer zu analysieren. Es sind drei Fragen, die mich dabei leiten:

(i) Hat Philippa Foot wirklich Grund, sich von einer Humeschen Auffassung praktischer Rationalität zu verabschieden?

(ii) Wie stellt sich aus der Perspektive ihrer in *Natural Goodness* vertretenen Konzeption praktischer Rationalität ihre Kritik an einer Kantischen Konzeption praktischer Vernunft dar?

1 Foot 2001.

(iii) Welche Relation besteht genau zwischen Foots Konzeption praktischer Vernunft in *Natural Goodness* und ihrem Naturalismus? Setzt diese Konzeption praktischer Rationalität zwingend einen metaethischen Naturalismus voraus?

Meine These ist, dass sich die von Foot in ihrem Spätwerk vertretene Sicht von praktischer Rationalität weniger drastisch von Humes und Kants Konzeptionen unterscheidet, als dies die programmatische These von einer Rückkehr zu einer »traditionellen Konzeption praktischer Rationalität« vermuten lässt. Ich behaupte selbstredend nicht, dass es keine wesentlichen Unterschiede zwischen der Position von Foot und Humes und Kants Theorien der praktischen Rationalität gibt. Doch bei einer sorgfältigen Trennung von formalen Bedingungen der Rationalität und einer an Gründe gebundenen Form der praktischen Reflexion (also einer Trennung der Normativität der Rationalität und der Normativität der Gründe) ergibt sich ein wesentlich differenzierteres Bild der Überschneidungen, aber auch der Unterschiede – eine Differenzierung, die wesentlich ist, um ein besseres Verständnis der dahinter stehenden Auffassungen von Moral zu erreichen.

Die Transformationen in Foots Rationalitätskonzeption

Eine egoistische Theorie der Rationalität setzt als Zweck menschlichen Handelns die Maximierung des eigenen Vorteils voraus, während eine Humesche Theorie der Rationalität rationales Handeln lediglich an die Verfolgung von – inhaltlich beliebigen – Zwecken und Zielen bindet. Wenngleich Foot eine, wie sie es nennt, »wunscherfüllende« oder »wünscheabhängige« Rationalitätskonzeption vertreten hat, so hat sie, wie sie in dem Postscript zu ihrem 1972 erschienenen Aufsatz *Reasons for Action and Desires* betont, nie vertreten, dass rational handeln bedeutet, den eigenen Nutzen möglichst effektiv zu verfolgen.²

Die Stärke einer Humeschen Rationalitätskonzeption ist ihre vordergründige Evidenz: Wer wollte bezweifeln, dass wir einen Grund haben, X zu tun, wenn ›X tun‹ der Weg ist, Ziel Z zu realisieren und wir Z als ein wünschens- und erstrebenswertes Ziel akzeptiert haben? Das Problem einer

2 Foot 1978, 148-156.

Humeschen Rationalitätskonzeption (HR) ist, dass in ihrem Rahmen Gründe relativ zu Zielen sind. Gemäß HR ist eine Überlegung dann und nur dann ein praktischer Grund für ein Subjekt S, wenn die Überlegung instrumentell oder konstitutiv mit etwas verbunden ist, das für einen Handelnden wertvoll ist oder das er schätzt. Die Normativität von Gründen hängt also davon ab, dass Subjekte bestimmte Ziele und Zwecke akzeptiert haben. Fehlt die Akzeptanz der Ziele und Zwecke, fehlt also der Wunsch, das Ziel oder den Zweck zu verfolgen, so hat ein Subjekt keinen Grund, das Ziel zu verfolgen.

Die besonderen Schwierigkeiten dieses Verständnisses von Rationalität ergeben sich im Falle der Moral. Moralische Gründe gelten unabhängig von den Wünschen und Interessen einer Person. Moralische Verbindlichkeiten und moralisches Sollen hängen nicht davon ab, dass eine Person bestimmte moralische Zwecke – zum Beispiel gerecht zu sein und das Wohlergehen anderer zu berücksichtigen – akzeptiert hat.

Foot hat bekanntlich mit verschiedenen Strategien versucht, diese Probleme in den Griff zu bekommen. Zum einen hat sie versucht, durch die Verbindung von Tugenden und Selbstinteresse – tugendhaftes Handeln liegt im Interesse jeder Person – zu zeigen, dass alle Personen einen evidenten Grund haben, moralisch zu sein. Zum anderen hat sie die relativierenden Aspekte einer Humeschen Konzeption offen bejaht und diese als bestmögliche Ergebnisse in Sachen Moralbegründung verteidigt. Moral ist demnach ein System hypothetischer Imperative und bedarf nicht der Berufung auf eine kategorisch gebietende a priori Vernunft, die konstruktiv gesehen nicht über willkürliche Regelsetzungen hinauskommt. Moral ist, wie sie in dieser Phase ihrer Arbeit betont, eine Sache der Menschen, die sich »als Freiwillige« verstehen, »die sich zum Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit und gegen Unmenschlichkeit und Unterdrückung zusammengeschlossen haben«³. Doch die Bindung an diese Ideale kann so stark sein, dass moralischen Überlegungen trotz ihrer hypothetischen Struktur jene Unausweichlichkeit zukommt, auf die Foot nicht verzichten möchte, die sie aber keinesfalls einem kategorischen Vernunftgebrauch anvertrauen will.

3 Foot 1997, 101.

Der erste Weg – die Bindung der Tugenden an das Selbstinteresse – scheiterte an dem vorprogrammierten Konflikt zwischen dem Selbstinteresse und der Tugend der Gerechtigkeit; die zweite Strategie war mit dem Problem zu weit reichender Kontingenz konfrontiert, denn gerecht handeln ist eine universelle Forderung und nicht einfach beschränkt auf jene, die über einen Sinn für höhere Ideale verfügen.

Schließlich waren Foots Bedenken gegen ihre eigenen Lösungsversuche so stark, dass sie sich zu einem radikalen Schritt veranlasst sah, nämlich einer Neudefinition praktischer Rationalität.⁴ Wie sie in *Natural Goodness* schreibt: »I now believe that both the self-interest theory of rationality and the theory of rationality as desire fulfilment are mistaken. Moreover, there seems to be a mistake of *strategy* involved in trying to fit the rationality of moral action into either theory: such an enterprise implying that we first come to a theory of rational action, and then try as best we can to slot in the rationality of acts of justice and charity.«⁵

Foot verändert also die Richtung: Statt moralisches Überlegen einer vorgefertigten Rationalitätskonzeption anzupassen, muss sich praktische Rationalität nach den Bedingungen der Moral richten. Das Gute ist formal gesehen das Ziel praktischer Rationalität und daraus folgt, dass eine Person nur dann rational überlegt und handelt, wenn die Gründe ihres Handelns sich auf das Gute beziehen. Foot folgt Warren Quinns These, »that practical rationality is special by being the virtue of reason as it thinks about human good«⁶.

Quinn begründet diese anti-Humesche Tendenz mit dem Argument, dass völlig unklar bleibe, was an praktischer Rationalität so wichtig und

4 In persönlichen Gesprächen hat Philippa Foot zwei Momente für diesen Paradigmenwechsel angeführt: zum einen die Arbeiten von Warren Quinn, zum anderen die Arbeiten von Christine Korsgaard, insbesondere Korsgaards Kritik an Bernard Williams' Position. Vgl. Korsgaard 1999.

5 Foot 2001, 10.

6 Quinn 1993, 254. Eine ähnliche Definition praktischer Rationalität findet sich bei Houston Smit, der argumentiert, dass »an agent's practical reasoning has the good as its formal end, so that an agent acts rationally only if her end is something that she conceives of as belonging to the good that is practical for her« (Smit 2003, 225).

besonders wäre, wenn diese ungefragt allen Zielen dienen würde, selbst jenen, die verachtenswert wären. Foot akzeptiert Quinns Überlegung und betrachtet demzufolge die moralische Qualität oder Richtigkeit einer Entscheidung als maßgeblich für praktische Rationalität. Wie Foot schreibt: »What I want to stress at this point is that in my account of the relation between goodness of choice and practical rationality it is the former that is primary. I want to say, baldly, that there is no criterion for practical rationality that is not *derived from* that of goodness of the will.«⁷

Foots Skepsis gegenüber einer Humeschen Sicht praktischer Rationalität

Hat Philippa Foot, so können wir fragen, wirklich Grund, sich von einer Humeschen Auffassung praktischer Rationalität zu verabschieden? Ich versuche zu zeigen, dass Foots Abgrenzung von Hume zu pauschal ist, denn zum einen will sie nicht auf die Bedingung instrumenteller Rationalität verzichten; zum anderen verkennt sie, dass Hume in seiner Moralphilosophie durchaus Platz macht für eine Konzeption »reflektierter Vernunft«.

Zum ersten Punkt, der Bedingung instrumenteller Rationalität. Foots radikale Abgrenzung von Hume bringt es mit sich, dass sie den Status und die Normativität instrumenteller Rationalität nicht mehr sinnvoll erklären kann.

In *Natural Goodness* reduziert Foot praktische Rationalität auf eine Konzeption guter Gründe, die von den Tugenden her vorgegeben werden. Die tugendhafte Person handelt bestmöglich, weil die Tugenden Dispositionen sind, welche das richtige Wahrnehmen und Erkennen der richtigen Gründe (der »all things considered reasons«) ermöglichen. Dennoch will Foot nicht auf formale Rationalitätsbedingungen verzichten, etwa jene der zielneutralen Zweck-Mittel-Rationalität. Dies wird deutlich an dem Beispiel eines irrational handelnden Diebes, das Foot in dem 1994 erschienenen Aufsatz *Rationality and Morality* diskutiert. Der Dieb wurde erwischt, denn statt sich aus dem Staub zu machen, hatte er es sich vor dem

7 Foot 2001, 11.

Fernseher des ausgeraubten Hauses gemütlich gemacht. Foot kritisiert den Dieb: »Through his lack of concern for consequences he was deficient in practical rationality, so that he acted badly in this respect«⁸. Nach Foot unterlaufen dem Dieb zwei Rationalitätsfehler: zum einen der Fehler, nicht zu erkennen, dass es keinen Grund gibt zu stehlen (dass also Stehlen moralisch falsch ist), zum anderen der Fehler, sein Projekt nicht möglichst effektiv zu verfolgen. Der Dieb erkannte nicht, dass es einen guten Grund gibt, das Risiko zu vermeiden, wegen einer halben Stunde des Fernsehvergnügens gefangen genommen zu werden. Für den Dieb gab es also einen zwingenderen Grund, das Haus zu verlassen als sich vor dem Fernseher niederzulassen.

Foots Auffassung ist aber unplausibel: Wenn der Dieb keinen guten Grund hat zu stehlen, dann hat er auch keinen guten Grund, das Haus möglichst schnell zu verlassen. Foot kann dem Dieb nur einen zweiten Fehler der Rationalität zuschreiben, wenn sie zwischen der Rationalität der Gründe und der instrumentellen Rationalität unterscheidet. Sie muss den Standard der effektiven Zielverfolgung als Kriterium der Rationalität zulassen und die zielneutrale Zweck-Mittel-Rationalität als für sich genommen plausible Rationalitätsbedingung akzeptieren.⁹ Damit aber relativiert sich ihr Anspruch, dass es nur eine einzige Konzeption praktischer Rationalität gibt – nämlich das an die Tugenden gebundene Überlegen und Handeln. Folglich relativiert sich auch ihre Kritik an einer Humeschen Rationalitätskonzeption erheblich, denn eine gegenüber dem Wert der Ziele neutrale Konzeption der instrumentellen Rationalität ist eine durchaus angemessene Rekonstruktion von Zweck-Mittel-Rationalität.

Das Problem, das sich für Foot hier ergibt, ist jenes der mittlerweile wohlbekannteren »Paradoxie instrumenteller Rationalität«: Im Kontext wertloser, verrückter oder schlechter Ziele haben wir keinen Grund, die Mittel zur Erreichung des Zieles zu ergreifen. Wenn wir uns aber auf ein Ziel konzentriert haben und uns entschieden haben, dieses zu verfolgen,

⁸ Foot 1994, 213.

⁹ Man kann sich in dem Fall nicht darauf berufen, dass die Sorge für sich selbst eine Tugend darstellt, denn die moralische Tugend der Selbstsorge umfasst nicht das Handeln eines Diebes.

dann haben wir doch einen rationalen Grund, dieses Projekt durchzuziehen. Joseph Raz bringt unsere Ambivalenz und Zwiespältigkeit in der Einschätzung instrumenteller Rationalität sehr schön auf den Punkt. Auf der einen Seite tendieren wir zu der Annahme, »that the value of the means derives from the value of the ends. If there are reasons to take the means, they must be none other than the reasons to pursue the ends, or at least they must derive from them. On the other hand, we also feel that failure to take the means to one's end is a distinct kind of failure, different from the failure to have proper ends, or to value them properly.«¹⁰

Meines Erachtens lässt sich die Paradoxie instrumenteller Rationalität nur durch eine wertneutrale Lesart instrumenteller Rationalität und durch eine Trennung der »Normativität der Rationalität« von der »Normativität der Gründe« vermeiden. Dies bedeutet, dass man Humes Ansatz auf der Ebene instrumenteller Rationalität nicht zurückweisen sollte.

Manchmal wurde kritisiert, dass eine Humesche Position nicht die normative Stärke des Prinzips instrumenteller Rationalität erklären könne. So kritisiert Korsgaard, dass sich bei Hume die Zweck-Mittel-Deliberation auf eine Beschreibung unseres wunschbasierten Handelns reduziere und nicht eine normative Richtlinie darstelle, die wir verletzen können.¹¹ Gemäß Humes wunschbasierter Konzeption des Handelns fordere das Prinzip der instrumentellen Vernunft nur, dass wir unseren Wünschen (möglichst effektiv) folgen sollen – worin auch immer diese bestehen mögen. Hume kann, wie sie betont, die Bedingung instrumenteller Rationalität nicht als normative Forderung (*normative requirement*) begründen. Nach Korsgaards Lesart von Hume ist jemand bereits rational, wenn er einen Zweck hat und diesen über die Ergreifung angemessener Mittel effektiv zu realisieren versucht. Jeder Zweck ist es wert, verfolgt zu werden, sofern der jeweilige Wunsch, dies zu tun, stark genug ist. Doch wenn uns jeder Wunsch, ganz unabhängig von seinem Inhalt, einen Grund liefert, dann sind wir qua Definition immer rational. Korsgaard folgert, dass Hume genau genommen gar keine Erklärung praktischer Rationalität

¹⁰ Raz 2005, 2.

¹¹ Dieses Argument entwickelt Korsgaard ausführlich auf den Seiten 220-234 in Korsgaard 1997.

leiste, da für die Alternative, nämlich irrationales Handeln, streng genommen in Humes Rationalitätsbegriff kein Raum bleibe.

Es scheint mir falsch, Humes zugegeben provokante Äußerungen über die beschränkte Rolle der Vernunft (gegenüber Wünschen und Affekten) so zu interpretieren. In dem Abschnitt über die Motive des Willens, auf den Korsgaard ihre Interpretation stützt, diskutiert Hume gar nicht die praktische Vernunft oder das praktische Rasonieren, sondern nur *reason* im Sinne des Verstandes (*understanding*), nämlich abstraktes oder demonstratives Rasonieren und auch Zweck-Mittel-Rasonieren. Humes These ist, dass diese Formen des Schlussfolgerns nicht direkt unsere Handlungen beeinflussen, sondern nur unsere Urteile mit Bezug auf Ursache und Wirkung einerseits und Zweck-Mittel-Überlegungen andererseits stützen. In bestimmten Fällen führt uns ein solches Rasonieren zu dem Urteil, dass gewisse Affekte unvernünftig sind.¹²

Der Verstand hat nach Hume sehr wohl einen Einfluss auf unsere Handlungen – allerdings nur in der Form, dass wir beurteilen, ob unsere Handlungen den Regeln des Folgerns und Rasonierens entsprechen. Zweck-Mittel-Überlegungen sind eine Form des Folgerns (*reasoning*). Dieses Prinzip verlangt von uns, die geeigneten Mittel zu wählen, wenn wir einen bestimmten Zweck begehren und der Ansicht sind, dass eine ganz bestimmte Beziehung zwischen Mitteln und Zwecken gegeben ist. Hume weist den berühmten Gegensatz von Wille und Handlung, von Vernunft und Affekten zurück, da er nicht einen generellen Gegensatz zwischen Vernunft und Affekten gegeben sieht. Vernunft und Affekte konfliktieren nur dann, wenn ein bestimmter Affekt als nicht im Einklang mit der Vernunft (*unreasonable*) kritisiert werden kann. Wenn jedoch Affekte und Wünsche in genau dieser Hinsicht fehlerhaft sind, dann verlangt die Vernunft in der Form eines Urteils über die angemessene und korrekte Verbindung zwischen bestimmten Mitteln und Zwecken von uns, unsere Affekte und Wünsche mit diesen Urteilen der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen.¹³

¹² Hume 1978, 416.

¹³ Hume 1978, 416f.

Hume lässt durchaus Verletzungen von korrektem Mittel-Zweck-Folgern zu. Diese Verletzungen instrumenteller Rationalität sind genau Fehler des Denkens: sie können sich in der Form irrümlicher Annahmen über die geeigneten Mittel ergeben, sie können aber auch Fehler mit Bezug auf den korrekten kausalen Zusammenhang von Mitteln und Zwecken sein; sie können Fehler dahingehend sein, dass nicht korrekte Folgerungen über das gezogen werden, was man tun sollte, falls man ein Ziel wünscht. Hume sagt uns klar, dass wir die Bedingung instrumenteller Vernunft so erfüllen können, dass wir entweder das Ziel aufgeben oder die Mittel zum Erreichen des Ziels ergreifen – also ist klar eine Verletzung des Prinzips instrumenteller Rationalität gegeben, falls man eine dieser Optionen willentlich ignoriert.

Dem Prinzip instrumenteller Rationalität kommt also im Rahmen von Humes Theorie normative Kraft zu. Wir können es in unseren Ableitungen und Schlussfolgerungen berücksichtigen oder verletzen. Aber Zweck-Mittel-Überlegungen für sich genommen können uns in keinerlei Weise helfen, den Wert der Ziele und Zwecke zu evaluieren. Mittel-Zweck-Überlegungen als solche informieren uns nicht über die Wahrheit unserer theoretischen Annahmen oder über den Wert unserer Ziele. Dies verlangt einen entsprechenden Standard der Beurteilung: entweder einen Standard der Wahrheit oder einen Wertestandard, der durch Argumente reflektierter Vernunft begründet werden muss. So gesehen stellen Humes irritierende Bemerkungen über die teils skurrile Bandbreite unserer möglichen Wünsche nicht mehr dar als eine Erinnerung an die Grenzen von Zweck-Mittel-Überlegungen: für sich genommen erlauben uns Zweck-Mittel-Überlegungen keinerlei Bewertung der Werthaftigkeit unserer Wünsche und Ziele; genau dies würde deren Beweiskraft eindeutig überschreiten. Humes entsprechende Ausführungen sind also durchaus einleuchtend und korrekt.

Nach Korsgaard hat instrumentelle Vernunft nur dann Normativität, wenn den verfolgten Zielen Wert zukommt: »[F]or the instrumental principle to provide you with a reason, you must think that the fact that you will an end *is a reason* for the end. [...] It means that your willing the end gives it a normative status for you, that your willing the end in a sense

makes it good.«¹⁴ Doch eben dies ist eine höchst problematische Position, denn sie basiert auf einer Vermischung der ›Normativität von Bedingungen der Rationalität‹ (*normativity of rational requirements*) mit der ›Normativität von Gründen‹ (*normativity of reasons*). Wir sollten aber klar zwischen diesen beiden Formen der Normativität unterscheiden. Die Normativität von Bedingungen der Rationalität bezieht sich auf Bedingungen wie Konsistenz, Folgerung, Kohärenz und Zweck-Mittel-Räsonieren. Die ›Normativität von Gründen‹ hängt von dem epistemischen und axiologischen Gewicht ab, das Gründen zukommt. Die Quellen der Normativität mit Bezug auf Bedingungen der Logik sind völlig andere als die Ursprünge der Normativität im Fall von Gründen. Die Bedingungen der Rationalität verlangen von uns, formale Standards der Rationalität wie Konsistenz, Kohärenz, und die Regeln korrekten Folgerns nicht zu verletzen. Solche Standards der Logik sind wertneutral. Insofern liefern uns die normativen Bedingungen der Rationalität keine Antwort auf die Frage, was wir tun sollen. Die Antwort auf diese Frage verlangt ein Abwägen und Bewerten der Gründe, die dafür sprechen, eine Handlung X zu tun oder zu unterlassen. Die normative Kraft von Gründen hängt von der Rechtfertigung ab, die wir dafür geben können, dass diese Gründe gute oder zwingende Gründe darstellen, X zu tun oder zu unterlassen. Die Reflexion auf das Gewicht von Gründen kann sich nur im Rahmen der formalen Bedingungen von Rationalität bewegen – doch die Frage, ob wir formale Bedingungen der Rationalität erfüllen oder verletzen, ist strikt von der Frage zu trennen, ob wir gute oder zwingende Gründe haben, dies oder jenes zu tun oder nicht zu tun.

Das maßgebliche Argument, um die strikte Unterscheidung zwischen der ›Normativität formaler Bedingungen der Rationalität‹ (*normativity of rational requirements*) und der ›Normativität von Gründen‹ (*normativity of reasons*) zu fordern, ist das so genannte *bootstrapping problem*, also das Problem, dass man nicht einfach durch formal korrektes praktisches Räsonieren konkret gegebene praktische Gründe kreieren kann. Eine Erklärung praktischen Folgerns muss, wie Michael Bratman verdeutlicht hat, *bootstrapping* vermeiden: Logisch korrektes praktisches Räsonieren

14 Korsgaard 1997, 245f.

vermag nicht gute Gründe herbeizuzaubern. So kann die Bedingung korrekten instrumentellen Überlegens für sich genommen keinen guten Grund schaffen, etwas zu tun.¹⁵

Angewandt auf das Prinzip der instrumentellen Rationalität bedeutet dies: Man muss das Prinzip instrumenteller Rationalität auf solch eine Art und Weise formulieren, dass es eine formale normative Bedingung (*normative requirement*) darstellt, die Mittel zu einem Ziel X zu ergreifen, falls man de facto das Ziel X hat, und glaubt, dass Y das angemessene Mittel ist, um X zu realisieren. Die Frage, ob man einen (guten) Grund hat, Y zu tun, ist davon getrennt zu sehen. So liefert mir zum Beispiel die bloße Intention, am Wien-Marathon teilzunehmen, keinen Grund, täglich meine Trainingsläufe zu absolvieren, wenngleich ich glaube, dass tägliches Trainieren erforderlich ist, um erfolgreich am Marathon teilnehmen zu können. Es kann ja möglicherweise der Fall sein, dass ich keinen Grund habe zu trainieren, da ich infolge eines Herzfehlers einen Marathonlauf ohnehin nicht überleben würde. Die Tatsache, dass ich die Intention habe, ein bestimmtes Ziel X zu erreichen, schafft für sich genommen keinen guten Grund, das für X notwendige Mittel Y zu tun.

Die Tatsache, dass eine Person einen Zweck X will und glaubt, dass sie mit Y-tun den Zweck X realisiert, liefert der Person keinen Grund, den Zweck X zu wollen und entsprechend auch keinen Grund, das Mittel Y zu ergreifen. Die These, dass uns das Wollen eines Zwecks einen Grund gibt, den Zweck zu wollen, und folglich auch einen Grund, das Mittel zu wollen, ist, wie John Broome (anknüpfend an Bratman) meint, ein klarer Fall von *bootstrapping*: »[A] reason would be being pulled into existence out of nothing.«¹⁶ Wenn also im Falle von Zweck-Mittel-Folgerungen eine Form des Wollens (*volition*) eine weitere Form des Wollens als Folgerung nach sich zieht, dann ist die Frage noch nicht beantwortet, ob wir auch einen Grund haben, der abgeleiteten Form des Wollens zu folgen. Schlussfolgerungen ergeben sich über die logischen Verbindungen zwischen den

15 Vgl. Bratman 1987, 23-27. Auch John Broome besteht auf der Trennung von normativen Forderungen (*requirements*) und Gründen (*reasons*). Siehe Broome 2002, 85-111.

16 Broome 2002, 92.

Inhalten von mentalen Zuständen; und die logischen Verbindungen konstituieren normative Anforderungen (*normative requirements*). Die spezifische Relation einer normativen Forderung ist, wie Broome dies ausdrückt, »given by the correctness of the reasoning.«¹⁷

Schlussfolgern (*reasoning*) ist eine Relation zwischen mentalen Zuständen; im Falle von Zweck-Mittel-Folgerungen sind die mentalen Zustände eine Intention, ein Glaube bzw. eine theoretische Annahme (über die Mittel zu einem Zweck) und eine weitere Intention (die Konklusion des Folgerns). Dieser Prozess des Schlussfolgerns ist wertneutral. Es ist meines Erachtens auch notwendig, eine völlig wert- und grüdenneutrale Konzeption instrumenteller Rationalität zu entwickeln, denn für sich genommen, können Zweck-Mittel-Überlegungen nicht die Zwecke als etwas Gutes begründen. Einen Zweck X intendieren liefert uns noch keinen Grund, X zu realisieren. Wie Joseph Raz richtig bemerkt: »[A] would-be murderer cannot create for himself a reason for poisoning his intended victim just by making it his goal to kill him.«¹⁸

Als Konsequenz der strikten Trennung zwischen der Normativität von Anforderungen der Rationalität und der Normativität von Gründen ergibt sich, dass instrumentelles Rasonieren völlig neutral ist gegenüber dem Wert der Zwecke. Weder kann instrumentelle Rationalität den Zwecken irgendeinen Wert zuschreiben oder einen Wert auf diese übertragen noch ist der normative Status instrumenteller Rationalität in irgendeiner Weise vom Wert oder der Wertlosigkeit der Ziele und Zwecke berührt. Instrumentelle Rationalität ist eine gegenüber dem Guten oder dem Schlechten neutrale Form der Normativität. John Broome bringt dies klar zum Ausdruck, wenn er schreibt: »Instrumental reasoning brings you to take appropriate means to your ends, and it is not paralyzed if your ends happen to be ones you should not have. Similarly, your theoretical reasoning works well and in the same way, whether or not it is premised on beliefs you should not have.«¹⁹

17 Broome 2002, 92.

18 Raz 2005, 3.

19 Broome 2002, 92.

Was folgt nun aus dieser Rekonstruktion des Prinzips instrumenteller Rationalität mit Bezug auf Humes Erklärung von Zweck-Mittel-Deliberationen? Rufen wir uns kurz in Erinnerung: Hume behauptet ja, dass das Prinzip instrumenteller Rationalität wertneutral ist (wenngleich für Hume die mentalen Zustände vorrangig Affekte und nicht Intentionen sind). Hume nimmt an, dass wir Mittel-Zweck-Deliberationen nur hinsichtlich der Korrektheit oder Inkorrektheit der Annahmen über den konkret gegebenen Zusammenhang zwischen Mitteln und Zwecken korrigieren können, also dahingehend, ob bestimmte Mittel notwendig und hinreichend für die Realisierung bestimmter Zwecke sind. Hume nimmt an, dass das Prinzip instrumentellen Rasonierens ein gültiges Prinzip des Verstandes ist – ganz unabhängig von der Frage, ob die entsprechenden Affekte und Wünsche gut oder schlecht sind oder nicht. Dies bedeutet aber, dass Hume klar eine wertneutrale Rekonstruktion des Prinzips instrumenteller Rationalität gibt, die durchaus plausibel ist.²⁰

Was ergibt sich mit Bezug auf Philippa Foots Spätwerk-Konzeption praktischer Rationalität? Foot hat keinen Grund, sich so entschieden von Humes Konzeption instrumenteller Rationalität abzugrenzen. Ihr Versuch,

20 Korsgaard argumentiert, dass dem Prinzip instrumenteller Rationalität nur dann normative Kraft zukommt, wenn es auf Zwecke angewandt wird, die wertvoll sind, mehr noch: Zwecke, die Kantisch gesprochen, unbedingten Wert (*unconditional value*) haben. Mit anderen Worten: Nur wenn die Ziele normative Kraft haben, dann gibt es auch eine normative Forderung, also ein Sollen, das Mittel zu den Zielen zu ergreifen. Also gilt nur im Kontext wertvoller Zwecke die Bedingung: Wenn du einen Zweck willst, dann sollst du das Mittel dazu ergreifen, insofern du rational bist (vgl. Korsgaard 1997). Kant selbst hat eine andere Sicht der normativen Kraft des instrumentellen Prinzips. Kant betrachtet das Prinzip der Zweck-Mittel-Überlegung als analytisch und als neutral gegenüber Werten. Im Falle eines Prinzips der Geschicklichkeit, einer Form des instrumentellen Prinzips, ist es nach Kant unerheblich, ob der Zweck vernünftig oder gut ist; relevant ist nur, *wie* wir das Ziel bestmöglich erreichen. Kant illustriert diese Zielneutralität mit einem recht drastischen Beispiel: Die Verschreibungen und Mittel, die ein Arzt benötigt, um eine Person zu heilen sind, wie Kant behauptet, von gleichem Werte für den Arzt wie für einen Giftmischer, der diese benützt, um jemanden zu töten, da die Mittel gleichermaßen dazu dienen, den jeweiligen Zweck bestmöglich zu realisieren (vgl. Kant, GMS, AA, 417, 414).

die Ebene der Zweck-Mittel-Rationalität mit ihrer Guten-Gründe-Konzeption praktischer Rationalität zu vereinbaren, misslingt. Ich denke, die folgende Textpassage zeigt klar die Inkonsistenzen in Foots Position: »There are many facets of practical rationality which seem to be based in the same kind of consideration of human life. There is, for instance, the properly careful consideration of means to ends, and the willingness to take the best means even when they are toilsome or alarming, or when they involve the denial of an urgent wish. To fail in this can be in itself a fault, as it was with the TV burglar. This does not of course imply that ends are neutral from the point of view of practical rationality.«²¹

Foot kann nicht beides behaupten: dass zum einen Verletzungen der Zweck-Mittel-Effektivität ein allgemeines Rationalitätsdefizit sind und dass zum anderen praktische Rationalität nicht zweckneutral ist. Foots Versuch, diese beiden Thesen unter eine einheitliche Konzeption praktischer Rationalität zu bringen, scheitert auch deshalb, da der ihrer Konzeption praktischer Rationalität unterliegende naturalistische Standard der Beurteilung – Reflexionen über die Notwendigkeiten menschlichen Lebens – nicht ausreicht, um die Differenz zwischen den aus instrumentellen Rationalitätskriterien folgenden formalen Gründen und den aus moralischen Standards folgenden Gründen ausreichend klar zu machen. Die Bandbreite »menschlichen Lebens« ist zu umfassend, als dass der Verweis auf die Natur und die Rahmenbedingungen menschlichen Lebens hier helfen könnte: »[T]he same kind of consideration of human life« ist zu unspezifisch. Foot erkennt auch, dass Hume durchaus eine reflektierte Konzeption der Vernunft zulässt.²²

Foots Spätwerk: Zwischen Kant und Aristoteles

Die Vertreter einer Humeschen Position sind darauf bedacht, eine sorgfältige Trennung zwischen Rationalität und Moral zu ziehen. Das Standardargument gegen die Gleichsetzung von Rationalität und Moral lautet: Wir

kritisieren Personen, die unmoralisch handeln, als Personen, die moralisch gesehen einen Fehler gemacht haben; wir kritisieren sie aber nicht dafür, irrational gehandelt zu haben. Moralisch defizientes Handeln ist keine Verletzung von Rationalität, sondern ein Verstoß gegen Standards moralischer Korrektheit. Philosophen, die in der Tradition Humes denken, sind skeptisch gegenüber einer Konzeption praktischer Vernunft, deren Kernprinzip das Prinzip der Moral ist. Für sie verlangt der Schritt von der Rationalität zur Moral einen zusätzlichen Schritt der Rechtfertigung – eine Rechtfertigung, die nicht einfach über eine Explikation des definitorischen Gehalts praktischer Vernunft geleistet werden kann. Wie James Dreier, der eine Humesche Position verteidigt, dies so hübsch auf den Punkt bringt: »Unsere Skepsis sollte sich darauf richten, dass der Inhalt der praktischen Vernunft nichts anderes als der Inhalt der Moral ist.«²³

Diese »Humesche Reserviertheit« gegenüber einer Kantischen Konzeption praktischer Vernunft hat Philippa Foot durch einen Großteil ihres philosophischen Lebens begleitet. Sie fand ihren wohl nachhaltigsten Ausdruck in Foots paradigmatischen Angriff auf Kant in ihrem Aufsatz *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*²⁴. Die Idee, moralische Urteile als kategorische Imperative, als unbedingte Vernunftforderungen zu verstehen, ist – so Foots provokante These – ungefähr so sinnvoll, wie die Regeln der Etikette oder die seltsamen Konventionen eines Clubs als kategorische Imperative aufzufassen. Kants unbedingtes Sollen dispensiert die Frage nach seiner Begründbarkeit.

Foot hat sich später von der Idee, dass Moral ein System hypothetischer Imperative darstellt, distanziert. Sie teilt mit Kant die These, dass moralisches Gutsein im Gutsein des Willens besteht. Kants Fehler liegt für sie in dem Versuch, über eine abstrakte Konzeption praktischer Vernunft, also über Kriterien und Bedingungen, die für jedes rationale Wesen überhaupt gelten, zu einer Festlegung moralischer Prinzipien und Urteile zu kommen.²⁵ Nach Foot können uns nur Reflexionen über die notwendi-

21 Foot 1994, 214.

22 Zu einer genaueren Darlegung von Humes Konzeption reflektierter Vernunft vgl. Pauer-Studer 2007, Kap. 5, bes. 310-321.

23 Dreier 1997, 99.

24 Foot 1972. Dt. Übers. in: Foot 1997, 89-107.

25 Vgl. Foot 2001, 13f.

gen Bedingungen eines spezifisch menschlichen Lebens zu moralisch guten Urteilen verhelfen.

In *Natural Goodness* reduziert Foot die praktische Rationalität auf eine Konzeption guter Gründe, die von den Tugenden her vorgegeben werden. Foot unterscheidet zwischen *prima facie* Gründen und »all things considered«-Gründen, also Überlegungen, die wir durch sorgfältiges Reflektieren für begründet erachten. Die tugendhafte Person handelt bestmöglich, weil die Tugenden Dispositionen sind, welche das richtige Wahrnehmen und Erkennen der »all things considered reasons« ermöglichen. Spezifisch für ein bestbegründetes Sollen (»an a.t.c. or final ›should«) ist die Verbindung mit praktischer Rationalität. Also folgt, dass eine Person, die sich an einem solchen Sollen orientiert und sich davon leiten lässt, gut handelt.²⁶

Foot definiert den guten Willen über die Tugenden. Die tugendhafte Person trifft die richtigen Entscheidungen. Tugenden sind jene Dispositionen, die sicherstellen, dass jemand gut handelt – und jemand, der gut handelt, handelt rational. Also: Jemand, der gerecht ist, für den zählen bestimmte Überlegungen als Gründe, etwas zu tun – nämlich jene, die sich auf den Standard der Gerechtigkeit beziehen: »But why not say, then, that it is the distinguishing characteristic of the just that *for them certain considerations count as reasons for action, and as reasons of a given weight?* Will it not be the same with other virtues, as for instance for the virtues of charity, courage, and temperance?«²⁷ Maßgeblich für Foots Konzeption praktischer Rationalität wird nun das Erkennen der richtigen Gründe. Praktische Rationalität bedeutet, aus den richtigen Gründen zu handeln, also jenen Gründen, die sich im Lichte einer Konzeption des Guten bewähren. Wie Foot schreibt: »The discussion has been about human goodness in respect of reason-recognition and reason-following, and if this is not practical rationality I should like to know what it is.«²⁸

Die Frage aber stellt sich, ob nicht Foots Definition praktischer Vernunft von ihren eigenen Bedenken gegen Kants definitorische Gleichset-

26 Foot 2001, 59.

27 Foot 2001, 12.

28 Foot 2001, 13.

zung von praktischer Vernunft und Moral betroffen ist? Der Einwand, den Warren Quinn gegen die zielabhängige instrumentelle Konzeption von Rationalität vorbringt, lässt sich hier variieren: Was, so können wir fragen, ist so besonders an praktischer Rationalität, wenn praktische Rationalität identisch ist mit Tugendhaftigkeit und Tugendhaftigkeit das Handeln aus den moralisch richtigen Gründen ist? Was ist so besonders an der praktischen Vernunft, wenn sie per definitionem gleich der Moral ist? Wo bleibt der konstruktive Schritt?

Praktische Vernunft soll uns helfen, das moralisch Richtige zu finden. Ich meine aber, dass durch Foots Bezug auf natürliche Notwendigkeiten im Spätwerk die konstruktive Rolle der Vernunft untergraben wird. Rufen wir uns nochmals den Grund für Foots Trendwende in Erinnerung: es ist die Idee, dass praktische Rationalität, wenn es um Moral geht, nicht in der effektiven Zielverfolgung liegen kann, sondern sich auf ›das Gute‹ richten muss. Eine Person handelt rational, wenn sie moralisch gute Entscheidungen trifft.

Was ist hier unter dem Guten zu verstehen? Wollen wir uns nicht auf eine Platonische Voraussetzung einer rational einsichtigen Idee des Guten festlegen, so kann ›das Gute‹ nur als eine Art Platzhalter für verschiedene Kriterien moralischer Deliberation verstanden werden. Dann aber ist die Verbindung zwischen Rationalität in Form der Reflexion auf Gründe und dem moralisch Richtigen ein konstruktiver Deliberationsprozess – ein Überlegungsprozess, der offen ist für Irrtum.

Philippa Foot hat diese Kontingenz zu vermeiden versucht. Ihre Strategie im Spätwerk ist, unausweichliche und für alle notwendig geltende normative Restriktionen aus den Notwendigkeiten menschlicher Existenz und den natürlichen Rahmenbedingungen unseres Lebens abzuleiten. Menschliche Wesen sind natürliche Arten und durch deren konstitutive Eigenschaften in ihren Möglichkeiten und Verletzbarkeiten klar definiert. Natürliche Notwendigkeiten setzen dem, was Menschen tun können, um das Wohlergehen anderer zu fördern oder um andere zu zerstören, klare Grenzen.²⁹

29 Foot 2001, bes. Kap. 2 u. Kap. 3.

Warum führt Foot diese natürlichen Notwendigkeiten ein? Der Grund liegt meines Erachtens darin, dass sie – ungeachtet ihrer heftigen Kritik an Kant – zeitlebens von einer Kantischen Idee beeindruckt blieb, der Idee der Unausweichlichkeit der Moral. So schreibt sie in dem 1977 verfassten Postscript zu ihrem 1972 erschienen Aufsatz *Moral als System hypothetischer Imperative*: »Kants Gedanke scheint zu sein, moralische Regeln seien in dem Sinne allgemeingültig, daß sie unausweichlich sind, daß sich niemand der Moral entziehen kann, und vor allem, daß niemand sagen kann, da er sich zufällig nicht für die moralischen Ziele interessiere, gelte die Moral für ihn nicht. Dieser Gedanke der Unausweichlichkeit ist sehr wichtig, und wir sollten auf ihn eingehen. Er ist vielleicht Kants überzeugendstes Argument gegen den hypothetischen Imperativ und dasjenige, das uns alle zu Kantianern machen könnte.«³⁰

Doch natürliche Notwendigkeiten können für sich genommen keine normativen Notwendigkeiten kreieren. Dazu bedarf es eines konstruktiven Überlegungsschrittes. Die Idee, dass es normative Restriktionen gibt, weil bestimmte natürliche (oder reale) Gegebenheiten so und nicht anders sind, ist durchaus plausibel. Doch dies muss über Reflexion sichergestellt werden: die Verbindung zwischen normativen Restriktionen und natürlichen Notwendigkeiten muss über reflektierende Bestätigung hergestellt werden. Natürliche Notwendigkeiten für sich genommen ersetzen nicht die Deliberation über deren Gewicht, deren moralische Relevanz und deren Stärke gegenüber anderen Betrachtungen. Dies aber bedeutet, dass die Tugenden nur Dispositionen sind, die uns diesen Überlegungsprozess erleichtern. Die definitorische Gleichsetzung der Standards der Moral mit den Standards der Rationalität hilft uns nicht weiter.

Nicht wenige Philosophinnen und Philosophen betrachten die Verbindung von Tugenden mit Regeln als unverzichtbar, um zu einer schlüssigen Definition moralisch tugendhaften Handelns zu kommen. Ohne Verweis auf eine Regel oder ein Prinzip bleibe der Begriff der angemessenen praktischen Entscheidung unterbestimmt. Diese Forderung nach einer Ergänzung der tugendethischen Sicht praktischen Entscheidens durch Regeln ist nicht so einfach umzusetzen, ohne dass die für die Tugendethik

30 Foot, 1997, 104f.

konstitutiven Elemente verloren gehen. Für einen Aristotelischen Ethik-Zugang ist charakteristisch, das Konzept der praktischen Entscheidung aus der internen Perspektive der handelnden Person zu erklären. Aus einer bestimmten Konzeption des Lebens rekonstruiert die praktisch handelnde Person, welche Aspekte einer Situation Gewicht haben und wie man, ausgehend davon, handeln sollte. Wie etwa McDowell schreibt: »We do not fully understand a virtuous person's actions – we do not see the consistency in them – unless we can supplement the core explanations with a grasp of his conception of how to live.«³¹ Die Nicht-Kodifizierbarkeit solcher Entscheidungen teile uns etwas Wichtiges über moralisches Tun mit: durch eine geschulte Form der Wahrnehmung erkennen wir schrittweise, was in Situationen angemessen ist.

McDowell räumt ein, dass der Bezug auf Prinzipien notwendig ist. In der aristotelischen Ethik selbst sei ein Ansatzpunkt für die Verbindung mit Prinzipien gegeben: »For Aristotle, substantive ethical content is in place already, the product of habituation, before philosophical ethics begins. Ethical reflection is controlled by substantive convictions that predate it and shape its course [...] The very idea of ethical theory takes on a different look in this context. But if we frame the contrast correctly, we can hold on to the idea that something like categorical imperatives are not alien to Aristotelian ethics.«³² Der Grund für diese Zugänglichkeit gegenüber kategorischen moralischen Prinzipien liegt nach McDowell darin, dass es der Tugendethik Aristotelischen Typs ja darum geht, das gute Handeln für sich genommen zu bestimmen. Dieses Handeln hat Wert an sich, es ist nicht nur instrumentell wertvoll, um etwas anderes zu erreichen. Dies bedeutet aber, dass gutes Handeln nicht über einen hypothetischen Imperativ – wenn du x willst, dann musst du y tun – gerechtfertigt werden kann. Es ist vielmehr für sich genommen als richtig und als in sich wertvoll zu erkennen – und dies setzt die Übereinstimmung mit einem dahinterstehenden unbedingten Prinzip voraus.

Die Aristotelische Tugendethik reduziert die ethische Deliberation nicht auf eine mechanische Anwendung von Regeln. Es gibt keinen

31 McDowell 1979, 138.

32 McDowell 1996, 33.

Algorithmus der ethischen Entscheidungsfindung. Praktische Entscheidungen dürfen aber umgekehrt nicht willkürlich sein. Sie müssen gute Gründe hinter sich haben. Dies verlangt, die möglichen Begründungen zu gewichten und bestimmte Gründe als vorrangig und korrekt zu erkennen. Gefordert ist die Konsistenz in der Einschätzung von Gründen. Beliebigkeit des Urteils bedeutet, Gründen in einem Fall den Vorrang zu geben, die im anderen Fall als irrelevant gelten, ohne dass dies durch entsprechende Situationsdifferenzen gerechtfertigt wäre. Konsistenz des Urteilens verlangt also, sich an Prinzipien zu orientieren, genauer: an Prinzipien, die nicht nur hypothetisch gelten, sondern die für sich genommen überzeugen. So gesehen müssen auch in der Tugendethik die praktische Deliberation und Entscheidung auf Prinzipien rekurren, denn der Tugendethik kann es ja nicht um ein argumentativ nicht entschlüsselbares Erkennen des Guten und Richtigen gehen, sondern um eine nachvollziehbare Deliberation über Gründe, die gewissen Prinzipien des praktischen Denkens folgt.

Die praktische Philosophie betont neuerdings die Parallelen zwischen Kant und Aristoteles. Demnach stehen sich Aristoteles und Kant nahe, da sie beide die Ethik als Ausdruck praktischer Deliberation begreifen.³³ Die Differenz liegt darin, dass Aristoteles nicht explizit das Prinzip formuliert, das dem praktischen Entscheiden zugrunde liegt. Er lässt es mit dem Hinweis bewenden, dass sich praktisches Entscheiden den Umständen gegenüber sensibel zeige. Kant hingegen benennt dieses Prinzip – es verlangt, dass sich die Maximen unseres Handelns als universelles Gesetz qualifizieren müssen. Diese Bedingung stellt nicht eine abstrakte Regel dar, aus der mechanisch folgt, was in einer bestimmten Situation zu tun ist. Im Gegenteil: Die Maxime, nach der ein Subjekt handelt, muss – aristotelisch gesprochen – der jeweiligen Situation in ihren Besonderheiten angemessen sein. Bereits die Formulierung der Maxime setzt schon Wahrnehmungsfähigkeit im Sinne geschulter Charaktertugenden voraus. Aristoteles gibt uns keine so klaren Richtlinien wie Kant an die Hand, wann eine Handlung als gut gelten kann. Aristoteles »certainly does not attempt to analyze the motive of nobility to arrive at a formulation of the moral principle, in the way that Kant analyzes the motive of duty to show

³³ Vgl. Korsgaard 1996, 203-236.

us what the principle of a good will is.«³⁴ Gemeinsam ist beiden Ansätzen, dass sowohl Aristoteles als auch Kant ethisches Handeln und ethische Deliberation aus der inneren kognitiven – und im Falle von Aristoteles affektiven – Verfasstheit der Person betrachten.

Die These einer ausgeprägten Gegensätzlichkeit von Kantischer Ethik und Tugendethik hängt auch damit zusammen, dass deontologische Prinzipienethiken oft als gleichsam extern vorgegebenes System von Prinzipien interpretiert werden. Doch diese Lesart wird der Kantischen Ethik nicht gerecht. Die Kantische Theorie der Moral stellt eine interne Rekonstruktion jener Prinzipien dar, die von guten Begründungen des Handelns notwendig vorausgesetzt werden. Eine ähnliche Rekonstruktion der Bedingungen guten Handelns unterliegt der Aristotelischen Tugendethik, wenngleich die Aristotelische Ethik die Rekonstruktion der Gründe unseres Handelns nicht so konsequent bis zu jenem Punkt eines nicht mehr bedingten Prinzips zurückverfolgt hat wie Kant.

Philippa Foot war von der Unausweichlichkeit der Moral überzeugt. In ihrem Aufsatz *Moral als System hypothetischer Imperative* war sie zerrissen: die Idee der Unbedingtheit des Sollens erschien ihr so wahnwitzig wie der Regelfetischismus hohler Etikette. Gleichzeitig war sie von der Notwendigkeit der Moral fasziniert. Ihr Fehler war, nicht zu sehen, dass »unbedingtes Sollen« kein autoritäres und kein fundamentalistisches Sollen ist und die Unausweichlichkeit der Moral nicht bedeutet, dass sich Sollforderungen auf absolute Notwendigkeiten stützen müssen. Unausweichlichkeit ist konstruktiv herstellbar.

Eingangs habe ich drei Fragen gestellt:

(i) Hat Philippa Foot wirklich Grund, sich von einer Humeschen Auffassung praktischer Rationalität zu verabschieden?

(ii) Wie stellt sich aus der Perspektive ihrer in *Natural Goodness* vertretenen Konzeption praktischer Rationalität ihre Kritik an einer Kantischen Konzeption praktischer Vernunft dar?

(iii) Welche Relation besteht genau zwischen Foots Konzeption praktischer Vernunft in *Natural Goodness* und ihrem Naturalismus? Setzt diese

³⁴ Korsgaard 1996, 218.

Konzeption praktischer Rationalität zwingend einen metaethischen Naturalismus voraus?

Folgende Antworten legen sich nahe:

Philippa Foot hat guten Grund, sich von einer plakativen Humeschen Rationalitätskonzeption abzugrenzen, die wegen der Bindung rationalen Handelns an subjektive Ziele und Zwecke nicht klar zwischen normativen und motivationalen Aspekten trennt. Foot kann sich dabei aber auf Hume selbst stützen. Hume selbst hat praktisches Überlegen nicht nur auf instrumentelles Rasonieren reduziert. Für ihn war auch die Reflexion auf unsere Empfindungen und die Angemessenheit unserer Reaktionen der Zustimmung und der Ablehnung wesentlich.

Foot steht potentiell einem Kantischen Konstruktivismus wesentlich näher, als die Rückwendung zu einer »traditionellen Konzeption der Rationalität« und einer antiken Tugendethik vermuten lässt. Foot hat sich nie für Kants Test-Verfahren, die Anwendung des Kategorischen Imperativs auf unsere Maximen, interessiert. Der Grund dafür ist wohl in ihrer Skepsis gegenüber der Idee absoluter und kategorisch geltender Imperative gegeben. Genau besehen ist Kants Testverfahren aber Teil eines moralischen Überlegungsprozesses, dem gegenüber sich auch Foot offen zeigen sollte, denn moralisch richtige Entscheidungen können weder über die Berufung auf natürliche Notwendigkeiten hergestellt werden noch hilft uns die Definition, dass moralisches Handeln das tugendhafte Handeln ist. Wir müssen den an diese Dispositionen gebundenen Reflexionsprozess verdeutlichen – nicht zuletzt, indem wir die Prinzipien transparent machen, auf die moralisches Überlegen zurückgreifen muss.

Foots Konzeption praktischer Vernunft ist nicht notwendig an einen Naturalismus gebunden, der »natürliche Notwendigkeiten« als unabdingbar betrachtet, um moralische Forderungen als unausweichlich zu belegen. Unausweichlichkeit kann auch bedeuten, dass man moralisch relevante Fragen schlicht nicht ignorieren kann.

Literatur

- Bratman, M., 1987, *Intention, Plans and Practical Reason*, (The David Hume Series, CSLI Publications), Chicago: The University of Chicago Press 1999.
- Broome, J., 2002, »Practical Reasoning«, in: J. Bermúdez/A. Millar (Hg.), *Reason and Nature: Essays in the Theory of Rationality*, 85-111.
- Dreier, J., 1997, »Humean Doubts about the Practical Justification of Morality«, in: G. Cullity/B. Gaut (Hg.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press 1997, 81-100.
- Foot, P., 1972, »Morality as a System of Hypothetical Imperatives«, in: Dies., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (1978), Oxford: Clarendon Press 2002, 157-173.
- , 1978, »Reasons for Action and Desires«, in: Dies., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1978, 148-156.
- , 1994, »Rationality and Virtue«, in: H. Pauer-Studer (Hg.), *Norms, Values, and Society*, Vienna Circle Institute Yearbook, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1994, 205-216.
- , 1997, »Die Moral als System Hypothetischer Imperative«, in: dies., *Die Wirklichkeit des Guten*, hg. v. A. Leist u. U. Wolf, Frankfurt a. M.: Fischer 1997, 89-107.
- , 2001, *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D., 1978, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), hg. v. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I., *Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe, AA], hg. v. d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt.: Werke, 9 Bde. (Bde. I-IX), Berlin 1902ff.
- Korsgaard, C., 1996, »From Duty and For the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action«, in: S. Engstrom/J. Whiting (Hg.), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 203-236.
- , 1997, »The Normativity of Instrumental Reason«, in: G. Cullity/B. Gaut (Hg.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Oxford University Press 1997, 215-254.

- , 1999, »Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft«, in: S. Gosepath (Hg.), *Motive, Gründe Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt a. M.: Fischer 1999, 121-145.
- McDowell, J., 1979, »Virtue and Reason«, in: N. Sherman (Hg.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield Publ. 1999, 121-143
- , 1996, »Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics«, in: S. Engstrom/J. Whiting (Hg.), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 19-35.
- Pauer-Studer, H., 2007, *Ein Kommentar zu David Hume: Über Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Quinn, W., 1993, »Putting Rationality in its Place«, in: Ders., *Morality and Action*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, 228-255.
- Raz, J., 2005, »The Myth of Instrumental Rationality«, in: *Journal of Ethics & Social Philosophy* 1 (2005), http://jesp.org/PDF/6863_Raz-vol-1-no-1-rev.pdf (Stand: 01.05.2009).
- Smit, H., 2003, »Internalism and the Origin of Rational Motivation«, in: *The Journal of Ethics* 7, 2003, 183-231.

Die Rationalität der Moral

FRIEDO RICKEN

1. Foots Anliegen

Moralische Sätze sind handlungsleitend; sie sagen, was zu tun erlaubt, geboten oder verboten ist. Wie können sie ihre Funktion erfüllen? Die philosophische Position, gegen die Philippa Foot sich in *Natural Goodness* wendet, sind G. E. Moores Antinaturalismus und subjektivistische Theorien wie der Emotivismus und der Präskriptivismus, die Foot als Klärung und Entwicklung von Moores ursprünglichem Gedanken versteht. Die non-kognitivistischen Theorien versuchten, etwas, das vom Sprecher wahr sein muss, als Verwendungsbedingungen moralischer Sätze anzugeben. »Er muß bestimmte Gefühle oder Einstellungen haben; er muß sich auf eine bestimmte Handlungsweise festlegen [...] Die Satzbedeutung mußte so mit Bezug auf die Einstellung, die Absichten oder die Gemütsverfassung eines Sprechers erklärt werden.«¹ Das öffnete eine Kluft zwischen moralischen Urteilen und Behauptungen. Die Wahrheitsbedingungen konnten die Bedeutung einer Behauptung, aber nicht die eines moralischen Urteils angeben. Die Tatsache, das Gegenstück zur Behauptung, wurde unterschieden vom Wert, dem Gegenstück zum Ausdruck des Gefühls, der Einstellung oder der Festlegung auf eine Handlung.

Foot erkennt an, dass der Nonkognitivismus einem tatsächlichen Merkmal moralischer Urteile gerecht werden wollte: dem von Hume hervorgehobenen handlungsleitenden Charakter. Sie bestreitet nicht, dass man Humes Forderung, den Praxisbezug moralischer Urteile zu erklären, entsprechen muss. Was sie angreift, ist die Art und Weise, wie der Nonkognitivismus ihr gerecht zu werden versuchte. Der Nonkognitivismus reißt eine Kluft zwischen Tatsache und Wert auf. Die Tatsache ist eine

¹ Foot 2004, 23.

objektive Vorgegebenheit, der Wert beruht auf subjektiven Faktoren. Ein und dieselbe Tatsache kann, je nach der subjektiven Einstellung des Sprechers, unterschiedlich bewertet werden. Auf diese Weise verliert das moralische Urteil seine intersubjektiv bindende Kraft; ob ein Sprecher ein bestimmtes moralisches Urteil fällt, hängt ab von seinem subjektiven Zustand. Die in der Behauptung dargestellte Tatsachengrundlage (ground) zwingt in keiner Weise dazu, ein entsprechendes moralisches Urteil zu fällen, weil die Wertung von subjektiven Faktoren abhängt.²

2. Foots These

Foot bestreitet diese Kluft zwischen Tatsachenbasis und moralischem Urteil. Das moralische Urteil ist nicht abhängig von den genannten subjektiven Bedingungen; folglich existiert diese Kluft nicht. Ihre These lautet: Moralisches Handeln ist »ein Teil praktischer Rationalität«³. »Die Moral eignet sich dazu, Handeln hervorzubringen und zu verhindern, weil das Verstehen von Gründen das tun kann.«⁴ Diese These sei zunächst in zwei Schritten erläutert.

1. Moralisches Handeln ist *Teil* praktischer Rationalität: Es gibt verschiedene Formen der praktischen Rationalität, und Moral ist eine von ihnen. Deshalb ist es ein grundsätzlicher Fehler, Moral mit Hilfe einer von ihr verschiedenen Form der praktischen Rationalität erklären zu wollen, wie es etwa in einer Wunscherfüllungs- oder Eigennutz-Theorie geschieht, wo Moral als Zweckrationalität verstanden wird. Moral und Zweckrationalität liegen »auf einer Ebene«, d. h. man darf die eine nicht der anderen unterordnen oder die eine auf die andere reduzieren oder die eine als die eigentliche und die andere als eine mindere Form der praktischen Rationalität betrachten. »Wir sollten nicht im Modell rivalisierender Theorien denken, sondern im Modell verschiedener Teile praktischer Rationalität, von denen keiner irrtümlich für das Ganze gehalten werden sollte«⁵.

2 Vgl. Foot 2004, 23f.

3 Foot 2004, 24.

4 Foot 2004, 36.

5 Foot 2004, 29.

Die verschiedenen Teile liegen auch in dem Sinn »auf einer Ebene«, dass ihre Forderungen alle in gleicher Weise berücksichtigt werden müssen; erst wenn dem entsprochen wird, ist eine Handlung vernünftig. »Die Wahrheit zu sagen, Versprechen zu halten und Nachbarn zu helfen, all das ist in *demselben Sinne* eine Komponente oder ein Aspekt praktischer Rationalität wie selbsterhaltendes Handeln und die umsichtige Verfolgung anderer unschuldiger Ziele. Die verschiedenen Komponenten stehen auf einer Ebene: Ein Urteil darüber, was praktische Rationalität erfordert, muß die Gesichtspunkte, die wir nicht-moralisch nennen, in ein Verhältnis zu den Gesichtspunkten setzen, die wir moralisch nennen, und umgekehrt.«⁶

2. Moralisches Handeln ist Teil *praktischer Rationalität*: Die Struktur moralischer Überlegungen, so Foots These, entspricht der Struktur zweckrationaler Überlegungen. In beiden Fällen geht es darum, einen Grund für ein bestimmtes Verhalten zu finden, und in beiden Fällen wird der Grund in der Weise gefunden, dass die Person fragt, was angesichts »der Tatsachen des menschlichen Lebens« vernünftig ist.⁷ Die Frage, ob ich mein Versprechen halten soll, verlangt als Antwort einen Grund, weshalb ich es halten soll, und ich finde diesen Grund, indem ich frage, was angesichts der Tatsachen des menschlichen Lebens vernünftig ist. Das ist hier nur als These formuliert; für die Frage, was diese Tatsachen des menschlichen Lebens sind, müssen vorerst zwei Beispiele genügen: dass jeder Mensch an seine eigene Zukunft denkt und dass die Menschen für ihre Kooperation auf die Institution des Versprechens angewiesen sind.⁸

Der Praxisbezug moralischer Urteile, so Foots Antwort auf Humes Forderung, beruht darauf, dass ich einen Grund habe, so zu handeln, wie es das Urteil vorschreibt. Dass ich diesen Grund habe, beruht »auf Tatsachen und Begriffen, nicht auf irgendwelchen vorgängigen Einstellungen,

6 Foot 2004, 26.

7 Vgl. Foot 2004, 35: »Ich behaupte, daß die Gesichtspunkte im Bereich von Versprechen [...] dieselbe Art von Verknüpfung mit Handlungsgründen haben wie Gesichtspunkte des Eigennutzes oder der Zweckmäßigkeit: Die Verknüpfung verläuft in jedem dieser Fälle über den Begriff der praktischen Vernunft und die Tatsachen menschlichen Lebens.«

8 Vgl. Foot 2004, 42.

Gefühlen oder Zielen⁹. Wie ist der hier angedeutete Zusammenhang zwischen Gründen und Tatsachen genauer zu verstehen? Diese Frage führt zum Begriff des Guten, genauer der »natural goodness«.

3. Der Gebrauch von ›gut‹ bei Pflanzen und Tieren

Menschen sind Wesen, die rational handeln, und rational zu handeln bedeutet, »aus Gründen«¹⁰ zu handeln, d. h. etwas deswegen zu tun oder zu unterlassen, weil man einen Grund dafür hat. Ein Grund dafür, dass wir rational handeln *sollen*, lässt sich nicht mehr angeben. »Wer einen Grund für *rationales* Handeln einfordert, verlangt nach einem Grund, wo Gründe a priori zu einem Ende gekommen sind.«¹¹ Aber wie ist der Begriff der praktischen Rationalität näher zu bestimmen?

Nach dem neo-Humeschen Nonkognitivismus ist das Ziel der praktischen Vernunft die maximale Befriedigung der Wünsche und Präferenzen des Handelnden. Diese Theorie zäumt nach Foot das Pferd von hinten her auf. Sie wird der Tatsache nicht gerecht, dass moralisches Handeln auch dann vernünftig sein kann, wenn es dem Wunsch und dem Eigeninteresse des Handelnden entgegensteht. Aber wie muss man vorgehen, um diesem Phänomen gerecht zu werden und das Pferd von vorne her aufzuzäumen? Dass etwas gut ist, so Foots Antwort, ist eine notwendige, wenn auch nicht eine hinreichende Bedingung praktischer Rationalität. Der Begriff der praktischen Rationalität impliziert also den des Guten; etwas ist nur dann praktisch rational, wenn es gut ist.¹² Zwischen »gutem Handeln und vernünftigem Handeln« besteht eine »begriffliche Verknüpfung«¹³, und ebenso besteht eine »intrinsische Verknüpfung« [...] zwischen morali-

schem Gutsein und Handlungsgründen«¹⁴. Ich habe nur dann einen Grund für eine Handlung, wenn diese Handlung moralisch gut ist. Wann aber ist eine Handlung moralisch gut?

Foot spricht über zwei syntaktische Verwendungsweisen von ›gut‹: den attributiven Gebrauch, z. B. ›eine gute Wurzel‹, und den substantivischen Gebrauch, »das Gut des Menschen« (»Human Good«¹⁵). Wie erklärt sie die Bedeutung von ›gut‹? Wie hängen der attributive und der substantivische Gebrauch zusammen? Dem Aufbau des Buches folgend, gehe ich zunächst auf den attributiven Gebrauch ein.

Der attributive Gebrauch von ›gut‹ bei Pflanzen und Lebewesen bezeichnet ein autonomes, intrinsisches oder natürliches Gutsein, das »nichts mit den Bedürfnissen und Wünschen der Mitglieder irgendeiner anderen Spezies zu tun haben muß«¹⁶. Bewertet wird ein Individuum einer Spezies, und die Kriterien der Bewertung ergeben sich aus der »Lebensform« (*life-form*) der Spezies. Die Lebensform umfasst die Gestaltmerkmale und die typischen Verhaltensweisen und Lebensgewohnheiten der Spezies. Foot betont, dass für die Bewertung eines Individuums nur die Merkmale als Kriterien dienen, die unmittelbar oder mittelbar »mit Selbsterhaltung (zum Beispiel durch Verteidigung oder Nahrungsaufnahme) oder mit der Fortpflanzung des Individuums (wie beim Nestbau) zu tun haben«¹⁷. In welchem Ausmaß diese Merkmale sich bei einem Individuum finden, ist maßgebend dafür, ob es sich um ein gutes oder schlechtes Individuum dieser Spezies handelt.

Damit hat Foot gezeigt, dass wir es hier mit einem Gebrauch von ›gut‹ zu tun haben, den der Nonkognitivismus nicht erklären kann. »Die Verwendung des Wortes ›gut‹ in Aussagen über die Wurzeln von Nesseln oder die Fangzähne von Raubtieren können wir nicht für den Ausdruck einer ›Pro-Einstellung‹ halten«¹⁸; wir können nicht auf eine Empfehlung oder einen anderen Sprechakt rekurrieren, »und ›gut‹ wird auch nicht

9 Foot 2004, 41.

10 Foot 2004, 77.

11 Foot 2004, 91.

12 Vgl. Foot 2001, 63: »seeing goodness as setting a necessary condition of practical rationality and therefore at least part-determinant of the thing itself«.

13 Foot 2004, 91.

14 Foot 2001, 64 (meine Übersetzung); vgl. Foot 2004, 90.

15 Foot 2001, 81; vgl. Foot 2004, 110.

16 Foot 2004, 45.

17 Foot 2004, 51.

18 Foot 2004, 44.

verwendet, um irgendeinen psychischen Zustand auszudrücken¹⁹. Aber wie wird ›gut‹ in diesen Aussagen dann tatsächlich verwendet? Foot spricht von Teleologie, einer »Zwecksprache«²⁰ (»purposive language«²¹) und von »Normen«²², was die Interpretation nahe legt, dieser Gebrauch könne ohne einen wie immer zu verstehenden und zu begründenden Akt der Wertung nicht erklärt werden. Die Rede von einem Zweck, so könnte man argumentieren, unterscheidet sich von der Rede von einer Wirkung dadurch, dass ein Zweck eine unter irgendeiner Rücksicht positiv bewertete Wirkung ist. Gegen diese Interpretation spricht die ausdrückliche Feststellung: »Auf jeden Fall gründen die Normen, über die wir bislang gesprochen haben, auf *Tatsachen*, die Gegenstände der natürlichen Welt betreffen.«²³ Foot behauptet also, es sei ihr gelungen, die wertende auf die beschreibende Sprache zu reduzieren. Wie das möglich ist, erklärt ein Zitat aus einem Aufsatz von M. Thompson: Teleologische Urteile »artikulieren die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den verschiedenen Elementen, Aspekten und Phasen einer bestimmten Art von Leben«²⁴. Die Rede vom Zweck besagt also nichts anderes, als dass ein bestimmter Zustand oder eine bestimmte Tätigkeit von bestimmten Bedingungen abhängig ist. Wir können beobachten, dass bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen einer Spezies notwendig sind, um die Individuen dieser Spezies und die Spezies zu erhalten; wir beschreiben eine Abhängigkeitsbeziehung, ohne eines ihrer Elemente zu bewerten.

19 Foot 2004, 58.

20 Foot 2004, 51.

21 Foot 2001, 31.

22 Foot 2004, 54.

23 Foot 2004, 58. Vgl. Foot 2001, 36f.: »In any case, the norms that we have been talking about so far have been explained in terms of *facts* about things belonging to the natural world.«

24 Foot 2004, 53.

4. Der Gebrauch von ›gut‹ beim Menschen

»Finden wir«, so fragt Foot, »dieselbe Urteilsstruktur, wenn wir zunächst von Pflanzen und Tieren zu Menschen übergehen und dann von der Bewertung menschlicher Eigenschaften und Vollzüge im allgemeinen zur Bewertung des Willens im besonderen?«²⁵ Die Antwort lautet: »Die Bedeutung von ›gut‹ ist dieselbe, ob das Wort in ›gute Wurzeln‹ oder in ›gute Dispositionen des menschlichen Willens‹ verwendet wird«²⁶. In beiden Fällen geht es um eine »teleologische Erklärung«; »bei der Bewertung aller Arten von Lebewesen, einschließlich des Menschen« findet sich »ein bestimmtes Netzwerk von Begriffen wie *Funktion* und *Zweck*«²⁷.

Foot unterscheidet zwischen dem Gebrauch von ›gut‹ als Substantiv und dem Gebrauch als attributivem Adjektiv, also ›das Gut von X‹ (»the idea of a good of a living thing«²⁸) und ›ein gutes X‹ (»its goodness in various respects«²⁹).³⁰ Der substantivische Gebrauch ist in dem Sinn logisch primär, als sich aus der Antwort, worin das Gut eines Lebewesens besteht, die Kriterien dafür ergeben, ob es sich um ein gutes Individuum der Spezies handelt. »Begrifflich wird die Qualität von Eigenschaften oder Vollzügen durch den spezieseigenen Bezug auf Überleben und Fortpflanzung bestimmt; denn nichts anderes als Überleben und Fortpflanzung nach der Art der jeweiligen Spezies ist das Gute³¹ in der botanischen und zoologischen Welt.«³² Dieselben Beziehungen gelten, wenn wir ›gut‹ auf den Menschen anwenden. Foot bezeichnet die Abhängigkeitsbeziehungen des Gutes des Menschen von den Eigenschaften des Menschen als »aristotelische Notwendigkeiten«, und sie versteht darunter »die Notwendigkeit

25 Foot 2004, 59.

26 Foot 2004, 60.

27 Foot 2004, 61.

28 Foot 2001, 41.

29 Foot 2001, 41.

30 Vgl. Foot 2004, 63.

31 Vgl. Foot 2001, 42: »it is in that that good lies«

32 Foot 2004, 63f.

dessen, von dem Gutes abhängt³³. Eine Art der aristotelischen Notwendigkeit sind die »menschlichen Notwendigkeiten«³⁴ (»human necessities«³⁵). Es sind Eigenschaften und Fähigkeiten, deren Fehlen auf jeden Fall das Gut des Menschen beeinträchtigt. Beispiele sind die »Ausstattung mit einem Kehlkopf, der die Unzahl von Lauten zulässt, die menschliche Sprache ausmachen, sowie mit einem Gehör, das diese Laute unterscheiden kann«³⁶.

Aus dem Begriff der aristotelischen Notwendigkeit ergibt sich, dass der Gebrauch von »gut« als attributives Adjektiv voraussetzt, dass zuvor der substantivische Gebrauch, »das Gut des Menschen«, geklärt ist, d. h. dass wir wissen, worin das Gut des Menschen besteht, denn um zu wissen, welche Mittel zur Erreichung des Zwecks notwendig sind, muss ich zunächst den Zweck kennen. Foots zusammenfassende Antwort lautet: Das Gut des Menschen (*human good*) unterscheidet sich vom Gut der Pflanzen und Tiere, »wo das Gut im Erfolg im Zyklus von Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung bestand. Das Gut des Menschen ist *sui generis*«³⁷. Dennoch bestehe eine gemeinsame begriffliche Struktur. »Denn es gibt eine »Erzählung der Naturgeschichte«³⁸ darüber, wie Menschen dieses Gut erreichen, wie es eine davon gibt, wie Pflanzen und Tiere ihres erreichen.«³⁹ Um zu wissen, was das Gut des Menschen ist, müssen wir also schauen, »wie Menschen leben, d. h. welche Art von Lebewesen der Mensch ist«⁴⁰. Darüber, wie Menschen leben, gibt es ebenso wie über die Lebensform der Tiere wahre deskriptive Aussagen. »Es gibt wahre Aussagen wie »Menschen machen Kleider und bauen Häuser«, die sich vergleichen lassen mit »Vögel haben Federn und bauen Nester«. Und so

33 Foot 2001, 46 (meine Übersetzung); vgl. Foot 2004, 68.

34 Foot 2004, 65.

35 Foot 2001, 43.

36 Foot 2004, 65.

37 Foot 2001, 51 (meine Übersetzung); vgl. Foot 2004, 75.

38 Vgl. Foot 2001, 51: »»natural-history story««.

39 Foot 2001, 51 (meine Übersetzung); vgl. Foot 2004, 75.

40 Foot 2004, 75.

gibt es auch Aussagen wie »Menschen führen Regeln ein und erkennen Rechte an.«⁴¹

Teleologische Urteile über Pflanzen und Tiere, so sahen wir, »artikulieren die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den verschiedenen Elementen, Aspekten und Phasen einer bestimmten Art von Leben«⁴², und diese Abhängigkeitsbeziehungen können ohne den Gebrauch von wertenden Prädikaten in einer ausschließlich beschreibenden Sprache dargestellt werden. Teleologische Aussagen über den Menschen, so Foots These, haben dieselbe begriffliche Struktur. Dass bestimmte Dispositionen Tugenden sind, ist bedingt durch »ziemlich allgemeine Tatsachen des menschlichen Lebens«⁴³. Foot zeigt diese Struktur am Beispiel des Versprechens. Dass es, wenn keine besonderen Umstände gegeben sind, schlecht ist, ein gegebenes Versprechen nicht zu halten, ergibt sich aus zwei Prämissen: »einer Identifikation der Elemente des Gutes des Menschen zusammen mit der Erzählung, was Geschöpfe der menschlichen Spezies tun und nicht tun können«⁴⁴. Menschen leben in Gemeinschaft, und sie können ihre Ziele nur in Kooperation verwirklichen, und das Versprechen ist ein notwendiges Mittel der Kooperation; könnten sie auf andere Weise miteinander kooperieren, so brauchten sie das Versprechen nicht. Beide Prämissen sind Sachenaussagen; die Naturgeschichte und die Lebensform des Menschen zeigen, worin das Gut des Menschen besteht, und ebenso ist es eine Tatsache, dass die Menschen bestimmte Dinge können und andere nicht können.

Welche Fragen lässt diese These offen? Einer der Sätze, mit denen Foot die menschliche Lebensform und damit das Gut des Menschen beschreibt, lautet: »»Menschen führen Regeln ein und erkennen Rechte an.««⁴⁵. Damit beschreiben wir ein arttypisches Verhalten des Menschen. Ist aber damit auch die Frage nach dem Gut des Menschen beantwortet? Die Regeln können gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sein; es kann sich

41 Foot 2004, 75.

42 Foot 2004, 53.

43 Foot 2004, 67.

44 Foot 2001, 46 (meine Übersetzung); vgl. Foot 2004, 68.

45 Foot 2004, 75.

um wirkliche oder um vermeintliche Rechte handeln. Eine Antwort auf die Frage nach dem Gut des Menschen ist dieser Satz nur dann, wenn es sich um gerechte Regeln und um wirkliche Rechte handelt; dann aber ist das Ganze zirkulär. Will der Satz nur das arttypische Verhalten des Menschen beschreiben, dann lässt er die entscheidende Frage offen, wann eine Regel gerecht und wann ein Rechtsanspruch begründet ist.

Foot erläutert ihre These am Beispiel des Versprechens, und sie bringt eine Geschichte, wo der Bruch eines Versprechens weder der Person, der das Versprechen gemacht wurde, einen Nachteil bringt, noch die Institution des Versprechens beschädigt. Wie lässt sich für diesen Fall die Pflicht begründen, ein gegebenes Versprechen zu halten? Das Argument der aristotelischen Notwendigkeit versagt, denn das Instrument erleidet keinen Schaden; es bleibt voll funktionsfähig. »Wenn man ein Versprechen gibt«, so Foots abschließende Antwort, »bedient man sich eines sehr speziellen Instruments, das die Menschen um der besseren Bewältigung ihres Lebens willen erfunden haben. Man schafft eine Verpflichtung, die ihrer Natur nach zwar nicht absolut gilt, die aber nicht einfach annulliert wird, wenn ein Verstoß gegen sie keinen Schaden verursachen würde.«⁴⁶ Wer das Instrument des Versprechens benutzt, verpflichtet sich, es nicht zu beschädigen. Aber worauf beruht die weitergehende Verpflichtung, das Versprechen auch dann zu halten, wenn ein Bruch des Versprechens die Funktionsfähigkeit dieses Instruments nicht beeinträchtigen würde?

5. Offene Fragen

Foots Kritik an den subjektivistischen Theorien halte ich für überzeugend. Zwischen der Tatsachenbasis eines moralischen Urteils und der Wertung kann es keine Kluft geben. Die Wertung ist an eine Tatsache gebunden. Das Tatsachenurteil gibt die Begründung für das Werturteil. Etwas ist gut, weil es bestimmte deskriptive Eigenschaften hat. Unter sonst gleichen Umständen kann ein und derselbe Sachverhalt nicht unterschiedlich bewertet werden. Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen Kognitivismus und deskriptivistischem Naturalismus. Aus der Ablehnung der subjektivistischen Theorien des Emotivismus und Präskriptivismus folgt nicht, dass die Bedeutung des moralischen Urteils ohne Rückgriff auf einen Akt des Willens erklärt werden könnte. Der Begriff des Guten kann nur durch die Beziehung einer Sache zu einem Streben oder einer Wahl bestimmt werden.⁴⁷ Es ist zu unterscheiden zwischen einem subjektiven und einem objektiven, begründeten Akt der Wahl; gut ist das, was erstrebt oder gewählt zu werden *verdient*. »Praktisch gut ist aber, was [...] vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen [...] auf den Willen Einfluß hat.«⁴⁸

»Einige Urteile über gut und schlecht«, so Foots These, »haben anscheinend eine besondere ›Grammatik‹, wenn sie Lebewesen betreffen – ob Pflanze, Tier oder Mensch«⁴⁹. Sie sprechen diesen Wesen ein »autonomes«, »intrinsic« oder »natürliches« Gutsein zu.⁵⁰ Hier sind zwei Gesichtspunkte zu unterscheiden. Richtig ist die »grammatische« Beobachtung, dass es sich bei der moralischen Verwendung von ›gut‹ ebenso wie bei der Verwendung in Aussagen über Organismen um einen nicht auf Bedürfnisse oder Wünsche bezogenen, sondern einen »autonomen« oder »intrinsic« Gebrauch von ›gut‹ handelt. Eine andere Frage ist, was

wie bei der Verwendung in Aussagen über Organismen um einen nicht auf Bedürfnisse oder Wünsche bezogenen, sondern einen »autonomen« oder »intrinsic« Gebrauch von ›gut‹ handelt. Eine andere Frage ist, was

47 Vgl. Thomas von Aquin, In I Ethicorum, l. 1, n. 9: »[B]onum numeratur inter prima [...] Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum sit proprie motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum.« (»Das Gute wird als ein Erstes aufgefasst. [...] Erstes kann etwas jedoch nicht in Bezug auf anderes genannt werden, das früher wäre, sondern nur in Bezug auf Späteres, wie z.B. Ursachen in Bezug auf die ihnen eigenen Wirkungen. Wenn aber das Gute der eigentliche Beweggrund des Strebens ist, wird das Gute in Bezug auf die Strebensbewegung dargestellt, so wie sich die bewegende Kraft gewöhnlich in der Bewegung manifestiert.« Übers. v. M. Reuter)

48 Kant, GMS, AA IV 413,18-25.

49 Foot 2004, 45.

50 Vgl. Foot 2001, 27; vgl. Foot 2004, 46.

46 Foot 2004, 74.

sich aus dieser »grammatischen« Gemeinsamkeit für die Begründung moralischer Urteile ergibt; hier melden sich kritische Vorbehalte.

1. Foot nimmt offensichtlich an, dass teleologische Urteile über Pflanzen und Tiere sich auf beschreibende Urteile reduzieren lassen. Wir haben ein Muster; wir können die für dieses Muster charakteristischen Merkmale auflisten; Kriterium für die Bewertung des individuellen Organismus ist der Grad der Vollständigkeit, in dem diese Merkmale sich in dem zu bewertenden Individuum finden. Ich habe oben bereits Zweifel geäußert, ob eine solche Reduktion möglich ist. In der hier skizzierten Analyse impliziert der Begriff des Musters eine Wertung; der vollständige Besitz der charakteristischen Merkmale ist besser als der unvollständige.

2. »Das Gut des Menschen ist *sui generis*. Dennoch behaupte ich, dass eine gemeinsame begriffliche Struktur bleibt. Denn es gibt eine »Erzählung der Naturgeschichte« darüber, wie Menschen dieses Gut erreichen, wie es eine davon gibt, wie Pflanzen und Tiere ihres erreichen.«⁵¹ Ich bestreite, dass es diese gemeinsame Struktur gibt. Foots Argument entspricht dem Gedankengang, mit dem Aristoteles⁵² das Gut des Menschen bestimmt. Auch er fragt, worin die charakteristische Lebensform des Menschen im Unterschied zu der der Pflanzen und Tiere besteht. Damit, und das ist der entscheidende Unterschied, ist nach ihm das Gut des Menschen jedoch noch nicht vollständig bestimmt, denn es ist zu unterscheiden zwischen dem *spezifischen* und dem *guten* menschlichen Leben. Die spezifischen Merkmale der Spezies *Homo Sapiens* können vollständig gegeben sein, und es kann sich dennoch nicht um ein *gutes* menschliches Leben handeln. Kriterium für das Gutsein eines Tieres ist die artspezifische Lebensform: die artspezifische Selbst- und Arterhaltung. Der Mensch kann seine artspezifischen Anlagen gut oder schlecht gebrauchen, wogegen das artspezifische Verhalten des Tieres festgelegt ist. Was immer die Menschen tun, können sie gut oder schlecht tun. Die Tugenden sind die gute Verfassung der praktischen Vernunft und des Willens. Kriterium für diese Verfassung ist die richtige Entscheidung. Kriterium der richtigen Entscheidung kann

jedoch nicht die Lebensform des Menschen sein, denn der Mensch kann die für ihn charakteristischen Tätigkeiten gut oder schlecht vollziehen.

3. Das artspezifische Verhalten der Tiere dient einem Zweck: der Selbst- und Arterhaltung. Das sittliche Handeln dient keinem Zweck; es geschieht um seiner selbst willen. Nehmen wir als Beispiel die Tugend der Gerechtigkeit. Wenn alle Menschen in einer Gemeinschaft gerecht handeln würden, hätte das positive Folgen, aber »dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee«⁵³. Der Gerechte handelt nicht um dieser Folgen, sondern um des Gerechten willen gerecht. Die Pflicht, gerecht zu handeln, besteht für den Einzelnen auch dann, wenn die anderen nicht gerecht handeln. Folglich sind die Tugenden keine aristotelischen Notwendigkeiten.

Literatur

Foot, P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford.

—, 2004, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M.

Kant, I., *Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe, AA], hg. v. d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt.: Werke, 9 Bde. (Bde. I-IX), Berlin 1902ff.

⁵¹ Foot 2001, 51 (meine Übersetzung); vgl. Foot 2004, 75.

⁵² Vgl. Aristoteles EN I 6.

⁵³ Kant, KrV, AA II, B 837f.

Praktisches Wissen um die menschliche Lebensform: ein Widerspruch?

SEBASTIAN RÖDL

Einleitung

Ich will mich mit Philippa Foots Auffassung praktischer Vernunft auseinander setzen, indem ich Ideen von Michael Thompson bespreche, auf denen m. E. Foots Überlegungen beruhen. Ich gehe aus folgendem Grund so vor. Wenn Foot erklärt, die Begriffe von gut und schlecht bezögen in ihrem moralischen Gebrauch das Handeln, auf das sie angewendet werden, auf die menschliche Lebensform, erwartet sie Einwände, die der Vorstellung entspringen, dass »die zentrale Bedeutung eines Wortes wie ›gut‹, wenn es ›in einem moralischen Urteil‹ verwendet wird, [...] etwas mit dem Ausdruck von Pro-Einstellungen und Gefühlen zu tun haben«¹ müsse. Das ist aber nicht die einzige Quelle des Widerstands gegen ihre These. Eine andere ist die Vorstellung, Kant habe sie widerlegt.

Foot sagt über Kant nicht mehr als dies: »Indessen hat sich Kant anscheinend geirrt, als er dachte, daß eine abstrakte, auf vernünftige Wesen als solche anwendbare Vorstellung der praktischen Vernunft so etwas wie einen Moralkodex für Menschen begründen könnte.«²

Das ist, denke ich, ungenau. Kant meint, die Idee der praktischen Vernunft begründet in dem Sinne unsere Moral, dass die Form der praktischen Vernunft, praktisch vorgestellt, das Prinzip unserer, wie jeder, Moral ist. Das hindert nicht, dass sich im Inhalt unserer Moral die Natur des menschlichen Lebens spiegelt. Die Idee der praktischen Vernunft begründet in dem Sinne unsere Moral nicht, dass ihr Inhalt aus ihr nicht abgeleitet werden kann. Das menschliche Leben ist die materiale Ursache unserer

¹ Foot 2004, 59f.

² Foot 2004, 31.

Moral. Es ist aber nicht seine formale Ursache. Es ist nicht offensichtlich, dass Kant sich geirrt hat, als er das dachte. Überdies hat Kant einen Grund, es zu denken. Zu diesem Grund sagt Foot im Gegensatz zu Thompson nichts, und deshalb wende ich mich an ihn.³

Kant sagt, wenn der Bestimmungsgrund des Willens in Bezug auf ein praktisches Prinzip nicht allein die Form ist, die es als Prinzip aufweist, sondern seine Materie einschließt, ist das Prinzip empirisch. Denn dann wird der Wille durch ein Verhältnis zum Gegenstand des Prinzips bestimmt, das nur ein sinnliches Verhältnis sein kann. Genauer ist dieses Verhältnis, da es den Willen bestimmt, die Lust am Gegenstand. Und da nur empirisch erkannt werden kann, ob etwas Lust bereitet, ist so das Bewusstsein des Prinzips abhängig von Affektion. Thompson wendet dagegen ein, dass Kant nicht erwägt, dass es ein Wissen um die menschliche Lebensform geben könnte, das einen materialen Inhalt hat und nicht allein Wissen um die Form der praktischen Vernunft ist und das dennoch nicht empirisch ist und nicht von sinnlicher Affektion abhängt: praktisches Wissen vom menschlichen Leben.

Es ist nicht so, dass Kant über den Begriff des praktischen Wissens nicht verfügte. Er versteht den Willen als Vermögen praktischen Wissens. Er meint jedoch, dass sich praktisches Wissen allein auf das rationale Prinzip des Handelns und nicht auf dessen materiale Wirklichkeit erstreckt. Dann ist die Idee praktischen Wissens vom menschlichen Leben widersprüchlich. So stellt sich die Frage: Verstehen wir die Idee praktischen Wissens des menschlichen Lebens und allgemeiner die Idee praktischen Wissens einer materiellen Wirklichkeit?⁴

3 Vgl. Thompson 2008; Thompson 2004.

4 Wir fragen danach, ob praktisches Wissen des menschlichen Lebens möglich ist, nicht, ob es wirklich ist. Wenn ich Thompson verstehe, meint er, dass sich die Wirklichkeit praktischen Wissens vom menschlichen Leben nur durch das Faktum unseres praktischen Bewusstseins selbst ausweisen lässt. Das wäre ein Analogon zu Kants Faktum der Vernunft: wir könnten vom Faktum der Praktikalität des Begriffs des menschlichen Lebens sprechen. Man könnte argumentieren, dass Kant nur deshalb glaubt, in den praktischen Gedanken, die er in Betracht zieht, einem Faktum der Vernunft zu begegnen, weil er zuvor ausgeschlossen hat, dass es sich um ein davon verschiedenes Faktum praktischen Bewusstseins (etwa des menschlichen Lebens) handeln könnte.

Ich gehe so vor: Ich sage, wie ich G. E. M. Anscombes Begriff praktischen Wissens verstehe. Dann erläutere ich Thompsons Versuch, diesen Begriff so zu erweitern, dass eine Lebensform Gegenstand praktischen Wissens sein kann. Schließlich sage ich, wie, denke ich, Kant die Idee praktischen Wissens einer Lebensform zurückweisen würde. Um es vorwegzunehmen: Anscombe und Thompson beschreiben ein Bewusstsein, das praktisch und das Wissen ist. Es ist jedoch kein praktisches Wissen, denn es ist kein Wissen, insofern es praktisch ist, und deshalb nicht praktisch, insofern es Wissen ist. Ich traue der Überlegung, die ich vortragen will, nicht. Ich fürchte, sie setzt das, was sie zeigen soll, schon voraus. Aber ich bin nicht sicher. Ich ende daher mit einigen Hinweisen darauf, wo ich möglicherweise irregehe.

Praktisches Wissen von *poiesis*

Aristoteles folgend können wir zwei Arten des Handelns unterscheiden, *poiesis* und *praxis*. Das sind *kinesis* und *energeia* als Akte des Willens.⁵

Aristoteles definiert *kinesis* durch eine Form der Prädikation: ein *kinesis*-Begriff wird unter dem Kontrast von perfektivem und progressivem Aspekt ausgesagt: Aus »S tat gerade A« folgt nicht »S hat A getan«. S kann dabei gewesen sein, A zu tun, ohne je damit zu Ende gekommen zu sein. Die Idee der Unterbrechung ist also anwendbar: Wenn S dabei war, A zu tun, es aber nicht getan hat, wurde seine Bewegung unterbrochen. Das zeigt, dass eine *kinesis* kein Haufen, sondern eine Einheit ihrer Phasen ist. Ein *kinesis*-Begriff ist eine Regel zeitlicher Synthesis, eine Regel, die Phasen verbindet, die sich aneinander reihen, da S dabei ist, A zu tun, solange, bis S A getan hat. Die Einheit einer *kinesis* kann die Ursache dessen sein, was sie vereint. Dann wird eine Phase erklärt, indem sie in der fraglichen Einheit verortet wird, z. B.: »Der Storch fliegt gerade zu seinem Nest, weil er gerade seine Jungen füttert.« Wenn wir eine Einheit, die die Ursache ihrer Elemente ist, einen Zweck nennen, können wir sagen, dass die *kinesis* hier eine teleologische Struktur aufweist: Was erklärt wird, ist ein Mittel, und was es erklärt, ein Zweck. Wenn ein *kinesis*-Begriff der Begriff eines Zwecks ist, nenne ich die Regel der zeitlichen Synthesis ein

5 Vgl. Aristoteles, Met. IX 6, 1048b23-33.

Prinzip zeitlicher Einheit. Denn die Idee eines Prinzips enthält die Ideen von Ursache und Erklärung.

Eine *kinesis*, die ein Akt des Willens ist, also eine *poiesis*, ist teleologisch gegliedert: »Sie überquert gerade die Straße, weil sie dabei ist, Brot zu holen.« Die Verknüpfung von Mittel und Zweck nimmt hier jedoch eine besondere Form an. Das Subjekt versteht die Verknüpfung: Jemand, der die Straße überquert, weil er Brot holt, weiß, dass er Brot holen kann, indem er die Straße überquert. Und seine Einsicht in die teleologische Verknüpfung und deren Wirklichkeit in seinem Handeln treffen nicht zufällig zusammen. Es ist nicht so, dass er einerseits die Straße überquert, weil er Brot holt, und andererseits erkennt, dass, die Straße zu überqueren, ein Weg ist, Brot zu holen. Seine Einsicht in den Nexus von Mittel und Zweck ist die Quelle der Wirklichkeit dieses Nexus in seinem Handeln. Er ergreift das Mittel um des Zweckes willen, indem er das Mittel aus dem Zweck ableitet.

Ein *poiesis*-Begriff stellt ein Prinzip zeitlicher Einheit vor. Das Prinzip ist hier in der Weise die Ursache dessen, was es vereint, dass das Subjekt es vorstellt. Das Subjekt stellt es als Prinzip vor, indem es von ihm Mittel ableitet, die es auf diese Weise unter dem Prinzip versammelt. Die Kausalität des Prinzips – die teleologische Ordnung des Handelns – besteht darin, dass es auf diese Weise vorgestellt wird. So konstituiert das Bewusstsein des Subjekts das Prinzip als Prinzip.

Anscombe erklärt praktisches Wissen als die Ursache dessen, was es versteht. Das Bewusstsein des handelnden Subjekts vom Prinzip seiner *poiesis* scheint diese Beschreibung zu erfüllen. Es scheint praktisches Wissen zu sein. Denn das Subjekt hängt für das Wissen um das Prinzip seines Handelns nicht von sinnlicher Affektion ab. Jemand, der die Straße überquert, weil er Brot holt, weiß, dass er die Straße überquert, weil er Brot holt. Er weiß das nicht, weil er sich beobachtet, wie er den Storch beobachtet und sieht, dass er zu seinem Nest fliegt, weil er seine Jungen füttert. Vielmehr weiß er, dass er Brot holt, indem das das Prinzip ist, aus dem er die Mittel, es zu verwirklichen, herleitet; und er weiß, dass er die Straße überquert, um Brot zu holen, indem er, die Straße zu überqueren, als ein Mittel von seinem Zweck, Brot zu holen, ableitet.

Praktisches Wissen von Praxis

Auch *energeia* definiert Aristoteles durch eine Form der Prädikation. Ein *energeia*-Begriff wird so ausgesagt, dass die progressive Aussage die perfektive impliziert: indem ich dabei bin, es zu tun, habe ich es getan. Es mag scheinen, dass das *energeia* und Zustand nicht unterscheidet. Zustands-Prädikation und *energeia*-Prädikation haben gemeinsam, dass in beiden perfektiver und progressiver Aspekt einander nicht entgegengesetzt sind. Während aber ein Zustand unterhalb des Aspektkontrasts liegt, überschreitet ihn eine *energeia*. Ein Zustandsbegriff wird allein unter einem Tempuskontrast ausgesagt: so war es dann, so ist es jetzt. Daher ist ein Zustandsbegriff keine Regel zeitlicher Synthesis; die zeitliche Ausdehnung eines Zustandes ist ein Haufen, keine Einheit von Phasen. Der Begriff der Unterbrechung ist nicht anwendbar. Über *energeia* sagt Aristoteles nun nicht, es gebe hier keinen Aspekt. Er sagt, der progressive Aspekt impliziert den perfektiven. Der Aspektkontrast ist, könnten wir sagen, in einer höheren Einheit aufgehoben. Der durch den Aspekt ausgedrückte Charakter, nämlich zeitliche Einheit, liegt vor, ist aber von einer Begrenzung befreit. Ein *energeia*-Begriff bezeichnet ein Prinzip zeitlicher Einheit, aber eines, dessen einheitsstiftende Kraft sich nicht erschöpft. Der Begriff der Unterbrechung ist anwendbar; ja, er hört nie auf, anwendbar zu sein, da ein *energeia*-Begriff keine Grenze dessen angibt, was er beschreibt. Es ist die Natur einer *energeia*, endlos fortzudauern.

Von *kinesis* haben wir gesagt, ihre zeitliche Einheit kann die Ursache dessen sein, was sie vereint. Von *energeia* müssen wir sagen, sie ist es. Wenn es nicht so wäre, läge es nicht in ihrer Natur, unbegrenzt fortzudauern. So wird auch hier eine Phase erklärt, indem sie in der fraglichen Einheit verortet wird. Daher ist auch hier die Einheit ein Zweck. Jedoch ist der Zweck hier nicht die Grenze der Mittel zu ihm. Der Zweck liegt nicht außerhalb der Mittel, sondern in ihnen. Eine *energeia* hat innere Zweckmäßigkeit.

Etwas ist innerlich zweckmäßig, ein Zweck an sich, wenn jedes seiner Elemente ein Mittel jedes anderen und daher Zweck jedes anderen ist. Aristoteles nennt drei Beispiele von *energeia*, die den Teilen der Seele entsprechen: Leben, Wahrnehmen, Wissen. *Energeia*, innere Zweckmäßigkeit, ist Leben. Kant beschreibt, wie *energeia* als wirklich im Bereich des

Veränderlichen vorgestellt wird: Eine Beschreibung der Vollzüge bzw. Funktionen eines Organismus und seiner Teile verbindet diese auf eine Weise, dass jede Funktion um einer jeden anderen willen existiert. Die Beschreibung ist also ein teleologisches System. Thompson folgend können wir das, was das System beschreibt, eine Lebensform nennen. Eine Lebensform ist ein Prinzip zeitlicher Einheit, das Prinzip der Einheit der Vollzüge und Prozesse, die – zu dieser Einheit verknüpft – ein Leben dieser Form ausmachen. Es ist ein Prinzip in dem Sinne, dass es eine Ursache ist: indem man etwas, das geschieht, als etwas vorstellt, worin sich das Prinzip manifestiert, erklärt man es. Indem wir etwas unter ein solches Prinzip bringen, begreifen wir es als *energeia*, als lebend, als die beschriebene Art von Leben lebend. Der erste *energeia*-Begriff ist »ein soundso beschaffenes Leben leben«, wobei »soundso beschaffen« eine Lebensform bezeichnet.

Wir haben oben ein Prinzip zeitlicher Einheit eines Handelns beschrieben, das das Subjekt als Prinzip vorstellt, indem es aus ihm ableitet, was es vereint, und zwar so, dass eben das die Kausalität des Prinzips oder die teleologische Struktur des Handelns ausmacht. Wir haben diese Idee in Bezug auf *poiesis* entwickelt. Wir sehen jetzt, dass unsere Erklärung so allgemein ist, dass sie ebenso auf *energeia* zutrifft. Wir können also Praxis definieren als eine *energeia*, deren Subjekt auf diese Weise ihr Prinzips vorstellt.

Ein Subjekt einer *praxis* stellt ein Prinzip der Form vor, die wir erläutern haben. Es leitet von ihm Handlungen ab, die das Prinzip vereint; das Prinzip ist die Ursache dieser Handlungen, indem das Subjekt es vorstellt: Das Handeln des Subjekts weist die Einheit der fraglichen *energeia* auf, und das Subjekt versteht das; und weiter ist dies, dass das Subjekt das versteht, die Quelle der Wirklichkeit dieser Einheit in ihrem Handeln. Wiederum also scheint ihr Bewusstsein des Prinzips der fraglichen *energeia* die Definition praktischen Wissens zu erfüllen: es ist Ursache dessen, was es versteht. Es scheint praktisches Wissen von Praxis zu sein. Aristoteles meint, wir haben solches praktisches Wissen. Denn er sagt, tugendhaft sein ist *eu prattein*, und das ist eine *energeia*. Und der Tugendhafte handelt tugendhaft *meta logou*, d. h. er leitet vom *logos*, dem Prinzip, des tugendhaften Lebens sein Handeln ab, welches aus diesem Grund die Einheit eines tugendhaften Lebens aufweist.

Es ist klar, dass Aristoteles denkt, dass Wissen um die Tugend nicht empirisch ist. Er behauptet nämlich, dass die Tugendhafte als solche die Tugend kennt. Und dieses Verhältnis von Tugend und Wissen um die Tugend könnte nicht bestehen, wenn das Wissen um die Tugend von sinnlicher Affektion abhinge. Die Tugendhafte ist nicht auf Affektion angewiesen, um das Prinzip ihres Handelns zu kennen. Sie weiß, dass sie ein tugendhaftes Leben führt, indem das das Prinzip ist, aus dem sie ableitet, was zu tun ist. Und sie weiß, dass sie um der Tugend willen soundso handelt, indem sie ihr Handeln aus diesem Prinzip ableitet.

Materialies Leben, Leben, das sich durch Veränderung vollzieht (im Unterschied zum göttlichen Leben), hat die Form von *energeia*. Indem wir sagen, dass Leben *energeia* ist, artikulieren wir seinen logisch-metaphysischen Charakter. *Energeia* kann *praxis* sein, d. h. sie kann darauf beruhen dass das handelnde Subjekt ein Bewusstsein ihres Prinzips hat. Nun ist menschliches Leben material; es verlangt Veränderung. Und es könnte *praxis* sein und in der beschriebenen Weise auf dem Bewusstsein des Menschen von seiner Lebensform beruhen. Da dieses Bewusstsein praktisches Wissen zu sein scheint, scheint zu folgen, dass es praktisches Wissen einer materialen Wirklichkeit geben kann, nämlich praktisches Wissen vom menschlichen Leben. Kant lag falsch, als er das ausschloss, und Thompson hat Recht.

Praktisches Bewusstsein und das Wissen um Wirksamkeit

Die obige Erklärung praktischen Bewusstseins als Bewusstsein des Prinzips einer *poiesis* oder *praxis* scheint mir richtig. Ich denke, jede Erklärung praktischen Wissens muss sie enthalten. Ich glaube nicht, dass Kant in irgendeiner Weise dieser Erklärung praktischen Bewusstseins widersprechen würde. Tatsächlich kann man sie in Kants Definition des Willens als eines Vermögens, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, enthalten finden. Ich zweifle jedoch, dass die gegebene Explikation praktischen Bewusstseins eine Explikation des Begriffs praktischen Wissens ist. Ein Bewusstsein der beschriebenen Form könnte Wissen und praktisch sein, ohne praktisches Wissen zu sein, wenn es nicht Wissen ist, insofern es praktisch, und daher nicht praktisch, insofern es Wissen ist.

Im Falle der *poiesis*

Kehren wir zunächst zur *poiesis* zurück. Ein *poiesis*-Begriff »A tun« gibt ein Prinzip zeitlicher Einheit an. Ich kenne das Prinzip als Prinzip, indem ich von ihm die Phasen ableite, die es vereint: »Ich sollte B tun, weil ich gerade A tue«. Da mein Ableiten der Mittel vom Zweck die teleologische Struktur meines Handelns ausmacht, weiß ich auf diese Weise, dass ich gerade B tue, weil ich gerade A tue.

Man muss nun beachten, dass ich im Ausdruck meines Bewusstseins des Prinzips in »Ich tue gerade B, weil ich gerade A tue« den progressiven Aspekt verwende. Es gibt kein praktisches Bewusstsein des Perfektiven. Wenn ich nämlich A getan habe, hat sich das Prinzip und, was dasselbe ist, mein praktisches Bewusstsein desselben, erschöpft. Ich bin mir also praktisch nur bewusst, dass ich gerade A tue, und nicht, dass ich es getan habe. Ebenso ist mir praktisch bewusst, dass ich B tue, weil ich A tue, und nicht, dass ich B getan habe, weil ich A tue. Denn indem ich B zu tun als Mittel zu meinem Zweck, A zu tun, ableite, spezifiziere ich mein Prinzip: A zu tun, besteht zumindest teilweise darin, B zu tun. Ich leite ein spezifischeres Prinzip ab, und mein praktisches Bewusstsein dieses Prinzips wird wiederum durch den progressiven Aspekt ausgedrückt. Praktisches Bewusstsein von *poiesis* ist Bewusstsein des Unabgeschlossenen, dessen, was noch nicht wirklich ist.

Wissen, dass ich A getan habe – im Unterschied zu Wissen, dass ich gerade A tue – umfasst, und verlangt daher, Wissen, dass die Mittel, die ich ableite, hinreichend sind, meinen Zweck zu erreichen. Solches Wissen ist empirisch. Es hängt von Affektion ab. Wir können an dieser Stelle eine Unterscheidung Kants verwenden. Er schreibt: »[Im praktischen Gebrauche der Vernunft] beschäftigt sich die Vernunft mit den Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen.«⁶

Kant unterscheidet das Vermögen des Willens, seinen Gegenstand hervorzubringen, von seinem Vermögen, seine eigene Kausalität zu bestimm-

6 Kant, KpV, AA V, A 29.

men. Wir können mit dieser Unterscheidung eine Unterscheidung des Bewusstseins verbinden, das der Wille von seinen Akten hat. Auf der einen Seite gibt es das Bewusstsein, dass der Wille wirksam und sein Gegenstand wirklich ist; auf der anderen Seite gibt es das Bewusstsein der Bestimmung der Kausalität des Willens. Praktisches Bewusstsein ist letzteres: es ist das Bewusstsein des Prinzips als eines Prinzips. Die Kausalität des Prinzips besteht in diesem Bewusstsein, indem das Subjekt aus dem Prinzip ableitet, was das Prinzip auf diese Weise vereint und erklärt. Dieses Bewusstsein der Kausalität und ihrer Bestimmung ist an sich selbst kein Bewusstsein von etwas Wirklichem. Im Gegensatz dazu ist Bewusstsein der Wirksamkeit genau das; es schließt ein Bewusstsein der Wirklichkeit seines Gegenstandes ein. Bewusstsein der Kausalität, welches praktisch ist, verbunden mit dem Wissen um die Zulänglichkeit der Mittel, welches empirisch ist, ist Wissen um Wirksamkeit.

Wenn es also praktisches Wissen von *poiesis* geben soll, wird es auf das Bewusstsein der Kausalität des Willens beschränkt sein müssen. Es kann nicht das Wissen um Wirksamkeit umfassen. Ich werde jedoch zu zeigen suchen, dass, wenn wir vom praktischen Bewusstsein der *poiesis* jedes Wissen um Wirksamkeit abziehen, kein wahrhaft praktisches Wissen übrig bleibt. Es bleibt überhaupt nichts übrig.

In seiner üblichen Verwendung stellt eine progressive Aussage das Subjekt als in der Mitte befindlich dar: Es hat sich auf den Weg gemacht und den Ausgangspunkt seiner Bewegung verlassen und deren Endpunkt noch nicht erreicht. Der Baum fällt gerade: er hat begonnen zu fallen, ist aber noch nicht auf dem Boden aufgeschlagen. Die Sonne geht auf: sie hat den Horizont überschritten, aber noch nicht vollständig. In dieser Verwendung enthält eine progressive Aussage »S tut A« eine perfektive Aussage »S hat A* getan«, wobei »A* tun« eine Phase des A-Tuns bezeichnet, etwas, das getan worden ist, insofern die Bewegung begonnen hat.

Wenn die progressive Form so verwendet wird, kann ein Subjekt nicht wissen, dass es etwas tut, ohne zu wissen, dass es etwas anderes getan hat, eine Phase von jenem. Und dann gibt es kein Bewusstsein des Prinzips und seiner Kausalität ohne Wissen um seine Wirksamkeit. Da das Wissen um Wirksamkeit empirisch ist und von der Wirklichkeit des Gegenstandes abhängt, folgt daraus, dass praktisches Bewusstsein von *poiesis* von empirischem Wissen abhängt. Praktisches Bewusstsein von *poiesis* kon-

stituiert sich nicht aus eigener Kraft als Wissen. Es ist Wissen kraft einer sinnlichen Beziehung des Subjekts zu seinem Gegenstand. Das praktische Wissen des Subjekts, dass es dies und das tut, ist praktisch, insofern es das Prinzip ist, dem gemäß es handelt. In dieser Hinsicht ist es nicht auf seinen Gegenstand angewiesen. Aber in dieser Hinsicht ist es kein Wissen. Es ist Wissen, insofern es Wissen um zulängliche Mittel enthält. Und in dieser Hinsicht ist es auf seinen Gegenstand angewiesen.

Das heißt nicht, dass das Wissen um Mittel nur äußerlich mit dem praktischen Bewusstsein verknüpft ist, auf das es angewiesen ist. Wir können anerkennen, dass das Wissen um Mittel in verschiedenen Graden dem praktischen Bewusstsein des Zweckes intern sein kann. Wir können drei Grade unterscheiden. Der erste ist der Folgende. G. E. M. Anscombe macht darauf aufmerksam, dass viele (ich würde sagen, alle) *poiesis*-Begriffe nur dadurch einen Sinn haben, dass sie in praktischem Bewusstsein auftreten. Es gäbe diese Begriffe nicht, wenn die zeitliche Einheit, die sie bezeichnen, nicht manchmal dadurch wirklich wäre, dass das handelnde Subjekt sie vorstellt. Wenn »A tun« ein solcher Begriff ist, kann es Wissen davon, dass jemand A getan hat, nur geben, wenn es praktisches Bewusstsein davon gibt, A zu tun, obwohl es im einzelnen Fall möglich ist, dass man weiß, dass jemand A getan hat, ohne dass das jemandem praktisch bewusst wäre. Diese allgemeine Abhängigkeit des Wissens um Wirksamkeit vom Bewusstsein der Kausalität zeigt aber nicht, dass letzteres nicht umgekehrt ersteres enthielte.

Der zweite Grad, in dem Wissen um Mittel dem praktischen Bewusstsein des Zwecks intern sein kann, ist dieser. Für jedes Subjekt gibt es *poiesis*-Begriffe, die Dinge benennen, die es ohne weiteres tun kann. Es muss nicht nachdenken, wie man sie tut; es muss keine Mittel ableiten. Das heißt nicht, dass seine Bewegung nicht teleologisch gegliedert ist. Noch bedeutet es, dass das Subjekt kein praktisches Bewusstsein der teleologischen Struktur seines Handelns hat. Vielmehr bedeutet es, dass es hier keinen Unterschied gibt zwischen der Fähigkeit des Subjekts, den relevanten Begriff praktisch zu verwenden, und seinem Wissen davon, wie das, was er beschreibt, zu tun ist.

Ein dritter Grad von Innerlichkeit liegt schließlich vor, wenn die Einheit von praktischem Bewusstsein des Zwecks und Wissen um Mittel nicht nur das Subjekt charakterisiert, das über den Begriff verfügt, sondern den

Begriff selbst. Dann konstituiert sich der Begriff als praktischer zusammen mit dem Wissen um hinreichende Mittel. Ein solcher Begriff ist der einer Technik oder einer Kunstfertigkeit. Hier steht das Wissen um Mittel nicht erst außerhalb des praktischen Bewusstseins, um dann in ihm zum Tragen zu kommen. Es ist wesentlich praktischem Bewusstsein untergeordnet. Das macht es nicht weniger empirisch; es macht es nicht zu praktischem Wissen.

Sehr abstrakt gesprochen ist unser Gedanke, dass praktisches Bewusstsein von *poiesis* ein Bewusstsein des Unabgeschlossenen – dessen, was noch nicht ist – ist und als solches von einem Bewusstsein des Abgeschlossenen, oder Wirklichen, abhängt, das theoretisches Wissen ist. Nun könnte man versuchen, praktisches Bewusstsein von *poiesis* von Wissen von Abgeschlossenem zu reinigen. Wir sagten, die progressive Aussage »Ich tue A« enthalte eine perfektive Aussage »Ich habe A* getan«. Man könnte einwenden, dass, wenn »Ich tue A« ein praktisches Bewusstsein artikuliert, es wahr sein kann, obwohl es keine wahre perfektive Aussage gibt, die mich als jemanden vorstellt, der einen Schritt auf sein Ziel hin getan hat. Ich erklimme eine Mauer, tue einen ersten Schritt, verliere meinen Halt, gleite ab. Ich muss nicht aufgeben. Es könnte immer noch sein, dass ich dabei bin, die Mauer zu erklimmen. Wenn jemand fragt, »Was tust Du?«, könnte ich sagen, »Ich erklimme die Mauer«, und damit die Wahrheit sagen – obwohl ich meinen Ausgangspunkt nicht verlassen habe. Praktisches Bewusstsein von *poiesis* enthält nicht Wissen von Wirklichem und ist also nicht auf theoretisches Wissen angewiesen.

Der beschriebene Fall ist aber nicht grundlegend. Ein *poiesis*-Begriff wird praktisch verwendet, indem das Subjekt vom bezeichneten Zweck Mittel ableitet. Und es ist, wie Aristoteles bemerkt, ein formales Kennzeichen dieser Art des Ableitens, dass es bei Dingen zur Ruhe kommt, die man ohne weiteres tun kann, nämlich ohne weitere Mittel abzuleiten. Jemand, der Mittel aus Zwecken ableitet, verfügt als solcher über derartige Endpunkte instrumentellen Schließens. Sie eröffnen und begrenzen von innen den logischen Raum seines instrumentellen Schließens. Und, wie wir oben sagten, bei der Anwendung von Begriffen dessen, was einer ohne weiteres tun kann, die, wie wir jetzt sehen, eine Bedingung der praktischen Verwendung eines jeden *poiesis*-Begriffs ist, gibt es keine Kluft, die das Wollen des Zwecks vom Wissen um Mittel trennt.

Poiesis-Begriffe haben einen materialen Inhalt. Und zumindest im grundlegenden Fall erscheinen sie wesentlich in praktischem Bewusstsein. Dies zeigt nicht, dass es praktisches Wissen einer materialen Wirklichkeit gibt. Im Gegenteil, es zeigt, dass praktisches Bewusstsein theoretisches Wissen davon, was wie getan werden kann, enthält, Wissen um die physische Möglichkeit der Handlung, wie Kant sagt. Es stimmt, dass dieses Wissen im grundlegenden Fall nicht von der praktischen Form seiner Vorstellung abgelöst werden kann. Aber das macht es nicht unabhängig von seinem Gegenstand; es macht es nicht zu praktischem Wissen.

Unsere Schlussfolgerung steht: Praktisches Wissen davon, was man tut, ist praktisch und unabhängig von seinem Gegenstand, insofern es ein Bewusstsein des Prinzips des Handelns ist. Es ist Wissen, insofern es Wissen um Abgeschlossenes enthält, und in dieser Hinsicht hängt es von seinem Gegenstand ab.

Im Falle der *praxis*

Es könnte anders scheinen im Fall von *praxis*, *eu prattein*, das menschliche Leben leben. Denn unsere Überlegung war, dass das Prinzip einer *poiesis* erlischt, wenn die Handlung abgeschlossen ist, so dass das Bewusstsein des Prinzips nicht Wissen von Abgeschlossenem ist. Das Prinzip einer *energeia* aber erlischt nicht. Eine *energeia* ist immer schon abgeschlossen. Daher kann hier das Wissen des Prinzips Wissen vom Abschluss sein.

Die *energeia* des menschlichen Lebens ist jedoch material. Das heißt, sie vollzieht sich durch Veränderung. Sie ist eine Einheit von *kineseis*. Das praktische Bewusstsein des menschlichen Lebens stellt es als eine solche Einheit vor und weiß daher um die Abhängigkeit der *praxis* des menschlichen Lebens von poetischen Handlungen. Denn indem ein Subjekt den *energeia*-Begriff »das menschliche Leben leben« praktisch anwendet, leitet es von ihm die poetischen Handlungen ab, die daher unter diesem Begriff vereint sind. Dann aber umfasst praktisches Bewusstsein dieser *praxis* praktisches Bewusstsein von *poiesis* und ist auf dieses angewiesen. Und, so sahen wir, praktisches Bewusstsein von *poiesis* enthält und ist angewiesen auf Wissen des Abgeschlossenem, und das ist Wissen um die Wirksamkeit des Willens, um die Zulänglichkeit seiner Mittel.

Praktisches Bewusstsein der *energeia* des menschlichen Lebens ist Wissen von der Wirklichkeit des menschlichen Lebens. Aber deswegen ist es nicht praktisches Wissen. Es ist praktisch, insofern es Bewusstsein eines Prinzips zeitlicher Einheit ist, das dieses als Prinzip konstituiert, indem das Subjekt von ihm Handlungen ableitet, die so unter ihm vereint sind. Es ist Wissen, insofern es Bewusstsein eines wirklichen teleologischen Prozesses ist. Es ist ein Prozess, in dem Mittel und Zweck dasselbe sind, oder, anders ausgedrückt, der in sich zweckmäßig ist. Trotzdem verlangt das Wissen um seine Wirklichkeit Wissen um Wirksamkeit, um die Zulänglichkeit der Mittel. Dieses Bewusstsein ist nicht praktisches, sondern theoretisches Wissen.

Wir sagten oben, dass unser Punkt nicht betroffen ist, wenn wir anerkennen, dass das praktische Bewusstsein des Zwecks dem Wissen hinreichender Mittel intern sein kann. So ist es, wenn der Zweck seiner Form nach eine *energeia* ist. Es könnte sein, oder sagen wir besser, es ist so, dass der *praxis*-Begriff »menschliches Leben« oder »tugendhaftes Leben« irreduzibel praktisch ist. Dann ist es nicht möglich, das einschlägige Wissen um Wirksamkeit aus der praktischen Form seiner Vorstellung herauszulösen. Dies zeigt aber wiederum nicht, dass es sich um praktisches Wissen von etwas Wirklichem handelt; vielmehr zeigt es, dass das praktische Bewusstsein menschlichen Lebens theoretisches Wissen hinreichender Mittel beinhaltet und insofern darauf angewiesen ist. Wir können es uns so denken: Wir wenden die Form eines praktischen Begriffs auf einen gegebenen sinnlichen Inhalt an. Das Ergebnis ist ein materialer praktischer Begriff, der Begriff des menschlichen Lebens, welcher um seiner objektiven Gültigkeit willen auf den Gegenstand angewiesen und daher theoretisches Wissen ist. Unser Argument unterstellt also nicht, wir kennten das menschliche Leben in erster Linie von außen, durch die Methoden der Naturwissenschaften – genauso wie unsere Diskussion des praktischen Bewusstseins von *poiesis* nicht unterstellte, wir kennten einen Hammer oder ein Senkblei von außen. Dennoch erkennt man die Wirksamkeit der Mittel der Herstellung empirisch, und so ist es auch mit der Wirksamkeit der Mittel des Lebens. Unsere Schlussfolgerung steht: Praktisches Bewusstsein des menschlichen Lebens ist kein Wissen, insofern es praktisch ist, und daher nicht praktisch, insofern es Wissen ist.

Kantianische Schlussfolgerung

Wenn unsere Überlegung richtig ist, folgt zweierlei. Einerseits: Wenn es ein praktisches Wissen gibt, d. h. ein praktisches Bewusstsein, das Wissen ist, insofern es praktisch ist, dann muss es ein praktisches Prinzip geben, dessen Bewusstsein auf keine Weise von Wissen um eine materiale Wirklichkeit abhängt. Es scheint richtig zu schließen, wie Kant es tut, dass dieses Prinzip nur die Form des Willens und seiner Kausalität sein kann.

Andererseits: Wenn es kein rein praktisches Prinzip gibt, erhebt sich die Frage: Welches sind die Bestimmungsgründe des Willens in Bezug auf den materialen Gehalt seines Prinzips? Es scheint, dass es einen hinreichenden Grund dafür geben muss, dass dieser Gehalt in Akten des Begehrens auftritt. Die Antwort kann nicht die Vernunft sein, die Spontaneität des Begehrensvermögens. Es scheint richtig zu schließen, wie Kant es tut, dass es die Rezeptivität des Begehrensvermögens, also die Lust sein muss.

Gründe zu zweifeln

Ich habe angekündigt, abschließend zu erklären, weshalb ich fürchte, dass meine Überlegung das, was sie zeigen will, schon voraussetzt. Ich fange so an, dass ich die Form praktischen Bewusstseins beschreibe: es ist das Bewusstsein eines Prinzips zeitlicher Einheit, welches dieses Prinzip als Prinzip konstituiert. Das heißt, dieses Bewusstsein konstituiert die Kausalität des Prinzips, insofern das Subjekt von ihm die Handlungen ableitet, die dadurch unter dem Prinzip vereint sind. Dann frage ich, ob dieses praktische Bewusstsein Wissen ist, insofern es praktisch ist. Und nur dann werde ich zugeben, dass es praktisches Wissen ist. Dadurch aber habe ich anscheinend schon entschieden, dass ich nur ein Bewusstsein praktisches Wissen nenne, das allein aufgrund seiner praktischen Form Wissen ist. Ich habe vorausgesetzt, dass praktisches Wissen nur Wissen um die Form des Willens ist. Das ist die *petitio principii*.

Aber ich bin unsicher. Thompson unterscheidet ausdrücklich die Form des praktischen Bewusstseins von dessen Inhalt, indem er es offen lässt, dass dieselbe Form einen von unserem verschiedenen Inhalt annimmt. Es ist also wesentlich für seine Auffassung, dass der Inhalt der praktischen Form, in der er vorgestellt wird, in dem Sinne äußerlich ist, dass er nicht

aus ihr allein entwickelt werden kann. Und mir scheint, das bedeutet, dass sich die Frage nach dem Bestimmungsgrund des Willens in Hinsicht auf diesen Inhalt stellt. Und wenn sich diese Frage stellt, dann scheint die Antwort nur sinnliche Affektion sein zu können.

Meine Überlegung könnte auch eine *petitio principii* sein, indem sie eine Erklärung praktischen Wissens verlangt. Der Begriff des Wissens nämlich bezeichnet eine Form der Spontaneität, von der Thompson denken könnte, sie kennzeichne praktisches Bewusstsein nicht. Jedoch scheint der Begriff praktischen Wissens nicht mehr zu bezeichnen als eine Vorstellung, die sich selbst als hinreichenden Grund der Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstands versteht. Und es ist nicht klar, wie in der moralischen Verwendung der Begriffe von gut und schlecht etwas gemeint sein kann, das weniger wäre.

Ich habe eine Überlegung vorgestellt, die, wenn sie triftig ist, Kant verteidigt, da sie beweist, dass die Idee praktischen Wissens des menschlichen Lebens widersprüchlich ist. Ich habe die Sorge geäußert, meine Überlegung könne voraussetzen, was sie zeigen soll und eine aristotelische Auffassung praktischer Vernunft, wie sie Foot und Thompson vorlegen wollen, schon vorab ausschließen. Ich kann mich nicht überzeugen, dass meine Überlegung fehlerhaft ist, aber ebenso wenig traue ich ihr. Deshalb stelle ich sie zur Diskussion.

Literatur

- Foot, P., 2004, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M.
- Kant, I., *Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe, AA], hg. v. d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt.: Werke, 9 Bde. (Bde. I-IX), Berlin 1902ff.
- Thompson, M., 2004, »Apprehending Human Form«, in: A. O'Hear (Hg.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge 2004, 47-74.
- , 2008, »Forms of nature: ›first‹, ›second‹, ›living‹ and ›phronetic‹«, MS.

Über rationale und moralische Gründe zum Handeln

Zu Philippa Foots Idee einer natürlichen Normativität

PETER SCHABER

Die Frage, ob es rational sei, moralisch zu handeln, gehört zu den Standardfragen der Moralphilosophie. Auch wenn die Antworten auf diese Frage im Detail unterschiedlich ausfallen, tendieren doch die meisten Autorinnen und Autoren zu der Ansicht, dass es zumindest in der Regel rational sei, moralisch zu handeln. So auch Philippa Foot: »[A]cting morally is part of practical rationality«¹ Diese Antwort ist gleichwohl solange uninformativ, als nicht geklärt ist, worauf genau sich die Frage nach der Rationalität moralischen Handelns eigentlich richtet, und das ist insofern unklar, als hier alles davon abhängt, was man im Einzelnen unter praktischer Rationalität versteht. Diesbezüglich gibt es unter Philosophinnen und Philosophen bekanntermaßen unterschiedliche Positionen. Betrachten wir zunächst die von Philippa Foot. Wenn Foot sagt, es sei rational, moralisch zu handeln, meint sie nicht, wie sie selbst in *Natural Goodness* präzisiert, dass moralisches Handeln immer den eigenen Interessen dient oder der Befriedigung der eigenen Präferenzen förderlich ist. Ebenso wenig ist sie der Meinung, dass »rationales Handeln« einfach ein anderer Ausdruck für »moralisches Handeln« ist. In dem Fall wären die moralischen Gründe, die wir haben, bestimmte Dinge zu tun und andere zu unterlassen, mit den rationalen Gründen identisch, moralisch zu handeln. Dies ist gleichwohl nicht das, was Foot meint, wenn sie behauptet, moralisch zu handeln, sei Teil praktischer Rationalität.

¹ Foot, 2001, 9.

Wenn Foot Moral als Teil praktischer Rationalität versteht, meint sie, dass das, was die Moral von uns fordert, von Erwägungen nahe gelegt wird, die mit dem zusammenhängen, was für Menschen gut ist (»what is quite generally needed for human good«²). So äußert sie sich etwa über die Verbindung zwischen unseren moralischen Pflichten und den *außermoralischen* Gründen, die wir haben, Dinge zu tun und zu unterlassen: »As I see it, the rationality of say, telling the truth, keeping promises, or helping a neighbour is *on a par* with the rationality of self-preserving action [...] each being a part or aspect of practical rationality.«³ Es sind, wie sie an anderer Stelle sagt, die »facts of human life«⁴, die uns Gründe liefern, bestimmte Dinge zu tun und andere zu unterlassen. Dabei handelt es sich um Fakten, die mit der besonderen Lebensform von Menschen (»the life form of its species«⁵) zu tun haben, der gerecht zu werden, für uns notwendig zu sein scheint, um ein gutes menschliches Leben zu führen. Moralische Verfehlungen sind als Abweichungen von dieser Lebensform zu verstehen, oder mit Foot: als natürliche Mängel (»vice as a form of natural defect«⁶), die es zu vermeiden gilt. Es ist also keineswegs der Fall, dass wir der uns eigenen Lebensform immer schon gerecht werden, indem wir einfach als die Wesen leben, die wir sind. Vielmehr können wir sie durchaus auch verfehlen – andernfalls hätte der Hinweis auf die für die menschliche Lebensform charakteristischen Fakten nicht die *normative* Bedeutung, die ihm in Foots Darlegungen zweifellos zukommt. Foot zufolge können wir erkennen, worum es in der Moral geht, wenn wir verstehen, was es heißt, ein gutes Mitglied der Spezies Mensch zu sein. Dieses Verständnis schließt ein, dass wir wissen, *weshalb* wir diejenigen Dinge tun sollen, die wir als moralisch gefordert ansehen, wie z. B. Menschen, die in Not sind, zu helfen oder unsere Versprechen zu halten. Doch sind wir, um das zu verstehen, tatsächlich wie Foot meint, auf

2 Foot, 2001, 43.

3 Foot, 2001, 11.

4 Foot, 2001, 18.

5 Foot, 2001, 27.

6 Foot, 2001, 37.

den Begriff einer spezifisch menschlichen Lebensform angewiesen? Um diese Frage soll es im Folgenden gehen.

1. Versprechen halten

Lassen sie mich mit einem Beispiel aus *Natural Goodness* beginnen, das Kropotkins *Memoiren eines Revolutionärs* entnommen ist. Es geht dabei um den Ethnologen Maklay, der einem Eingeborenen auf dessen dringenden Wunsch hin verspricht, ihn niemals zu fotografieren: »One day when the native was fast asleep, Maklay, who was collecting anthropological materials, confessed that he was awfully tempted to photograph his native, the more so as he was a typical representative of his tribe and would never have known that he had been photographed. But he remembered his agreement and refrained.«⁷

Hätte Maklay auch anders handeln dürfen? Foot verneint diese Frage ausdrücklich. Wie viele von uns ist auch sie der Meinung, dass man in einer solchen Situation sein Versprechen halten muss und alles andere moralisch falsch wäre. Obwohl niemand zu Schaden gekommen wäre, wenn Maklay sich über seine Zusage hinweggesetzt hätte, und auch wenn – wie hier vorausgesetzt – tatsächlich niemand je von seinem Wortbruch erfahren hätte, wäre es falsch gewesen, den Schlafenden zu fotografieren: »Maklay would surely have acted badly had he taken the photograph. We can of course think of circumstances in which so much good hung on it that he would have been right to have done so; but there is nothing of that in Kropotkin's report.«⁸

Gesetzt, diese moralische Diagnose ist richtig, lautet die moralphilosophisch interessante Frage: Was genau ist es, das Maklay verpflichtet, sein Versprechen zu halten? Wissenschaftlich wäre ein Foto dieses typischen Stammesvertreters zweifellos ein großer Gewinn gewesen; und ihn heimlich abzulichten, hätte niemandem geschadet, nicht einmal der Institution des Versprechens, weil – wie hier vorausgesetzt – niemand erfahren hätte, dass Maklays Foto sich einem Versprechensbruch verdankt. Wieso

7 Foot, 2001, 47.

8 Foot, 2001, 48.

also nicht mal eine Ausnahme machen, und ein Versprechen brechen, wenn so viel Segen daraus erwächst und kein Schaden dadurch entsteht?

2. Wieso Versprechen zu halten sind

Die erste Antwort, die einem auf diese Frage spontan in den Sinn kommt, lautet: »Weil er es eben versprochen hat.« Doch ist das Abgeben eines Versprechens für sich genommen immer schon moralisch bindend? Foot verneint dies, wie ich glaube, zu Recht. Die moralische Bindungskraft wird nicht durch die schlichte Abgabe des Versprechens erzeugt. Foot ist vielmehr der Ansicht, dass wir Versprechen aus Gründen halten sollten, die mit Achtung und Vertrauenswürdigkeit zu tun haben. Indem wir unser Wort halten, achten wir die anderen und erweisen uns als Personen, die vertrauenswürdig sind. Achtung und Vertrauenswürdigkeit sind gute, wohingegen Missachtung und Unzuverlässigkeit (»disrespect and untrustworthiness«⁹) schlechte Dispositionen sind. Als gute Dispositionen qualifizieren sie sich durch ihre Bedeutung für die menschliche Gemeinschaft: »It matters in a human community that people can trust each other, and matters even more that at some basic level humans should have mutual respect.«¹⁰

Offenbar haben Achtung und Vertrauen mit Blick auf die Frage, warum Maklay – und jeder und jede von uns – sein Versprechen halten soll, also nicht das letzte Wort. Sie verweisen nach Foot vielmehr auf eine tiefer liegende Schicht der Moral: Versprechen zu halten, ist wichtig für die menschliche Gemeinschaft. Foot will diesen Zusammenhang zwischen individuellen Pflichten und gemeinschaftlichem Nutzen gleichwohl nicht im utilitaristischen Sinn verstanden wissen. Es geht nicht darum, dass das Halten von Versprechen Konsequenzen hat, die für die Mitglieder menschlicher Gemeinschaften respektive die Gemeinschaften selbst von Vorteil sind. Foot hat hier auch nicht die Vorteile im Blick, die aus der Vertrauenswürdigkeit und Verlässlichkeit von Personen resultieren. Für menschliche Gemeinschaften ist, Foot zufolge, nämlich nicht bloß wichtig, was Menschen tun, sondern auch und vielleicht vor allem: wie Menschen sind. Sie sollten Menschen sein, die sich an Verhaltensregeln halten, die

⁹ Foot, 2001, 48.

¹⁰ Foot, 2001, 48.

ihrerseits von Menschen gleichsam zu dem Zweck eingeführt wurden, das menschliche Leben und Zusammenleben zu optimieren: »In giving a promise one makes use of a special kind of tool invented by humans for the better conduct of their lives.«¹¹

Ginge es – wie Utilitaristen meinen – hingegen allein um die gedeihlichen Folgen unseres *Tuns*, wäre das Brechen von Versprechen zweifellos in vielen Fällen gerechtfertigt und zwar auch in Situationen, in denen wir es üblicherweise eben nicht für erlaubt, sondern für verboten halten. Der Fall Maklay gehört wahrscheinlich dazu. Gerade in Foots Versprechensbeispiel scheint nämlich aus utilitaristischer Perspektive viel dafür zu sprechen, das gegebene Versprechen nicht zu halten – zur Erinnerung: niemand kommt hier zu Schaden und niemand würde je erfahren, dass ein Versprechen nicht gehalten wurde. Anders als die Utilitaristen ist Foot gleichwohl der Meinung, dass Maklay falsch gehandelt hätte, hätte er sein Wort gebrochen, und das hat, wie sie meint, mit dem zu tun, was Elizabeth Anscombe als »Stopping Modals«¹² bezeichnet. Es hängt mit anderen Worten mit den Grenzen zusammen, die uns durch anerkannte institutionelle Praktiken gesetzt werden. Wenn nicht gewichtige Gründe dagegen sprechen, wie z. B. die Vermeidung von großem Schmerz und Leid, sind institutionelle Praktiken, wie eben die Praxis des Versprechens, bindend und dies deshalb, weil diese Institution wichtig, ja gegebenenfalls unersetzlich ist für ein gutes zwischenmenschliches Zusammenleben: »[There are, P.S.] facts about human life that make it necessary for human beings to be able to bind each other to action through institutions like promising, such as that are so few other ways in which one person can reliably get another to do what he wants.«¹³

Es besteht nach Foot ein Zusammenhang zwischen den Anforderungen institutioneller Praktiken auf der einen Seite und dem, was Foot als menschliches Gut (*human goodness*) bezeichnet andererseits. Es ist aller-

¹¹ Foot, 2001, 51.

¹² Vgl. Anscombe (1981).

¹³ Foot 2001, 15. Die Disposition, seine Versprechen zu halten, ist das, was hier als wichtig angesehen wird. Inwiefern ein Motiv- oder Regelutilitarist nicht zur selben Einschätzung von Dispositionen gelangen könnte, ist mir unklar.

dings nicht klar, worin dieser Zusammenhang genau besteht. Gehört es zu einer typisch menschlichen Lebensform, sich an Regeln zu halten? Foot scheint so etwas im Blick zu haben, wenn sie schreibt: »There are truths such as ›Humans make clothes and build houses‹, that are to be compared with ›Humans establish rules of conduct and recognize rights‹.«¹⁴ Als Ausdruck einer Beobachtung ist diese Behauptung zweifellos richtig: Studiert man die Menschen, so stellt man fest, dass sie Verhaltensregeln festlegen und Rechte anerkennen. Doch folgt aus dem Umstand, dass Menschen das tun, dass sie die aufgestellten Regeln und anerkannten Rechte auch respektieren *sollten*? Hat der Umstand, dass es die menschliche Lebensform auszeichnet, Regeln und Rechte festzulegen, normative Kraft? Trifft es zu, dass Versprechen zu halten sind, *weil* es eine entsprechende Vorschrift gibt, die Teil der menschlichen Lebensform ist? Oder ist diese Vorschrift deshalb zu befolgen, weil das, was sie vorschreibt, das für die menschliche Lebensform Förderliche ist? Anders gefragt: Müsste die richtige Antwort auf Maklays Frage, ob er sein Versprechen halten soll, lauten: »Ja, du sollst dein Versprechen halten, weil es für Menschen typisch ist, dass sie sich solche Regeln geben«? Oder: »Ja, du sollst dein Versprechen halten, weil sich so zu verhalten für die spezifisch menschliche Lebensform – die immer eine Lebensform in Gemeinschaft ist, die sich Regeln gibt – so am besten ist«?

Was uns daran zweifeln lässt, dass erstere eine gute, respektive überzeugende Begründung wäre, ist zunächst die Tatsache, dass viele Dinge zur menschlichen Lebensform gehören, von den wir nur wünschen können, dass sie in keiner Weise handlungsleitend werden – oder Gegenstand entsprechender Vorschriften: Studiert man die Menschen in ihrer Besonderheit gegenüber anderen Arten oder Gattungen, so stellt man nämlich auch fest, dass Menschen grausam sind, gelegentlich sadistisch etc.

Oder ist Foots Idee die, dass sich das menschliche Gut genau dann realisiert, wenn wir uns an solche Regeln halten – dass also nicht die Regeln selbst, bzw. die Tatsache, dass Menschen sich diese Regeln geben, sondern das, was sie gebieten, das spezifisch menschliche Gut ist? Ist dieses Gut in dem beschriebenen Fall ein Gut, das sich für Maklay

realisiert, indem er die Regeln befolgt? Oder ist es ein Gut, das sich für alle Menschen realisiert? Ist es für das Wohl aller, im Unterschied zum Wohl eines und einer jeden, zuträglich, dass wir uns an solche Regeln strikt halten?

Nehmen wir an, das Halten von Versprechen genauso wie die Erfüllung anderer moralischer Pflichten sei für unser Zusammenleben so wichtig, wie für das Gedeihen von Pflanzen Wasser wichtig ist oder, wie Peter Geach meint, für das (Über)Leben von Bienen ihr Stachel¹⁵. Ist das der Grund, Versprechen zu halten? Stellen wir uns folgende fiktive Dialogsituation vor: Der Eingeborene fragt Maklay, wieso er dessen Versprechen vertrauen solle. Und Maklay bekräftigt, dass er niemals ein gegebenes Versprechen brechen würde. »Warum nicht?« fragt der Eingeborene. Maklay antwortet (in Foots Sinne): »Ich glaube, dass eben das für ein gutes menschliches Zusammenleben wichtig, ja unverzichtbar ist; es gibt ja wenig andere Möglichkeiten, andere dazu zu bringen, so zu handeln, wie man eben möchte, dass sie handeln«.

Es würde – jedenfalls mich – nicht überraschen, wenn diese Antwort den Eingeborenen komisch berührt, denn der Grund, der hier genannt wird, hat mit ihm schlicht nichts zu tun. In Maklays Begründung, warum er sich an sein Versprechen gebunden weiß, den Eingeborenen nicht zu fotografieren, spielt der Eingeborene selbst überhaupt keine Rolle. Als moralisch bindend wird nicht der Umstand bezeichnet, dass es dem Eingeborenen wichtig ist, nicht fotografiert zu werden, und dass er allein das Recht hat, zu entscheiden, wer ihn fotografiert; oder dass für ihn dabei viel auf dem Spiel steht; oder dass er darauf vertraut, von Maklay nicht hintergangen zu werden. Das aber ist in der Tat sonderbar, weil die Antwort auf die Frage, warum Maklay sich an sein Versprechen gegenüber dem Eingeborenen gebunden fühlt, dem Umstand in keiner Weise Rechnung trägt, dass die moralische Pflicht, dieses Versprechen zu halten, eine Pflicht ist, die zu erfüllen Maklay dem Eingeborenen schuldet. Es ist, mit anderen Worten, eine *gerichtete Pflicht*: Maklay hat sie dem Eingeborenen und keinem anderen gegenüber. Hätte er ihn fotografiert und damit sein Versprechen gebrochen, hätte er ihm und niemandem sonst Unrecht getan.

¹⁴ Foot, 2001, 51.

¹⁵ Geach (1977), 17; dazu auch Foot (2001), 35.

Nicht bloß die Pflicht, seine Versprechen zu halten, ist eine gerichtete Pflicht. Nicht nur in diesem Sinne transaktionale, sondern sehr viele, wenn nicht vielleicht gar sämtliche moralische Pflichten sind gerichtet. Meinen Kollegen nicht zu demütigen, ist eine Pflicht, die ich ihm schulde und niemandem sonst. Zwar könnte sich auch eine Drittperson berechtigterweise darüber empören, dass ich den Kollegen demütige, allein: ihr würde durch mein Handeln kein Unrecht geschehen. Die Antwort auf die Frage »Wieso soll man Kollegen nicht demütigen?« lautet entsprechend nicht, weil dies für die menschliche Gemeinschaft nicht gut wäre, sondern vielmehr, weil der Kollege einen berechtigten Anspruch darauf hat, von mir nicht so behandelt zu werden. Ebenso hat auch der Eingeborene einen Anspruch darauf, von Maklay nicht fotografiert zu werden. Was Personen moralisch verpflichtet, sind Ansprüche, die andere berechtigterweise geltend machen können. Wir schulden das, was moralisch jeweils gefordert ist, anderen Personen.

Diese Idee erklärt unsere Überzeugung, dass Maklay, hätte er anders gehandelt, dem Eingeborenen und niemandem sonst Unrecht getan hätte. Genau dasselbe stellen wir auch im Blick auf die Verletzung anderer, wenn nicht gar aller moralischen Pflichten fest: Wenn ich den Kollegen demütige, tue ich ihm und nicht irgendeiner anderen Person Unrecht. Robert Mugabe hat nicht mir, sondern den Dissidenten Simbabwe Unrecht zugefügt. Natürlich sind ich und andere, die von seinen Untaten nicht betroffen sind, berechtigt, ihn dafür zu kritisieren. Wir können sagen: Das, was er den Dissidenten angetan hat, war moralisch falsch. Das ändert allerdings nichts daran, dass er ausschließlich ihnen Unrecht getan hat.

Foot sieht das, wie bereits deutlich wurde, offenbar anders. Natürlich ist auch sie der Meinung, dass Maklay sein Versprechen halten und dass ich meinen Kollegen nicht demütigen sollte als auch dass auch Mugabe sich hätte anders verhalten sollen. Anders als Foot meint, sind jedoch die Gründe, die uns verpflichten, so zu handeln, Gründe, die nicht auf Erwägungen beruhen, die mit dem zu tun haben, was es heißt, eine spezifisch menschliche Lebensform zu realisieren; und es sind ebenso wenig Gründe, die darauf beruhen, was für Menschen im Allgemeinen und für einzelne Personen wie Maklay im Besonderen gut ist. Die moralischen Gründe, die uns verpflichten, sind die Ansprüche der anderen. Diese Ansprüche ergeben sich *nicht* aus dem, was für Menschen gut ist. Maklay hat sein

Versprechen zu halten, unabhängig davon, ob das gut ist für die menschliche Gemeinschaft, wie auch unabhängig davon, ob das für ihn gut ist. Er hat die Pflicht, sein Wort zu halten, sogar unabhängig davon, ob der Eingeborene selbst von der Erfüllung seines Anspruchs profitieren wird. Es ist nicht so, dass Maklay ihn nicht fotografieren sollte, weil das gut für den Eingeborenen ist. Worüber wir uns beklagen, wenn jemand sein Wort uns gegenüber bricht, ist nichts anderes als dies: dass wir hintergangen wurden, und das kann ganz unabhängig von den im konkreten Fall dadurch bedingten Schädigungen der Fall sein. Das Unrecht, das uns zugefügt wird, liegt entsprechend nicht in der Schädigung, sondern in der Verletzung unseres Anspruchs.

Moralische Pflichten beruhen in diesem Sinne nicht darauf, was für Menschen gut ist. Das schließt gleichwohl nicht aus, dass ihre Befolgung für diejenigen, denen wir die Pflichterfüllung schulden, gut sein kann und oft wohl auch gut ist. Der Punkt ist: Der Umstand, dass Pflichterfüllung gut für die Anspruchsträger ist, ist nicht das, was uns verpflichtet.

Ich glaube, dass Foots Theorie natürlichen Gutseins (wie übrigens auch andere Theorien der Moral) diesem, meines Erachtens nicht nur relevanten, sondern entscheidendem Umstand nicht Rechnung tragen kann, und genau deshalb auch so große Schwierigkeiten mit Fällen der beschriebenen Art hat: Aus wohlfahrtstheoretischen Gründen spricht eigentlich nichts dafür, dass man in Maklays Situation sein Versprechen zu halten hat. Im Gegenteil: Es spricht nahezu alles dagegen.

Wenn Foot hingegen zugestehen würde, dass es Ansprüche anderer sind, die uns moralisch verpflichten, wäre – anders als sie meint – eine Theorie dessen, was für Menschen gut ist, respektive eine Theorie der menschlichen Lebensform bzw. der menschlichen Natur für eine Theorie der Moral entbehrlich. Anders formuliert: Es mag durchaus sein, dass für unser gedeihliches Zusammenleben das Halten von Versprechen so wichtig ist wie für die Bienen ihr Stachel; allein: es ist nicht dieser Umstand, der uns dazu verpflichtet, unsere Versprechen zu halten.

3. Die Reichweite von Moral

Dies ist nicht die einzige Schwierigkeit, mit der Foots Vorschlag, moralisch zu handeln sei Teil praktischer Rationalität, konfrontiert ist. Eine weitere

Schwierigkeit hat mit der Reichweite der Footschen Moral zu tun. Foot schreibt: »Men and women [...] need the ability to form family ties, friendships, and special relations with neighbours. And how could they have all these things without virtues such as loyalty, fairness, kindness, and in certain circumstances obedience?«¹⁶ Es ist vorteilhaft für Menschen, die Tugenden der Loyalität, Fairness und Freundlichkeit auszubilden. Mit anderen Worten: Das sind die Tugenden, die wir brauchen, insofern es diejenigen Verhaltensdispositionen sind, die es uns ermöglichen, Familien zu haben, Freundschaften zu pflegen und gute nachbarschaftlichen Beziehungen zu unterhalten. Ohne Zweifel allesamt Dinge, die für uns als menschliche Wesen gut sind.

Wir leben demnach als Menschen gut, wenn wir freundlich, fair und loyal sind. Doch gilt das wirklich unter allen Umständen? Sicher scheint: Wir leben gut, wenn wir freundlich, fair und loyal sind, sofern wir in Gemeinschaften leben, deren Mitglieder diese Tugenden mehrheitlich teilen. In einer moralisch verdorbenen Gemeinschaft müssen die Tugendhaften jedoch damit rechnen, mit ihren Projekten oder guten Absichten zu scheitern. Persönliches Wohlergehen und Moral harmonieren, »provided [the] social forms are morally sound«¹⁷.

Einige werden sagen, dass dem wahrhaft tugendhaften Menschen ein solches Scheitern nichts bedeute. Ihm gehe es eben bloß dann gut, solange er selbst sich tugendhaft verhält. Philippa Foot scheint diese Position jedoch nicht zu teilen, wenn sie von der »genuine tragedy that there may be in a moral choice«¹⁸ redet. Sich tugendhaft zu verhalten, kann unter entsprechend ungünstigen Umständen, Foot zufolge, durchaus schmerzhaft sein. Vielleicht ist es so, dass Menschen unter ungünstigen sozialen Umständen nicht wirklich glücklich sein können, vielleicht lebt aber auch derjenige durchaus besser, der sich in solchen Verhältnisse selbst auch gelegentlich unmoralisch verhält. Ich denke hier nicht an üble Diktatoren und Serienmörder; ich habe vielmehr einen Bürger in einem korrupten Entwicklungsland vor Augen, der seinen Job als Beamter nur solange

¹⁶ Foot, 2001, 44f.

¹⁷ Raz (1986),

¹⁸ Foot, 2001, 97.

behält, wie er sich auf das verbreitete nepotistische System einlässt, von dem er völlig ungerechtfertigter Weise profitiert. Was er tut, hat nichts mit Fairness zu tun – eher mit dem Gegenteil. Wird ihn das notwendigerweise unglücklich machen? Vielleicht, vielleicht auch nicht. Es hängt hier alles davon ab, wie man den vagen Begriff des Glücks versteht. Ich weiß jedenfalls nicht, was uns hier die Sicherheit geben könnte, mit Ja oder Nein zu antworten.

Doch nehmen wir an, es könnte niemand glücklich werden, der sich unmoralisch verhält. Wenn Moral Teil praktischer Rationalität ist, dann bestimmt sich Moral über das, was sich für Menschen als glücksträchtig erweist, das heißt: darüber, was uns die Tugenden nahe legen, die zu haben für uns wichtig ist im Blick auf die Pflege von Freundschaften und von guten nachbarschaftlichen Beziehungen. Worin liegt hier die Schwierigkeit? Sie liegt meiner Ansicht darin, dass die Tugenden, die eine normative Qualität und theorieinterne Funktion haben, sich exakt 1:1 an dem orientieren, was für uns erfahrungsgemäß gut ist, nämlich »the ability to form family ties, friendships, and special relations with neighbours«¹⁹. Die Moral, die dabei in den Blick kommt, ist eine *Nachbarschaftsmoral* geringer Reichweite, denn um in diesem Sinne gut zu leben, ist es in der Regel keineswegs erforderlich, etwas für Menschen zu tun, mit denen wir nicht interagieren und nie interagieren werden, und die schon darum für unser alltägliches Leben keine Rolle spielen. Nehmen wir die Hilfspflichten auf Distanz, die nach Ansicht verschiedener Moralphilosophinnen Teil unserer moralischen Pflichten sind²⁰: Sind wir verpflichtet, irgendetwas für Menschen zu tun, die in absoluter Armut leben, mit denen wir nicht interagieren und die in unserem Leben keine Rollen spielen? Im Nahbereich brauchen wir für ein gutes menschliches Zusammenleben im Footschen Sinne zweifellos Tugenden des Wohlwollens und der Hilfsbereitschaft. Doch wenn es um unser Verhältnis zu Menschen geht, die in großer räumlicher oder zeitlicher Distanz zu uns ein Leben leben (werden), mit dem wir nie in Berührung kommen werden, sind wir auf diese Tugenden aller Wahrscheinlichkeit nach keineswegs angewiesen.

¹⁹ Foot, 2001, 44.

²⁰ Vgl. dazu Bleisch/Schaber (2007).

Unser Wohl und das Funktionieren oder »Erbblühen« unserer Gemeinschaft wird durch den Umstand, dass seit Jahren 90% der Bevölkerung der Zentralafrikanischen Republik in großer Armut leben, in keiner Weise beeinträchtigt. (Man könnte den Begriff des menschlichen Guts auszuweiten versuchen und sagen, dass es für Menschen gut ist, wenn sie fernstehenden Menschen helfen. Allerdings müsste man dann die These vertreten, dass solches Tun ein notwendiger Bestandteil eines guten menschlichen Lebens ist und den unzähligen Menschen, die in dieser Hinsicht nichts tun, etwas mangelt. Ich wüsste nicht, wie man eine solche These verteidigen kann).

Die Zentralafrikanische Republik ist zudem ein Staat ohne jedes Bedrohungspotential, i. e. ohne Bedeutung für unsere blühenden, bestenfalls tugendhaften Gemeinschaften. Er muss auf globaler Ebene also nicht wahrgenommen werden – und er wird es auch nicht. Entsprechend können uns seine verarmten und in Sachen Glück vielleicht verlorenen Bürgerinnen und Bürgern, moralisch betrachtet, offenbar eigentlich egal sein.

Dennoch ist die Frage alles andere als unsinnig: Sind wir diesen Menschen gegenüber moralisch verpflichtet? An dieser Frage scheiden sich bekanntlich die moralphilosophischen Geister. Die meisten Moralphilosophen beantworten sie positiv, aber das will, für sich genommen, nicht viel heißen. Dass wir ein entsprechend weit reichendes Wohlwollen nicht brauchen wie die Bienen ihren Stachel und dass wir, Foot folgend, deshalb auch keine Gründe haben, die uns zu entsprechender Hilfe auf Distanz verpflichten, könnte man als unproblematisch ansehen. Man kann die Richtigkeit einer Moraltheorie nicht daran messen, dass von ihr die These vertreten wird, wir hätten solche weit reichenden Pflichten.

Ungeachtet dessen empfinde ich hier ein Unbehagen. Das Unbehagen hat mit dieser Idee einer Nachbarschaftsmoral zu tun, der zufolge wir *deshalb* nicht verpflichtet wären, uns fern stehenden Menschen in Not zu helfen, weil eben das kein notwendiger Bestandteil unseres guten Lebens ist. Wenn es so ist, dass wir die Pflicht haben, Menschen zu helfen, die uns eben nicht nahe stehen, dann haben wir diese Pflichten aus Gründen, die unabhängig von Erwägungen bestehen, die das menschliche Gut oder eine spezifische menschliche Lebensform betreffen.

Spricht dieser Umstand gegen das Bestehen solch weit reichende Pflichten? Wie ich oben argumentiert habe, beruhen die Gründe, die

Pflicht, seine Versprechen in Situationen der oben beschriebenen Art zu halten, auch nicht auf Erwägungen, die das menschliche Gut betreffen. Genauso wie in jenem Fall scheint mir auch in der Frage, ob wir fernstehenden Menschen etwas schulden, nicht das, was für uns gut ist, maßgebend zu sein. Deshalb bin ich davon überzeugt, dass die richtige oder angemessene Moral den Rahmen einer Nachbarschaftsmoral sprengt.

Vielleicht beruht diese Kritik an Foot auf einem Missverständnis. Nach Foot sind moralische Gründe zum Handeln *eo ipso* auch rationale Gründe: »The premises of a moral argument give grounds for an assertion about what it is morally good – and therefore about what it is practically rational – to do.«²¹ Die Identifikation moralischer Gründe scheint nach Foot derjenigen rationaler voraus zu gehen. Wenn etwas ein moralischer Grund ist, dann ist es *eo ipso* auch ein rationaler. Doch wenn wir das zugeben, dann trägt die Theorie dessen, was für Menschen gut ist, moralisch nichts mehr aus. Die von Foot so oft erwähnten Fakten, die das menschliche Leben betreffen, bzw. die von ihr so hervorgehobene »natürliche Lebensform von Menschen« (»a natural form of life characteristic of humankind«²²), sind dann moraltheoretisch nicht von Belang. In dem Fall würde nämlich gelten: Wenn es einen moralischen Grund gibt, x zu tun, z. B. dass x zu tun fair ist, dann gibt es *eo ipso* auch einen rationalen Grund, so zu handeln. Unter den gesetzten Prämissen folgt eben das aus dem Umstand, dass ein moralischer Grund vorliegt.

In ihrem Aufsatz *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*²³ vertritt Foot die Ansicht, dass uns moralische Forderungen bloß dann Gründe zum Handeln liefern, wenn das, was gefordert wird, Wünschen entspricht, die wir haben. Handlungsgründe werden durch Wünsche, nicht durch moralische Forderungen geliefert. In *Natural Goodness* verwirft Foot diese Sicht der Dinge zugunsten der Auffassung, dass moralische Urteile etwas über Handlungsgründe aussagen, die wir unabhängig von unseren Wünschen haben. Wenn es z. B. schlecht ist, Menschen zu quälen, dann habe ich einen Grund, dies nicht zu tun, unabhängig davon, ob so

²¹ Foot, 2001, 23.

²² Foot, 2001, 37.

²³ Vgl. Foot 1978.

(nicht) zu handeln, einem meiner Wünsche förderlich ist oder nicht: »A moral judgement says something [...] about the reason that there is for him to do or not to do it, whether or not he recognizes that [...]«.«²⁴

Ich denke, dass das richtig ist. Moralische Urteile sind Aussagen über Gründe zum Handeln. Wer ihnen zustimmt, erkennt eo ipso die Gründe an, die dem jeweiligen Urteil zugrunde liegen. Wenn ich der Meinung bin, es sei falsch, Menschen zu foltern, bin ich davon überzeugt, Grund zu haben, eben das nicht zu tun. Wer sagt, »Foltern ist verwerflich« und gleichwohl fragt, ob er denn auch Gründe hat, nicht zu foltern, versteht nicht, was er sagt. Die Aussage »Foltern ist verwerflich« ist eine Aussage über Handlungsgründe. Dieser Auffassung ist auch Foot: Mit Blick auf den Skeptiker, der fragt, welche Gründe er denn hätte, zu tun, was richtig, und welche Gründe denn, zu unterlassen, was falsch ist, schreibt sie: »And if he goes on saying ›But why should I?‹, we may query the meaning of this ›should‹.«²⁵

Foot hat diesbezüglich meines Erachtens völlig Recht. Doch eben darum stellt sich die Frage: Wieso brauchen wir dann im Blick auf unsere moralischen Gründe zum Handeln noch eine Theorie der menschlichen Natur? Foot ist der Meinung, dass moralische Argumente ohne Bezug auf diese, die menschliche Natur betreffenden Fakten nicht auskommen. Sie spricht von einem »grounding of a moral argument [...] ultimately in facts about human life [...] facts about the nature of human beings and the life of our own species«²⁶.

Ohne Zweifel gehört es zu den Grundkompetenzen von Menschen, Gründe zu erkennen und auf sie angemessen zu reagieren: »Human beings are creatures with the power to recognize reasons for action and to act on them.«²⁷ Gleichwohl wäre es erstaunlich, wenn Foot meinen würde, moralische Argumente würden in dem Sinne auf unserer Vernunft beruhen, dass wir verpflichtet sind, z. B. Versprechen zu halten, weil wir Wesen sind, die Gründe einsehen können. Wir können die moralischen Gründe ohne Ver-

24 Foot, 2001, 18.

25 Foot, 2001, 65.

26 Foot, 2001, 24.

27 Foot, 2001, 24.

nunft nicht erkennen. Allerdings gehen moralische Gründe nicht aus dem Umstand hervor, dass wir Gründe erkennen können, und das hat Philippa Foot auch nicht im Blick, wenn sie von den »facts about the nature of human beings and the life of our own species« redet. Hier sind vielmehr Dinge im Blick, die für Menschen gut sind.

Wenn Foot davon spricht, dass Menschen auf Tugenden wie Loyalität, Fairness und Freundlichkeit angewiesen seien, meint sie nicht den »Ermöglichungszusammenhang«, der zwischen moralischem Handeln und unserem Vermögen, Gründe einzusehen, besteht. Sie meint dann vielmehr den Zusammenhang, der zwischen den moralischen Gründen und den rationalen Gründen zum Handeln besteht: Wir haben rationale Gründe, uns moralisch zu verhalten, Gründe, die darauf beruhen, was für uns als Menschen gut ist. Dieser Zusammenhang kann kein begrifflicher, sondern bloß ein kontingenter sein. Moralische Gründe sind nicht per se rationale Gründe. Moralische Gründe sind rationale Gründe für Wesen, die nach Foot unter den natürlichen Normen einer spezifisch menschlichen Lebensform stehen.

4. Die moralische Frage

»Ist x moralisch gefordert?« ist eine andere Frage als »Ist x gut für mich?« Oder als »Ist x gut für uns?« Oder als »Ist x gut für die menschliche Lebensform?« »Ist es moralisch gefordert?« kommt vielmehr der Frage gleich »Hat eine andere Person einen berechtigten Anspruch darauf, dass ich x tue?« Wenn eben das der Fall ist, dann habe ich einen Grund, x zu tun, der mich entsprechend verpflichtet. Diesen Grund zu erkennen, setzt Vernunft voraus, doch nicht sie ist es, die mich verpflichtet, sondern die andere Person respektive ihre berechtigten Ansprüche. Es kann durchaus der Fall sein, dass es gut für mich – und gegebenenfalls für zweite und dritte – ist, wenn ich den Anspruch erfülle und x tue. Doch das muss nicht zwingend der Fall sein. Manchmal ist die Pflichterfüllung für mich keineswegs gut, und gelegentlich mag sie sogar mit größeren Opfern verbunden sein. Ob und wenn ja, inwieweit sich moralisches Handeln und gutes Leben miteinander vertragen, lässt sich nicht a priori bestimmen. Es handelt sich hier nicht um eine begriffliche Frage.

Wie gut sich Moral und gutes Leben vertragen, ist gleichwohl eine wichtige Frage, deren Beantwortung entscheidenden Einfluss darauf haben mag, welche motivationale Kraft eine Moral entfalten kann. Es ist durchaus zu hoffen, dass es – jedenfalls unter normalen sozialen Bedingungen – möglichst wenig Divergenz von Rationalität und Moral gibt. Doch wie auch immer sich die Verhältnisse gestalten: Was die Moral, respektive was moralische Gründe von uns fordern, hängt nicht von dem ab, was für die Handelnden selbst rational ist. Die Gründe, moralisch zu handeln, bestehen unabhängig davon, ob entsprechend zu handeln gut für mich oder gut für die Gemeinschaft ist. Es bleibt zu hoffen, dass die Erfüllung moralischer Forderungen immer auch durch Gründe nahe gelegt wird, die nichts mit Moral zu tun haben. Ob diese Hoffnung sich erfüllt, hängt von der Welt ab, in der wir leben, wie auch von dem, was wir selbst sind: von unseren Interessen und Bedürfnissen, dem, was uns Freude bereitet, und dem, womit wir uns identifizieren können. In diesem Sinn sind die von Foot immer wieder ins Spiel gebrachten »facts about the nature of human beings« durchaus nicht ohne moralischen Belang. Gleichwohl erlangen sie ihre Bedeutung nicht im Kontext der Begründung moralischer Forderungen, sondern vielmehr im Hinblick auf die Frage, ob und wie Moral sich mit dem guten Leben verträgt. Diese beiden Dinge sollte man klar auseinander halten.

Literatur

- Anscombe, G. E. M., 1981, »On Promising and Its Justice«, in: Dies., *Collected Papers*, Bd. 3, Minneapolis 1981, 10-21.
- Bleisch, B./P. Schaber (Hg.), 2007, *Weltarmut und Ethik*, Paderborn.
- Foot, P., 1978, »Morality as a System of Hypothetical Imperatives«, in: Dies., *Virtues and Vices*, Oxford 1978, 157-173.
- , 2001, *Natural Goodness*, Oxford.
- Geach, P., 1977, *The Virtues*, Cambridge.
- Raz, J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford.

Von Tugenden und Lastern

MARTIN SEEL

Lassen Sie mich mit einem Geständnis beginnen. Zwar ist mir Philippa Foots Ethik in vielen zentralen Hinsichten sympathisch, aber ihr Naturalismus zählt nicht unbedingt dazu. Im ersten Teil meines Vortrags werde ich zu erläutern versuchen, was es mit diesem Geständnis auf sich hat. Danach wird es einen ziemlich verrückten zweiten Teil geben, über den ich jetzt noch gar nichts sage. Im dritten und letzten Teil werde ich anzudeuten versuchen, wie eine (unter anderem) von Philippa Foot inspirierte exzessive Tugendethik aussehen könnte.¹

I. Drei Grundsätze

Erstens: Es gibt ein Telos des menschlichen Lebens, das aus seinen spezifischen Anlagen entspringt. Dieses liegt in der Befähigung zu einem selbstbestimmten Leben, auch wenn es zur Erläuterung dieses Guts eines nuancierten und gegenüber der Tradition teilweise revidierten Begriffs der Selbstbestimmung bedarf. Selbstbestimmung, so lautet meine Formel hierfür, vollzieht sich in der Ausübung der Fähigkeit, *sich bestimmen zu lassen* – nicht allein durch andere und anderes, sondern wesentlich auch durch sich selbst: durch diejenigen unwillkürlichen und oft zu einem gewissen Grad undurchsichtigen Affinitäten und Antriebe, mit denen wir uns, um es

¹ Der Vortragsstil dieses Textes, den ich entgegen den akademischen Gepflogenheiten beibehalten habe, soll anzeigen, dass es sich hierbei um durchaus vorläufige Überlegungen handelt. Vielleicht aber ist es erlaubt, einmal ein gedankliches Experiment zu veröffentlichen, dessen Konsequenzen auch dem Autor erst mit der Zeit vor Augen stehen werden. (Zwar ist dies bei philosophischen Versuchen eigentlich immer so, aber nicht immer ist es ihren Verfassern *so* deutlich, wie sehr ihre Konstruktion auf wackligen Füßen steht.)

mit Harry Frankfurt zu sagen, auch bei selbstkritischer Betrachtung identifizieren können.² Diese Fähigkeit einer durch eigene Überlegung moderierenden und modifizierenden Selbstlenkung ist es, wozu wir unsere Kinder zu erziehen versuchen (einschließlich eines oft lebenslangen Zweifels daran, ob es uns denn gelungen ist). Die entscheidende Frage freilich ist, wie ein solcher Begriff des menschlichen Guten überhaupt auf eine plausible Weise entwickelt werden kann. Meine – in meinem *Versuch über die Form des Glücks* entwickelte – Antwort lautet, dass nur ein reflexiver Eudämonismus hier auf die richtige Spur zu führen vermag.³ Eine plausible Ethik der Lebensführung, so meine ich, muss von innen ansetzen, das heißt bei der dem Menschen gegebenen Fähigkeit zu praktischer Überlegung, die zu einer Besinnung darauf führt, oder doch führen kann, welche *Form* des Lebens für jemanden mit dieser Fähigkeit alles in allem die beste ist. Auf diesem Weg kann sie eine Antwort auf die Frage geben, welche Art der Lebensführung *beliebige* menschliche Individuen im Streben nach einem gelingenden Dasein sinnvollerweise wollen und somit, wie sie am günstigsten mit der begrenzten Zeit ihres Lebens umgehen können. Die Erinnerung an Lebensformen von Buchen, Käfern oder Rehen, mit Verlaub, hilft da nicht allzu viel.

Zweitens: Es braucht ein Verständnis dieses Telos (und folglich, wie man durchaus sagen kann, der »Natur« des menschlichen Guten), um einen plausiblen Begriff von Moral zu entwickeln. Wenn der übergreifende Sinn des menschlichen Lebens in einer selbstbestimmten Form des Lebens liegt, wie sehr oder – wie es oft genug kommt – wie wenig wir die uns wichtigsten *Ziele* in diesem Leben erreichen mögen, dann gibt es eine relativ einfache Antwort auf die Frage nach dem Sinn – dem verpflichtenden Charakter – moralischer (und auch politischer) Rechte und Pflichten. Moral ist eine Institution der sozialen Gewährleistung der Erreichbarkeit eines guten Lebens, nicht allein für mich und dich, sondern für beliebige andere und daher in der Konsequenz für alle. Meine Formel hierfür (wiederum aus dem alten Glücksbuch) lautet: Moral ist ein *Schutz der Form des Glücks*. Moralische Achtung und Anerkennung gilt der sozialen *Möglich-*

2 Vgl. Seel 2002a.

3 Vgl. Seel 1996.

keit eines gelingenden Lebens (die zudem einer rechtlichen und politischen Ausgestaltung bedarf). Um die stets fragile und gefährdete *Wirklichkeit* eines nach ihrem Verständnis guten Lebens müssen sich freilich diejenigen selbst sorgen, die im günstigen Fall unter diesem Schutz stehen. Dies wird ihnen jedoch nur gelingen können, wenn sie das Verhältnis wechselseitiger moralischer Anerkennung selbst als eine tragende Dimension eines für sie guten Lebens wahrzunehmen vermögen – als eine, die ihnen den Weg in eine Welt der Verlässlichkeit und des Vertrauens ebnet, in der Solidarität, Freundschaft und Liebe wenigstens in Reichweite sind. Ohne diese Erfahrung kann echte moralische Motivation nicht entstehen. Nur als ein zentrales *Medium* individuellen guten Lebens, mit anderen Worten, stellt Moral ein förderliches *Mittel* der Bereitung und Bewahrung günstiger Lebensbedingungen für beliebige Individuen dar. Darum sind das individuell Gute und das sozial Richtige, sind Glück und Moral begrifflich nicht separierbar.

Diese Überlegung führt mich drittens auf die vielleicht wichtigste Inspiration, die die neuere Moralthorie einer Autorin wie Philippa Foot verdankt – und zugleich in ihr, wie es mir mittlerweile erscheint, schwierigstes Terrain: das Nachdenken über Tugenden und Laster. Denn für ein plausibles – und damit meine ich: für ein ebenso nüchternes wie starkes, reflektiertes und differenziertes, farbiges und vollblütiges, der kulturellen und historischen Natur des Menschen angemessenes Verständnis der Bedingungen eines guten wie moralisch guten Lebens, bedarf es eines exzessiven Begriffs und einer exzessiven Erörterung der komplexen normativen Koordinaten, in denen seine Führung mehr oder weniger erfolgreich navigieren kann. Wenn wir aufklären wollen, wie es um die spannungsreiche innere Verbindung von Glück und Moral tatsächlich steht und damit, was es heißt, ein autonomes Leben unter Einschluss moralischer Rücksichten zu führen, müssen wir aus den lichten Höhen der Entfaltung ethischer und im engeren Sinn moralischer Prinzipien in das Helldunkel eines tugend- oder lasterhaften und damit zugleich eines tugend- und lasterhaften Lebenswandels hinabsteigen. Moral, oder genereller: eine gegenüber sich und den anderen rücksichtsvolle Selbstbestimmung realisiert sich in der Beherzigung einer Vielzahl von vielfältig miteinander verbundenen Tugenden; Unmoral, oder allgemeiner, eine gegenüber den anderen und möglicherweise auch sich selbst rücksichtslose Selbstbestimmung realisiert sich

in einer Vielzahl von vielfältig miteinander verbundenen Lastern. Es ist schwer zu sehen, wie eine der bekannten neueren Spielarten eines ethischen Naturalismus hier wirklich weiterhelfen könnte. Was wir brauchen ist vielmehr eine ausgreifende Phänomenologie der positiven oder negativen Dispositionen des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns, die es sich bei allem Respekt vor der Tradition nicht vorschnell auf den Gleisen hergebrachter Tugendethiken von Aristoteles bis hin zu Kant oder Nietzsche (denn auch die beiden Letzteren waren ja unter anderem Tugendethiker) bequem macht. Um diese Aufgabe haben sich nach meinem Eindruck, von vielen Detailuntersuchungen und eindrucksvollen exemplarischen Analysen abgesehen, auch die Fürsprecherinnen und Fürsprecher einer renovierten Tugendethik in den vergangenen Jahrzehnten bisher gedrückt. The proof of the pudding einer Untersuchung über die Natur des Guten aber ist eine unsentimentale Theorie des Verhältnisses von Tugenden und Lastern.

II. Ein Kaleidoskop der Tugenden und Laster

Nachdem ich in meinen Vorbemerkungen die Sache der Moralphilosophie bis an die Grenzen des intellektuell Zumutbaren *vereinfacht* habe, möchte ich sie nun, auf der Linie meiner letzten Bemerkungen, bis an diese Grenze – und möglicherweise darüber hinaus – *verkomplizieren*. Das hat immerhin den dramaturgischen Vorteil, dass ich mich für den Rest des Vortrags darum bemühen kann, Sie wieder einigermaßen zu beruhigen. Zunächst aber möchte ich Sie beunruhigen. Ich tue dies in Form einer kleinen Performance. Seit einiger Zeit, als ich begann, das eben skizzierte Projekt (und mehr ist es derzeit noch nicht) vor Augen zu haben, führe ich beim Lesen philosophischer und anderer Bücher (und der Zeitung) eine Liste von Tugenden und Lastern, die seither beinahe täglich länger wird. Im Moment, hat sie, wenn mein Computer richtig gezählt hat, 313 Einträge – als da, in alphabetischer Ordnung, sind:

Aberglaube, Abgebrühtheit, Abgeklärtheit, Achtlosigkeit, Ängstlichkeit, Albernheit, Altklugheit, Anerkennung, Angabe, Angst, Anmut, Anpassungsfähigkeit, Anteilnahme, Argwohn, Arroganz, Askese, Aufmerksamkeit, Aufdringlichkeit, Aufgeblasenheit, Aufgeschlossenheit, Aufmüp-

figkeit, Aufrichtigkeit, Aufsässigkeit, Ausdauer, Ausgeglichenheit, Ausgelassenheit, Banalität, Barmherzigkeit, Begeisterungsfähigkeit, Beharrlichkeit, Beherrschtheit, Bequemlichkeit, Berechenbarkeit, Bescheidenheit, Bescheuertheit, Beschränktheit, Besonnenheit, Betrug, Betulichkeit, Billigkeit, Blasiertheit, Blasphemie, Blindheit, Borniertheit, Bosheit, Charme, Coolness, Cleverness, Dankbarkeit, Demut, Diskretion, Distanz, Disziplin, Dünkel, Dummheit, Dumpfheit, Ehrfurcht, Ehrgefühl, Ehrgeiz, Ehrlichkeit, Eifer, Eigensinn, Eigendünkel, Eitelkeit, Eleganz, Empfänglichkeit, Empfindlichkeit, Engstirnigkeit, Enthaltksamkeit, Entsagung, Entschlossenheit, Erfahrung, Erregbarkeit, Ernsthaftigkeit, Esprit, Fahrlässigkeit, Fairness, Fantasie, Fatalismus, Faulheit, Feigheit, Fleiß, Flegelhaftigkeit, Flexibilität, Frechheit, Freigebigkeit, Freundlichkeit, Frivolität, Frohsinn, Furchtsamkeit, Furcht, Geduld, Gehorsam, Gehässigkeit, Geiz, Genauigkeit, Genie, Gepflegtheit, Gerechtigkeit, Gerissenheit, Geschicklichkeit, Geschmeidigkeit, Gewohnheit, Gier, Glaube, Gleichgültigkeit, Gleichmut, Grazie, Grausamkeit, Griesgrämigkeit, Grobheit, Groll, Größenwahn, Großspurigkeit, Großzügigkeit, Grübelei, Gründlichkeit, Gutmütigkeit, Habgier, Halbherzigkeit, Härte, Hass, Hässlichkeit, Heiterkeit, Hilfsbereitschaft, Hingabe, Hinterlist, Hochmut, Höflichkeit, Hoffnung, Humor, Ignoranz, Improvisationstalent, Indifferenz, Indezenz, Indolenz, Inkonsequenz, Intelligenz, Intoleranz, Ironie, Irrationalität, Irritierbarkeit, Jähzorn, Kälte, Keuschheit, Klatschsucht, Kleinlichkeit, Klugheit, Konsequenz, Kritikfähigkeit, Kühnheit, Langeweile, Larmoyanz, Lässigkeit, Lebenslust, Leichtigkeit, Leidenschaft, Leidenschaftslosigkeit, Leutseligkeit, Liebe, Liebenswürdigkeit, List, Loyalität, Lust, Lüstertheit, Manieriertheit, Mäßigung, Melancholie, Milde, Mildtätigkeit, Missgunst, Misstrauen, Mitleid, Müdigkeit, Mut, Mutlosigkeit, Muße, Nachgiebigkeit, Nachlässigkeit, Nachsicht, Naivität, Neid, Nervosität, Neugier, Nüchternheit, Offenheit, Opportunismus, Optimismus, Ordnungsliebe, Pedanterie, Penetranz, Perfektionismus, Pessimismus, Phlegma, Plumpeheit, Polemik, Präsenz, Pünktlichkeit, Raffinesse, Rationalität, Rebellion, Rechtschaffenheit, Redlichkeit, Reizbarkeit, Respekt, Respektlosigkeit, Ressentiment, Ruhe, Ruhmsucht, Sanftmut, Sarkasmus, Schadenfreude, Schalkhaftigkeit, Schamgefühl, Schamlosigkeit, Schlamperei, Schönheit, Schüchternheit, Schwerfälligkeit, Selbständigkeit, Selbstbeherrschung, Selbstgefälligkeit, Selbstgenügsamkeit, Selbstliebe, Selbstmitleid, Selbsttäuschung, Selbstzu-

friedenheit, Skepsis, Solidarität, Sorgfalt, Sorglosigkeit, Sparsamkeit, Spielfreude, Spottlust, Spürsinn, Starrsinn, Steifheit, Stil, Stilllosigkeit, Stolz, Strebertum, Strebsamkeit, Sturheit, Takt, Taktlosigkeit, Tapferkeit, Teilnahmslosigkeit, Toleranz, Torheit, Trägheit, Treue, Trübsinn, Überdruss, Umsicht, Umgänglichkeit, Unaufrichtigkeit, Unbefangenheit, Unbeherrschtheit, Unbeirrbarkeit, Unberechenbarkeit, Unbescheidenheit, Undankbarkeit, Unempfindlichkeit, Ungeduld, Ungehorsam, Ungeschicklichkeit, Unhöflichkeit, Unkeuschheit, Unselbständigkeit, Unterwürfigkeit, Unverschämtheit, Verantwortung, Verbitterung, Vergebung, Vergesslichkeit, Verlässlichkeit, Verlogeneheit, Verrat, Verschlossenheit, Verschrobeneheit, Verschwendung, Verschwiegenheit, Verständigkeit, Verstiegenheit, Vertrauen, Verträumtheit, Verzeihung, Versöhnung, Verwahrlosung, Verzagtheit, Völlerei, Vorsicht, Wachheit, Wärme, Wahrhaftigkeit, Wahrheitsliebe, Weichheit, Weinerlichkeit, Weisheit, Wildheit, Witz, Wohlwollen, Wollust, Würde, Wut, Zärtlichkeit, Zaghaftigkeit, Zartgefühl, Zielstrebigkeit, Zorn, Zurückhaltung, Zuversicht, Zynismus...

»Was soll das?« – ist ein typischer und manchmal ja auch berechtigter Reflex auf diverse Performances im künstlerischen Bereich, der sich bei einigen von Ihnen auch bei meiner ziemlich unkünstlerischen gemeldet haben mag. Auf sechs solcher nahe liegenden skeptischen Reaktionen möchte ich in aller Kürze eingehen.

Eine erste, noch ziemlich harmlose Reaktion besagt: Die Liste ist viel zu – kurz; es gibt viele weitere Tugenden und Laster, die in einer vollständigen Liste enthalten sein müssten. Das ist sicher richtig. Da jedoch höchst unklar ist, was »Vollständigkeit« hier bedeuten könnte (und wozu sie gut sein sollte), möchte ich diesen Einwand mit einem Achselzucken auf sich beruhen lassen.

Die zweite, schon nicht mehr ganz so harmlose Reaktion lautet: Die Liste ist viel zu – lang; viele der Einträge liegen so nah beieinander, dass sie bei einer sorgfältigen Durchsicht radikal zusammengekürzt werden könnte. Auch das ist richtig. Allerdings: Meine Liste ist zwar redundant, aber so redundant auch wieder nicht. Mag sie auch auf die Hälfte oder weit mehr als die Hälfte zusammengestrichen werden, gerade bei einer phänomenologisch umsichtigen Streichung werden wir niemals auch nur in die Nähe einer weniger Kardinaltugenden oder -sünden können, seien dies nun 3, 5, 7, 11, 12 oder auch 24. Kardinaltugenden und Kardinallaster gibt es

nicht: Die Fixierung auf ihre Explikation und eine Erörterung nur ihres Verhältnisses ist Ausdruck eines fehlgeleiteten philosophischen Ordnungswahns, mit dem das Grundspektrum ethischer Orientierung im Ansatz verfehlt wird. Denken Sie nur daran, wie viele *verschiedene* Tugenden im Lauf der Geschichte zu einem Inbegriff menschlicher Vorzüge erklärt worden sind – nicht nur die klassischen wie Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit oder Mut, sondern auch etwa Neugier, Zartheit, Bescheidenheit, Großzügigkeit, Genauigkeit, Leidenschaft, Demut oder Humor. Dies ist oft mit so guten Gründen geschehen, dass alle diese Ranglisten sich weitgehend neutralisieren.

Dies führt direkt zu der dritten Reaktion: Deine Liste ist ein einziges *historisches* Durcheinander. »Keuschheit« und »Coolness« gehören einfach nicht in denselben Katalog. Meine Gegenfrage aber wäre: Ist das so sicher? Selbst wenn wir das Nachdenken über die Facetten des menschlichen Guten auf die kritische Erkundung unseres *heutigen* Verständnisses beschränken, dürfte die Offenheit für die Geschichte dieses Verständnisses nur produktiv sein.

Wirklich gravierend aber ist erst die vierte Reaktion: Die Liste stellt ein völliges *systematisches* Durcheinander dar. Ethische und dianoetische, individualethische und sozialetische Tugenden und Laster, solche, die Gefühle, Stimmungen und Temperamente, Einstellungen und Charakterzüge, Fähigkeiten, Handlungsweisen und sogar ästhetische Eigenschaften betreffen, gehen in dieser Reihung kunterbunt durcheinander. Unter diesen ganz verschiedenartigen menschlichen Vorzügen und Mängeln müsste doch erst einmal Ordnung geschaffen werden! – Natürlich; aber jede solche Ordnung muss von Anfang an die komplexe *Interaktion* zwischen diesen Arten von Qualitäten im Auge behalten und mit ihr die Tatsache, dass die Grenzen zwischen ihnen oft außerordentlich unscharf sind. Beispielsweise schätzen wir an anderen auch, wie sie mit sich selbst zurande kommen; wie sie dies vermögen, ist aber zugleich ein entscheidender Faktor ihrer Fähigkeit zur Rücksicht auf andere; und ein solcher Faktor ist auch die Art der *Ausführung* moralischer Handlungen – das, was Schiller die »Anmut« nannte, die bei der moralischen Würde nicht fehlen darf. Meine absichtsvoll chaotische Liste enthält daher auch hier wieder die Empfehlung, vor einer Befriedigung unseres theoretischen Ordnungs-

bedürfnisses erst einmal *Anarchie* unter den Tugenden und Lastern walten zu lassen.

Mit dieser vierten ist unmittelbar die fünfte Reaktion verbunden: Die Liste vernebelt den Zusammenhang oder, klassisch gesprochen, die *Einheit* der Tugenden. Mehr noch: sie macht jeden klaren Begriff dieser Einheit unmöglich, da sie ein uferloses Kaleidoskop entwirft, das in der Praxis jede ethische Orientierung zerstören müsste. – Das Gegenteil scheint mir richtig: Es kommt auf einen unverkürzten Begriff der vieldimensionalen inneren Verbundenheit von Tugenden und Lastern an. Dieser darf sich nicht von falschen Idealen ihrer Einheit leiten lassen, die der Illusion unterliegen, mit der genauen Explikation einer (oder einiger weniger) unter ihnen sei im Grunde schon alles gesagt. Tugenden wie Laster sind nicht allein Herdenwesen, die nur in großer Gesellschaft gedeihen können. Wie schon Aristoteles verdeutlicht hat, sind zumal Tugenden darüber hinaus stets heikle Balancen, die von den Gefühllosen nicht gehalten werden können. Diese wissen nicht, dass jede Tugend auf schwankendem Boden steht, und glauben daher, wenn sie eine haben, hätten sie schon alle.

Die sechste und heftigste Reaktion folgt umgehend: Das von der Liste suggerierte »exzessive« Verständnis von Tugenden und Lastern verunklart auf bedrohliche Weise die *Differenz* zwischen ihnen, in deren Schärfung und Verteidigung doch wohl die Pointe jeder Ethik liegt. – Ja, darin liegt sie fürwahr. Nur: Diese Apologie einer tugendhaften gegenüber einer lasterhaften Lebensführung muss und wird scheitern, wenn wir die Augen vor der grundsätzlichen Ambivalenz sowohl der Tugenden als auch der Laster verschließen. Ambivalent sind sie (wenn nicht alle, so doch *nahezu* alle), weil sich ihre Valenz allein aus ihrer Stellung untereinander ergibt. Ein holistisches Verständnis der Tugenden schließt eines der zugehörigen Laster mit ein. Tugenden sind Laster, die ihr Schlimmstes nicht ausleben; Laster sind Tugenden, die ihr Bestes versäumen. Von *dieser* Einsicht her, so meine ich, kann eine gegenwärtige Erkundung der komplexen »Natur des Guten« ihren Ausgang nehmen.

III. Zur Ambivalenz von Tugenden und Lastern

In der Zeit, die mir jetzt noch bleibt, möchte ich wenigstens diese letzte Behauptung zu stützen versuchen. Ich versuche dies, indem ich in aphoristischer Kürze ein paar – es sind wiederum sechs – exemplarische Tests vornehme. Einigermaßen – aber doch nicht ganz – willkürlich habe ich folgende Kandidaten ausgewählt: Neugier, Humor, Willensstärke, Fairness, Geiz und Grausamkeit.

Neugier

Ein für meine Ambivalenzthese relativ einfacher Fall ist die Neugier. Zum einen hat diese Charaktereigenschaft in der Geschichte der Philosophie eine recht wechselvolle Karriere erlebt, denken Sie nur an die Strecke vom X. Buch der *Confessiones* des Augustinus, in der sie, jedenfalls in bestimmten ihrer Formen, als Laster verworfen wird, bis zu Hans Blumenbergs Abhandlung über den *Prozess der theoretischen Neugierde*, die von ihrer neuzeitlichen intellektuellen Rehabilitation berichtet. Zum andern aber ist sie bis heute eine höchst ambivalente Tugend geblieben – nicht nur im sozialen Kontext, wo sie je nach Lage ein Zeichen eher der Anteilnahme oder der Respektlosigkeit ist, sondern nicht minder in der wissenschaftlichen oder ästhetischen Praxis, in der sie ebenso als produktives wie als lähmendes (weil vom Wesentlichen ablenkendes) Verlangen nach Wissen wirken kann.⁴

Humor

Wechselhaft ist auch die historische Karriere des praktischen Humors; er ist wegen seiner Brutalität gegeißelt, wegen seiner Humanität gefeiert oder als heilsame Arznei für ein wankelmütiges Selbst verschrieben worden. Denken Sie nur, was das Letztere betrifft, an Harry Frankfurts Empfehlung im Schlusssatz seines Essays über *Gründe der Liebe*. Wer es aus innerer Unentschlossenheit nicht schafft, sich zu »wahrer Selbstliebe«, also einer vorbehaltlosen Identifikation mit bestimmten der eigenen Leidenschaften, durchzuringen, so lautet sie, möge »wenigstens« ihren oder seinen »Sinn

⁴ Vgl. Seel 2008.

für Humor« behalten.⁵ Der Humor erscheint hier als eine Sekundärtugend von Leuten, die kein schlüssiges Selbstverhältnis zustande bringen. Ich halte das für abwegig. Versteht man den praktischen Humor als Fähigkeit und Bereitschaft, die eigene Position zur Disposition zu stellen, und zwar nicht auf dem Weg umständlicher Deliberation, sondern spontan, in Reaktionen des Lachens vorwiegend über sich selbst, so wird er als eine primäre, zugleich individuelle und soziale Tugend erkennbar, die man zu den Kardinaltugenden zählen müsste, wenn eine solche Zählung denn sinnvoll wäre. Sie hat ihre Pointe darin, den eigenen Widerspruch auch bejahen zu können, wie es für ein gelungenes Selbstverhältnis unvermeidlich ist.⁶ In dieser Kunst, die eigenen Ansichten und Ambitionen nicht zu ernst zu nehmen, liegt aber zugleich die Gefahr, sie zu wenig oder gar nicht mehr *ernst* zu nehmen – eine Gefahr, der gerade diejenigen ausgesetzt sind, die diese Kunst *beherrschen*.

Willensstärke

Ein erster *hard case* für meine Ambivalenzthese ist das Phänomen der Willensstärke. Seit Platon im *Protagoras* den Sokrates die Existenz echter Willensschwäche bestreiten ließ, hat die philosophische Tradition die Willensstärke als einen Eckpfeiler wahrer Tugend ausgelobt, und das gewiss mit gutem Recht. Aber sie hat (mit ganz wenigen Ausnahmen) nicht gesehen, dass zu echter menschlicher Willensstärke zugleich die – im günstigen Fall freilich nur selten in Anspruch genommene – *Fähigkeit* gehört, auch einmal schwach zu werden und wider besseres Wissen zu handeln. Mit einem Menschen, der diese Fähigkeit nicht besäße, würde niemand von uns tauschen und keiner von uns etwas zu tun haben wollen. Wir wollen keine Automaten (und nicht von ihnen umgeben) sein, die von ihrem eigenen Programm nicht abweichen können. Die nie eine Schwäche in ihrem Wollen zeigen, so möchte ich folgern (wofür ich an anderer Stelle ausführlich argumentiert habe⁷), haben keinen starken Willen: ihnen fehlt die Kraft zur Abweichung von der eigenen Norm, mit der sie diese auf eine

5 Vgl. Frankfurt 2005, 108.

6 Vgl. Seel 2006.

7 Vgl. Seel 2002b.

willkürliche Probe stellen. Die Reue darüber, wieder einmal schwach geworden zu sein, weicht manchmal der Freude, endlich auf neue Weise zu sich selbst stehen zu können. Denn vergessen wir nicht: Laster, im diametralen Unterschied zur Tugend, ist Verbissenheit in die eigene Art.

Fairness

Wie aber sieht es mit einer Tugend wie der Fairness aus? Wer ihr wirklich zu entsprechen vermag, so schwer dies in vielen Situationen auch sein mag, möchte man doch meinen, bewegt sich sicher auf der Seite des Guten. Man möchte das meinen – aber man sollte es nicht. Anstatt eines Arguments, für das ich heute keine Zeit mehr habe, möchte ich Ihnen ein einfaches Beispiel geben. In vielen Mannschaftssportarten schließt *fair play* das Risiko unfairer Handlungen ein. Wer ohne Reserve spielt, nimmt eine Übertretung der Regeln in Kauf. So auch im Spiel der Moral. Wer es damit ernst meint, muss darauf verzichten, ein für alle Mal seine Hände in Unschuld zu waschen. Gerade aus der Angst, ungerecht zu sein, gehen viele Ungerechtigkeiten hervor.

Geiz

Wer über die Ambivalenz der – und vielleicht aller – Tugenden spricht, darf über diejenige der Laster nicht schweigen. Eben hier gibt es nun *wirklich* schwierige Fälle, die ich im Auge hatte, als ich einschränkend sagte, *nahezu* alle Tugenden wie Laster seien einer inneren Unwucht ausgesetzt. Einer von ihnen ist der Geiz. Geiz ist ein Kontrastbegriff zu den Tugenden der Sparsamkeit, Freigiebigkeit, Großzügigkeit, um *deren* heikle Balancen ich hier kein Wort verlieren muss. Der Geizige gibt nichts her, obwohl er ohne jede Einbuße für sich selbst übergenug herzugeben hätte, und er gönnt auch sich selbst nichts, weil ihm schon der Genuss seiner Besitztümer als unziemliche Völlerei erscheint. In den »lustigen Taschenbüchern« meines Sohnes las ich eine Geschichte von Dagobert Duck, in der dieser, als ihm in einer Nobelherberge die Unterkunft verweigert wird, weil der Laden angeblich ausgebucht ist, das Hotel kurzerhand kauft, um es sich in der Präsidentensuite bequem zu machen, die er dann aber umgehend wieder räumt, weil ein anderer Potentat auftaucht, dem er sie für einen horrenden Preis vermieten kann – und die Nacht schließlich, höchst zufrieden über den erzielten Surplus, im Heizungskeller verbringt. Wo

sollte hier, und erst recht in Fällen eines dezidiert sozialen Geizes, der Keim oder Funken eines guten Benehmens verborgen liegen? Es gibt ihn nicht – jedenfalls dann nicht, wenn wir dieses *einzelne* Laster unter die Lupe nehmen. Dieses Laster hat nicht teil an der inneren Ambivalenz der *meisten* Tugenden wie Laster. Innerhalb des weit gespannten Mobiles ethischer Vorzüge und Nachteile spielen aber gerade die – wie ich glaube, *wenigen* – Laster eine wichtige Rolle, die, wie der Geiz, nicht das charakteristische Drehmoment der meisten anderen haben. Ihnen kommt der Part von *Grenzwerten* in den Systemen des Guten wie des Bösen zu – von Grenzwerten, deren Erreichen – anders als, um bei den Lastern zu bleiben, etwa die Willensschwäche, die Wollust, der Neid, die Habgier, die Arroganz, das Ressentiment oder die Ruhmsucht – nicht einmal einen wie immer abseitigen Aspekt des Eigeninteresses derer befriedigt, die sich ihm verschrieben haben. Im Abstand und Kontrast zu diesen Grenzwerten erhalten die anderen Tugenden und Laster ihr spezifisches – und, wenn ich recht habe, auf je charakteristische Weise schwankendes – Gewicht. Das, so meine ich, ist der Grund, warum aus der von Ambivalenzen freien Schlechtigkeit einiger (weniger) Laster keine Möglichkeit der Begradigung der mäandrierenden Grenzverläufe zwischen Moral und Unmoral folgt.

Grausamkeit

Ähnlich steht es mit der Grausamkeit. Grausam, einfach gesagt, sind Handlungen, die die leibliche und/oder seelische Integrität von Lebewesen ohne alle Rücksicht auf ihr Wohlergehen verletzen; grausam sind Menschen, die eine Disposition zu solchen Handlungen haben. Grausamkeit in diesem Sinn muss genau unterschieden werden von der Qualität von Handlungen, die auf andere Weise als grausam empfunden werden, sei es von denen, die ihre Adressaten sind, oder von denen, die sie ausführen, oder von beiden Parteien zugleich. Dem eigenen Kind die Erfüllung eines sehnlichen Wunsches versagen, weil die Eltern mit guten Gründen glauben, dass dies zu seinem Besten wäre, kann in diesem Sinn für alle Betroffenen grausam sein, ohne doch ein Akt der Grausamkeit in moralischer Bedeutung zu sein. Fürsorge kann eben manchmal schmerzlich sein. Auch wenn sich hier ebenfalls eine unscharfe Grenze auf tun kann (etwa die zwischen eingebildeter und tatsächlicher Fürsorge), so hat dies doch wiederum nichts mit einer inneren Ambivalenz des Lasters der Grausam-

keit zu tun, sondern vielmehr mit einer Selbsttäuschung oder Fehleinschätzung auf Seiten der Handelnden innerhalb der kontingenten Umständen ihres Handelns, die ein stärker entgegenkommendes Verhalten aus mehr oder *weniger* guten Gründen unangebracht erscheinen lassen. Solche Gründe hingegen zählen für den grausamen Menschen nicht, ob er sie nun kennt oder nicht; er zieht seine Nummer trotz des Leids seiner Opfer durch und findet möglicherweise sogar ein Vergnügen daran. Zwar gibt es auch hier eine innere Dialektik, aber die macht die Sache der Grausamkeit in keiner Weise besser. Wer nämlich anderen gegenüber habituell grausam ist, ist es zugleich gegen sich selbst: Er muss eine Härte auch sich gegenüber entwickeln, mit der er Regungen der Zartheit und des Mitleids, der zugestandenen Unsicherheit und Schwäche unterdrückt oder zumindest zu unterdrücken versucht. Wie der Geiz stellt also das Laster einen Grenzwert innerhalb der ethisch-moralischen Verhältnisse dar, der ein Extrem markiert, von dem alle Tugenden und selbst die meisten Laster einen mehr oder minder großen Abstand halten.

An dieser heiklen Stelle breche ich meine kleine Versuchsreihe ab und blicke noch einmal kurz zurück. Unter Berufung auf Philippa Foot hatte ich zu Beginn meines Vortrags für einen starken Begriff des menschlichen Guten als Leitbegriff der praktischen Philosophie plädiert, der den inneren Zusammenhang von individual- und sozialetischen Orientierungen und damit von Glück und Moral zu erläutern erlaubt. Dieses Ziel aber, so hatte ich ferner behauptet, kann letztlich nur auf dem Weg einer »unsentimentalen«, wie ich es nannte, Theorie des Verhältnisses von Tugenden und Lastern erreicht werden. Davon, wie diese aussehen könnte, habe ich Ihnen im Anschluss einige Bruchstücke präsentiert. Diese hatten aber nicht nur den Sinn, die Leerformen, mit denen ich zunächst operiert habe, mit etwas Leben zu erfüllen. Sie sollten darüber hinaus, wie unvollkommen auch immer, eine ziemlich unoriginelle, aber allzu leicht vergessene Tatsache in Erinnerung rufen: dass die Valenz der menschlichen Tugenden ihrer Ambivalenz entspringt; dass sie ihr Gutes nur in gegenseitiger Abgrenzung und Unterstützung gewinnen; dass für die Balance eines moralisch und auch sonst guten Lebens die latenten Energien auch der meisten vermeintlichen

und tatsächlichen Laster nicht verachtet werden dürfen, wie sich das Laster seinerseits oft die Antriebe der Tugenden zunutze macht; und dass im unvermeidlich schwankenden Halten und Durchhalten dieser Balance das ganze Gelingen und in ihrem Verfehlen das wichtigste Scheitern eines menschlichen Lebens besteht. Schließlich hatte mein zwischendurch etwas wildes Vorgehen noch einen Hintersinn, den ich jetzt nur noch aussprechen möchte. Ethische Naturalisten fast aller couleur betonen gerne, um wie vieles komplexer, verglichen mit anderen Spezies, die Mixtur von möglichen Fähigkeiten und Defekten beim Menschen ist. Dieses wenig riskante Bekenntnis wollte ich einmal wirklich ernst nehmen: so ernst freilich, dass am Ende wohl doch alles für einen entschiedenen *Kulturalismus* in der Theorie ethischen Handelns spricht. Diese hat nämlich die permanente Aufgabe, den verzweigten Interpretationen, die wir dem anthropologisch Möglichen in unserem Handeln geben, ihrerseits eine verzweigende Interpretation zu geben, wie sie durch unsre Natur – gottlob – nun einmal nicht vorgegeben ist.

Literatur

- Frankfurt, H., 2005, *Gründe der Liebe*, Frankfurt a. M.
- Seel, M., 1996, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt a. M.
- , 2002a, »Sich bestimmen lassen. Ein revidierter Begriff von Selbstbestimmung«, in: Ders., *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt a. M. 2002, 279-298.
- , 2002b, »Ein Lob der Willensschwäche«, in: Ders., *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt a. M. 2002, 227-245.
- , 2006, »Humor als Laster und als Tugend«, in: Ders., *Paradoxien der Erfüllung*, Frankfurt a. M. 2006, 82-97.
- , 2008, »Neugier als Laster und als Tugend«, in: *Merkur*, Jg. 62 / 2008, H. 9/10, 824-832.

Drei Stufen natürlicher Güte¹

MICHAEL THOMPSON

Philippa Foots *Natural Goodness*² ist ein so wundervolles und in sich geschlossenes Ganzes, dass mein Vorhaben, das Werk unters Messer zu legen, barbarisch erscheinen muss. Allerdings wird in *Natural Goodness* eine so komplexe Theorie mit vielen Ebenen oder Schichten dargelegt, dass es selbst der Autorin völlig entgeht, einige dieser Schichten überhaupt zu unterscheiden. Ich werde drei Schichten unterscheiden, wobei jede Schicht logisch jeweils von der vorherigen abhängig ist. Diese drei Schichten nenne ich logischer Footianismus, lokaler Footianismus und substantieller Footianismus. Mit dieser Unterscheidung beabsichtige ich ausschließlich, die Diskussion voranzutreiben: Denn Einwände gegen *Natural Goodness* beruhen m. E. zumeist darauf, dass diese verschiedenen Dimensionen der Theorie durcheinander gebracht werden – woran die Autorin nicht ganz unschuldig ist.

Logischer Footianismus

Die abstrakteste und zugleich fundamentale Schicht der Theorie, der logische Footianismus, wie ich sagen werde, hat selbst eine Reihe von Komponenten.

Erstens setzt Foots Theorie eine bestimmte Konzeption des Lebens sowie der Grammatik der Repräsentation des Lebens voraus.³ Die Repräsentation eines einzelnen lebenden Organismus als lebend ist jederzeit ver-

1 Erstveröffentlichung: »Tre gradi di bontà naturale«, in: *Iride* 38, 2003, 191-197.

2 Vgl. Foot 2001.

3 Foots diesbezügliche Theorie ist in mancher Hinsicht von meinem Aufsatz *The Representation of Life* abgeleitet (vgl. Thompson 1995).

mittelt durch eine implizite Repräsentation derjenigen Spezies oder Lebensform, die wir für die Lebensform des Individuums halten. Betrachten wir einen konkreten Fall: Wir sagen oder denken von einem Individuum, es fliege oder es habe Blätter oder Augen oder es blühe oder pflanze sich fort. Ganz offensichtlich könnte dasselbe Phänomen, Auge oder Blatt oder Fliegen, in einer ganz anderen als in der von uns vorgestellten Lebensform völlig anders zustande kommen.

Genauso könnte dasselbe Material ganz verschiedene Lebensäußerungen in hinreichend verschiedenen Spezies ausmachen. Betrachten wir ein simples Beispiel: Zellteilung oder ›Mitose‹, ein Vorgang, der in Lehrbüchern ausführlich beschrieben ist, ist ein reproduktiver Vorgang bei Bakterien, die Entstehung neuer Bakterien aus alten; aber sie ist Teil des Wachstums und der Selbsterhaltung beim kalifornischen Kondor oder beim Menschen. Welche Phänomene als Fortpflanzung zählen, hängt also von der jeweiligen Lebensform ab. Und die Repräsentation eines bestimmten Phänomens als eines Prozesses, der auf Fortpflanzung hinausläuft, hängt implizit davon ab, wie wir uns die Spezies oder Lebensform eines Individuums vorstellen. Diese Speziesabhängigkeit erstreckt sich auf jede gewöhnliche, zeitlich gebundene Beschreibung eines einzelnen Organismus als lebendig: wenn wir z. B. sagen, er esse oder trinke, er schlage aus oder er habe Zähne, Lungen oder Blätter usw.

Was können wir über die Repräsentation der Lebensform oder Spezies sagen, die diese gewöhnlichen, zeitlich gebundenen Urteile über lebende Individuen implizieren? Sie wird in einem System artikuliert, in dem zeitlich nicht gebundene Urteile miteinander verknüpft sind. Eine Sammlung wahrer Gedanken, die dieses System vollständig entwickelt, können wir die ›Naturgeschichte‹ der fraglichen Lebensform nennen. Die Bestandteile dieses Systems, die ›naturgeschichtlichen Urteile‹, schreiben – in einer logisch unterscheidbaren Weise – der Lebensform Prädikate zu, die ebenso einsichtig dem einzelnen Organismus zugeschrieben werden können. ›Sie haben vier Beine‹, sagen wir von Katzen oder der Katzen-Form; ›Sie blühen im Frühling‹, sagen wir von Kirschen oder der Kirschen-Form. ›Sie hat vier Beine‹, sagen wir von dieser Katze hic et nunc; ›Er blühte im letzten Frühling‹, sagen wir von dem Kirschbaum im Garten. Wir können sagen, dass die durch diese Prädikate ausgedrückten Eigenschaften die Lebensform Katze oder Kirsche ›charakterisieren‹; im

Unterschied dazu können wir sagen, dass sie für die einzelne Katze bzw. Kirsche ›gelten‹. Natürlich kann es sein, dass die Prädikate für viele einzelne Träger der Lebensform, die sie charakterisieren, nicht gelten; in einschlägigen Fällen kann es sogar vorkommen, dass die Prädikate für die meisten Individuen nicht wahr sind. Wo die charakterisierenden Prädikate nicht gelten – wo eine Katze drei Beine hat oder eine Kirsche nicht blüht –, haben wir es mit einem natürlichen Defekt zu tun, d. h. mit einem Ausfall grundlegender ›natürlicher Güte‹. Insofern beziehen sich Urteile über Güte und Defekt implizit auf die Spezies oder Lebensform, die das Individuum trägt. Solche ›evaluativen‹ Urteile sind metaphysisch nicht verdächtiger als es die ›positiven‹ Beschreibungen sind: Die positiven Beschreibungen implizieren das Material, auf das wir die evaluativen Urteile stützen.

In diesen logisch-metaphysischen Gedanken finden wir nichts spezifisch Praktisches oder Moralisches. Ein bedeutenderer Zug des ›logischen Footianismus‹ ist die Behauptung, dass folgende Idee kohärent ist: Eine natürliche Lebensform – ein Ding, das zur selben logischen Kategorie gehört wie Hauskatze, Kirsche, Kalifornischer Kondor – kann durch das Vermögen oder die Fähigkeit der praktischen Vernunft gekennzeichnet sein. Das heißt, praktische Vernunft ist ebenso ein ›Charakteristikum‹ einer bestimmten (möglichen) Lebensform oder Spezies wie Sehkraft oder die Fähigkeit, Freude und Schmerz zu empfinden. Damit eine solche Behauptung auf eine bestimmte Lebensform zutrifft, ist es – um mich zu wiederholen – nicht notwendig, dass jeder einzelne ihrer Träger die Kraft entwickelt, praktisch zu folgern. Ebenso wenig wie jeder Träger einer sehenden Spezies notwendigerweise das Sehvermögen entwickelt. Einige Katzen z. B. werden blind geboren.

Dieser Aspekt des logischen Footianismus könnte natürlich banal erscheinen. Warum sollte eine solche ›praktisch folgernde Lebensform‹ nicht möglich sein? Schließlich könnte es auch banal erscheinen, dass die menschliche Spezies im Besonderen – die besondere terrestrische Lebensform, die Sie und ich gemeinsam tragen – in diesem Sinne eine praktisch folgernde ist. Doch erstaunlicherweise sind viele Philosophen explizit oder implizit Theorien des Intellekts und der Vernunft verpflichtet, die beinhalten, dass ein und dieselbe Tierspezies in einer Epoche, A, weder Begriffe noch Folgern kennt und keine praktischen Verknüpfungen zwischen dem, was verstanden ist, und dem, was zu tun ist, herstellen

kann, und dann in einer späteren Epoche, B, diese Vermögen oder ›Praktiken‹ entwickelt, um sie dann vielleicht in einer noch späteren historischen Periode C wieder zu verlieren. Praktisches Denken und Berechnung sind diesen Auffassungen zufolge vergleichbar mit Geld und Bankwesen, oder mit einer bestimmten Art, sich zu kleiden. Sie charakterisieren die Lebensform nicht als solche; in ihrer Naturgeschichte werden sie nicht erwähnt. (Die Frage bleibt offen, ob das ›intellektuelle Zwischenspiel‹, Epoche B, in solch einer imaginären Geschichte als Periode der Krankheit und psychischen Deformation angesehen werden sollte – so wie es m. E. eine Art erzwungener Deformation des Schimpanselebens ist – ähnlich dem Einschnüren der Füße von chinesischen Frauen –, Schimpansen aus ihrer charakteristischen Umwelt zu entfernen, in Zoos zu halten und sie Rudimente der Amerikanischen Zeichensprache zu ›lehren‹.)

Der logische Footianismus muss nicht bestreiten, dass einige oder gar alle entwickelten Manifestationen praktischer Vernunft von historisch geformten und kontingenten ›sozialen Praktiken‹ abhängig sind. Vielleicht tun sie es, vielleicht muss es auch so sein. Es könnte z. B. sein, dass einzelne konkrete Phänomene praktischer Vernunft überall innerlich bezogen sind auf Sprache, d. h. auf ›Praktiken‹ diskursiver Interaktion. Ich nehme an, Foot würde argumentieren, dass Phänomene der praktischen Vernunft wesentlich mit Sprache verbunden sind, zumindest im Falle von Menschen. Es ist allerdings eines zu sagen, dass menschliche Sprachen im Laufe der Menschheitsgeschichte entstehen und vergehen; etwas ganz anderes ist es zu sagen, dass menschliche Sprache im Laufe der Menschheitsgeschichte entstanden ist. Die vernünftigeren Sicht ist sicherlich, dass unser menschliches linguistisches Vermögen nicht ein Produkt der Geschichte im engeren Sinne ist, sondern der Darwinschen Evolution; diskursive Interaktion ist also ein Teil unserer Naturgeschichte, ein Phänomen, das unsere eigenartige Lebensform kennzeichnet. Es ist die besondere Sprache, in der diese natürliche Fähigkeit ausgeübt wird, z. B. Finnisch oder Altirisch, die selbst kontingent in Bezug auf die Naturgeschichte und ein Produkt der Menschheitsgeschichte im eigentlichen Sinne ist. Die beiden Behauptungen also, dass Phänomene praktischer Vernunft immer in irgendeiner Weise davon abhängig sind, dass das Subjekt eine Sprache besitzt, und dass alle Sprachen Praktiken

sind, die sich historisch entwickelt haben, sind vollkommen konsistent mit dem Aspekt des logischen Footianismus, den ich beschreibe. Im Besonderen dies: dass praktische Vernunft eine Fähigkeit sein könnte, die ›charakteristisch‹ für ein Lebewesen als Träger einer spezifischen natürlichen Lebensform ist, genauso wie Flügel für Tauben charakteristisch sind. Es wäre ein Defekt bei einem individuellen Träger einer solchen Lebensform, wenn er dieses Vermögen niemals entwickeln würde.

Doch was genau heißt es, von einem Subjekt zu sagen, es besitze entwickelte praktische Vernunft? Es heißt, dass das Subjekt begriffliches Denken – Denken, das inferentiell mit anderem Denken verknüpft ist – auf Handeln anwendet. Das Subjekt handelt aufgrund der Kraft der Berechnung. Es tut Dinge, ›weil es denkt, dass P‹, wobei sein ›Denken, dass P‹ – in der Sprache Wilfrid Sellars' – in den ›Raum der Gründe‹ fällt. Oder, formaler gesagt, jemand, der praktisch folgert, ist das Subjekt von Zuschreibungen der Form: X tut A, weil er denkt (begrifflich), dass ... A-Tun Jemand, der praktisch folgert, ist also jemand, der A tut aufgrund der Kraft eines Gedankens, der A-Tun betrifft.

Die Ellipsen in unserer Formel können auf vielfältige Weise gefüllt werden. Was können wir a priori über die Wege oder Formen sagen, die diese praktische Anwendung begrifflichen Denkens bei einem praktisch folgernden Lebewesen annehmen kann?

Es scheint klar, dass wir überall dort, wo wir Phänomene praktischer Vernunft finden, einem Subjekt begegnen müssen, das potentiell einfache ›instrumentelle‹ Gedanken auf Handeln anwendet. Unser Subjekt sei z. B. damit beschäftigt, C zu tun, oder versucht, C zu tun, oder will C tun. Unter dieser Voraussetzung könnte das Subjekt B tun, weil es etwas über die Verknüpfung von B-Tun und C-Tun denkt; das heißt, es tut B, weil es denkt, ... B-Tun ... C-Tun Die ›instrumentelle‹ Verknüpfung zwischen B-Tun und C-Tun könnte hier darin bestehen, dass B-Tun eine Bedingung für C-Tun bereitstellt oder dass B-Tun C-Tun erleichtert, oder dass B-Tun Teil von C-Tun ist oder dass B-Tun C-Tun ausmacht. Nehmen wir dann an, dass unser Subjekt jetzt aus diesen Gründen B tut oder versucht, B zu tun, oder beabsichtigt, B zu tun. Das Subjekt könnte dann A tun, weil es denkt, dass A-Tun eine Bedingung für B-Tun bereitstellt, oder dass A-Tun ein Teil von B-Tun ist – und so weiter. Es scheint, dass praktische Vernunft in der

Tätigkeit eines Lebewesens keinen Halt finden kann, wenn diese ›instrumentelle‹ Struktur keinen Halt findet.

Können wir nun vernünftigerweise annehmen, dass die praktische Anwendung von Gedanken ausschließlich diese Form in einer bestimmten Art praktisch folgender Organismen annimmt? Ich sehe nicht, warum das ausgeschlossen sein sollte. In diesem Fall würden wir es mit einer bloß Humeschen Form rationalen Lebens zu tun haben. Lust stellt bestimmte Ziele vor, ohne Denken oder Berechnung, und praktische Berechnung bewegt von dort zum Handeln.

Es ist wichtig zu sehen, dass Foot die Kohärenz dieser Idee akzeptieren kann, obwohl ihre Darstellungsweise dies nicht klar macht. Was Foot – als eine Komponente des ›logischen Footianismus‹ – behaupten muss und auch wirklich behauptet, ist, dass es andere Möglichkeiten gibt. Welche Formen der Anwendung des Denkens auf Handeln möglich und einwandfrei sind, wird von der besonderen Form des fraglichen praktisch intelligenten Lebens abhängig sein.

Logischer Humeismus, wie wir sagen können, ist die Behauptung, dass die Anwendung instrumentellen Denkens auf Handeln das einzig mögliche Phänomen praktischer Vernunft in jeder vorstellbaren Lebensform ist. Aus einer Footschen Perspektive ist dies eine außerordentlich starke Behauptung, die man tatsächlich zurückweisen muss. Sie ist genauso stark wie die Kantische Behauptung, dass es überall dort, wo es praktisches Folgern einer Sorte gibt, nicht-instrumentelle Sorten praktischen Folgerns gibt. Kant glaubt offensichtlich, dass dann, wenn die Anwendung begrifflichen Denkens auf Handeln irgendwo im Ganzen der Natur vorkommt, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Anwendung der ›Formel des allgemeinen Gesetzes‹ bzw. der ›Menschheitsformel‹ auf Handeln besteht.

Logischer Footianismus weist jedes dieser aprioristischen Extreme zurück. Verschiedene Formen von Lebewesen haben verschiedene Formen visueller Fähigkeit. Die Unfähigkeit, eine bestimmte Farbunterscheidung zu treffen, zählt in einer Art Lebewesen als Defekt, nicht aber in einer anderen. Und wie mit dem Sehvermögen, so verhält es sich mit praktischer Vernunft. Es könnte eine bloß Humesche Form praktischer Intelligenz geben. Das heißt, wenn wir einer Lebensform praktische Vernunft als ›charakteristisch‹ zuschreiben, könnten wir ihr ausschließlich die Anwen-

dung instrumentellen Denkens zuschreiben. Aber genauso könnten wir, wenn wir einer Lebensform praktische Vernunft zuschreiben, die Anwendung anderer, nicht-instrumenteller Formen des Denkens zuschreiben. In einigen Lebensformen könnte es für ein Subjekt möglich sein, A zu tun, weil es denkt, dass es Jones versprochen hat, A zu tun, oder weil es denkt, dass seine früheren Handlungen Smith verletzen würden, wenn er A nicht tun würde, etc. – wobei diese Handlungserklärungen nicht instrumentell konstruiert werden können.

Lokaler Footianismus

Mit lokalem Footianismus meine ich die Behauptung, dass bestimmte Möglichkeiten, die durch den logischen Footianismus artikuliert werden, im spezifisch menschlichen, terrestrischen Fall realisiert sind. Denn einerseits gehört es charakteristischerweise zu Menschen, praktisch zu folgern, ebenso wie es zu ihnen gehört, eine Sprache zu lernen. Aber vor allem gehört es zu Menschen, auf bestimmten, spezifischen Wegen praktisch zu folgern. Im Besonderen gehört es zu ihnen, aufgrund der Kraft nicht-instrumenteller Gedanken bestimmter Sorten zu handeln.

Betrachten wir wieder die linguistische Parallele. Man könnte argumentieren, dass es zu Menschen gehört, nicht bloß Sprache, sondern eine Sprache zu lernen, welche die Erste Person enthält. Vielleicht ist es charakteristisch für den entwickelten Menschen, dass er in der Lage ist, die Erste Person in diskursiver Interaktion zu verwenden: Wenn eine menschliche Sprache keine Verwendung von Verben in der Ersten Person enthält, handelt es sich um eine defekte menschliche Sprache; oder, wenn die Sprache die Erste Person enthält, aber einer ihrer Sprecher deren Verwendung nicht lernen kann, dann ist dieser Sprecher ein linguistisch defekter Mensch. Ich weiß nicht, ob das stimmt. Auf jeden Fall scheint es sich nicht um etwas zu handeln, das analytisch in der Idee einer Sprache im Allgemeinen enthalten ist. Im Gegensatz dazu scheinen Subjekt-Prädikat-Struktur und die Verwendung singulärer Termini analytisch in der Idee einer Sprache enthalten zu sein.

Genauso sind die Vorstellungen des Handelns aufgrund von Gesichtspunkten der langfristigen Klugheit oder des Handelns aufgrund von

Gerechtigkeitsgesichtspunkten oder des Handelns aufgrund des Gedankens, was zu tun am lustvollsten wäre, nicht analytisch enthalten in der Idee praktischer Vernunft im Allgemeinen. Im Gegensatz dazu scheint die Fähigkeit, aufgrund von instrumentellen Gesichtspunkten zu handeln, analytisch in der Idee vernünftiger Praxis enthalten zu sein.

Man beachte, dass jemand den logischen Footianismus als Behauptung über abstrakte Möglichkeiten akzeptieren, aber den lokalen Footianismus als Behauptung über Menschen zurückweisen könnte. Vielleicht argumentiert er, dass menschliches Leben – de facto – eine Humesche Lebensform ist, selbst dann, wenn wir andere Formen praktischer Intelligenz beschreiben können. Und er gesteht zu, dass es auf dem Mars anders sein könnte.

Gegen diesen ›lokalen, nicht-logischen Humeanismus‹ bezieht Foot Stellung, indem sie ausgehend von den Phänomenen argumentiert. Wir Menschen beschreiben bestimmte Entscheidungen als gut oder schlecht, vernünftig oder unvernünftig, unabhängig von weiteren Zielen des Subjekts. Wir raten zu oder ab von bestimmten Handlungen ohne eine nähere Untersuchung der Ziele des Subjekts. Tatsächlich scheint es selbstverständlich zur gut entwickelten menschlichen Intelligenz zu gehören, die Handlungen anderer Menschen in solchen Begriffen zu reflektieren. Wenn wir den logischen Footianismus akzeptieren, akzeptieren wir, dass solche Gedanken in manchen Lebensformen wahr sein könnten. Wir schaffen sozusagen Platz für sie in einem logischen Raum. Wir sehen, dass sie nichts Mysteriöses hätten, wenn sie wahr wären.

Nun denken wir aber tatsächlich solche Dinge von uns und unseren Mitmenschen. Welchen Grund also haben wir anzunehmen, dass manche dieser Gedanken nicht wahr sind und unsere Lebensform eine Humesche Lebensform ist? Ich werde auf diesen Punkt zurückkommen.

Substantieller Footianismus

Mit substantiellem Footianismus meine ich Foots Überzeugung, dass etwas der traditionellen Tugendtafel Ähnliches eine angemessene Kennzeichnung der spezifisch menschlichen Form praktischer Rationalität bereitstellt. Vor allem denkt Foot, dass Gesichtspunkte der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit

und Klugheit unter den Gesichtspunkten sind, aufgrund derer ein Mensch, der gut folgert, handeln wird, auch dann, wenn diese mit anderen Zielen in Konflikt geraten. Foots Kapitel über das Glück und über traditionelle Immoralisten gehören zu dieser Stufe ihrer Theorie. Man kann Figuren wie Kallikles, Thrasymachos, Hobbes, Gide und in gewissem Maße auch Nietzsche dadurch charakterisieren, dass sie sowohl den logischen als auch den lokalen Footianismus akzeptieren. Sie weisen den logischen und lokalen Humeanismus zurück und sehen, dass das einwandfrei funktionierende menschliche praktische Verstehen nicht-instrumentelle Gedanken auf Handeln anwendet. Aber sie bestreiten für den spezifisch menschlichen Fall die Gültigkeit von Barmherzigkeit ebenso wie von Klugheit oder Gerechtigkeit. Sie vertreten abweichende Konzeptionen des menschlichen Lebens.

Noch einmal: wir missverstehen Foot, wenn wir annehmen, ihre Kritik solcher Denker sei rein apriorisch, oder sie meine, diese Kritik folge direkt aus den abstrakteren Schichten ihrer Theorie. In einer anderen Form intelligenten Lebens könnte vielleicht der Hobbesianismus wahr sein: Die Formen praktischer Vernunft, die ein solches Leben ›charakterisieren‹, wären instrumentelle und solche der langfristigen Klugheit. Vielleicht ist auch die Idee einer Kallikleischen Form praktischer Intelligenz kohärent. Wieder denke ich, dass Foot dies nicht klarmacht, obwohl es ihre Position sein muss. Tatsächlich ist sie eine substantielle Hobbesianerin bezüglich anderer möglicher Lebensformen, doch in Bezug auf menschliches Leben ist Foot eine substantielle Footianistin.

Wenn sie sich jedoch der Idee einer, sagen wir, Hobbes'schen Form praktischer Intelligenz gegenüber sieht, ist Foot aufgrund ihrer abstrakteren Theorie in der Lage, die Frage zu stellen: ›Ist es so auch bei uns?‹, und dann von den Phänomenen ausgehend zu argumentieren. Was diese Phänomene nicht zum Tragen kommen lässt, ist der Gedanke, dass etwas anderes der Fall sein müsse. Doch der logische Footianismus sollte uns davon überzeugen, dass solche Immoralismen – obwohl sie in bestimmten Lebensformen wahr sein könnten – nicht in jeder Lebensform wahr sein müssen. Wenn der Gedanke erst einmal klar formuliert ist, sehen wir, dass andere, nicht-Hobbes'sche oder nicht-Kallikleische Formen möglich sind – wenn die Hobbes'schen bzw. Kallikleischen Formen überhaupt kohärent sind.

Am Ende beruht der substantielle Footianismus auf etwas, das der Struktur nach Kants ›Faktum der Vernunft‹ verwandt ist. Wieder verdeckt Foots Darstellungsweise dies: Häufig scheint sie dort Behauptungen zu rechtfertigen, wo sie hätte betonen können, in welchem Maße diese Gedanken – in einer Theorie mit dieser Struktur – selbstbestätigend sind. Die menschliche Lebensform ist eine, in der z. B. Gesichtspunkte der Gerechtigkeit eine einwandfreie praktische Vernunft kennzeichnen. Das aber ist nicht etwas, das wir strenggenommen in einer genaueren Untersuchung menschlichen Lebens entdecken. Es muss uns sozusagen von innen gegeben sein. Denn, dass wir solche Gedanken als Grund anführend auffassen – als ein allgemeines, charakteristisches Phänomen menschlicher Intelligenz betrachtet –, ist Teil dessen, was unsere Spezies zu der Art macht, die sie ist. Es ist Teil der Konstituierung dieser besonderen Strukturierung einer Art tierischen Lebens. Dass wir mit diesen Gedanken operieren, ist also ein Teil dessen, was diese Gedanken wahr macht. Die Situation wäre strukturell in einer Hobbes'schen oder Kallikleischen Spezies dieselbe, sofern die Idee einer solchen Lebensform sinnvoll ist. Foots Ansicht ist also, richtig verstanden, nicht eine, in der ›Ethik‹ ›von außen‹ gerechtfertigt werden kann, wie John McDowell zu unterstellen scheint.⁴ Würde Foot das lehren, müsste sie a priori die ›immoralistischen‹ Möglichkeiten ausschließen, die ich gerade genannt habe.

Für Foot – wie für McDowell – muss unser Vertrauen auf die Gültigkeit von Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und anderer fundamentaler Formen praktischen Denkens auf einer bestimmten Ebene grundlos sein.

Literatur

Foot, P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford.

McDowell, J., 1996, »Two Sorts of Naturalism«, in: Ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.) 1998, 167-197.

Thompson, M., 1995, »The Representation of Life«, in: R. Hursthouse, G. Lawrence und W. Quinn (Hg.), *Virtues and Reasons*, Oxford 1995, 247-297.

4 Vgl. McDowell 1996.

Ethischer Naturalismus

Erste und zweite Natur bei Foot und McDowell

TILO WESCHE

Die folgenden Überlegungen verteidigen zwei Kennzeichen des ethischen Naturalismus, wie er von Philippa Foot und John McDowell mit unterschiedlicher Akzentsetzung vertreten wird. Ihre Sympathie gilt zum einen der objektiven Ausrichtung der Moralphilosophie, die sich von allen erdenklichen Varianten der non-kognitivistischen Ethik abstößt. Zum anderen gilt ihre ungeteilte Zustimmung der rationalitätstheoretischen Grundlegung der Moralphilosophie, der zufolge ein Verständnis dessen, was moralische Handlung heißt, über einen Begriff praktischer Rationalität eingeführt wird. Foots und McDowells metaethische Reflexionen auf die rationalitätstheoretischen Grundlagen der Moral betreffen die Frage, inwiefern sich im Rückgriff auf naturalistische Annahmen ein Verständnis praktischer Rationalität gewinnen lässt, das den normativen Charakter moralischer Handlungen begreiflich macht.

Entgegen anders lautenden Legenden ist der ethische Naturalismus mit traditionalistischen Ethiken, religionsautorisierter Moral oder einem metaphysischen Wertrealismus unvereinbar. Jeder Versuch, moralische Normen mit Berufung auf Traditionen, Kanonisierungen und anthropologische Bedürfnisse oder Gefühle zu legitimieren, ist ihm suspekt. Die Geltung moralischer Regeln und Pflichten hängt ihm zufolge einzig und allein von der Begründung der Urteile über solche Regeln und Pflichten ab. Im Gegenzug vermag der ethische Naturalismus, dem Reiz epistemischer Ethiken zu widerstehen, praktische Rationalität mit der Gleichsetzung von Geltung und Rechtfertigung zu verrechnen. Praktische Rationalität besteht in der Empfänglichkeit für Gründe, die zwar eine hinreichende Bedingung für moralische Geltung ist, aber nicht durch Gründe motiviert wird. Vielmehr wird sie durch Kräfte instanziiert, die den epistemischen Einstellungen zuvorkommen. Seinen spezifischen Charakter erhält der Naturalis-

mus nun dadurch, dass diese Kräfte als natürliche Kräfte verstanden werden. Demnach ist die rationale Fähigkeit, sich an Gründen zu orientieren, auf erklärungsbedürftige Weise in der Natur des Menschen verankert.

Die unverwechselbare Handschrift des ethischen Naturalismus besteht darin, dass die objektive Ausrichtung insbesondere der praktischen Rationalität – der Offenheit für Gründe – mit einem Begriff der Natur erklärt wird. Innerhalb des ethischen Naturalismus verzweigen sich die Lösungsvorschläge von Foot und McDowell zu zwei unterschiedlichen Ansätzen. Während Foot die Konzeption der ersten Natur für eine hinreichende Erklärungsbasis praktischer Rationalität betrachtet, bringt McDowell – gewissermaßen in Reaktion auf Foot – eine Konzeption der zweiten Natur in Anschlag. Wir werden beide Konzepte des ethischen Naturalismus auf ihre jeweilige Reichweite hin untersuchen und dabei ihre Kontinuitätslinien im Auge behalten.

Als Leitfaden dient hierbei die Rekonstruktion des Arguments, das für die naturalistische Erklärung praktischer Rationalität sprechen soll. Die Fähigkeit des Gebens und Forderns von Gründen wird naturalistisch mit dem Begriff einer ersten oder zweiten Natur erklärt. Demzufolge tendieren Menschen von sich aus – aufgrund ihrer Natur – dazu, wirklichen Gründen einen Vorrang gegenüber scheinbaren Gründen einzuräumen. Die Unempfänglichkeit für Gründe und deren Geringschätzung lassen sich dagegen als ein Defekt begreifen, demzufolge äußere Umstände die natürliche Orientierung an Gründen hemmen und blockieren. Ohne solche Hemmnisse und Blockaden aber ziehen Menschen von sich aus wirkliche Gründe scheinbaren Gründen vor. Warum sollten wir diese Annahme akzeptieren? Welchen Grund gibt es, die naturalistische Annahme einer natürlichen Orientierung an Gründen zu übernehmen und die gegenteilige Annahme zu bestreiten, dass Menschen sich aus Freiheit von einer Orientierung an Gründen entlasten und freiwillig Meinungen für begründeter halten können, als sie sind? Wie lautet das Argument, das uns von der Richtigkeit des Naturalismus und der Unhaltbarkeit gegenteiliger Ansichten überzeugen kann?

Wir werden das Argument in vier Schritten nachzeichnen. Im ersten Abschnitt werden die drei Merkmale rekonstruiert, die den ethischen Naturalismus von Philippa Foot kennzeichnen (I.). Anschließend wird ihr naturalistischer Ansatz im Hinblick auf die Tragfähigkeit für eine Erklä-

rung praktischer Rationalität zu prüfen sein (II.). Sinn und Grenzen der Variante des ethischen Naturalismus, die Foot vertritt, gewinnen deutlichere Konturen im Kontrast zur Alternative, die John McDowell vorschlägt. Der dritte Abschnitt widmet sich deshalb einer Rekonstruktion der Grundzüge des ethischen Naturalismus, den McDowell in Abgrenzung zu Foot entwirft (III.). Hier steht die Gedankenfigur der zweiten Natur im Mittelpunkt, der zufolge eine natürliche Vernunftfähigkeit und deren Erwerb Hand in Hand gehen. Abschließend werden wir McDowells Strategie beleuchten, im Rückgriff auf die Methode der Analogie eine naturalistische Grundlegung der praktischen Rationalität einzuholen (IV.).

I. Drei Merkmale des ethischen Naturalismus bei Foot

Für Foots »naturalistische Theorie der Moral« sind drei Auffassungen zentral, die erst in ihrem Zusammenhang eine tragende Kraft entfalten:¹ eine naturalistische, eine rationalitätstheoretische und eine moralphilosophische Grundannahme. Mit deren Rekonstruktion werden wir freilich nicht der Breite von Foots Vorschlägen gerecht, mit denen sie auf Probleme der Moralphilosophie antwortet. Sie stellen dennoch die Stützpfeiler für ihren ethischen Naturalismus dar.

1. Foot vertritt die naturalistische Auffassung, dass Lebewesen sich durch eine artspezifische Lebensform auszeichnen. Die Lebensform stellt eine allgemeine Natur dar, die allen Lebewesen (Pflanzen, Tiere, Menschen) gemeinsam ist, und kommt in unterschiedlichen Spezies (Eichen, Bienen, Menschen) in unverwechselbaren Eigenschaften zum Ausdruck (Wurzel, Stachel, Rationalität). Diese natürlichen Eigenschaften, Teile und Vollzüge sind notwendige Eigenschaften – in Abgrenzung zu akzidentellen – und weisen drei Merkmale auf; fortan werde ich *pars pro toto* von natürlichen, das heißt nicht-akzidentellen Eigenschaften sprechen. Die Notwendigkeit einer Eigenschaft bestimmt sich erstens aus ihrer Funktion für die Existenz der Spezies, dessen natürliche Eigenschaft sie ist. Wurzeln beispielsweise dienen der Aufnahme von Wasser und Nährstoffen sowie

¹ Foot 2004, 19.

der Verankerung, ohne die Eichen nicht leben könnten.² Die Verwirklichung der natürlichen Eigenschaft wird, zweitens, von einem Gesetz der Selbstbewegung bewirkt. Die Funktion oder Form des Lebens wirkt als eine Kraft der Selbstbewegung, die die Eigenschaften von sich aus dazu tendieren lässt, ihre Funktion zu erfüllen. Das Wurzelwachstum wird nicht durch äußere Umstände ermöglicht, wenn es nicht die innere Anlage von Bäumen wäre, ein Wurzelwerk auszubilden. Die Verwirklichung der natürlichen Eigenschaft unterliegt, drittens, einer Dichotomie von natürlicher Qualität («natural goodness») und natürlichem Defekt («natural defect»). Man kann »natürliche« Qualität [...] nur Lebewesen selbst, ihren Teilen, Eigenschaften und Vollzügen zuschreiben. Sie ist intrinsisch oder »autonom«, insofern die Zuschreibung von *gut* unmittelbar von der Beziehung eines Individuums zu der »Lebensform« seiner Spezies abhängt.³ Ein Wurzelwerk kann entweder hinreichend oder unzureichend tief und breit sein. Dementsprechend hat eine Eiche ein gutes oder schlechtes Wurzelwerk. Die Qualität («natural goodness») und der Defekt bemessen sich daran, ob die Eigenschaft die Funktion des Lebens erfüllt oder nicht erfüllt. Der Defekt einer Eigenschaft kann nur durch äußere Umstände verursacht sein, weil die Eigenschaft selbst zur Erfüllung ihrer Funktion tendiert. Ein schlechtes Wurzelwerk, das zum Tod einer Eiche führt, wird nur durch Erosion, Wasser- oder Nährstoffmangel, Gestein im Untergrund, Schädlingsbefall oder Erbschäden herbeigeführt. Eichen bilden aber niemals von sich aus ein defektes Wurzelwerk aus, das zum Tod führt, sondern notwendig ein qualitatives Wurzelwerk, das ihre Existenz sichert.⁴

Foots universelle Theorie des natürlichen Guts bezieht sich auf alle Formen von Lebewesen und schließt den Menschen mit ein. Die logische Form der Bewertung einer Qualität oder eines Defekts ist im Falle von Menschen dieselbe wie im Falle von Pflanzen und Tieren.⁵ Die Bewertung menschlichen Handelns hat dasselbe begriffliche »Muster natürlicher

Normativität« wie die Bewertung von Eigenschaften, Teilen und Vollzügen in der sub-rationalen Welt des Lebendigen.⁶ »Trotz der Vielfalt der menschlichen Güter – der Elemente, die ein gutes menschliches Leben ausmachen können – kann [...] dem Begriff des guten menschlichen Lebens bei der Bewertung menschlicher Eigenschaften und Vollzüge dieselbe Rolle zukommen wie dem Begriff des Gedeihens bei der Bestimmung der Qualität im Falle von Pflanzen und Tieren. [...] Nichts spricht dafür, dass diese Struktur bei den Bewertungen, die man heute der Moral zurechnet, nicht vorliegt.«⁷ Eine tiefgründige Provokation liegt in Foots Behauptung, »dass Tugenden im Leben von Menschen eine notwendige Rolle spielen, so wie es Stacheln im Leben von Bienen tun.«⁸ Ihr ethischer Naturalismus steht und fällt mit der Auffassung, dass der Mensch Tugenden als natürliche Eigenschaften besitzt, so wie Wurzeln und Stacheln natürliche Eigenschaften bei Eichen und Bienen sind. Wie immer man sich zu ihrer streitbaren Auffassung verhält, man sollte sie als eine gut durchdachte Herausforderung annehmen, mit der es sich Foot alles andere als leicht macht. Um eine klare Stellung zu ihr beziehen zu können, müssen die zwei weiteren Grundannahmen in Augenschein genommen werden.

2. Foots rationalitätstheoretische Auffassung besagt, dass praktische Rationalität die unverwechselbare Natur des Menschen ausmacht. Seit Aristoteles hat diese Auffassung zu Recht Bestand, der zufolge die Fähigkeit des Gebens und Forderns von Gründen zur eigensten Natur des Menschen gehört, die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet. Die Theorie des natürlichen Guts bezieht sich beim Menschen also nicht auf Körpermerkmale oder Vermögen wie Sehkraft und Gedächtnis, sondern auf den rationalen Willen des Menschen.⁹ Die Bewertungen von gut und

2 Vgl. Foot 2004, 69.

3 Foot 2004, 46.

4 Vgl. auch Foot 2004, 33, 49f., 56.

5 Vgl. Foot 2004, 61, 66, 69, 72, 75.

6 Vgl. u. a. Foot 2004, 59.

7 Foot 2004, 66. Siehe auch Foot 2004, 46: »Ich bin überzeugt, dass Bewertungen von Lebewesen dieselbe logische Grundstruktur und denselben logischen Status haben – trotz all der Unterschiede, die zwischen der Bewertung von Pflanzen und Tieren, ihren Teilen und Eigenschaften einerseits und der moralischen Bewertung von Menschen andererseits bestehen. Ich meine, man muss die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass moralischer Defekt eine Form des natürlichen Defekts ist.«

8 Foot 2004, 56; vgl. Foot 2004, 66f.

9 Vgl. Foot 2004, 92.

schlecht betreffen »nicht einfache Qualitäten und Defekte von Menschen [...], sondern die Qualität des *rationalen Willens*.«¹⁰ Demnach beziehen sich die drei Merkmale der Lebensform beim Menschen auf die praktische Rationalität, Handlungen von wirklichen, statt vermeintlichen Gründen führen zu lassen. Foots naturalistische Theorie praktischer Rationalität geht davon aus, dass unsere Orientierung an Gründen eine natürliche Eigenschaft ist, als Selbstbewegung sich vollzieht und der Dichotomie von gut und schlecht unterliegt. Die Natur unseres Wissens lässt uns auf Wahrheit hin ausgerichtet sein, weshalb ein Defekt – das Geringschätzen von Gründen – nur durch äußere Umstände verursacht wird. Ein Defekt liegt im Fall des »schuldhaften Nichtwissens« vor, in dem jemand der Unwissenheit *freiwillig* einen Vorzug gegenüber dem Wissen einräumt, kurz: in dem jemand Gründe gering schätzt.¹¹ Eine verantwortbare Unwissenheit betrifft etwas, »das der Betreffende wissen konnte und sollte.«¹² Demgegenüber hätte der Betreffende Gründe wichtiger nehmen und die Dinge so beurteilen sollen, wie sie allem Anschein nach sind. Ein solcher Defekt der Geringschätzung von Gründen geht – entsprechend der naturalistischen Auffassung – auf äußere Umstände zurück, etwa darauf, dass der Betreffende eine angemessene Ausübung rationaler Kompetenzen nicht erlernt hat. Die Freiwilligkeit, mit der Unwissenheit schuldhaft in Kauf genommen wird, kann jedoch nicht bedeuten, dass wir unter Absehung hindernder Umstände wollen können, scheinbare Gründe wirklichen Gründen vorzuziehen. Vielmehr tendieren wir in unserer natürlichen Orientierung an Gründen von selbst dazu, wirklichen Gründen einen Vorrang einzuräumen.

3. Foots Moralphilosophie baut auf dieser Theorie der praktischen Rationalität auf. Zwar sind Handlungen wie das Halten von Versprechen und Hilfeleistungen gegenüber Notdürftigen ein fester Bestandteil menschlichen Lebens. Diese Feststellung allein aber erklärt noch nicht den moralischen Charakter der Handlungen, der darin besteht, dass wir die Handlungen fordern und ein Zuwiderhandeln missbilligen können. Die Bewertung gehaltener Versprechen als moralisch gut und gebrochener Versprechen als

moralisch verwerflich betrifft nicht die Frage, ob etwas ein fester Bestandteil des Lebens ist oder nicht. Wir bewerten vielmehr den *Willen*, ein Versprechen halten oder brechen zu wollen, und das heißt angesichts der Rationalitätstheoretischen Annahme, dass die Bewertung »nicht einfache Qualitäten und Defekte von Menschen betreffen, sondern die Qualität des *rationalen Willens*.«¹³ Die moralische Bewertung von gut und schlecht bezieht sich darauf, ob der Wille von Gründen bestimmt wird oder nicht.¹⁴ Jemand hält Versprechen deshalb, weil sein Wille von Gründen bestimmt wird. Dagegen bricht jemand Versprechen, sofern sein Wille nicht von Gründen geleitet wird. Die »Quellen der Schlechtigkeit von Handlungen« liegen in der verschuldeten Unwissenheit, wonach Handlungen nicht von Gründen geführt werden, die hätten berücksichtigt werden können und sollen.¹⁵ Der moralische Willensdefekt geht demnach auf den Defekt des *rationalen Willens* zurück. Die moralische Handlung dagegen geht aus dem Willen hervor, der durch Gründe bestimmt wird. Zu einer moralischen Handlung sieht sich veranlasst, wer sein Handeln durch Gründe unter Berücksichtigung aller Umstände bestimmt.¹⁶ Der Widerspruch zwischen dem Halten eines Versprechens und dem eigenen Wohlergehen wird durch Gründe, die über Prima-facie-Gründe hinausgehen und unbedingte Geltung haben, aufgelöst, indem in Berufung auf diese Gründe beide Seiten miteinander abgestimmt werden.¹⁷ Die Grundlegung moralischer Handlungen durch den rationalen Willen bringt Foot mit einer Vielzahl von Wendungen zum Ausdruck, etwa mit der Rede von der »intrinsic« Verknüpfung zwischen *moralisch gut* und *Handlungsgründen*.¹⁸ Eine Handlung ist demnach gut aufgrund der »Anerkennung und [dem] Befolgen von Handlungsgründen«¹⁹. In Foots Tugendethik bedeutet Tugend

10 Foot 2004, 99.

11 Foot 2004, 97.

12 Foot 2004, 99.

13 Foot 2004, 99.

14 Vgl. auch: Foot 2002, 159-174.

15 Foot 2004, 102.

16 Foot 2004, 27f.

17 Siehe zu diesem Beispiel: Foot 2004, 81ff.

18 Foot 2004, 90.

19 Foot 2004, 29. Weitere Beschreibungen der Rationalitätstheoretischen Grundlegung der Moral sind: Foot gehe es darum, die »Kluft zwischen Grund und moralischem

letzten Endes die gute Verfasstheit des Willens, die in der rationalen Orientierung an Gründen besteht: Jede Charaktertugend der Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit geht auf die Vernunfttugend zurück, Urteile gut zu begründen.

Die Rückbindung der Moralphilosophie an eine Theorie praktischer Rationalität ist ein wichtiger Zug, der Foots ethischen Naturalismus vor zwei Einwänden bewahrt. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses greift ins Leere, weil mitnichten behauptet wird, aus natürlichen Eigenschaften ließen sich moralische Geltungsansprüche ableiten. Die positive Bewertung eines gehaltenen Versprechens gründet nicht in der Tatsache, dass das Halten von Versprechen ein unentbehrliches Element menschlichen Lebens sei. Nicht auf eine Tatsache, sondern auf die Gründe, die den Willen bestimmen, stützt sich die Bewertung, dass Versprechen zu halten gut ist. Die Geltung einer guten Handlung beruht nicht auf der Tatsache eines Guts, sondern auf der Begründung dessen, was zu tun gut ist. Ebenso wenig greift der Vorwurf des rigorosen Essentialismus, dem Foots ethischer Naturalismus das Wort redete. Die Geltung einer guten Handlung ist keine invariante Geltung, die undurchlässig für kontextuelle, kulturelle und historische Besonderheiten ist; denn sie speist sich nicht aus natürlich-invarianten Eigenschaften, sondern aus Gründen, die in konkreten kulturellen und historischen Handlungskontexten zu geben sind. Deshalb ist das Halten von Versprechen kein rigoroses Gebot, dessen unbedingte Geltung über den konkreten Handlungssituationen schwebt. So gerät das Gebot, Versprechen und Verträge zu halten, in ein »Dilemma« mit moralischen Gründen, wenn – wie in Bezug auf die Schuldenfalle der Dritten Welt – der Geldgeber auf Begleichung der Schulden beharrt, obwohl die Kinder des Schuldners dadurch hungern.²⁰

Urteil (zu) bestreiten« (Foot 2004, 23; vgl. Foot 2004, 42) und zu zeigen, dass »moralisches Handeln ein Teil praktischer Rationalität ist.« (Foot 2004, 24) »Die Moral eignet sich dazu, Handeln hervorzubringen und zu verhindern, weil das Verstehen von Gründen das tun kann.« (Foot 2004, 36) »Wer schlecht handelt, handelt *ipso facto* auf eine Weise, die der praktischen Vernunft widerspricht.« (Foot 2004, 86) »Gut« setzt eine notwendige Bedingung praktischer Rationalität voraus.« (Foot 2004, 87) Siehe auch Foot 2004, 43, 96.

²⁰ Foot 2004, 106f. Siehe auch: Foot 2004, 27f.

Foots Grundlegung der Moral durch eine Theorie praktischer Rationalität ist von zentraler Bedeutung und liefert eine tragfähige Möglichkeit, den Antagonismus zwischen formal-universalistischen Moralphilosophien und einer naturalistischen Ethik zu unterlaufen, die den Begriff des Guten im Rückgriff auf empirische Annahmen über Neigungen, Gefühle und Wünsche bestimmt. Welcher Einwand auch immer Foot treffen mag, es ist kein Einwand, der direkt die objektive Grundausrichtung der Ethik oder deren Grundlegung in einem rationalen Willen tangiert.

II. Foots naturalistische Theorie praktischer Rationalität

Foots Auffassung über die enge Vernetzung der Moral mit praktischer Rationalität hat Bestand. Noch steht aber die Frage aus, ob der Naturalismus eine Basis für insbesondere die Theorie praktischer Rationalität liefert; ob praktische Rationalität naturalistisch erklärt werden kann. Eine naturalistische Konzeption der Rationalität wird von Foot mit der Auffassung vertreten, dass unsere Orientierung an Gründen eine natürliche Eigenschaft ist, als Selbstbewegung sich vollzieht und der Dichotomie von gut und schlecht unterliegt. Unstrittig ist die Auffassung, dass praktische Rationalität ein artspezifisches Merkmal des Menschen – die *menschliche* Natur – ist. Mehr Aufmerksamkeit dagegen fordert ein Verstehen, was es heißt, dass praktische Rationalität eine Natur – die *Natur* des Menschen – ist. Worauf beruht das Recht der Annahme, dass wir von Natur aus auf Wahrheit hin ausgerichtet sind und ein Defekt des rationalen Willens – das Geringschätzen von Gründen – nur durch äußere Umstände verursacht wird? Foot verfolgt drei Argumentationsstrategien. Die Begründung verläuft über die Widerlegung des Skeptikers, die Zurückweisung des Immoralismus und die Verteidigung einer naturalistischen Lebensform.

Die Annahme, dass wir kraft einer inneren Natur auf Wissen hin ausgerichtet sind, sucht Foot zu erhärten erstens mit Hilfe der Widerlegung des Skeptikers, der einen Grund dafür verlangt, dass Gründe unsere Handlungen führen. Der Sceptiker kann die Behauptung, dass wir Gründe wichtig nehmen sollen, nur unter der Bedingung ihrer Begründung akzeptieren: nur dann, wenn die Forderung nach einem Grund für sie erfüllt ist. Foot macht sich den Kerngedanken Wittgensteins über das

Regelfolgen zunutze, demzufolge die Warum-Frage nicht dort zu einem Ende kommt, wo sie beantwortet wird, sondern dort, wo sie ihren Sinn verliert. »Wer einen Grund für rationales Handeln einfordert, verlangt nach einem Grund, wo Gründe a priori zu einem Ende gekommen sind.«²¹ Die Forderung nach einem letzten Grund läuft ins Leere und verliert jeden Sinn, weil die Begründung der Orientierung an Gründen zirkulär ist. Der epistemische Zirkel besteht darin, dass für die Rechtfertigung des Wahrheitsinteresses dasselbe Interesse in der Ich-Perspektive schon vorausgesetzt werden muss. Um für Gründe, die zu einem besseren Überlegen motivieren sollen, erreichbar zu sein, muss ein Interesse für ebendiese Gründe bestehen. Zu einem solchen Interesse an Gründen soll aber erst hingeführt werden. Entweder ist jemand zugänglich für Gründe, die zu einem bestmöglichen Urteilen motivieren; dann aber liegt der Fall, sich von einer Wahrheitssuche zu entlasten, nicht vor und ist Rationalität kein Verhalten, das begründet und zu dem erst motiviert werden muss. Oder jemand neigt in der Tat dazu, vermeintliche Gründe für wirkliche Gründe zu halten; dann jedoch kann er selbstredend nicht über den Verweis auf Gründe zur Rationalität bewegt werden. Damit ist der epistemische Ausweg versperrt, praktische Rationalität über Gründe und Motive zu rechtfertigen.

Soweit ist das Beweisziel – das Erhärten der naturalistischen Ansicht, die Orientierung an Gründen sei in der menschlichen Natur verankert – keineswegs erreicht. Die Widerlegung der skeptizistischen Forderung nach einem Grund für einen rationalen Willen zwingt mitnichten zu irgendeinem Schluss, der die Vorstellung einer natürlichen Orientierung an Gründen bestätigt. Ebenso gut erlaubt sie nämlich die gegenteilige Schlussfolgerung. Wenn es keinen Grund für einen Wahrheitsvorrang gibt, dann gibt es auch keinen Grund dagegen, vermeintliches Wissen wirklichem Wissen vorzuziehen. Diese Konsequenz zieht der Immoralist; freilich zieht er sie als eine praktische Konsequenz, ohne Gründe für sie zu beanspruchen,

21 Foot 2004, 91. Vgl. hierzu Wittgenstein 1984a, § 217: »Habe ich die Begründung erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: »So handle ich eben.«« Vgl. auch Wittgenstein 1984b, VI § 31: »Das Schwere ist hier, nicht auf den Grund zu graben, sondern den Grund, der vor uns liegt, als Grund zu erkennen.«

wodurch er sich selbst widerlegte. Der Immoralist hält aus Freiheit seine Meinung für begründeter, als sie ist. Für seine Handlungen spielt die Unterscheidung zwischen scheinbaren und wirklichen Gründen keine Rolle und somit auch nicht der rationale Wille, der Grundlage der Moral ist. Deshalb schert er sich nicht um moralische Pflichten und Rechte. Der Immoralist ist kein gedankenloser Verächter der Moral, sondern zieht eine praktische Konsequenz in Betracht, deren Möglichkeit sich vor dem Hintergrund der Widerlegung des Skeptikers eröffnet.²² Der Immoralist stellt somit einen weitaus stärkeren Gegner für die Verteidiger der naturalistischen Konzeption praktischer Rationalität dar als der Szeptiker. Es gehört zur unverwechselbaren Umsichtigkeit der Gedankenführung Foots, dass sie sich diesem Gegner stellt, anstatt die Möglichkeit des Immoralismus kurzerhand in den Wind zu schlagen. Um die naturalistische Annahme praktischer Rationalität zu erhärten, müsste gezeigt werden, warum die Konsequenz des Immoralisten keine ist. Vergleicht man das vage Bild, das Foot vom Immoralisten zeichnet, mit dessen Analysen von Bernard Williams, dann fällt jedoch der äußerst dünne Boden auf, auf dem sich Foots Kritik zu bewegen scheint.²³ Es fällt nicht leicht, Foots Argument auszumachen, warum die Möglichkeit eines Immoralismus nietzscheanischer Provenienz zurückzuweisen sei. Sie beschränkt sich auf das Entlarven von Nietzsches verkürztem Moralverständnis, das ein verzerrtes Bild von Moral wiedergebe. Nietzsches Vorwurf der »Sklavenmoral«, sein Antagonismus von Individualität und Moral sowie sein Programm der Umwertung der Werte werden laut Foot psychologischen und moralischen Grundintuitionen nicht gerecht.²⁴ Von der an sich richtigen Feststellung über Nietzsches Verzeichnungen der Moral und dem Insistieren auf moralische Intuitionen geht indes mitnichten ein Impuls gegen den Immoralismus aus. Wenn denn irgendeine argumentative Kraft von ihrer Nietzsche-Kritik ausgehen soll, dann scheint der Vorwurf, dass Nietzsche Moral und christliche Ethik nicht wirklich ernst zu nehmen bereit sei,

22 Siehe zum Unterschied zwischen Immoralismus und der Gewissenlosigkeit, für die Handelnde keine Gründe anführen: Foot 2004, 37f.

23 Vgl. Williams 2003.

24 Vgl. Foot 2004, 141f., 145, 148, 150.

unfreiwillig selbst zur Karikatur zu geraten. Die offenkundige Harmlosigkeit von Foots Feststellungen lässt nur den Schluss zu, dass sie hier keinen Beweis zu führen beansprucht. Der naturalistischen Konzeption praktischer Rationalität soll eine Überzeugungskraft nicht über den Umweg einer Kritik des Immoralismus zuwachsen. Vielmehr stützt sich umgekehrt die Kritik auf die naturalistische Grundlage, dass wir nicht anders können, als uns an Gründen zu orientieren. Letztlich bringt Foot ihre Kritik am Immoralismus als eine Implikation in Anschlag, die sich aus einem Argument ergibt, das von ihr bereits genannt wurde. Dieses tragende Argument besteht in dem Gedanken der Lebensform. Der Schlusssatz von *Die Natur des Guten* unterstreicht ein solches Vorgehen. »Mein Punkt ist: Nietzsches radikale Umwertung der Werte könnte nur für eine andere Spezies gelten. Sie gilt nicht für uns, wie wir sind oder aller Wahrscheinlichkeit nach jemals sein werden.«²⁵

Die tragende Rolle im Argumentationsaufbau von Foots ethischen Naturalismus spielt die Konzeption der artspezifischen Lebensform. Der Gedanke einer natürlichen Orientierung an Gründen wird durch den Begriff der Lebensform erklärt. Wir müssen also den Begriff der Lebensform näher in Augenschein nehmen, um das Argument für Foots naturalistische Theorie praktischer Rationalität nachzeichnen zu können. Die menschliche Spezies zeichnet sich gegenüber anderen Lebewesen durch das Geben und Fordern von Gründen aus. Dass diese Orientierung an Gründen sich als eine natürliche Selbstbewegung vollzieht, soll durch den Begriff der Lebensform gesichert werden. Demnach erfolgt die Orientierung an Gründen gemäß derjenigen Selbstbewegung, für die der Aristotelische Begriff des Lebens (psychê) entsteht. Mit der Lebensform wird erklärt, weshalb der Vorzug scheinbarer Gründe als ein Defekt widerfährt, der von äußeren Umständen verursacht wird, und wir von uns selbst aus zur Orientierung an wirklichen Gründen tendieren. Zumal wird jedoch diese Engführung praktischer Rationalität mit der Lebensform vom Immoralismus in Frage gestellt. Strittig ist nicht der Gedanke der Lebensform an sich, sondern die Deutung insbesondere der Rationalität als Lebensform, demzufolge wir von uns aus nicht anders können, als uns an

²⁵ Foot 2004, 151.

Gründen zu orientieren. Der Immoralist vertritt dagegen die Auffassung, dass die artspezifische Lebensform in der für Menschen unverwechselbaren Freiheit besteht, auch frei von einer solchen Orientierung an Gründen und frei zu einem Vorzug vermeintlicher Gründe zu sein. Der schlichte Verweis auf den Immoralismus liefert gleichwohl noch kein Gegenargument, ist es doch der Immoralismus, dessen Möglichkeit vom ethischen Naturalismus ausgeräumt zu sein beansprucht wird. Der ethische Naturalismus zeigt vielmehr, weshalb der Begriff der Lebensform die Möglichkeit des Immoralismus ausschließt und zu einer haltlosen Vermutung macht. Wie also lautet das Argument, das uns von der Annahme überzeugen kann, dass praktische Rationalität eine Lebensform im eminenten Sinn ist?

Die Konzeption der Lebensform übernimmt Foot von Michael Thompson. Es liegt deshalb nahe, einen Blick auf die Konzeption der Lebensform zu werfen, die Thompson entwirft. Aussagen über Lebensformen werden nach Thompson in so genannten »natural-historical judgments« bzw. »natural-historical representations« getroffen, in denen wir notwendige Eigenschaften einer unbegrenzten Menge von Exemplaren einer Spezies zuschreiben. Naturhistorische Urteile haben die logische Form generischer Aussagen über Eichen, die zu einer bestimmten Jahreszeit blühen, über Katzen, die im Unterschied zum Menschen vier Beine besitzen, etc. Worauf es für unserer Fragestellung allein ankommt, ist die Selbstbewegung der Ausbildung solcher Eigenschaften; ihre Entwicklung erfolgt in Form der Einheit von Ursache und Wirkung.²⁶ Die Bedingungen, unter denen die Eigenschaften entstehen, liegen in dem, dessen Eigenschaften sie sind. »The circumstances necessary to the development of two legs in a human and four in a cat are [...] presupposed or marked off by something in the thing itself.«²⁷ Selbstbewegung ist das Kernmerkmal von Lebensformen und bietet die Grundlage für einen Maßstab, an dem sich Gut und Defekt unterscheiden lassen. Eine dreibeinige Katze ist zwar defekt, aber dennoch eine Katze, obwohl ihr die natürliche Eigenschaft, vier Beine zu besitzen, fehlt. Natürliche Defekte – eine dreibeinige Katze, eine Eiche ohne Blüten, Farbenblindheit beim Menschen – werden von äußeren

²⁶ Thompson 2008, 43-47.

²⁷ Thompson 2008, 203.

Umständen verursacht, ohne die Katzen vier Beine entwickeln, Eichen Blüten zu einer bestimmten Jahreszeit bilden und Menschen von sich aus eine Fähigkeit der Farberkennung ausbilden.

Foot geht mit der Gleichsetzung von praktischer Rationalität und menschlicher Lebensform über Thompson hinaus. Ihr Argument scheint von bestechender Einfachheit zu sein: Wenn Lebewesen von sich aus zur Ausbildung ihrer artspezifischen Eigenschaften tendieren, und wenn der Mensch ein Lebewesen ist und die artspezifische Eigenschaft der Rationalität besitzt, dann bildet der Mensch von sich aus eine Orientierung an Gründen aus, deren Defekt nur durch äußere Umstände verursacht wird.

Allerdings beruht Foots Schlussfolgerung auf einer Prämisse, die nicht mit den Mitteln ihres Begriffs der Lebensform eingeholt werden kann. Vorausgesetzt wird, dass subrationale und rationale Eigenschaft derselben Klasse von Eigenschaften angehören. Warum müssen wir dies akzeptieren? Die Eigenschaften subrationaler Wesen (Blüten, vier Beine, etc.) und die organischen Eigenschaften rationaler Wesen (Körpertemperatur, Sehvermögen) werden zwar zu Recht einer einheitlichen Lebensform zugeordnet. Offen bleibt aber die Frage, ob rationale Fähigkeiten (Farberkennung und moralische Kompetenzen) so ohne weiteres unter dieselbe Klasse fallen, der die Eigenschaften subrationaler Wesen und die organischen Eigenschaften rationaler Wesen zugehören. Foot entwickelt ihren Begriff der Lebensform aus der Analyse subrationaler Eigenschaften und insoweit als eine Lebensform der ersten Natur. Von der ersten Natur ausgehend erweitert sie ihn zu einem Begriff der Lebensform auch rationaler Wesen, ohne dass wir das Argument verstehen, das zu dieser Erweiterung berechtigt; denn es bleibt unausgewiesen, weshalb ein Begriff der Lebensform, zumal er der ersten Natur entstammt, dem qualitativen Unterschied der Freiheit Rechnung trägt, hinsichtlich derer sich rationale Wesen gegenüber der ersten Natur – und vor allem der in ihrem Reich beheimateten Notwendigkeit – auszeichnen. Die Notwendigkeit, nicht anders zu können, als von sich aus an Gründen orientiert zu sein, soll identisch sein mit derjenigen Notwendigkeit, die die notwendigen Eigenschaften subrationaler Wesen und organischer Vermögen charakterisieren. Foot bleibt das Argument schuldig, das uns das Recht dafür erklärt, die Notwendigkeit, welche ins Reich der ersten Natur gehört, auf die rationalen Eigenschaften des Menschen zu übertragen und als einen Charakter der praktischen Rationalität anzuerkennen: als den rationalen Charakter der notwendigen

tät anzuerkennen: als den rationalen Charakter der notwendigen Orientierung an Gründen. Rationale Eigenschaften machen den Menschen weder zu etwas anderem als eine Lebensform; noch – wider den Cartesianismus – trennen sie den Menschen von seinen subrationalen Eigenschaften. Für eine angemessene Beschreibung des Menschen wird ein Begriff der Lebensform erforderlich, der die rationalen Eigenschaften, welche von den organischen Eigenschaften grundlegend unterschieden sind, zu integrieren vermag. Einerseits muss den rationalen Eigenschaften Rechnung getragen werden, die sich von den natürlichen Eigenschaften qualitativ abheben. Andererseits steht der Mensch aufgrund seiner rationalen Eigenschaften nicht außerhalb der natürlichen Lebensform. Auf die Frage, wie sich beide Bedingungen zugleich erfüllen lassen, gibt Foot eine Antwort, die nicht restlos befriedigt. Dies gibt jedoch keinen Anlass dazu, ihren ethischen Naturalismus in Bausch und Bogen zu verwerfen. Im Folgenden soll stattdessen der Vorschlag von John McDowell betrachtet werden, eine lediglich leicht veränderte Richtung einzuschlagen, um die gesuchte Antwort zu finden.

III. Praktische Rationalität als zweite Natur

Die Attraktivität von John McDowells Vorschlag eines »entspannten« bzw. »liberalen Naturalismus« (»relaxed« bzw. »liberal naturalism«) beruht darauf, für ein besseres Verständnis, was Wissen heißt, die Gedankenfigur der zweiten Natur einzuführen.²⁸ Die moderate Spielart des Naturalismus dient dem Ziel, eine nicht reduktionistische Konzeption des Wissens zu erklären, die einen Begriff der ethischen Wahrheit mit einschließt. Dass der Begriff der ethischen Wahrheit – der Objektivität moralischen Wissens oder ethischer Werturteile – den äußersten Horizont bildet, auf den McDowells Naturalismus zielt, wird nicht selten übersehen, obwohl unzweideutig Auskunft darüber geben wird. In *Mind and World* drückt sich der ethische Fokus in der Absicht aus, »dass die Auseinandersetzung mit Sinneserfahrung [perceptual experience] stellvertretend für eine Auseinan-

²⁸ Vgl. McDowell 2001, 115; vgl. McDowell 2009a, 262.

dersetzung mit Erkenntnis *im allgemeinen*« geführt wird;²⁹ die Erkenntnis im allgemeinen schließt das theoretische und praktische Wissen (knowledge) wie auch Verstehen (understanding) ein. Kants empiristisches Diktum, dass Begriffe ohne Anschauungen leer und Anschauungen ohne Begriffe blind sind, wird von McDowell im Hinblick auf das moralische Wissen verallgemeinert, das er in lockerer Anlehnung an Aristoteles – und inspiriert von Wittgensteins Theorie der Lebensform – in Verbindung mit einer zweiten Natur bringt und als Klugheit (phronesis) bestimmt. Zum einen wird Kants empiristisches Diktum nahtlos auf das moralische Wissen übertragen, welches Kant strikt vom empirischen Wissen trennt. Zum anderen wird für ein Problem, das im Lichte von Kants Diktum zumal das empirische Wissen betrifft, die Klugheit als Lösung vorgeschlagen, die Aristoteles demgegenüber als eine genuin praktische Vernunft einführt und für den Bereich moralischer Urteile reserviert.³⁰ Deutlicher wird McDowell in seiner direkten Entgegnung auf Foot³¹, in der er den moderaten Naturalismus ausdrücklich als eine Grundlage für insbesondere »ethische Wahrheit« (»ethical truth«³²) entwirft.

McDowells moderater Naturalismus bedient sich einer Doppelstrategie. Einerseits wird eine gegenüber Quine und Fodor ernüchterte Auffassung des Naturalismus vertreten.³³ Die moderate Spielart soll in Abgrenzung zum »unverblühten« bzw. »eingeschränkten Naturalismus« (»bold« bzw. »restrictive naturalism«) erlauben, einen eigenständigen Begriff ethischer Wahrheit vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft zu entkoppeln.³⁴ »Der empirische Naturalismus beschränkt unsere Wahlmöglichkeiten in Sachen Ethik wie folgt: Wir sollten bestreiten, dass die ethische Wahrheit eine Form der praktischen Wahrheit sein müsste, oder wir sollten – sofern wir an der Vorstellung der ethischen Wahrheit als einer Spielart der praktischen Wahrheit gegebenenfalls festhalten wollen – die

29 McDowell 2001, 23 (Hervorhebung von T. W.).

30 McDowell 2001, 109.

31 Vgl. McDowell 2002a.

32 McDowell 2002a, 55. Siehe auch: McDowell 2002, 66.

33 Siehe zu den Varianten des Naturalismus: Keil 2008.

34 Vgl. McDowell 2001, 98; vgl. McDowell 2009a, 261.

praktische Wahrheit entweder in die Form einer Widerspiegelung der entzauberten Natur zwingen oder (wenn man die Durchführbarkeit dieses Vorhabens bezweifelt) auf das Streben nach ethischer Wahrheit verzichten.³⁵ Weder lässt sich ethische Wahrheit als Tatsachenwissen begreiflich machen, das sich auf natürliche Eigenschaften bezieht und in den Geltungsbereich der Wissenschaften fällt. Noch muss ethische Wahrheit bestritten werden, wenn sie – anders als im Präskriptivismus und bei Bernard Williams – nicht am Maßstab der Naturwissenschaft gemessen wird und sich als Tatsachenwissen behaupten muss.

Andererseits gelangt ein Begriff ethischer Wahrheit auf den Grundlagen eines wenn auch entschärften Naturalismus durchaus in den Blick. Die Wahrheitsfähigkeit von Werturteilen beruht nicht auf Tatsachen (natürliche Eigenschaften), sondern auf dem, was McDowell die zweite Natur nennt.³⁶ Die Gedankenfigur der zweiten Natur steht für eine naturalistische Auffassung der Vernunftfähigkeit, das heißt der Fähigkeit zur »Unterscheidung zwischen ›richtig sein‹ und ›richtig erscheinen‹«³⁷ oder der »Empfänglichkeit«, »Ansprechbarkeit« (»responsiveness«)³⁸ und »Offenheit« für *wirkliche* Handlungsgründe (»real reasons for acting«)³⁹. McDowell trägt damit dem Sachverhalt Rechnung, dass wir ein Verständnis dessen, was ethische Wahrheit heißt, nur über den Umweg einer Theorie der praktischen Rationalität gewinnen. Die rationale Orientierung an Gründen wird von ihm mit einem Erwerb begrifflicher Fähigkeiten erklärt, der von naturalistischer Prägung ist. Demzufolge stehen die erworbenen begrifflichen Fähigkeiten in einer Kontinuität mit den organischen Eigenschaften der ersten Natur. Erst ein moderater Naturalismus, der den Erwerb begrifflicher Fähigkeiten mit deren natürlicher Anlage verbindet, bietet die Grundlage für einen Begriff ethischer Wahrheit. McDowell führt also

35 McDowell 2002a, 55f.

36 Die folgenden Ausführungen zur zweiten Natur beziehen sich vor allem auf: McDowell 2001, 109f., 113f., 117, 136, 142f., 151f.; McDowell 2002a, 53f., 59f., 66.

37 McDowell 2002a, 41, 55.

38 McDowell 2001, 23.

39 McDowell 2002a, 60.

ethische Wahrheit auf eine Vernunftfähigkeit zurück, die sich als zweite Natur auslegen lässt, und knüpft ausdrücklich an Aristoteles an, wenn er diese naturalistische Deutung der Vernunftfähigkeit als den Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen Aristoteles' Begriff der praktischen Wahrheit begrifflich wird.⁴⁰

Inwiefern stellt eine rationale Kompetenz als zweite Natur eine belastbare Grundlage für ethische Wahrheit dar? McDowell arbeitet eine Antwort über den Weg aus, dem Pendeln zwischen zwei Wissenskonzeptionen auszuweichen, die vermeintlich als alternativlos gelten. Seine quietistische Lösungsstrategie versucht uns gleichsam von dem transzendentalen Schein eines unentrinnbaren Pendelns zu kurieren und den moderaten Naturalismus als einen dritten Weg aufzuzeigen, der das Pendel erst gar nicht in Schwingung geraten lässt. Wir verstehen, was Wissen ist, wenn wir erklären können, warum das Pendel nicht zu schwingen beginnt, und wir begreifen, wie das Pendeln von vorneherein umgangen wird, wenn wir ein rechtes Verständnis der Vernunftfähigkeit als zweite Natur gewinnen.⁴¹

Ein wahrheitsfähiges Wissen muss laut McDowell zwei Bedingungen erfüllen: Welthaltigkeit und Begrifflichkeit. Einerseits ist die Weltlosigkeit des Wissens – das »frictionless spinning in a void« – zu vermeiden, die McDowell als ein Symptom des »Kohärentismus« vom Zuschnitt Davidsons beschreibt, demzufolge »nichts als Grund für eine Meinung [belief] in Frage kommt, was nicht selbst eine Meinung ist.«⁴² Zur Vermeidung der Weltlosigkeit bedarf es eines so genannten »rational constraint«, das eine Kontrolle darüber ausübt, dass das jeweilige Wissen eine Tatsache beschreibt und nicht fälschlicherweise für wahr gehalten wird. McDowells empiristischer Lösungsvorschlag lautet, dass die Kontrolle von der Wahrnehmung im Verbund mit begrifflichen Fähigkeiten ausgeübt wird. Die ungehinderte Wahrnehmung sekundärer Eigenschaften wie Farben ist identisch mit einem Tatsachenwissen.⁴³ Ungehinderte Wahrnehmungen geben

40 McDowell 2002a, 55; vgl. McDowell 2009b, 44.

41 Vgl. McDowell 2001, 110, 114f.

42 McDowell 2001, 38.

43 Vgl. McDowell 2001, 56, 81ff; McDowell 2002b; McDowell 2009c; McDowell 2009d. Siehe zur Kritik an McDowells empiristischer Auffassung der Täuschungs-

keinen Anlass zum Zweifel an der beobachteten Tatsache. Wenn jemand bei uneingeschränkter Sicht die Farbe Rot sieht, dann geht er zu Recht von der Gewissheit aus, dass sein Urteil wahr ist und eine Tatsache betrifft. Wahrnehmungen üben soweit eine hinreichende Kontrolle auf ein Wissen aus, weshalb die reibungslose Leerheit eines Wissens vermieden ist.

Der empiristische Ansatz darf andererseits nicht dem Mythos des Gegebenen das Wort reden, als könnte die Kontrolle durch eine außerbegriffliche Wahrnehmung von Entitäten erlangt werden. In Wahrnehmungen kommen bereits begriffliche Fähigkeiten zur Anwendung; deshalb beginnt das Pendel nicht in Richtung des Mythos des Gegebenen zu schwingen.⁴⁴ Diese begrifflichen Fähigkeiten werden erlernt, sind das Ergebnis eines Erwerbs. Sie dürfen das Pendel wiederum nicht in die Richtung des Kohärentismus zurück schwingen lassen. Es beginnt nicht zu schwingen, weil – im Unterschied zum Kohärentismus – ein Inhalt in das Wissen durch eine Wahrnehmung eingespeist wird, die – im Unterschied zum Mythos des Gegebenen – durch den Erwerb begrifflicher Fähigkeiten möglich wird.

Der moderate Naturalismus soll nun das Pendeln vermeiden und beide Bedingungen für ein wahrheitsfähiges Wissen zugleich erfüllen. Der Schlüssel hierfür liegt in der Annahme einer Kontinuität von körperlichen und begrifflichen Fähigkeiten. Die Kontinuität von körperlichen und begrifflichen Fähigkeiten besteht hinsichtlich der Notwendigkeit, mit der in der Wahrnehmung die begrifflichen Fähigkeiten aktualisiert werden. Begriffliche Fähigkeiten kommen von sich aus zur Ausübung, die deshalb den propositionalen Einstellungen vorausgeht und nicht durch Gründe erst motiviert werden muss. Vertreter des strikten Naturalismus wie Quine und Fodor verfolgen das Programm, intentionale Einstellungen in ein Vokabular der Wissenschaft zu übersetzen, die sich auf Gesetze beruft. Die Notwendigkeit der Wahrheitsausrichtung wird somit als die Notwendigkeit eines Gesetzes erklärt. Nach McDowells moderatem Naturalismus dagegen wird, äußerst schematisch gesprochen, die Notwendigkeit von einem habituellen Erwerb der Wahrheitsausrichtung verkörpert. In einem Lern-

resistenz der Wahrnehmung: Brewer 2008. Siehe McDowells Replik in demselben Band: McDowell 2008, 200-205.

44 Vgl. McDowell 2001, 35-37.

prozess werden begriffliche Fähigkeiten derart verinnerlicht, dass man sich in der konkreten Handlungssituation immer schon um Gründe bemüht und sich für eine Offenheit für Gründe nicht erst entschließen muss. Die Orientierung an Gründen wird kraft der Bildung und moralischen Erziehung zu einer zweiten Natur verinnerlicht. Was bedeutet dies genauer?

Die *notwendige* Aktualisierung der Vernunftfähigkeit erfolgt in zwei Hinsichten: in wahrnehmungstheoretischer und in rationalitätstheoretischer Hinsicht. Zum ersteren; in der Wahrnehmung kommen begriffliche Fähigkeiten mit Notwendigkeit zur Anwendung. Zur Wahrnehmung beispielsweise von Farben ist ein Betrachter fähig, weil er die Bedeutung der verschiedenen Grundfarben und Farbnuancen erlernt hat und diese Kompetenz in der Wahrnehmung ausübt. Der springende Punkt für McDowell besteht darin, dass in Wahrnehmungen das begriffliche Vermögen notwendig, instantan zur Anwendung kommt. Wenn jemand die Farbe Rot sieht, dann nimmt er nicht das, was Farbe ist, wahr und durch irgendeinen Entschluss auch die Farbe Rot, sondern unmittelbar Rot. Seine begriffliche Fähigkeit wird aktualisiert unabhängig von einer Freiheit, kraft derer er sich zur Anwendung von Farbkenntnissen entschliesse. Das organische Sehvermögen und das begriffliche Erkenntnisvermögen von Rot werden simultan aktualisiert, obwohl es sich um ontologisch Unterschiedenes, einen physikalischen und einen begrifflichen Vorgang handelt. Die wahrnehmungstheoretische Kontinuität von organischen und begrifflichen Fähigkeiten besteht in dieser Simultanität.

In rationalitätstheoretischer Hinsicht betrifft die notwendige Aktualisierung von Fähigkeiten deren Erwerb. Organische Vermögen wie das Sehen besitzen einen natürlichen, inneren Richtungssinn, der sie von selbst und notwendig zur Verwirklichung drängt. Das Sehorgan wird durch eine innere Dynamik zur Ausbildung der Fähigkeit des Sehens angetrieben. Dysfunktionen wie Blindheit und Sehstörungen können nur auf äußere Ursachen, nicht aber auf das Sehvermögen selbst zurückgehen. In Anlehnung an solchen natürlichen Prozessen lässt sich laut McDowell der Erwerb begrifflicher Fähigkeiten als zweite Natur beschreiben. »This liberal naturalism enables us [...] to take in stride the idea that our capaci-

ties to acquire knowledge are natural powers.«⁴⁵ Zum Erwerb der begrifflichen Fähigkeit, die Farbe Rot zu erkennen, entschließen wir uns ebenso wenig wie zur Ausbildung des organischen Sehvermögens. Pragmatische Orientierungskompetenzen wie das Erkennen der Farbe Rot werden im lebensweltlichen Kontext mit einer gewissen Notwendigkeit ausgebildet. Ihr Erwerb geht unseren Einstellungen voraus und ist Ergebnis eines quasinatürlichen Prozesses des umweltlichen Umgangs, in dem wir nicht erst beabsichtigen oder wünschen müssen, das Erkennenkönnen von Rot zu erlernen. Die Ausbildung der Erkenntnisfähigkeit vollzieht sich im Medium unserer pragmatischen Orientierung in der Lebenswelt und als ein »Vertrautmachen«, das »ein normaler Bestandteil dessen [ist], was es für einen Menschen heißt, erwachsen zu werden.«⁴⁶ Ihr Erlernen findet als ein »normaler« Vorgang statt, der unserer Entwicklung wie eine zweite Natur imprägniert ist.

IV. McDowells Analogie von pragmatischem und ethischem Wissen

Die Gedankenfigur der ersten und zweiten Natur beansprucht eine identische Natur, die den organischen Eigenschaften und begrifflichen Fähigkeiten trotz ihrer Unterschiede gemeinsam ist. Ihre gemeinsame Natur besteht in der notwendigen Aktualisierung. Organische Eigenschaften und begriffliche Fähigkeiten werden mit derselben Notwendigkeit ausgeübt und erworben. Dieser Grundgedanke McDowells hängt im entscheidenden Maße von einer Prämisse ab, der wir uns nun widmen werden. McDowells ethischer Naturalismus setzt die Prämisse voraus, dass das ethische und nicht ethische Wissen miteinander eine allgemeine Struktur »begrifflicher Fähigkeiten« teilen. Das letzte Zitat über das Vertrautmachen lautet vollständig: »Die Formung des ethischen Charakters, zu der es gehört, dass man dem praktischen Intellekt eine besondere Gestalt verleiht, ist ein besonderer Fall eines allgemeinen Phänomens: das Vertrautmachen mit

45 McDowell 2009a, 262, vgl. auch McDowell 2009a, 257f.; McDowell 2001, 114, 116.

46 McDowell 2001, 110.

begrifflichen Fähigkeiten, zu denen auch eine Empfänglichkeit für andere rationale Forderungen und nicht für solche der Ethik gehört. Ein derartiges Vertrautmachen ist ein normaler Bestandteil dessen, was es für einen Menschen heißt, erwachsen zu werden.«⁴⁷ McDowell stellt eine Analogie zwischen ethischem Wissen und einem nicht ethischen Wissen her, welches, folgt man McDowells Leitbeispiel der Farberkennung, ein pragmatisches, lebensweltliches Orientierungswissen ist.⁴⁸ In moralischen Urteilen werden begriffliche Fähigkeiten mit derselben Notwendigkeit aktualisiert wie im pragmatischen Orientierungswissen, beispielsweise wie in der Wahrnehmung von sekundären Qualitäten (etwa von Farben).

Die Analogie lautet folgendermaßen. Hinsichtlich ihrer notwendigen Aktualisierung verhalten sich organische Eigenschaften und pragmatische Fähigkeiten zueinander, so wie sich organische Eigenschaften und ethische Fähigkeiten zueinander verhalten. Die Analogie verläuft nicht zwischen erster und zweiter Natur – nicht zwischen organischen Eigenschaften und begrifflichen Fähigkeiten –, sondern innerhalb der zweiten Natur zwischen pragmatischem Orientierungswissen – bspw. Farberkennung – und ethischem Wissen. Mit der Analogie wird mitnichten behauptet, dass ethischem Wissen nur im metaphorischen Sinne eine Natur zukomme. Die Analogie tut McDowells Auffassung keinen Abbruch, dass die Empfänglichkeit für ethische Forderungen eine natürliche Kraft nicht nur im übertragenen, sondern im buchstäblichen Sinne *ist* (wenngleich in einem anderen Sinne als dem naturwissenschaftlichen). Ihre unersetzbare Funktion für McDowells ethischen Naturalismus besitzt die Analogie als Quelle der Begründungskraft. McDowell erbringt einen Nachweis für seine naturalistische Deutung ethischer Kompetenzen nicht im direkten Zugriff, sondern über den Umweg der Ähnlichkeit mit dem pragmatischen Wissen. Dies erklärt die auffällige Seite von McDowells Vorgehen, dass er seinen ethischen Naturalismus allenthalben vor dem Hintergrund und im Vergleich bspw. der Farberkennung avisiert, niemals aber *intentio recta*. Die

47 McDowell 2001, 110. Siehe auch: McDowell 2001, 135, 151f.

48 Obwohl McDowell nur an einer Stelle ausdrücklich von »Analogie« (McDowell 2001, 144) spricht, ist die analogische Methode offenkundig, wo sie, wie im letzten Zitat, implizit beansprucht wird. Siehe auch: McDowell 2001, 103, 111, 116.

Empfänglichkeit für ethische Forderungen wird stets ausgehend von ihrer Ähnlichkeit mit der Wahrnehmung nicht ethischer Tatsachen erläutert.

Die Analogie trifft sowohl auf die wahrnehmungstheoretische als auch die rationalitätstheoretische Hinsicht zu. Wir werden gleich sehen, dass sich vor allem in Bezug auf die Rationalitätstheorie hartnäckige Verständnisschwierigkeiten stellen; zuvor aber zur wahrnehmungstheoretischen Hinsicht. Erstens, moralische Erziehung und Bildung befähigen eine Person zur evaluativen Wahrnehmung, zur Empfänglichkeit für ethische Forderungen, die sich in einer Handlungssituation stellen. Der Handelnde ist hier für Tatsachen wie Unrecht, Hilfsbedürftigkeit und Rechte instantan zugänglich. Diese Wahrnehmung von ethischen Forderungen (Situations-sensibilität) geht intentionalen Einstellungen voraus. Ebenso wenig wie die Wahrnehmung von Rot auf eine Absicht, die Farbe als Rot wahrzunehmen, geht die ethische Situationssensibilität auf eine Einstellung zurück. Vielmehr kommt die Fähigkeit zur Unterscheidung von gut und schlecht unmittelbar zur Geltung ohne einen Rückgriff auf propositionales Wissen. Die Situationssensibilität überhaupt erschließt dem Handelnden erst Tatsachen, die bestimmte Forderungen an ihn stellen. Freilich können die Forderungen nachträglich zum Gegenstand einer »reflektierenden«, »kritischen Prüfung« erhoben und diskursiv thematisiert werden.⁴⁹ McDowells realistische Konzeption der Situationssensibilität setzt sich vom Projektivismus insoweit ab, als die Forderungen, die sich in ihr erschließen, nicht aus der Disposition des Handelnden hervorgehen. Es ist vielmehr die Situation, die bestimmte Reaktionen erforderlich macht.⁵⁰ Unsere Wahrnehmung vollzieht sich als eine Art von Responsivität, indem wir für Forderungen ansprechbar sind, die Handlungssituationen an uns stellen. In Bezug auf diese Ansprechbarkeit (*responsiveness*) verwendet McDowell zur Umschreibung seines Realismus die Metapher, dass Gegenstände uns ansprechen.⁵¹ Dass uns aber die Realität überhaupt mit Forderungen zu

49 Vgl. u. a.: McDowell 2001, 107; McDowell 2002a, 41, 62.

50 Vgl. McDowell 2001, 104, 107; McDowell 2002c, 78.

51 Für Richard Gaskin besteht eine Inkonsistenz zwischen McDowells Metapher des Angesprochenwerdens durch Gegenstände und dessen Kritik an dem vormodernen Naturverständnis; siehe: Gaskin 2006, bes. 224-231.

konfrontieren vermag, geht auf die erworbenen begrifflichen Fähigkeiten zurück; diese ermöglichen überhaupt die Zugänglichkeit unserer Wahrnehmung für Tatsachen und Ansprüche. McDowells Realismus stößt sich demnach vom Wertrealismus insofern ab, als die ethische Sensibilität nicht unabhängig von begrifflichen Fähigkeiten erfolgt. Erst der Erwerb der entsprechenden begrifflichen Fähigkeiten erlaubt es, Tatsachen wie Unrecht, Hilfsbedürftigkeit und Rechte überhaupt wahrzunehmen. Wenn sie aber wahrgenommen werden, dann kommen in der Wahrnehmung die begrifflichen Fähigkeiten mit Notwendigkeit und vor intentionalen Einstellungen zur Anwendung.

Die Analogie zwischen ethischem und pragmatischem Wissen soll zweitens in rationalitätstheoretischer Hinsicht gelten. Die Analogie betrifft hier den Erwerb der rationalen Kompetenz, empfänglich für ethische Forderungen zu sein. Die Ausbildung der Erkenntnisfähigkeit von Rot erfolgt als ein »Vertrautmachen«, das »ein normaler Bestandteil dessen [ist], was es für einen Menschen heißt, erwachsen zu werden.« Dasselbe Vertrautmachen soll sich laut McDowell auf die Ausbildung der Fähigkeiten von Werturteilen übertragen lassen. Dass McDowell den Erwerb moralischer Kompetenzen ausgehend von und analog zu dem Erwerb pragmatischen Orientierungswissens wie der Farberkennung in den Blick nimmt, unterstreicht den starken Einfluss, den Wittgensteins Theorie der Lebensform auf seine Konzeption der zweiten Natur ausübt. Dem »Vertrautmachen« mit Fähigkeiten der Farberkennung entspricht in der Ethik »moralische Erziehung« und »Bildung«, die vergleichbare »normale« Bestandteile des Erwachsenwerdens sind. In pragmatische Fähigkeiten wie das Farberkennen wachsen wir im Verlauf unserer Sozialisierung mit einer gewissen Selbstverständlichkeit hinein. Dieses Hineinwachsen verleiht dem Erwerb pragmatischer Fähigkeiten eine Form, die in Anlehnung an die physikalische Entwicklungen organischer Fähigkeiten zweite Natur genannt werden kann. Dasselbe quasinatürliche Hineinwachsen treffe für ethische Kompetenzen zu. Ethische Kompetenzen erlernen wir in moralischer Erziehung und Bildung mit vergleichbarer Natürlichkeit, wie wir uns im lebensweltlichen Umgang pragmatische Fähigkeiten wie die Farberkennung aneignen. Moralische Erziehung und Bildung verkörpern eine innere Ausrichtung, mit der Menschen von sich aus zur Ausbildung ethischer Kompetenzen tendieren. Die richtige Erziehung bringe einen

inneren Richtungssinn zur Geltung, der Menschen von sich dazu tendieren lässt, ihre ethischen Fähigkeiten auszubilden.⁵² Eine Unempfänglichkeit für ethische Forderungen dagegen ginge auf fehlende Erziehung und Bildung zurück, die deshalb unzureichend sind, weil ihre äußeren Voraussetzungen fehlten; so wie die Kompetenz der Farberkennung nur deshalb nicht zu erwerben möglich erscheint, weil physiologische Defekte oder abnorme Hindernisse im umweltlichen Umgang ihren Erwerb verhindern. Wie wir uns die Unfähigkeit zur Farberkennung nicht anders als mit solchen äußeren Ursachen erklären können, müssen wir uns auch die Unempfänglichkeit für ethische Forderungen als den verhinderten Fähigkeitserwerb aufgrund von widrigen Umständen und abträglichen Faktoren (»predicaments«) vorstellen. Solche äußeren Ursachen blockieren und hemmen den inneren Richtungssinn, kraft dessen ethische Fähigkeiten von selbst zur Ausbildung tendieren. Unempfänglich für ethische Forderungen ist, wer in Erziehung und Bildung »durchs Netz geschlüpft ist.«⁵³ Der Fall des Immoralisten, der sich frei aus Motiven der Entlastung einer moralischen Erziehung und Bildung entzieht, ist im Lichte von McDowells Naturalismus undenkbar.

Die Analogie zwischen dem Lernprozess ethischer und pragmatischer Fähigkeiten ist ein tragendes Element für die Gesamtkonzeption des moderaten Naturalismus. Von ihr hängt die Tragfähigkeit von McDowells naturalistischem Vorschlag, den Wissensbegriff durch die Kontinuität von organischen und begrifflichen Fähigkeiten zu erklären, im entscheidenden Maße ab. Vernunftfähigkeiten werden mit einer inneren Notwendigkeit erworben und ausgebildet, die mit der Notwendigkeit der Ausbildung organischer Funktionen vergleichbar ist. Erst unter der Prämisse, dass dieser als zweite Natur beschreibbare Erwerb auf ethische wie auch nicht ethische Vernunftfähigkeiten zutrifft, wird ein allgemeiner Begriff des Wissens ein-

52 McDowell verwendet zahlreiche Beschreibungen der normativen Erziehung: »gediegene«, »richtige«, »gewöhnliche Erziehung«, resp. »decent«, »proper«, »ordinary upbringing«. Vgl. McDowell 2001, 107, 118, 151.

53 McDowell 2002d, 164. Ein solcher Fall des Durchfallens ist beispielsweise die Willensschwäche, die McDowell zu Recht auf ein unzureichendes Erlernen rationaler Kompetenzen zurückführt; siehe zu McDowells Konzept der Willensschwäche: McDowell 2002e, 151-154.

sichtig, der ethische Wahrheit mit einschließt. Das Argument für die innere Notwendigkeit des Erwerbs ethischer Fähigkeiten soll sich aus dessen Analogie mit dem Erwerb nicht ethischer Fähigkeiten speisen. Die Analogie trägt also die Beweislast für die Annahme, dass der Lernprozess ethischer Fähigkeiten und damit der Begriff ethischer Wahrheit sich naturalistisch erklären lassen.

Mit der Lösungsstrategie der Analogie schließt McDowell zu Recht ein induktives Vorgehen aus. Die erfolgreiche Ausübung rationaler Kompetenzen lässt keinen Rückschluss darauf zu, ob die Einübung entweder – gemäß dem Naturalismus – von einem inneren Richtungssinn der Vernunftfähigkeit selbst geleitet ist oder – wider den Naturalismus – aus einer freien Entscheidung hervorgeht, die im Widerstreit mit der Neigung zur kognitiven Entlastung getroffen wird. Von der faktischen Geltung einer Rationalität lässt sich nicht auf die bestimmte Gestalt ihrer Genese schließen, weil offen bleibt, ob die äußeren Voraussetzungen nur eine notwendige oder eine hinreichende Bedingung ihres Erwerbs sind. Ebenso wenig lässt sich der Erwerb von Vernunftfähigkeiten aus etwas anderem deduzieren, denn seine Geltung wird ohne Aporien und Zufallsverdacht nur unter der Voraussetzung darstellbar, wenn er sich als ein monistisches Grundprinzip nachweisen lässt, dem kein gleichwertiges oder gar tieferes Prinzip vorausgeht. Stattdessen bedient sich McDowell der Analogie zur Bestimmung des ersten, voraussetzungslosen Prinzips und greift damit denjenigen methodischen Stellenwert auf, den die Analogie bereits bei Platon hat.

Die Überzeugungskraft von McDowells ethischem Naturalismus hängt deshalb von dem Maße ab, wie weit die Tragweite reicht, die der Analogie in der Beweisführung zukommt. Warum sollten wir eigentlich von der naturalistischen Annahme überzeugt sein, dass der Mensch mit einem ähnlichen inneren Richtungssinn zum Erwerb ethischer Vernunftfähigkeiten tendiere wie zur Ausbildung pragmatischer Fähigkeiten etwa des Erkennens der Farbe Rot? Moralische Erziehung und Bildung sollen ein ebenso »normaler« Bestandteil des Erwachsenwerdens sein wie die Ausbildung der Fähigkeit zur Farberkenntnis. »Normal« wird hier verwendet im Sinne von »natürlich«, »in der Regel«: Es ist ein natürlicher Bestandteil der Sozialisierung, Fähigkeiten zum Erkennen der Farbe Rot auszubilden, das wir von Personen erwarten dürfen und in der Regel auch

können. Das Abweichen von dieser Regel können wir uns gar nicht anders erklären als durch einen physiologischen Defekt und sonstige abnorme Hindernisse. Warum aber sollten wir uns eine Unempfindlichkeit für ethische Forderungen genauso wenig anders erklären können als durch äußere Ursachen? Wenn jemand bei ungehinderter Sicht die Farbe Rot nicht erkennt, dann unterstellen wir zu Recht Anomalien, die eine »normale« Entwicklung der Farberkennung verhinderten. Aber müssen wir mit demselben Recht solche Anomalien jemandem unterstellen, der Hilfsbedürftigkeit oder den Unterschied zwischen Recht und Unrecht nicht achtet?

Freilich kann der Einwand gegen McDowell nicht lauten, dass er keinen strikten Beweis für ein Grundprinzip liefere. Ebenso wenig kann sich eine Kritik an der naturalistischen Annahme, ethische Fähigkeiten tendierten von sich aus zu ihrer Ausbildung, schlicht auf die gegenteilige Diagnose von Selbsttäuschungen – von kognitiven Entlastungen aus Freiheit – berufen, sind diese und ihre Freiheitsstruktur es doch, was vom Naturalismus bestritten wird. Auch ist es nicht mit dem Nachweis irgendwelcher Inkonsistenzen in McDowells Argumentation getan. Vielmehr geht es um das Aufzeigen der engen Grenzen jener Überzeugungskraft, die sich aus Analogien speist. Analogien stellen sehr weiche Argumente dar, und eine Kritik an McDowells moderaten Naturalismus kann nur darin bestehen, ihnen gegenüber eine starke Alternative aufzuzeigen. Die Stärke der Alternative müsste darin bestehen, Immoralismus nicht bestreiten zu müssen, um eine objektive Moralphilosophie verteidigen zu können. McDowells Überlegungen zum Zusammenhang von Bildung und ethischer Kompetenz sind deshalb nicht an sich unzutreffend. Mögliche Bedenken richten sich vielmehr gegen die neoaristotelische Annahme eines inneren Richtungssinn im Erwerb ethischer Kompetenzen. Der ethische Naturalismus bei McDowell zieht nicht minder als bei Foot den Verdacht einer naturalistischen Reduktion auf sich, die darin besteht, den Immoralismus von vornherein auszuschließen, dem zufolge die Orientierung an Gründen auf eine Freiheit zurückgeht, die sich durch keine moralische Erziehung und Bildung auffangen lässt. McDowells Einführung der Gedankenfigur der zweiten Natur erbringt gegenüber Foot zwar einen Erkenntnisgewinn, indem ein Verständnis dessen, was der notwendige und natürliche Erwerb begrifflicher Fähigkeiten heißen kann, in Bezug auf den Erwerb pragmatischen Orientierungswissens gewonnen ist. Hinsichtlich der Zielvorgabe

des ethischen Naturalismus, den notwendigen und natürlichen Erwerb zumal moralischer Kompetenzen zu erklären, geht McDowell jedoch über Foot nicht hinaus.

Literatur

- Brewer, B., 2008, »Perception and Content«, in: J. Lindgaard (Hg.), *John McDowell. Experience, Norm, and Nature*, Oxford 2008, 15-29.
- Foot, P., 2004, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M.
- , 2002, »Rationality and Virtue«, in: Dies., *Moral Dilemmas*, Oxford 2002, 159-174.
- Gaskin, R., 2006, *Experience and the World's Own Language. A Critique of John McDowell's Empiricism*, Oxford.
- Keil, G., »Naturalismus und menschliche Natur«, in: W.-J. Cramm/G. Keil (Hg.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*, Weilerswist 2008, 192-215.
- McDowell, J., 2001, *Geist und Welt*, Frankfurt a. M.
- , 2002, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a. M.
- , 2002a, »Zwei Arten von Naturalismus«, in: McDowell 2002, 30-73.
- , 2002b, »Werte und sekundäre Qualitäten«, in: McDowell 2002, 204-230.
- , 2002c, »Tugend und Vernunft«, in: McDowell 2002, 74-106.
- , 2002d, »Interne und externe Gründe«, in: McDowell 2002, 156-178.
- , 2002e, »Sind moralische Forderungen hypothetische Imperative?«, in: McDowell 2002, 151-154.
- , 2008, »Responses«, in: J. Lindgaard (Hg.), *John McDowell. Experience, Norm, and Nature*, Oxford 2008, 200-267.
- , 2009a, »Naturalism in the Philosophy of Mind«, in: Ders., *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.) 2009, 257-275.

- , 2009b, »Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics«, in: Ders., *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.) 2009, 41-58.
- , 2009c, »The Logical Form of an Intuition«, in: Ders., *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (Mass.) 2009, 23-43.
- , 2009d, »Avoiding the Myth of the Given«, in: Ders., *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (Mass.) 2009, 256-272.
- Thompson, M., 2008, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (Mass.).
- Williams, B., 2003, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L., 1984a, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.
- , 1984b, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt a. M. 1984.

Die menschliche Natur und das Gute

Ein Vergleich der Positionen von Aristoteles, Thompson und Foot

URSULA WOLF

Naturalistische Positionen werden in der Ethik seit der Antike vertreten. Sie sind insofern attraktiv, als sie eine feste Basis für die Ethik in Aussicht stellen, der sich objektive Bewertungen entnehmen lassen. Die Frage nach dem Sinn der Bewertung menschlicher Handlungen und Dispositionen insbesondere in moralischer Hinsicht leitet Philippa Foot in *Natural Goodness*¹. Sie vertritt eine radikal objektivistisch-naturalistische Auffassung, die sich u. a. auf Aristoteles' Konzeption einer internen Teleologie und Thompsons Begriff der Lebensform stützt, den er in *Life and Action*² entwickelt. Im Folgenden soll versucht werden, durch einen Vergleich der drei Positionen die Eigenart des Footschen Ansatzes genauer herauszuarbeiten und gleichzeitig die Möglichkeit einer naturalistischen Ethik zu überprüfen.

1. Die aristotelische Auffassung

Aristoteles versucht, aus der menschlichen Natur eine Konzeption des für den Menschen Guten, des guten menschlichen Lebens zu gewinnen, die zugleich die Bewertung von Dispositionen und Handlungen ermöglicht. Er unterscheidet dabei zu Beginn der *Eudemischen Ethik* drei Bewertungsdimensionen, die im menschlichen Guten zusammenlaufen sollen: das Gute im Sinn des Erstrebten und Zuträglichen, das Wertvolle (die Dimension der

1 Foot 2001.

2 Thompson 2008.

Handlungsbeurteilung, um die es Foot geht) und das Lustvolle (subjektiv Gute). Was alle diese Bewertungen gleichermaßen und im höchsten Grad erfüllt, ist die *eudaimonia*. Der Ausdruck *eudaimonia* meint also anders als der heutige Glücksbegriff nicht etwas nur subjektiv Gutes, nicht nur ein Glücksgefühl, und er bezeichnet auch nicht Glück im Sinn des glücklichen Zufalls. Die *eudaimonia* wird vielmehr in der *Nikomachischen Ethik* eingeführt als dasjenige Strebensziel, in dem sich das Streben des menschlichen Individuums insgesamt erfüllt und das so das Leben im Ganzen gut macht. Dabei betont Aristoteles, gegen Platons ferne Idee des Guten gerichtet, dass es um das Gut für den Menschen geht, um ein durch Handeln realisierbares Gut, dessen Erreichung wir selbst in der Hand haben. Was bei uns liegt, sind aber die so genannten seelischen Güter. Entsprechend geht Aristoteles in Buch I der *Nikomachischen Ethik*, wo er seine Konzeption der *eudaimonia* entwickelt, von der Beschaffenheit des Menschen aus.³

Gesucht wird dabei nach der Definition des Menschen nicht im Sinn einer Verbaldefinition des Prädikats »Mensch«, sondern im Sinn einer Wesensdefinition bzw. Sachdefinition des *eidos*, der Form des Menschen, die aufzeigt, wie die Form in den materiellen Teilen wirksam ist. Solche Definitionen gibt Aristoteles meist derart, dass er die so genannte Zweckursache, das *Telos* oder *ergon* nennt. Beim Lebewesen ist dieses *Telos* das Leben, und die Form ist die Seele, die das Leben organisiert und vollzieht. Es ist Aufgabe (*ergon*) der Seele eines Menschen, sein Leben als Mensch zu vollziehen. »Seele« ist nicht als eigene Substanz zu verstehen, sondern als das Lebensprinzip eines organischen Körpers, als die Gesamtheit seiner Lebensvermögen. Jede natürliche Spezies hat ihre eigene Art von Seele. Das menschliche Leben besteht in Tätigkeiten gemäß den spezifisch menschlichen Fähigkeiten. Diese sind zum einen die Vernunftvermögen, zum anderen die affektiv-volitiven Vermögen, sofern diese sich beim Menschen nach der Vernunft richten können. Die von Natur gegebenen Vermögen werden durch Erziehung zu festen Dispositionen geprägt. Zum Begriff einer Aufgabe bzw. Funktion gehört nun jeweils ein Spielraum zwischen guter und schlechter Disposition – *arete* (Gutheit, Tugend) und *kakia* (Schlechtigkeit, Laster) – und entsprechend zwischen besserer

3 Vgl. Aristoteles NE I 6.

kakia (Schlechtigkeit, Laster) – und entsprechend zwischen besserer und schlechterer Ausführung der Tätigkeit, in der die Erfüllung der Funktion besteht. Gut als Mensch ist, wer die vernunftgemäße Tätigkeit gut ausübt. In dieser Aktualisierung des Gutseins als Mensch, der menschlichen *arete*, soll nach Aristoteles das gute menschliche Leben, die *eudaimonia*, liegen.⁴

Es gibt insbesondere zwei Einwände, die man gegen diesen Vorschlag vorbringen kann: (i) den einer unbewiesenen Naturteleologie und (ii) den eines naturalistischen Fehlschlusses. Beide Einwände sind in einem ersten und unmittelbaren Sinn unzutreffend, enthalten aber in einem zweiten und modifizierten Sinn doch eine gewisse Berechtigung.

(i) Aristoteles vertritt keine Naturteleologie in dem üblichen Sinn, dass dem Menschen von der Natur eine Aufgabe oder Funktion vorgegeben wäre, die sein Lebensziel enthält. So weist er selbst darauf hin, dass man in zwei Bedeutungen vom *ergon* reden kann,⁵ erstens im Kontext von Herstellungshandlungen, wo es ein äußeres Produkt des Tuns gibt (Haus bauen), zweitens aber auch dort, wo die Ausübung der Tätigkeit selbst das *ergon* ist (Flöte spielen). Letzteres ist der Fall beim Lebewesen, dessen *ergon* im Vollzug des eigenen Lebens besteht. Bei der Pflanze besteht dieser Vollzug für Aristoteles in der Aktualisierung des Vermögens von Ernährung und Wachstum. Beim Tier kommen Wahrnehmung und damit verbunden Bewegungsvermögen und Luststreben hinzu; hier ist die gute Aktualisierung der Funktion über das Streben nach sinnlicher Lust und das Vermeiden sinnlicher Unlust gesteuert. Die Art der Bewegung und des Strebens, die für eine jeweilige Spezies von Tieren charakteristisch ist, gibt ihr *Telos* vor und erklärt so die organische Beschaffenheit und Struktur der zugehörigen individuellen Exemplare. Während der Mensch mit den Tieren Wahrnehmungs- und Bewegungsvermögen teilt, kommt bei ihm als Unterscheidungsmerkmal das Vernunftvermögen mit seinen verschiedenen Unterbereichen hinzu. Es handelt sich also zunächst um eine teleologische Redeweise, die sich auf interne Funktionszusammenhänge bezieht, wie sie auch in der heutigen biologischen Begrifflichkeit als unverdächtig gilt.

4 Für eine genauere Erläuterung siehe Wolf 2002, 37ff.

5 Vgl. Aristoteles EE 1219a13ff.

Nun gehört zum *ergon* der Lebewesen auch die Fortpflanzung, und dieser Aspekt wird von Aristoteles durch eine metaphysische Teleologie erklärt. Das *eidos* des Lebewesens als Formprinzip, die Seele, kann nur als Lebensprinzip eines je konkreten vergänglichen Organismus vorkommen, ist aber wie jedes *eidos* ewig und unveränderlich. Daher vertritt Aristoteles die Lehre von der dauernden Existenz der natürlichen Spezies durch Weitergabe der Form in der Fortpflanzung.⁶ Um zu erklären, warum dieser Prozess und allgemeiner das natürliche Werden stetig stattfindet und im Verlauf der Zeit nie abbricht, entwickelt Aristoteles die Vorstellung vom göttlichen Seienden, dem Unbewegten Bewegter.⁷ Dieser ist reines Denken ohne materielle Teile, daher einfach, unveränderlich und ewig; sein Leben kann nur darin bestehen, dass er sich ununterbrochen selbst denkt. Gemäß dieser Beschaffenheit kann das göttliche Seiende die Prozesse in der Welt nicht durch kausales Eingreifen bewegen. Vielmehr bewegt es, ohne selbst bewegt zu werden, nämlich als Gutes oder Bestes oder Wertvollstes, dem die anderen Wesen strebend näher zu kommen versuchen. Die Kontinuität der Spezies der Pflanzen und Tiere erklärt Aristoteles dadurch, dass durch ein – in diesem Fall unbewusstes – Streben nach dem göttlichen Seienden bzw. nach Unvergänglichkeit das *eidos* in der Fortpflanzung weitergegeben wird. Da Menschen nicht nur in der Fortpflanzung, sondern in allen ihren Handlungen bewusst durch das Streben nach dem vollkommen Guten, und d. h. letztlich durch die Nachahmung des Unbewegten Bewegters geleitet sein können, sind bereits ihre einzelnen Taten, wie Aristoteles sagt, quasi Kinder, d. h. Realisierungen der Form.⁸

(ii) Häufig wird Aristoteles vorgeworfen, er begehe einen naturalistischen Fehlschluss, wenn er aus dem Faktum, dass Menschen im Unterschied zu anderen Tieren Vernunftwesen sind, folgere, der Vollzug eines vernunftgemäßen Lebens sei das für sie Gute (Erstrebenswerte). Hier sollte man zwei Fragen unterscheiden. Zum einen muss man genauer fassen, in welchem Sinn Aristoteles ein naturalistischer Fehlschluss unterläuft. Zum anderen bleibt, selbst wenn ein solcher Schluss vorliegen sollte, die Frage,

6 Vgl. Aristoteles De Gen. An. 731b31ff.

7 Vgl. Aristoteles Met. XII 6-7.

8 Vgl. Aristoteles NE 1113b18f.

ob Aristoteles sich letztlich auf ihn beruft oder sich für den Übergang von der *eudaimonia* zur *arete* nicht vielmehr auf Plausibilitätsargumente stützt.

Aristoteles schließt nicht einfach aus dem Faktum, dass für Menschen die Vernunftfähigkeit spezifisch ist, dass wir vernünftig leben sollten. Er verweist vielmehr auf den begrifflichen Tatbestand, dass Fähigkeitsprädikate einen Spielraum hinsichtlich der besseren und schlechteren Ausübung des *ergon* mit sich führen, durch das sie definiert sind. Der problematische Schritt liegt im Übergang von dieser intern-funktionalen biologischen Bewertung zu einer ethischen Bewertung. Aristoteles definiert die Form einer Spezies, indem er die Anordnung der Teile (Organe) auf die Erfüllung des *ergon* hin angibt. Die Aufgabe der vernünftigen Seele innerhalb des ganzen menschlichen Lebewesens ist die Leitung der anderen Teilfunktionen. Dass dies das *Telos* ist, welches die Anordnung der Teile in der Definition leitet (funktionale Teleologie), beweist jedoch nicht, dass auch für die Person, die ihr Leben vollzieht, die andauernde Vernunfttätigkeit das letztlich Erstrebenswerte, die *eudaimonia*, ist (ethische Teleologie), und nicht z. B. nur ein Mittel, ihre Strebensinhalte zu erreichen.

Doch auch wenn dieser Schluss fehlerhaft ist, könnte Aristoteles weitere Überlegungen anführen, um den Vorschlag für die Bestimmung der *eudaimonia* plausibel zu machen. So leuchtet es ein, dass es Lebewesen allgemein dann gut geht, und zwar auch im subjektiven Sinn, wenn sie ihre spezifischen Anlagen gut entwickelt haben und ausüben. Weiterhin spricht die Forderung, das gute Leben müsse in etwas Realisierbarem und Dauerhaftem liegen, das bei uns liegt, für eine Glückskonzeption, die sich auf die Ausübung unserer spezifischen Fähigkeiten und Dispositionen konzentriert. Doch der Hinweis, dass spezifisch Menschliche seien die Vernunftvermögen, scheint eher leer zu sein und nur einen formalen Aspekt des Lebens herauszustellen. Mag ihre Betätigung nützlich für unsere Strebensziele sein und wertvoll als Ausübung des menschlichen Gutseins, es fehlt von den drei von Aristoteles selbst genannten Aspekten der *eudaimonia* bisher derjenige der Lust, des subjektiv Guten.

Nun bleibt Aristoteles nicht bei dem Hinweis auf die Vernunftfähigkeit stehen. Er arbeitet vielmehr zwei inhaltliche Arten des guten Lebens aus. Die höchste Glücksmöglichkeit besteht in der Betätigung der theoretischen Vernunft bzw. ihres höchsten Teils, des *nous*; dieses Leben in der Betrachtung (*theoria*) des göttlichen Seienden können wir als Menschen,

wenn auch nicht dauerhaft, so doch zeitweise leben. Die zweite Art des guten Lebens ergibt sich aus unserer Beschaffenheit als Lebewesen, welche affektiv-strebende Charakterdispositionen haben, die sich nach der praktischen Überlegung richten können und sich dort, wo die Dispositionen Tugenden sind, in der Tat nach ihr richten. Von beiden Lebensweisen wird aufgezeigt, dass sie lustvoll sind. Aristoteles unterscheidet von der sinnlichen Lust die Freude an Tätigkeiten, die dort erfahren wird, wo wir eine Tätigkeit, die ihren Zweck in sich hat und an einem als wertvoll geschätzten Gegenstand vollzogen wird, unbehindert ausüben. Das Paradigma einer solchen Tätigkeit ist die Selbstbetrachtung des Unbewegten Bewegers, der die menschliche *theoria* nahe kommt, solange man sie frei von inneren und äußeren Hindernissen auszuführen vermag. Zu zeigen, warum die Betätigung im Sinn der zweiten Glücksform, die *eupraxia*, Lust enthält, ist aufwändiger. Aristoteles geht hierbei davon aus, dass verschiedene Affektbereiche in Korrelation zu verschiedenartigen Lebenssituationen stehen (so ist z. B. Furcht die Reaktion auf Gefahrensituationen). Die Affekte werden je nach Naturanlage und Erziehung zu guten oder schlechten Charakterdispositionen, d. h. Tugenden oder Lastern (bei der Furcht sind die Laster Feigheit und Tollkühnheit, die Tugend Tapferkeit). Eine Tugend bedeutet eine Gewöhnung der Affekte derart, dass diese überlegungsbezogen sind. Wer eine Tugend hat, dem erscheinen die richtigen Lebensziele als erstrebenswert, und er setzt diese überlegt in die jeweilige Situation um; auf diese Weise manifestiert er seine Tugend ohne innere Widerstände und erfährt daher die Handlung als lustvoll. Dies gilt für Tugenden, die das eigene künftige Glück betreffen, z. B. Mäßigkeit im sinnlichen Bereich, ebenso wie für die moralischen Tugenden, z. B. Gerechtigkeit.

Nach dieser Skizze der Position des Aristoteles bleiben zwei Fragen: Erstens, wie erklärt Aristoteles, dass faktisch nicht alle Individuen einer Spezies ihre Form gleich gut realisieren? Zweitens, was bleibt von dieser Auffassung übrig, wenn wir die metaphysischen Komponenten streichen?

Zur ersten Frage: Warum nicht alle Mitglieder einer Spezies als Lebewesen dieser Art gleich gut sind oder ihr artspezifisches Leben gleich gut vollziehen, dafür hat Aristoteles verschiedene Erklärungen. Zum einen gibt es neben den naturgemäßen Entstehungen von Individuen auch unregelmäßige Missbildungen. Diese fallen ganz aus der Art heraus. Für

die graduellen Unterschiede in der Qualität des Lebensvollzugs der Individuen ist insbesondere das verantwortlich, was die Individuen zu numerisch verschiedenen Exemplaren macht: die Materie. Hinzu kommen Unterschiede in den Lebensumständen, die der Realisierung der Form zuträglich oder abträglich sein können. Schließlich vollzieht sich beim Menschen das politische Leben auf der Grundlage von affektiv-volitiven Anlagen, die durch Sozialisation in Charaktereigenschaften verfestigt werden. Diese Dispositionen sind also abhängig von der Qualität der Erziehung.

Zur zweiten Frage: Wenn wir die metaphysischen Komponenten streichen, entfällt die Prämisse, alle Lebewesen würden kraft ihrer Natur nach ihrem Gut, letztlich in der Weise der ihnen möglichen Nachahmung des Unbewegten Bewegers, streben, es sei denn, schlechte Anlagen oder ungünstige äußere Bedingungen würden dieses naturgegebene Streben überlagern oder hemmen. Was bleibt, sind zwei mögliche Modelle. Entweder das Erstrebte sind jetzt einfach die Ziele, die wir faktisch kennen, und die Vernunft ist dann das für Menschen spezifische Mittel, sie zu erreichen. Oder wir nehmen den Aristotelischen Begriff der Tätigkeitslust auf und sagen, das menschliche gute Leben bestehe im guten und dadurch zugleich lustvollen Vollzug der spezifisch menschlichen Fähigkeiten oder Dispositionen, zu denen das theoretische Denken ebenso wie das reflektierte praktische Tätigsein gehören. Im ersten Fall, wenn die Vernunft das Mittel zur Erreichung unserer Ziele ist, bedeutet das Leben gemäß der Vernunft nicht mehr selbst ein inhaltliches Glück. Im zweiten Fall stellt sich die Frage, warum das lustvolle Vollziehen des menschlichen Lebens nur in der Ausübung theoretischer Vernunft oder in der Verbindung von praktischer Vernunft und Tugend bestehen kann. Ohne Aristoteles' metaphysische Prämissen müsste man seinen Vorschlag so weit ausdehnen, dass alle spezifisch menschlichen Tätigkeiten dazu gehören, in denen sich unsere interne Funktion vollziehen kann. Dass ein solcher Vollzug eine Quelle von Lust oder Glück ist, entspricht der Auffassung von Funktionslust (*flow*) in der heutigen Psychologie. Doch auch diese Ausweitung dürfte nicht ausreichen. Die Funktionslust ist sicher nicht die einzig mögliche Quelle von Glück. So könnte Erfolg im Erreichen äußerer Ziele ebenso eine Quelle der Zufriedenheit sein. Sobald wir aber mehrere Quellen von Glück zulassen, verlangt das nach dem Begriff einer prakti-

schen Vernunft, die zwischen den verschiedenen aufgrund unserer Natur möglichen Lebensinhalten abwägt, diese ordnet und gewichtet. Aristoteles selbst bestimmt zwar die Klugheit (*phronesis*) auf eine Weise, die einer solchen Aufgabe nahe zu kommen scheint, nämlich als die Fähigkeit, mit Bezug auf das gute Leben insgesamt gut zu überlegen. Doch obwohl er selbst als erster Philosoph zwei Konzeptionen der *eudaimonia* aufstellt und so die Frage nach dem Verhältnis zwischen ihnen nahe legt, bleibt sein Begriff der Klugheit in der genaueren Ausarbeitung auf die Anwendung der Charaktertugenden beschränkt.⁹

2. Thompsons Begriff der Lebensform

Michael Thompson führt seine Thesen über Praxis und praktische Überlegung als aristotelisch oder quasi-aristotelisch ein.¹⁰ Ferner macht er von Sellars' Unterscheidung zwischen manifesten, d. h. offensichtlichen, alltäglichen, lebensweltlichen, und wissenschaftlichen Begriffssystemen Gebrauch. Was Thompson erläutern will, sind bestimmte Aspekte des manifesten Begriffssystems, weil sich das Praktische, welches sein Thema ist, in diesem Bereich abspiele. Ohne Anschluss an diese Kategorien, die für Reflexion und Selbstverständnis handelnder Personen zentral sind, bleibe eine praktische Philosophie den Akteuren fremd.¹¹ Zur Erläuterung zieht Thompson nicht die Ethik, sondern die theoretische Philosophie des Aristoteles heran, und zwar die Konzeption des *eidos* bzw. genauer des *eidos* von Lebewesen, der Lebensform.

Demnach sind Handeln und praktisches Überlegen Lebensvorgänge, die zur menschlichen Spezies bzw. deren Form gehören, ebenso wie bestimmte Wahrnehmungsvermögen zu bestimmten Tierspezies oder die spezifischen Lebensprozesse zu Pflanzen. Nach einer aristotelischen Auffassung des *eidos* werden, so Thompson, individuelle Ausführungen dieser Vermögen intuitiv als richtig oder fehlerhaft, gut oder schlecht, funktionierend oder schlecht funktionierend relativ zur Lebensform des

Trägers beurteilt, und zwar auch im menschlichen Bereich. Das Speziesprädikat habe also eine Art »normative« Stellung.¹² Thompson wehrt den Einwand der *naturalistic fallacy* gegen eine solche neoaristotelische Auffassung ab. Er nimmt hingegen den anderen Einwand ernst, auf diese Weise würden rein biologische, empirische Begriffe in die Ethik eingeführt, etwa im Sinn einer evolutionären Ethik, oder auch eine veraltete Metaphysik.¹³ Thompsons Entgegnung lautet, dass es sich bei Begriffen wie »Leben«, »Organismus« und »Lebensform« um primitive lebensweltliche Konzepte handle, die sich nicht auf Grundlegenderes reduzieren lassen, vielmehr in allem praktischen Denken immer schon enthalten sind und nur artikuliert zu werden brauchen.¹⁴

Entsprechend kritisiert Thompson wissenschaftliche Definitionen von Lebewesen durch eine Liste von Merkmalen¹⁵ und insistiert, dass sich die Kategorien, mit denen wir Leben beschreiben (Lebensform, Organismus, Lebenstätigkeit usw.), nicht durch inhaltliche Merkmale erklären lassen, sondern einen Block bilden, der nicht weiter reduzierbar ist.¹⁶ Naturwissenschaftliche, etwa evolutionstheoretische Erklärungen des Lebens, z. B. durch Hinweis auf die reproduktive Fitness, lassen die Vorstellung einer nicht-akzidentellen Einheit eines Organismus vermissen und setzen faktisch den Alltagssprachlichen Begriff der Form eines Lebens oder der Spezies bereits voraus.¹⁷ Dieser lässt sich nur aufklären, wenn wir nicht fragen, was eine Spezies oder Lebensform *ist*, sondern fragen, wie wir so etwas *beschreiben*.¹⁸

Thompson verweist für diese Beschreibungsart auf Sätze, wie wir sie in Naturführern oder Dokumentarfilmen finden, z. B. »Der Grünfink brütet im Frühjahr und zieht sein Weibchen mit einem Gesang der und der Art an«. Thompson nennt solche Sätze der Form »Der S ist F« oder »Der S hat

¹² Vgl. Thompson 2008, 29.

¹³ Vgl. Thompson 2008, 30.

¹⁴ Vgl. Thompson 2008, 32.

¹⁵ Vgl. Thompson 2008, 34ff.

¹⁶ Vgl. Thompson 2008, 47.

¹⁷ Vgl. Thompson 2008, 52.

¹⁸ Vgl. Thompson 2008, 62.

⁹ Vgl. dazu Wolf 2008.

¹⁰ Vgl. Thompson 2008, 9.

¹¹ Vgl. Thompson 2008, 10.

F< naturgeschichtliche Sätze (*natural-historical judgements*) bzw. Aristotelische kategorische Aussagen (*Aristotelian Categoricals*). Diese sind, so Thompson, weder Aussagen über Individuen noch allquantifizierte Sätze. Ihr Subjekt ist nicht ein singulärer Terminus, sondern ein Speziesbegriff bzw. Lebensformwort (*life-form-word*). Die Sätze lassen sich nicht in Sätze mit Allquantor übersetzen, weil sie nicht auf alle Exemplare zutreffen. Vielmehr kommt in diesen Sätzen eine besondere Art der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat zum Ausdruck, die es nur in solchen Sätzen gibt, weshalb diese eine besondere Urteilsform bilden bzw. weshalb die Lebenskategorien logische Kategorien sind.¹⁹ Als Umschreibung für diese besondere Verbindung bietet Thompson an: Die S sind typischerweise F; es gehört zum Leben der S, F zu sein.²⁰ Was Thompson sagen will, ist offenbar, dass wir es hier mit Aussagen zu tun haben, die im Sinn des Aristoteles eine Wesenserklärung bzw. Realdefinition einer Spezies enthalten (in der Tat sagt auch Aristoteles in Buch V der *Metaphysik*, dass hier eine eigene Bedeutung des Wortes ›ist‹ vorliegt, die nicht ein akzidentelles Prädikationsverhältnis ausdrückt, sondern eine Wesensbeziehung²¹). Thompson beruft sich allerdings mehr auf das Verstehen als auf das Sein: In einer Naturgeschichte drücken wir unsere Deutung oder unser Verstehen einer bestimmten Lebensform aus.²²

Naturgeschichtsaussagen haben nach Thompson zwar faktischen Charakter,²³ ermöglichen aber Bewertungen, indem wir relativ zu ihnen von »natürlichen Mängeln« (*natural defect*) reden (oder konkreter von Defekten wie Krankheit, Lahmheit, Blindheit usw.). Wir können nämlich aus ›Die S sind F‹ und ›Dieses S ist nicht F‹ schließen ›Dieses S ist mangelhaft, insofern es nicht F ist‹.²⁴ Naturgeschichtliche Aussagen sind daher normativ in dem Sinn, dass sie die Fakten bezüglich des Individuums überschreiten, bleiben aber an den Fakten ausgerichtet durch Bezug auf die

Lebensform, der das Individuum wesentlich zugehört und die so die Basis für eine »immanente Kritik des abweichenden Individuums« liefert.²⁵

Was Thompson annimmt, ist im Grunde die oben im Zusammenhang mit Aristoteles erläuterte immanente Teleologie biologischer Termini. Diese Verwendung von ›besser‹ und ›schlechter‹ lässt sich allerdings nur dann eindeutig anwenden, wenn wie in der Naturauffassung des Aristoteles angenommen wird, dass die Anzahl und Unterscheidung der natürlichen Spezies festliegt und sich eine Spezies immer in der gleichen Weise reproduziert. Da wir heute wissen, dass nicht nur individuelle Organismen, sondern ebenso die Spezies entstehen, sich entwickeln, sich ändern, verschwinden usw., sind solche immanent wertenden Aussagen innerhalb einer funktionalen Teleologie schwieriger zu treffen. Sicher gibt es klare Fälle für das, was Thompson im Auge hat, wenn z. B. innerhalb einer derzeit stabilen und erfolgreichen Spezies das eine oder andere Exemplar die typischen Lebenstätigkeiten aufgrund einer Krankheit, Verletzung o. ä. nicht realisiert. Aber wenn Maulwürfe, nachdem sie unter der Erde leben, nach und nach ihr Sehvermögen verlieren, das sie unter den neuen Lebensbedingungen nicht mehr brauchen, kann man dann bei den ersten Exemplaren, bei denen das eintritt, von einem Mangel reden? Wenn ein einzelner Grünfink seinen Werbegesang ändert und damit vielleicht mehr Erfolg hat, ist er dann mangelhaft oder nicht sogar besser in Bezug auf die Reproduktionsfunktion?²⁶

Thompson übersieht, dass inzwischen, selbst wenn wir den Begriff des natürlichen Organismus nicht vollständig wissenschaftlich reduzieren können, doch viele Erkenntnisse der Wissenschaft, insbesondere auch der Evolutionstheorie, ins Alltagsverständnis eingedrungen sind. Die von ihm vertretene normative Verwendung der Lebensbegriffe wird zusätzlich dadurch erschwert, dass Thompson zu den Naturgeschichtsaussagen alles zählt, was wir im Lauf der Zeit an Informationen über eine Spezies angesammelt haben. Die Erklärung des Prädikats einer natürlichen Spezies besteht für ihn in unbestimmt vielen Aussagen²⁷ und beschränkt sich nicht

25 Vgl. Thompson 2008, 81.

26 Vgl. Hurley 2009.

27 Vgl. Thompson 2008, 200.

19 Vgl. Thompson 2008, 48, 76.

20 Vgl. Thompson 2008, 65.

21 Vgl. Aristoteles Met. V 7.

22 Vgl. Thompson 2008, 73.

23 Vgl. Thompson 2008, 75f., 80.

24 Vgl. Thompson 2008, 80.

wie bei Aristoteles auf eng umgrenzte wesentliche Eigenschaften, auf die Struktur der »Seele«, d. h. ihre Lebensfunktionen insbesondere in der Weise der spezifischen Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen.

Wie sieht es nach Thompson beim Menschen aus? Parallel zur Lebensform bei den anderen Spezies sind beim Menschen Formen des Lebens, für welche die Begriffe der Disposition und der Praxis grundlegend sind. Jedoch handelt es sich hier nicht unmittelbar um die Natur des Menschen, sondern um eine Art zweite Natur.²⁸ Mit einer Disposition ist gemeint, dass eine Person habituell dieselbe Handlung immer wieder tut, mit einer Praxis, dass viele Individuen die gleiche Handlung tun, wobei der Bezug auf die Praxis die Interpretation oder Erklärung abgibt. Disposition und Praxis müssen also generell sein. Weiter müssen sie aktual sein,²⁹ d. h. Handlungen finden auf der Basis statt, dass eine Disposition in den Individuen existiert. Was in allen Trägern einer Praxis als Erklärung oder Ursache des Handelns vorhanden ist, muss anders als bei der Lebensform von Tieren etwas sein, was ihnen bewusst und in der Reflexion zugänglich ist.³⁰ Es muss eine Ursache sein, die ihnen immanent ist, die einen Standard der Bewertung ihrer Handlungen als gut und schlecht bereitstellt und die mit einer interpretativen Struktur verknüpft ist.³¹

Anders als bei Tierspezies bezieht Thompson sich also beim Menschen nicht auf die organische Natur und deren Funktion, sondern auf grundlegende Arten der Praxis. Er räumt ein, dass der Zusammenhang zwischen der Bewertung individueller menschlicher Handlungen und der Lebensform des Handelnden sehr viel komplexer und vermittelter ist als der Zusammenhang zwischen individuellem Verhalten und Lebensform bei Pflanzen und Tieren,³² und er redet beim Menschen auch nicht einfach von Mängeln. Wie sich Thompson die Beurteilung beim Menschen genauer vorstellt, wird allerdings nicht vollständig klar.

28 Vgl. Thompson 2008, 208.

29 Vgl. Thompson 2008, 158ff.

30 Vgl. Thompson 2008, 198, 200.

31 Vgl. Thompson 2008, 199.

32 Vgl. Thompson 2008, 82.

Thompson erläutert die Bewertung von menschlichen Handlungen anhand der Tugend der Verlässlichkeit (*fidelity*), die zur Praxis des Gebens von Versprechen gehört. Diese Disposition, die in der Form des menschlichen Lebens liegt, dient ähnlich wie die typischen Eigenschaften der Tiere als Bewertungsmaßstab, mit dem Unterschied, dass sie nicht eine natürliche, sondern eine »künstliche« Tugend ist, die nicht unabhängig von der zugehörigen Praxis existieren kann.³³ Genauer liefert die Praxis den Maßstab, ihre Träger als gut oder schlecht im Hinblick auf die Form des menschlichen Lebens zu beurteilen. Thompson diskutiert in diesem Zusammenhang das Problem der Handlung in so genannten *tight corner cases*.³⁴ Eine solche Situation liegt vor, wenn im konkreten Fall eine Nutzenkalkulation ergibt, dass der Bruch eines Versprechens bessere Folgen hätte als die Einhaltung, d. h. wenn für eine Person, die das Versprechen nicht gegeben hätte, eine andere Handlung vernünftiger oder moralisch besser wäre. Wie aber kann das Versprechen dann trotzdem bindend sein? Thompsons Begründung lautet, dass es beim Versprechen um eine Handlung geht, in der sich eine Praxis (Versprechen zu geben) manifestiert, welche die Handlung gut macht. Dann kann eine Handlung, die die Praxis nicht manifestiert, nicht gut sein.³⁵ Damit ist nicht die Aussage gemeint, dass Versprechen unter allen Umständen zu halten sind. Die Ausübung einer Praxis besteht nicht in der Befolgung einer starren Norm. Vielmehr gehört zu einer richtig verstandenen Praxis, dass diese reflektiert und situationsangemessen anzuwenden ist.

Menschen handeln dann gut, wenn sie eine Praxis in diesem Sinn manifestieren. Wenn die Bewertung menschlichen Handelns auf diese Weise relativ zu einer Praxis geschieht, wie verhält es sich dann mit der Praxis selbst? Die Arten der menschlichen Praxis sollen aus der lebensweltlichen Erfahrung entnommen werden, nicht aus Wissenschaften wie der Psychologie und Soziologie.³⁶ Dann geht es offenbar um die faktisch vorfindlichen Arten der Praxis. Diese aber variieren historisch und kulturell, die

33 Vgl. Thompson 2008, 208.

34 Vgl. Thompson 2008, 152f.

35 Vgl. Thompson 2008, 188.

36 Vgl. Thompson 2008, 149.

meisten Arten der Praxis kennzeichnen nicht den Menschen als Menschen, sondern sind konstitutiv für die Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Nehmen wir z. B. die Praxis der Blutrache. Innerhalb einer Gesellschaft, in der diese Praxis gelebt wird, gibt sie den Maßstab zur Beurteilung relevanter Handlungen ab. So wird dort demjenigen, der ein Unrecht an seiner Familie nicht rächt, ein Mangel an Ehrgefühl vorgeworfen. Andererseits würden wir diese Praxis als ganze kritisieren und ablehnen, so dass eine Praxis also offenbar nicht der letzte Bezugspunkt des Bewertens ist.

Nun erwähnt Thompson selbst, dass man eine Praxis als schlecht oder ungerecht hinterfragen kann.³⁷ Vielleicht meint er, dass nur solches letztlich als Praxis in Frage kommt, was für das menschliche Leben insgesamt typisch ist, was Menschen überhaupt tun. Aber dann enden wir beim Problem der Leere der Theorie. Es bleiben dann nur allgemeinste Formen der Praxis wie die des Versprechens übrig. Aber auch dann ist unklar, wie eine überlegte Ausübung einer Praxis, die nicht starr, sondern der Situation angemessen ist, vor sich gehen könnte; für diese Überlegung würde jeder Bezugspunkt fehlen. Thompson sieht, dass »lokale« Gründe, die nicht einer Praxis entsprechen, sondern dem Individuum entspringen, die angemessene Ausübung einer Praxis verhindern können.³⁸ Doch warum die Tatsache, dass das Individuum prinzipiell Träger der Praxis ist, bedeuten muss, dass diese Gründe aus anderen Quellen ohne jede Prüfung zu disqualifizieren sind, wird von Thompson nicht begründet.

Während Aristoteles die praktische Überlegung als die Fähigkeit fasst, mit Bezug auf das gute Leben insgesamt gut zu überlegen, fehlt bei Thompson diese Gesamtperspektive des reflektierenden Individuums, das die Frage nach dem zu erstrebenden Guten insgesamt unter Abwägung aller Typen von Gründen stellen kann. Zwar redet Thompson manchmal davon, dass eine Praxis einen Zweck habe oder ein Gut realisiere;³⁹ aber diese Rede von »Gut« wird weder erläutert noch in ihrer Stellung zu anderen Wertbegriffen ausgearbeitet. Hier kann man also nur eine Lücke in der Theorie konstatieren.

37 Vgl. Thompson 2008, 187, 198.

38 Vgl. Thompson 2008, 210.

39 Vgl. Thompson 2008, 189.

3. Foots Konzeption der *natural goodness*

Philippa Foot ist in der Abhandlung *Natural Goodness* primär an der Erklärung des *moralisch* Guten interessiert. Sie möchte ausarbeiten, wie die moralische Bewertung von Handlungen zu verstehen ist. Ihr Gegner ist nicht wie der Thompsons die wissenschaftliche Sicht des Lebens, sondern bestimmte moralphilosophische Theorien, insbesondere der moralische Subjektivismus bzw. Emotivismus, mit dem sich Foot ihr Leben lang auseinandergesetzt hat. Nach dieser Auffassung hat z. B. der moralische Satz »Es ist schlecht, Versprechen nicht zu halten« einerseits eine deskriptive Komponente, andererseits eine normative oder wertende Komponente, in der der Sprecher eine ablehnende Einstellung, ein negatives Gefühl oder eine Aufforderung zum Unterlassen der beschriebenen Handlungsweise ausdrückt. Obwohl Foot diese Auffassung verwirft, nimmt sie deren Intention ernst, nämlich den handlungsleitenden Charakter moralischer Urteile zu erfassen, auf dem Hume zu Recht insistiert habe.⁴⁰ In der Tat muss jede angemessene Moraltheorie die Motivationsfrage beantworten können, die Frage, welchen vernünftigen Grund wir haben, moralisch zu handeln, auch wo das die Zurückstellung eigener Interessen erfordert.

Foots Antwort ist einfach: wir brauchen dafür keinen weiteren Grund, weil die Rationalität einer moralischen Handlung parallel zur Rationalität einer eigeninteressierten Handlung ist. Foot weist damit die gängigen (und teilweise früher von ihr selbst akzeptierten) Auffassungen der praktischen Rationalität zurück, wonach diese die Befriedigung unserer subjektiven Wünsche oder die Förderung unseres Eigeninteresses zum Ziel hat. Moralische Gründe sind, so ihre These, ebenfalls ein Bestandteil der praktischen Rationalität; Handeln um der Gerechtigkeit oder Wahrhaftigkeit willen ist auf dieselbe Weise vernünftig wie das Handeln im Dienst der Selbsterhaltung oder anderer Ziele der Person. Gründe der Selbsterhaltung und Gründe der Moral sind zwei Bestandteile oder Aspekte der praktischen Rationalität, die eine einheitliche Basis haben, nämlich das Gutsein des Menschen hinsichtlich seiner Handlungen. Da gute Handlungen aus einer guten Wahl hervorgehen, hat für Foot der Begriff der Gutheit des Willens

40 Vgl. Foot 2001, 9.

Vorrang gegenüber dem der praktischen Rationalität;⁴¹ es gibt für Foot keine volle praktische Vernunft in der Verfolgung schlechter Ziele. Doch auch wenn Foot in diesem Punkt Kant folgt, weist sie dessen grundlegenden Ansatz zurück: Die Bewertung menschlicher Handlungen könne nicht an einer abstrakten Idee der Rationalität aller vernünftigen Wesen festgemacht werden, sie sei vielmehr auf bestimmte Aspekte des spezifisch *menschlichen* Lebens bezogen.

An diesem Punkt greift Foot die Vorschläge von Thompson auf, die sie mit Komponenten der Theorie des Aristoteles verbindet. Wie oben dargestellt, expliziert Thompson die Begriffe des Lebens und Handelns allgemein. Foot versucht, hieraus eine Erläuterung speziell der moralischen Bewertung von Handlungen zu entnehmen, allerdings mit einigen Modifikationen. Sie übernimmt Thompsons Konzeption der *aristotelian categoricals*, kritisiert aber seine nur schwach teleologische und unscharfe Definition der Lebensform einer Spezies durch beliebig viele naturgeschichtliche Aussagen.⁴² Im Rückgriff auf Aristoteles ersetzt sie diese Konzeption durch die Begrifflichkeit einer internen Teleologie. Dabei beruft sie sich wie Thompson auf das lebensweltliche Verständnis von Spezies und klammert die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie, etwa die Verankerung von Erhaltung und Fortpflanzung auf der Ebene der Gene statt auf der Ebene der Spezies, aus.⁴³ Die darin enthaltenen Probleme versucht Foot zu umgehen, indem sie ihr Thema auf die Lebenserhaltung im Sinn der internen Funktion zum gegebenen Stand der Entwicklung der Spezies einschränkt.

Der immanente Bezugspunkt, das Telos oder Gut, auf das hin wir lebende Organismen verstehen, liegt wie für Aristoteles in den für ihre Spezies typischen Weisen der Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Die Mitglieder der Spezies und ihr Verhalten sind nach Foot in der Weise einer internen Teleologie auf dieses Gut bezogen und können danach bewertet werden, ob und wie sie tun, was dieses Gut erfordert. Das Tanzen etwa ist ein so zentraler Bestandteil im Leben der Bienen, dass eine Biene,

die dies nicht tut, einen Mangel aufweist. Für diese Bewertung ist es nicht erforderlich, dass das Tier selbst unter diesem Defekt leidet; es genügt, dass es relativ zum Telos bzw. zur Lebensform der Spezies mangelhaft ist. Foot nennt diese Redeweise eine Begrifflichkeit natürlicher Normativität.⁴⁴

Während Thompson die Parallele zwischen der menschlichen Spezies und den anderen natürlichen Spezies lose sieht, weil der Bezug auf die natürliche Funktion beim Menschen durch den Verweis auf die zweite Natur, die Existenz von Formen der Praxis, ersetzt wird, nimmt Foot – mit Aristoteles – eine *gemeinsame* begriffliche Struktur zwischen dem menschlichen Bezug auf das interne Telos und dem der Pflanzen und Tiere an.⁴⁵ Die moralische Mangelhaftigkeit eines menschlichen Individuums soll auf ähnliche Weise eine Art von natürlichem Defekt sein wie die natürlichen Mängel der anderen Lebewesen.⁴⁶ Betrachten wir die Erfordernisse der Lebensform der menschlichen Spezies, dann ist z. B. das Halten von Versprechen eine gute natürliche Beschaffenheit, eine Tugend, während die gegenteilige Disposition einen natürlichen Mangel darstellt.⁴⁷ Dasselbe gilt für die Sorge um die eigene Zukunft. Im Blick auf die menschliche Lebensform sind Selbsterhaltung und Moral gleichermaßen notwendige Bestandteile, von denen das Gut des Menschen abhängt. Diese Bereiche der praktischen Vernunft sind nicht, wie man üblicherweise annimmt, verschieden, sondern parallel zu verstehen.⁴⁸

Nun sieht Foot selbst, dass es nicht ohne Schwierigkeiten ist, den Begriff der natürlichen Mängel, der von der funktionalen Bewertung zur moralischen Bewertung führen soll bzw. diese als letztlich dasselbe erweisen soll, auf den Menschen zu übertragen. So ist es nach Foot zwar ein Mangel in der Natur, wenn Menschen keine Kinder bekommen können. Dennoch ist der Bezug auf die Reproduktion beim Menschen anders als bei Tieren kein notwendiger Bestandteil ihres naturgemäßen Guts. Die be-

44 Vgl. Foot 2001, 38.

45 Vgl. Foot 2001, 51.

46 Vgl. Foot 2001, 16, 27.

47 Vgl. Foot 2001, 15.

48 Vgl. Foot 2001, 11.

41 Vgl. Foot 2001, 11, 14.

42 Vgl. Foot 2001, 30.

43 Vgl. Foot 2001, 32, Anm. 10.

wusste Entscheidung zur Kinderlosigkeit weist keinen Mangel auf,⁴⁹ weil es andere Inhalte des menschlichen Guten geben könnte, etwa Arbeitsziele, die den Wunsch nach Familie und Kindern überwiegen können. Wenn sich das menschliche Telos nicht durch Selbsterhaltung und Reproduktion fassen lässt, liegt es nahe, es im guten oder glücklichen Leben zu sehen. Doch dessen Bestimmung ist angesichts der Diversität menschlicher Lebensweisen schwierig; verschiedene Gesellschaften und Kulturen könnten verschiedene Erfordernisse haben.⁵⁰ Foot behilft sich mit dem negativen Vorgehen, zu fragen, was menschliche Deprivation wäre, d. h. von welchen Fähigkeiten und Arten der Praxis das menschliche Gut als notwendigen Bedingungen abhängt. Sie nennt Fähigkeiten wie Sprache, Imagination usw. und Tugenden wie Fleiß, Ausdauer, Freundschaft, Loyalität, Fairness.⁵¹

Während das für die intellektuellen Tugenden unproblematisch sein mag, sind die genannten moralischen Dispositionen westliche protestantische Tugenden. Weder waren alle Kulturen auf Fleiß angewiesen, noch auf moralische Tugenden im Sinn der universalistischen Moral. Die Naturgeschichte der menschlichen Spezies ist zum größten Teil durch den Vorrang der Gruppenidentität und die Existenz von Normen gekennzeichnet, die diese Identität sichern. Betrachtet man den Lebenszyklus der menschlichen Spezies, dem sich das natürliche Gute für den Menschen entnehmen lassen müsste, dann zeigt dieser eine Abfolge von Kämpfen zwischen menschlichen Gruppen, die sich über eine je eigene Identität definieren.⁵² Vielleicht könnte Foot versuchen, dieses Faktum als Zeichen eines natürlichen Defekts zu interpretieren. Sie könnte darauf hinweisen, dass es für das Wohlergehen eines Individuums vorzuziehen sei, nicht unter Bedingungen solcher Kämpfe zu leben, sondern in einer friedlichen Welt, in der alle die Tugenden einer universalen Rücksicht ausüben. Doch dann wäre das Kriterium der Beurteilung des Guten nicht mehr der Naturgeschichte der Spezies entnommen; es läge vielmehr in einer Konzeption des menschl-

49 Vgl. Foot 2001, 42.

50 Vgl. Foot 2001, 43.

51 Vgl. Foot 2001, 44.

52 Vgl. Slote 2003, 134.

chen Wohls oder Glücks, die unabhängig von der faktischen Naturgeschichte der Spezies oder vielleicht gerade als Gegenmodell zu ihr entwickelt wurde.

Anders als die antike Ethik, die einen solchen Zusammenhang zwischen dem Glück und dem Guten zugrunde legt, hat Foot zwar Sympathien für diesen Ansatz, den sie früher selbst vertreten hat, hält ihn aber nach genauerer Prüfung nicht für gangbar. Ihre These ist, dass praktische Rationalität bzw. rationale Wahl selbst ein Aspekt des menschlichen Gutseins und das Zentrum der Tugenden ist, ohne dem weiteren Ziel des Glücks untergeordnet zu sein. Foot selbst wirft die Frage auf, welche Rolle in dieser Konstruktion dem Glück zukommt, das man normalerweise für das Gut des Menschen halten würde.⁵³ Ihre beiden Hauptgründe, warum das Glück nicht der geeignete Kandidat ist, lauten (neben dem schon erwähnten Problem der Diversität menschlicher Lebensweisen): Erstens, Tugend kann die Opferung des eigenen Glücks verlangen, z. B. wenn jemand tapfer handelt und dabei sein Leben aufs Spiel setzt, um andere zu retten.⁵⁴ Zweitens, es lässt sich begrifflich nicht ausschließen, dass jemand das Glück durch Bosheit erreicht.⁵⁵

Was den zweiten Punkt angeht, schwankt Foot und hält den Begriff eines »tiefen« Glücks für denkbar, das nur durch gutes Handeln realisierbar ist.⁵⁶ Außerdem erwägt sie, ein Leben der Bosheit könne, wie Aristoteles annimmt, brüchig sein und im Prinzip jederzeit zusammenbrechen. Der erste Punkt lässt sich ihrer Meinung nach nicht beheben. Mit Aristoteles fasst sie ihn so, dass das Glück von äußeren Bedingungen abhängt und dass unter schlechten Bedingungen auch für den guten Menschen das Glück nicht möglich ist.⁵⁷ Dann bleibt, dass das Entscheidende im Zusammenhang von menschlichem Gutem und den Tugenden des rationalen Willens liegt, der durch die natürliche Lebensform der Spezies Mensch vorgegeben ist. Dieser Zusammenhang ermöglicht objektive Werturteile.

53 Vgl. Foot 2001, 81.

54 Vgl. Foot 2001, 82, 95.

55 Vgl. Foot 2001, 82, 92.

56 Vgl. Foot 2001, 97.

57 Vgl. Foot 2001, 97; vgl. Aristoteles NE I 8-11.

Wer sich z. B. nicht um seine Zukunft kümmert, handelt schlecht, ebenso wer keine Versprechen hält.

Die Gründe für die Ausführung einer Handlung sind also für Foot objektive Gründe. Sie sind externalistisch zu verstehen, da sie für jeden Menschen zutreffen, ob er sie anerkennt oder nicht.⁵⁸ Diese Verabschiedung des subjektiven Glücksbezugs wirft die Frage auf, warum es ein menschliches Wesen eigentlich stören muss, dass es bezogen auf die menschliche Natur einen Defekt hat oder dass eine bestimmte Handlung gegen die Tugend des rationalen Willens verstößt.⁵⁹ Schwierig wird dann auch zu verstehen, wie wir uns, wenn wir eigenes und fremdes Fehlverhalten als Defekt beschreiben, als Personen gegenseitig ernst nehmen können.

Foot denkt bei Menschen mit moralischen Defekten häufig an Verbrecher, die jenseits aller Einsicht in das Unrecht sind. Aber die alltäglicheren Phänomene sind einzelne Verstöße gegen die Tugenden des rationalen Willens, seien es selbstbezogene oder moralische Tugenden. Foot erwähnt zwar Phänomene wie Willensschwäche.⁶⁰ Angesichts ihrer extrem objektivistischen Auffassung der Handlungsbeurteilung kann sie aber die Bedeutung dieses Phänomens aus der Innenperspektive der Person nicht fassen. Während die Rede von natürlichen Mängeln nachvollziehbar ist, wenn z. B. Menschen aufgrund einer bestimmten Beschaffenheit ihres Gehirns unfähig zum Mitempfinden sind,⁶¹ scheint sie wenig klärend für denjenigen Fall, in dem jemand die übliche affektive und rationale Ausstattung besitzt, aber im Einzelfall irrational oder unmoralisch handelt.

Was Foot also zu wenig beachtet, ist, dass wir es in einer konkreten Handlungssituation mit verschiedenen Wünschen, kurzfristigen Antrieben, Zielsetzungen, Lebensplänen, zu tun haben, die in Konflikt stehen können. Dies erfordert eine Konzeption praktischer Rationalität, die eine Art abwägendes Vermögen ist. Die praktische Rationalität bezieht sich, wie Aristoteles sagt, auf das gute Leben im Ganzen. Foots Rationalitätsbegriff

58 Vgl. Foot 2001, 18.

59 Vgl. MacIntyre 2002, 624.

60 Vgl. Foot 2001, 19.

61 Eine Zusammenfassung der relevanten Ergebnisse der Hirnforschung gibt Frank Ochmann in: Ochmann 2008, 156ff.

ist demgegenüber unterbestimmt und hat Implikationen, die entweder trivial oder falsch sind. So kann Rationalität im Sinn der Selbsterhaltung entweder bedeuten, alle Zeitpunkte des Lebens gleich zu gewichten, was Foot aber nicht sagt; oder sie besteht darin, zwischen der Sorge um die Zukunft und dem Gewicht kurzfristiger Wünsche angemessen abwägen zu können, wofür der bloße Hinweis auf die Rationalität keine Kriterien liefert. Einen Defekt hat vielleicht, wer überhaupt nicht daran denkt, dass er auch morgen noch die nötigen Mittel zum Leben braucht. Aber das sind seltene Extremfälle. Die Abwägungen, mit denen wir alltäglich zu tun haben, betreffen die eigene Gesamteinstellung zum Leben, also etwa, ob man stärker sicherheitsorientiert leben oder eher Risiken eingehen will. Das eine ist nicht weniger rational als das andere, und unsere natürliche Ausstattung mit einem rationalen Willen nimmt uns diese Frage nicht ab. Ähnlich gilt für die Moral bzw. das Leben in der Ausübung der moralischen Tugenden, dass man ihm ein mehr oder weniger großes Gewicht innerhalb der eigenen Lebensausrichtung einräumen kann. Moral schränkt das Eigeninteresse ein. Wenn Foot ein gesundes Maß an Eigeninteresse empfiehlt,⁶² bleibt das genaue Gewicht der Moral gegenüber dem Eigeninteresse offen, und wie die angemessene Gewichtung aussieht, ist sicher nicht im Begriff des Guts der menschlichen Spezies bzw. im Begriff der praktischen Rationalität vorgegeben.

4. Vergleich der drei Positionen

Nachdem bereits im Verlauf der Darstellung Unklarheiten und Probleme der drei Positionen herausgestellt wurden, bleibt noch die Frage, wie sie im Vergleich einzuschätzen sind. Ich möchte einen Vergleich in folgenden drei Hinsichten anstellen: (i) Thema und begrifflicher Rahmen; (ii) Art und Perspektive der angenommenen Teleologie; (iii) Rationalität, Glück und Moral.

(i) Was einen Vergleich erschwert, ist, dass die drei Ansätze nicht ganz dasselbe Thema haben. Alle drei verfolgen anspruchsvolle Ziele in der Handlungstheorie und Ethik. Aristoteles sucht nach einer umfassenden

62 Vgl. Foot 2001, 17.

Konzeption des guten menschlichen Lebens. Thompson möchte unser Verstehen von Begriffen rekonstruieren, mit denen wir Leben und Handeln beschreiben. Foots Thema ist die moralische Bewertung menschlicher Handlungen. Dieses letztere Interesse oder allgemeiner das Interesse an der praktischen Bewertung von Handlungen ist allen drei Theorien gemeinsam und daher eine Art kleinster gemeinsamer Nenner. Man muss jedoch fragen, ob mit dieser Frage ein klärbares Thema erfasst ist bzw. wie eine geeignete Formulierung des Themas aussehen müsste. Ich denke, dass Aristoteles den weitestgehenden Rahmen entwickelt, während Foot ebenso wie Thompson das Thema zu eng fassen, wenn auch auf verschiedene Weise.

Aristoteles hält das menschliche Glücksstreben für grundlegend und baut die Bewertung von Dispositionen und Handlungen in eine auf das Glück fokussierte Struktur ein. Foot fragt ebenfalls nach der Stellung von Begriffen wie Glück und Zufriedenheit, scheidet diese als letzte Bezugspunkte allerdings aus. Stattdessen behandelt sie die Frage nach der moralischen Bewertung im Rahmen einer Theorie der praktischen Rationalität, die neben moralischen Gründen insbesondere solche der Sorge für das eigene künftige Leben enthält. Dabei übersieht sie jedoch, dass die Tugenden der Selbsterhaltung und moralische Tugenden konfligierende Forderungen stellen können, die sich durch Aussagen über die Natur des Menschen nicht eindeutig in eine Richtung auflösen lassen. Das hat zur Folge, dass ein sinnvoller umfassender Begriff der praktischen Rationalität nicht einfach in zwei parallele Bereiche der Selbsterhaltung und der Moralität zerfallen kann.

In Thompsons Handlungstheorie fehlt der Glücksbezug ganz; die subjektiv-affektive Seite des Lebens wird ausgespart. Der Bezugspunkt der Bewertung menschlicher Handlungen ist die Praxis, und dieser Praxisbegriff ist bisher zu wenig ausgearbeitet, als dass deutlich würde, wie er die Handlungstheorie insgesamt leiten kann. So bleibt unklar, ob es einen Standpunkt gibt, von dem aus eine Praxis ihrerseits reflektiert und hinterfragt werden kann, ob verschiedene Arten der Praxis in Konflikt geraten können oder ob ›Praxis‹ in einem fundamentalen quasi transzendentalen Sinn gemeint ist, der dann aber eher formal bliebe und für konkrete alltägliche Handlungsbewertungen nicht informativ wäre. Aristoteles verfügt über eine sehr viel komplexere und differenziertere handlungstheo-

retische Position, die sowohl die affektive wie die handelnde Seite des Lebens beachtet, das Glücksstreben im Kontext der realen Lebensbedingungen aufnimmt und mit dem Begriff der Klugheit ein Vermögen enthält, das dafür zuständig ist, mit Bezug auf das gute Leben insgesamt gut zu überlegen. Auch wenn es Aristoteles selbst nicht gelingt, dieses Vermögen kohärent zu bestimmen, scheint doch die Konzeption eines solchen umfassenden praktischen Überlegungsvermögens, wie sich mehrfach gezeigt hat, unverzichtbar.

(ii) Aristoteles und Foot vertreten eine durchweg naturteleologische Auffassung, welche die Rede von der internen biologischen Funktion der Spezies der Lebewesen unmittelbar auf den Menschen überträgt und aus ihr die Bewertung menschlicher Dispositionen und Handlungen entnimmt. Thompson sieht hingegen nur eine abgeschwächte Parallele zwischen der Bewertung von tierlichem und menschlichem Verhalten und versteht menschliche Dispositionen als »zweite« Natur, in die ein Moment der Reflexion eingebaut ist. Jedoch redet auch er beim Menschen vom Guten in einem Sinn, der für das Individuum nicht zur Disposition steht, sondern vielmehr in der Lebensform der Spezies Mensch, genauer in den Formen der lebensweltlichen Praxis, vorgegeben ist. Foots biologische Teleologie gerät in die Schwierigkeit, dass wir beim menschlichen Leben nur sehr allgemeine Bedingungen für die gute Erfüllung der Funktion angeben können, die eher zu Trivialitäten führen. Dass das menschliche Leben so beschaffen ist, dass es sich ohne intellektuelle und soziale Fähigkeiten nicht gut vollziehen lässt, bedarf wohl keiner philosophischen Untermauerung. Alles, was darüber hinausgeht, ist aber in verschiedenen Epochen und Kulturen verschieden, d. h. eher eine Sache der stärker variablen »zweiten« Natur. Thompsons Position hat den Vorteil, dass er mit einer solchen zweiten Natur arbeitet. Doch dann wird es umso schwieriger, Aussagen über die Form des Lebens aufzustellen, die für die ganze Menschheit zutreffen.

Aristoteles geht zwar von einer biologischen Definition der Spezies und auch der menschlichen Seele aus, ist sich aber darüber im Klaren, dass diese nur einen Umriss liefert, der durch Erfahrungswissen und Reflexion auf den eigenen Charakter ausgefüllt werden muss. Seine Theorie des guten menschlichen Lebens versteht sich als begriffliche Explikation dessen, was der Person in ihrem eigenen charakterlichen und intellektuel-

len Gutsein implizit gegeben ist. Eine solche Reflexion ist nach Aristoteles nicht jedem Menschen möglich, sondern nur demjenigen, der das menschliche Gutsein selbst verkörpert. Was dieser an inhaltlichen Tugenden auffindet, die mit der menschlichen Funktion verbunden sind und Kriterien der Bewertung abgeben, sind aber nicht Bewertungen, die nur von außen herangetragen werden, denn der objektiven Bewertung entspricht die Freude am Handeln aus den Tugenden. Allerdings kann Aristoteles das Zusammenfallen von objektiver und subjektiver Bewertung nur dadurch sichern, dass er es auf die Gruppe der guten Menschen beschränkt, die in der Ausübung von Charaktertugend verbunden mit Klugheit tätig sind. Wer nicht so lebt, mag, so Aristoteles, sinnliche Lust erfahren. Aber diese macht abhängig von äußeren Bedingungen und kann langfristig schaden. Die bei uns liegende Freude an Tätigkeiten, und somit ein dauerhaftes Gelingen des Lebens, kann der nur an der sinnlichen Lust orientierte Mensch nicht erfahren, weil er von seinen Begierden hin- und hergerissen wird. Nur der gute Mensch kann seine vergangenen Handlungen bejahen und sicher sein, dass er auch in Zukunft das Richtige tun wird; er kann daher im Tun des objektiv Angemessenen zugleich subjektiv gut, d. h. in Übereinstimmung mit seinem Tun, leben.⁶³

Thompson scheint die Innenperspektive ebenfalls zu berücksichtigen, wenn er mehrfach auf das Reflexionsmoment in der Praxis verweist. In Wirklichkeit jedoch nimmt er letztlich ebenso wie Foot einen Standpunkt außerhalb ein. Das ist schon deswegen befremdlich, weil Thompson von Anfang an betont, es gehe nicht um eine wissenschaftliche Zugangsweise, sondern um alltagssprachliche Beschreibungen und Interpretationen. Sowohl Thompson wie Foot stellen sich genau genommen auf den Standpunkt der Beobachtung von außen. Das ist unproblematisch, wo sie intern-teleologische Beschreibungen geben. Es ist aber in zwei Richtungen bedenklich. Erstens gehen sie dann zu Bewertungen über, die nicht mehr dieser harmlosen biologischen Begrifflichkeit entsprechen. Zweitens treffen sie diese Bewertungen immer noch von einem abgehobenen äußeren Standpunkt, der weder dem Alltagsverständnis noch der Methode der Philosophie als einer Reflexionswissenschaft gerecht wird.

Bereits in Bezug auf Tierspezies muss man genau prüfen, welche Reden von Bewertung anwendbar sind und in welchem Sinn. Thompson gebraucht hier meist vorsichtige Formulierungen der Art: ein Tier, das nicht F ist, habe einen Mangel im Hinblick auf F, wenn S qua Naturteleologie F sind.⁶⁴ Jedoch kann man bereits bei Tieren zwischen der biologischen Funktion der Spezies und dem subjektiven Wohl des einzelnen Tiers unterscheiden. So ist es z. B. denkbar, dass ein Tier einen »Defekt« im Sinn unserer Autoren durch die Vervollkommnung seiner anderen Fähigkeiten kompensiert und so insgesamt ein gutes Leben als ein Tier dieser Art lebt. Was in dieser Zugangsweise bereits mit Bezug auf Tierspezies fehlt, ist die Vorstellung, dass das Leben eines Organismus komplex ist, in der Ganzheit der Lebensvorgänge besteht und entsprechend subjektiv erlebt wird.

Dies führt unmittelbar zum zweiten Bedenken. Die alltägliche Beschreibung und Interpretation von Tieren und Menschen enthält aufgrund unserer Fähigkeiten zum Mitfühlen und zur Interaktion wesentlich die Vorstellung, dass wir es mit Individuen zu tun haben, die nicht nur biologische Funktionen besser oder schlechter erfüllen, sondern denen es auch subjektiv, aus ihrer eigenen Perspektive, besser oder schlechter gehen kann und mit denen wir als so beschaffenen Wesen konfrontiert sind. Wir können ihnen folglich nicht nur Nutzen oder Schaden verursachen, sondern ihnen Angenehmes oder Leiden zufügen. Wo es sich um Mitglieder der eigenen Spezies handelt, können wir darüber hinaus mit ihnen interagieren und kooperieren (was teilweise schon gegenüber höheren Tieren möglich ist), wir können ihnen raten und oder sie kritisieren als Individuen, die jeweils ihr eigenes Leben reflektieren und bewerten können. Diese Dimension des Mitfühlens mit Tieren als Wesen, die selbst empfinden, und insbesondere der Selbstbewertung sowie der wechselseitigen Anerkennung und Kritik von Moralsubjekten fällt bei Thompson und Foot aus. Obwohl Thompson das wissenschaftliche Modell des Lebens entschieden ausklammert, reduziert er das alltägliche Verstehen auf die extern-objektive Perspektive, wie sie gerade für die wissenschaftliche Methode charakteristisch ist.

63 Vgl. Aristoteles NE IX 4.

64 Vgl. Thompson 2008, 80.

(iii) Da Foot und Thompson den Menschen von außen betrachten, können sie behaupten, dass ein Mensch, der die interne Funktion der Spezies nicht erfüllt (Foot) bzw. auf den die Aussagen über die menschliche Lebensform nicht zutreffen (Thompson), einen Mangel aufweist. Nun gibt es die schon erwähnten Extremfälle, in denen man allgemein so reden würde. Foots Beispiele, dass jemand sich grundsätzlich nicht um seine Zukunft kümmert oder dass jemandem die Moralität insgesamt fremd ist, sind hier einschlägig. Sie sind aber als pathologische Phänomene eher ein Thema für die Psychologie. Für die Handlungstheorie, welche die Struktur »normalen« menschlichen Handelns durchsichtig machen will, dürften sie eher uninteressant sein.

Für die Stellung der Rationalität der Lebenserhaltung und der Moral im Leben sind vielmehr Phänomene von Bedeutung, die vereinzelt Abweichungen darstellen. Genauer müsste man hier zwei Typen von Phänomenen unterscheiden. Einmal solche, in denen die Person eigentlich in Übereinstimmung mit den Forderungen der Rationalität handeln möchte, dies aber aufgrund von Willensschwäche, falscher Situationsbeurteilung oder anderen vorübergehenden Störungen unterbleibt. Während Aristoteles sich ausführlich mit der Einordnung solcher Störungen befasst, werden sie von Foot ebenso wie von Thompson nur beiläufig erwähnt und in ihrem Status nicht aufgeklärt.⁶⁵ Ich muss es hier aus Gründen des Umfangs ebenfalls bei der Erwähnung belassen. Jedoch bin ich der Meinung, dass hier begriffliche Arbeit erforderlich wäre, um zu zeigen, welche Auswirkungen dies für die bisherige Bestimmung der internen Funktion des Menschen hat. Die Prämisse in den genannten Fällen ist, dass die Person eigentlich rational oder moralisch handeln wollte. Nach Aristoteles geschieht die Abweichung daher ungewollt. Er macht diese Annahme daran fest, dass die Person ihre aus besonderen Bedingungen entstandene Handlung nachträglich bedauert. Darin liegt auf jeden Fall, dass die von der Überlegung abweichenden Handlungen in einem internen Kontext der Selbstbewertung stehen.

Noch eine zweite Gruppe von Phänomenen wirft Schwierigkeiten für die naturalistischen Theorien auf, nämlich vorübergehende absichtliche

Abweichungen von den Zielen, die angeblich in unserer Natur oder in der menschlichen Lebensform vorgegeben sind. Betrachten wir zunächst die Position des Aristoteles, so sieht dieser eine solche intendierte Abweichung gar nicht vor, denn er ist der Auffassung, wer die richtigen Charakterdispositionen habe, handle auch entsprechend, und wer sie nicht habe, könne nicht wirklich einsehen, wie zu leben gut ist. Da sich für Aristoteles die Klugheit als *eine* in Bezug auf das gute Leben überhaupt darstellt, nimmt er an, dass auch die Charaktertugenden, wenngleich sie für verschiedenartige Situationstypen unterschiedlich sind, eine Einheit bilden, alle zugleich gegeben sind und keine konfligierenden Forderungen enthalten. Da manche Tugenden die Selbsterhaltung bzw. die *eudaimonia* fördern (z. B. Mäßigkeit), andere die Moral (z. B. Gerechtigkeit), heißt das für Aristoteles, dass das Leben in der Betätigung der Moral eine Weise oder ein Bestandteil des Glücks ist.

Auf Foots Einwand, Moral und Glück könnten auseinanderfallen, die moralischen Tugenden könnten unter widrigen Umständen erfordern, das eigene Glück und Leben zugunsten anderer zu opfern, würde Aristoteles entgegnen: Das gilt für das Glück im alltäglichen Sinn, das auch unverfügbare Bestandteile, also glückliche äußere Umstände enthält. Die *eudaimonia* im basalen Sinn des *erreichbaren* guten Lebens kann aber auch dann noch vorliegen, und zwar auch aus der Innenperspektive. Wer einen moralisch guten Charakter hat, wird auch dann noch moralisch handeln und kann so seine Handlungen als gut bewerten und sich an ihrem Vollzug freuen. Im Extremfall der Selbstopferung könnte Aristoteles sagen, dass hier die Person in voller Selbstbejahung auf ein Leben in Unmoral verzichtet. Foots Formulierung macht darauf aufmerksam, dass die Aristotelische Konzeption zu stark auf Harmonie setzt. Das tut Foot allerdings ebenfalls, nur auf andere Weise, denn auch Foot versteht, wie sich oben zeigte, die praktische Rationalität als letztlich *eine*, die allerdings verschiedene Unterformen besitzt. Diese bleiben jedoch nebeneinander stehen, während sie nach einem aristotelischen Begriff der Klugheit mit Bezug auf das gute Leben im Ganzen verlangen, der Konflikte zwischen beiden abwägen kann. Da aus der Reflexionsperspektive die Suche nach dem guten eigenen Leben strukturelle Priorität besitzt, müsste die übergeordnete Seite der Rationalität die auf die Selbsterhaltung bezogene sein, oder sie müsste in etwas Drittem bestehen, welches diese auf eine umfassendere Ebene hebt.

⁶⁵ Vgl. Foot 2001, 19; vgl. Thompson 2008, 210.

Der Rekurs auf unsere Natur hilft an dieser Stelle nicht weiter, denn angesichts der Tatsache, dass die Mehrzahl der Menschen sich in der Naturgeschichte der Spezies nicht vollkommen moralisch verhält, ist nicht zu sehen, warum es einen Mangel in der Natur eines Menschen darstellen sollte, wenn Menschen im Konfliktfall den Vorrang nicht der Moral geben.

Nun könnte Thompson vielleicht einwerfen, dass in die zweite Natur des Menschen, die in den Formen der Praxis sichtbar ist, solche Gewichungen, so weit sie als legitim gelten, bereits eingebaut sind. So gehört zur Praxis des Versprechens, dass ein Versprechen nicht starr zu halten ist, wenn die Erfüllung zum Untergang der Welt führen würde. Das ist sicher richtig, aber nicht besonders erklärungskräftig, denn woher stammen die eingebauten Abwägungskriterien? Sie können nur aus der individuellen Auseinandersetzung mit den Anforderungen der Praxis kommen. Eine abweichende Handlung kann man nicht, wie Thompson es tut, in allen Fällen als verursacht durch lokale Hindernisse erklären, dadurch, dass mit dem Handelnden (wie in Aristoteles' Auffassung der Willensschwäche) anderes geschieht («other things going on with him»⁶⁶). Eine Praxis ist nichts Festes, sondern entwickelt sich durch Ausübung in neuartigen Situationen, durch Auseinandersetzung der Träger mit der Praxis und Problematisierungen der Praxis, wo sie mit wichtigen individuellen Aspekten des Selbstverständnisses oder des guten Lebens in Konflikt gerät. Auf diese Weise, indem die Individuen aus der Perspektive ihres guten Lebens auf den Sinn und das Gewicht der Forderungen der Praxis reflektieren, nimmt die Praxis neue Richtigkeitskriterien auf. Wenn wir nach den Kriterien dieser abwägenden praktischen Überlegung fragen, die zu einer produktiven Weiterentwicklung unserer Praxisformen und zugleich unseres Selbstverständnisses führt, lässt uns der Hinweis auf Aussagen über die Lebensform der Spezies, sei es nun im Sinn der ersten oder der zweiten Natur, endgültig im Stich.⁶⁷

Literatur

- Foot, P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford.
- Hurley, P., 2009, »Michael Thompson: Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought«, in: *Notre Dame Philosophy Reviews* 2009.02.34, (Stand: 23.06.2009) <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=15445>
- MacIntyre, A., 2002, »Virtues in Foot and Geach«, in: *The Philosophical Quarterly* 52, No. 209 (2002), 621-631.
- Ochmann, F., *Die gefühlte Moral*, Berlin 2008.
- Slote, M., 2003, »Natural Goodness, by Philippa Foot; Virtue, Vice, and Value, by Thomas Hurka«, in: *Mind* 112 (2003), 130-139
- Thompson, M., 2008, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (Mass.).
- Wolf, U., 2002, *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«*, Darmstadt 2002.
- , 2008, »Warum Aristoteles keine einheitliche Konzeption der praktischen Überlegung hat, in: K. Corcilius/C. Rapp (Hg.), *Beiträge zur aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart 2008, 123-129.

⁶⁶ Thompson 2008, 210.

⁶⁷ Für eine kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich Jörg Schaub und Jens Tuider.

Bibliographie der Werke von Philippa Foot

MICHAEL REUTER

Bücher

als Autorin

Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy (Values and Philosophical Inquiry), Oxford 1978; Neuaufl. Oxford 2002 (erg. um ein Vorwort zur Neuaufl. sowie um ein Stichwortverzeichnis).

Natural Goodness, Oxford 2001 (als Taschenbuch: Oxford 2003).

– dt. *Die Natur des Guten*, übers. von M. Reuter. Frankfurt a. M. 2004.

Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy, Oxford 2002.

Die Wirklichkeit des Guten: Moralphilosophische Aufsätze, hg. u. eingel. von Ursula Wolf und Anton Leist, Frankfurt a. M. 1997.

als Herausgeberin

Theories of Ethics (Oxford Readings in Philosophy), London 1967.

Quinn, W., *Morality and Action*, ed. with an introduction [ix-xii] by P. Foot (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge 1993.

Kleinere (zunächst) selbständige Schriften

Moral Relativism (Lindley Lecture, University of Kansas; 1978), Lawrence 1979. (19 S.) = »Moral Relativism«, in: Meiland, J. W.; Krausz, M. (Hg.), *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame 1982, 152-166 (Moral Dilemmas, 20-36).**

– dt. »Moralischer Relativismus«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 144-164.

Justice and Charity: The Gilbert Murray Memorial Lecture 1992, Oxford 1993. (16 S.)

Aufsätze

* wieder in *Virtues and Vices*

** wieder in *Moral Dilemmas*

† ergänzt bzw. überarbeitet

»The Philosopher's Defence of Morality«, *Philosophy* 27 (1952), 311-328.

»When Is a Principle a Moral Principle?«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 28 (1954), 95-110.

»Free Will as Involving Determinism«, *The Philosophical Review* 66/4 (1957), 439-450 (*Virtues and Vices*, 62-73).*

»Moral Arguments«, *Mind* 67 (1958), 502-513 (*Virtues and Vices*, 96-109).* – dt. »Moralische Argumentationen«, in: Grewendorf, G.; Meggle, G. (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik: Zur Entwicklung der Metaethik* (stw; 91), Frankfurt a. M. 1974, 244-259.

»Moral Beliefs«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 59 (1958/59), 83-104 (*Theories of Ethics*, 83-100; um eine ausführliche Fußnote ergänzt in: *Virtues and Vices*, 110-131).*† – dt. »Moralische Überzeugungen«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 47-70.

»Goodness and Choice«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 35 (1961), 45-60 (*Virtues and Vices*, 132-147).* – dt. »Gutsein und Wählen«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 71-88.

»Hume on Moral Judgement«, in: Pears, D. F. (Hg.), *David Hume: A Symposium*, London 1963, 67-76 (*Virtues and Vices*, 74-80).*

»The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect«, *Oxford Review* 5 (1967), 5-15 (*Virtues and Vices*, 19-32).* – dt. »Das Abtreibungsproblem und die Doktrin der Doppelwirkung«, in: Leist, A. (Hg.), *Um Leben und Tod: Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt a. M. 1990, 196-211.

»Morality and Art«, *Proceedings of the British Academy* 56 (1970), 131-144; auch selbständig als: *Morality and Art: Annual Philosophical Lecture*, Henriette Hertz Trust, British Academy 1970 (Selected Philosophical Lectures, Henriette Hertz Trust), London 1970 (16 S.); überarbeitet in: Honderich, T.; Burnyeat, M. (Hg.), *Philosophy as it is*, Harmondsworth,

New York 1978, 12-28 (*Moral Dilemmas*, 5-19).**†

»In Defence of the Hypothetical Imperative«, *Philosophic Exchange* 1 (1971), 137-146.

»Morality as a System of Hypothetical Imperatives«, *Philosophical Review* 81/3 (1972), 305-316 (mit Nachträgen auch in: *Virtues and Vices*, 157-173).*† – dt. »Die Moral als ein System hypothetischer Imperative«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 89-107.

»Reasons for Actions and Desires«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 46 (1972), 203-210 (um eine Fußnote und Nachwort ergänzt in: *Virtues and Vices*, 148-156).*†

»Nietzsche: The Revaluation of Values«, in: Solomon, R. C. (Hg.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays* (Modern Studies in Philosophy), New York 1973, 156-168 (*Virtues and Vices*, 81-95).*

»Is Morality a System of Hypothetical Imperatives?« A Reply to Mr Holmes«, *Analysis* 35/2 (1974), 53-56.

»A Reply to Professor Frankena«, *Philosophy* 50 (1975), 455-459 (*Virtues and Vices*, 174-180).*

»How Good is Our Morality?«, *Encyclopaedia Moderna* [Zagreb] 30 (1975), 41-43.

»Approval and Disapproval«, in: Hacker, P. M. S.; Raz, J. J. (Hg.), *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford 1977, 229-246 (überarbeitet auch in: *Virtues and Vices*, 189-207).*†

»Euthanasia«, *Philosophy and Public Affairs* 6/2 (1977), 85-112 (*Virtues and Vices*, 33-61); überarbeitet in: Moore, B. N.; Stewart, R. M. (Hg.), *Moral Philosophy: A Comprehensive Introduction*, Mountain View 1994.*† – dt. »Euthanasie«, in: Leist, A. (Hg.), *Um Leben und Tod: Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt a. M. 1990, 285-317.

»Are Moral Considerations Overriding?«, in: *Virtues and Vices* (1978), 181-188.

»The Problem of Abortion and Negative and Positive Duty: A Reply to

James LeRoy Smith«, *Journal of Medicine and Philosophy* 3/3 (1978), 253-255.

»Virtues and Vices«, in: *Virtues and Vices* (1978), 1-18. – dt. »Tugenden und Laster«, in: Rippe, K. P.; Schaber, P. (Hg.), *Tugendethik* (Universal-Bibliothek; 9740), Stuttgart 1998, 69-91; auch in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 108-127.

»Active Euthanasia with Parental Consent«, *Hastings Center Report* 9/5 (1979), 19-21.

»Killing, Letting Die, and Euthanasia: A Reply to Holly Smith Goldman«, *Analysis* 41/3 (1981), 159f.

»William Frankena's Carus Lectures«, *Monist* 64/3 (1981), 305-312.

»Moral Realism and Moral Dilemma«, *Journal of Philosophy* 80/7 (1983), 379-398 (Moral Dilemmas, 37-58).**

»Peacocke on Wittgenstein and Experience«, *Philosophical Quarterly* 33 (1983), 187-191.

»Utilitarianism and the Virtues«, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 57/2 (1983), 273-283; erweiterte Version: *Mind* 94 (1985), 196-209 (Moral Dilemmas, 59-77).**†

»Killing and Letting Die«, in: Garfield, J. L.; Hennessey, P. (Hg.), *Abortion: Moral and Legal Perspectives*, Amherst 1984, 177-185 (Moral Dilemmas, 78-87).** – dt. »Töten und Sterbenlassen«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 186-196.

»Morality, Action, and Outcome«, in: Honderich, T. (Hg.), *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie* (International Library of Philosophy), London 1985, 23-38 (Moral Dilemmas, 88-104).** – dt. »Moral, Handlung und Ergebnis«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 165-185.

»Von Wright on Virtue«, in: Schilpp, P. A.; Hahn, L. E. (Hg.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright* (The Library of Living Philosophers; 29), La Salle 1989, 271-279 (Moral Dilemmas, 105-116).**

»Ethics and the Death Penalty: Participation by Forensic Psychiatrists in Capital Trials«, in: Rosner, R.; Weinstock, R. (Hg.), *Ethical Practice in*

Psychiatry and the Law (Critical Issues in American Psychiatry and the Law; 7), New York 1990, 207-217.

»Locke, Hume, and Modern Moral Theory: A Legacy of Seventeenth- and Eighteenth-Century Philosophies of Mind«, in: Rousseau, G. S. (Hg.), *The Languages of Psyche: Mind and Body in Enlightenment Thought: Clark Library Lectures 1985-1986*, Berkeley 1990, 81-104 (Moral Dilemmas, 117-143).**

»Nietzsche's Immoralism«, *The New York Review of Books* 38/11 (13.06.1991), 18-22 (Moral Dilemmas, 144-158).** – dt. »Nietzsches Immoralismus«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 128-143.

»Rationality and Virtue«, in: Pauer-Studer, H. (Hg.), *Norms, Values, and Society* (Vienna Circle Institute Yearbook; 2), Dordrecht 1994, 205-216 (Moral Dilemmas, 159-174).**

»La vertu et le bonheur«, in: Canto-Sperber, M. (Hg.), *La philosophie morale britannique* (Philosophie Morale), Paris 1994, 133-146. – dt. »Tugend und Glück«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 214-225.

»Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?«, *Oxford Journal of Legal Studies* 15/1 (1995), 1-14 (Moral Dilemmas, 189-208); neu eingeleitet in: Teichmann, R. (Hg.), *Logic, Cause & Action: Essays in Honour of Elizabeth Anscombe* (Royal Institute of Philosophy Supplement; 46), 107-123.**† – dt. »Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 226-249.

»Moral Dilemmas Revisited«, in: Sinnott-Armstrong, W. u. a. (Hg.), *Modality, Morality, and Belief: Essays in Honour of Ruth Barcan Marcus*, Cambridge 1995, 117-128 (Moral Dilemmas, 175-188).** – dt. »Moralische Dilemmata in neuer Betrachtung«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 197-213.

»Obituary. A Personal Memoir by Philippa Foot: Iris Murdoch«, *Iris Murdoch News Letter* 13 (1999), 1f. – zuerst in *Oxford Today* 11/3 (1999), 58.

»Iris at home in London«, *Iris Murdoch News Letter* 13 (1999), 2f.

Beiträge zu Lexika und Handbüchern

Art. »Ethics XI: Moral Reasoning«, in: Reich, W. T. (Hg.), *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 1, New York 1978, 450-454.

Art. »Conscience«, in: Honderich, T. (Hg.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, 152.

Art. »Fact-Value Distinction«, in: Honderich, T. (Hg.), *The Oxford Companion to Philosophy*, 267.

Rezensionen

Rez. von Murphy, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford 1951, *Mind* 63 (1954), 270-274.

Rez. von Monroe, D. H., *Godwin's Moral Philosophy*, London 1953, *Mind* 66 (1957), 279f.

»Hart and Honoré: Causation in the Law« (Rez. von Hart, H. L. A.; Honoré, A. M., *Causation in the Law*, Oxford 1959), *Philosophical Review* 72 (1963), 505-515.

Rez. von von Wright, G. H., *The Varieties of Goodness*, London 1963, *Philosophical Review* 74 (1965), 240-244.

»Immoralist« (Rez. von Hollingdale, R. J., *Nietzsche: The Man and his Philosophy*, London 1965; Danto, A. C., *Nietzsche as a Philosopher*, New York, London 1965), *New York Review of Books* 6/2 (17.02.1966), 8-10.

»Self-Reliance« (Rez. von Barnes, H. E., *Existential Ethics*, Chicago 1967), *New York Review of Books* 9/8 (09.11.1967), 19-21.

»Sincerely Yours« (Rez. von Trilling, L., *Sincerity and Authority*, London 1972), *New York Review of Books* 20/3 (08.03.1973), 23f.

»The Brave Immoralist« (Rez. von Heidegger, M., *Nietzsche, Vol. 1: The Will to Power as Art*, New York 1979; Alderman, H., *Nietzsche's Gift*, Ohio 1977; Stern, J. P., *Nietzsche*, London 1978), *New York Review of Books* 27/7 (01.05.1980), 35-37.

»Goods and Practices« (Rez. von MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in*

Moral Theory, London 1981), *Times Literary Supplement* 4095 (25.09.1981), 1097.

Rez. von Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, *Partisan Review* 49/4 (1982), 609-612.

»For Lack of a Rationale« (Rez. von Scheffler, S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford 1982), *Times Literary Supplement* 4153 (05.11.1982), 1230.

»Knowing What to Do« (Rez. von Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985), *Times Literary Supplement* 4295 (26.07.1985), 811f.

»Life and Death« (Rez. von Rachels, J., *The End of Life*, Oxford 1986; Downing, A. B.; Smoker, B. (Hg.), *Voluntary Euthanasia*, London 1986; Lockwood, M. (Hg.), *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, London 1985), *London Review of Books* 8/14 (07.08.1986), 3-5.

Rez. von Meyers, J., *Privileged Moments: Encounters with Writers*, Madison 2000, *Iris Murdoch News Letter* 15 (2001), 14.

Diskussionen und Gespräche mit Philippa Foot

»Abortion« (Diskussion mit T. N. A. Jeffcoate), in: *Morals and Medicine: Discussions from the B.B.C. Third Programme*, London 1970, 29-47.

»Gutes Handeln: Ein Gespräch über Moralphilosophie«, in: *Die Wirklichkeit des Guten*, 10-46.

»Auf dem Drahtseil wandeln«, in: Borchers, D. u. a. (Hg.), *Einladung zum Denken: Ein kleiner Streifzug durch die analytische Philosophie*, Wien 1998, 80-90.

»The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot«, *The Harvard Review of Philosophy* XI/2003, 32-44.

Festschrift für Philippa Foot

Hursthouse, R. u. a. (Hg.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot*, Oxford 1995.

Erinnerung an Philippa Foot

Murdoch, I. [1993], »A Memoir of Philippa Foot«, *Iris Murdoch News Letter* 14 (2000), 1-3.

Besprechungen von *Natural Goodness/Die Natur des Guten*

* kennzeichnet Beiträge, die neben *Natural Goodness* auch andere Werke besprechen.

Andreou, C., in *Utilitas* 17/3 (2005), 359-361.

Bohmeyer, A., in *Theologie und Philosophie* 80/1 (2005), 147-150.

Edelman, J., in *Philosophical Investigations* 26/1 (2003), 78-93.

Fromm, S., in *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 28/1 (2006), 86f.; auch in: *ZDPE* 28/3 (2006), 270f.

Gorevan, P., »Philippa Foot's »Natural Goodness«, *Maynooth Philosophical Papers* 5 (2008), 9-15.

Halbig, C., in *Philosophischer Literaturanzeiger* 55/1 (2002), 81-85.

Heidbrink, L., »Tugenden als Stachel des Lebens«, *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 232 vom 5.10.2004, Literaturbeilage, 18.

Horster, D., »Moral der Erdbeeren«, *SZ-Literaturbeilage zur Frankfurter Buchmesse 2004* vom 5. Oktober 2004, V3/47.

Ders., in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 59/2 (2005), 316-319.

Johnson, P., in *Religious Studies Review* 27/4 (2001), 386.

Kellerwessel, W., in *Philosophischer Literaturanzeiger* 55/3 (2002), 301f.

Kirchin, S., in *Philosophical Books* 44/2 (2003), 179-181.

Koch, J., in *Universitas* 60/2 (2005), 208f.

Lemmens, W., in *Tijdschrift voor Filosofie* 64/3 (2002), 604-606.

MacIntyre, A., »Virtues in Foot and Geach«, *Philosophical Quarterly* 52/209 (2002), 621-631.*

Midgley, M., in *The Times Higher Education Suppl.*, 14 September 2001, 27.*

Morton, A., »Being good does you good«, *The Times Literary Supplement*, No. 5127 (6 July 2001), 3f.*

Mounce, H. O., in *International Philosophical Quarterly* 42/3 (2002), 397-399.

Murphy, M. C., in *Ethics* 113/2 (2003), 410-414.

N. N., in *Medicine, Healthcare and Philosophy* 4 (2001).

N. N., in *The Virginia Quarterly Review* 78/3 (2002), 84.

Özmen, E., in *Philosophisches Jahrbuch* 113/2 (2006), 479-482.

Pask, E. J., in *Nursing Ethics* 9/2 (2002), 230f.

Rosenthal, J., *Philosophische Rundschau* 54/3 (2007), 273-277.

Sadler, B. L., in *Essays in Philosophy: A Biannual Journal* [www.humboldt.edu] 5/2 (2004).

Slote, M., in *Mind* 112/445 (2003), 130-139.*

Spaemann, R., »Wenn ein schlimmer Zufall uns das Glück raubt«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 277 vom 26.11.2004, L13.

Stohr, K.; Wellman, C. H., »Recent Work on Virtue Ethics«, *American Philosophical Quarterly* 39/1 (2002), 49-72.*

Szaif, J., in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/6 (2003), 1056-1061.

Teichman, J., »Good For and Good About«, *Philosophy* 78/1 (2003), 115-121.

Weiner, N., in *Journal of Value Inquiry* 36/4 (2002), 567-572.

Welchman, J., in *The Review of Metaphysics* 56 (2003).

Wischke, M., in *Marburger Forum: Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart* [www.marburger-forum.de], 7/1 (2006).

Wolf, U., »Wie der Tanz der Bienen«, *Frankfurter Rundschau* Nr. 233 vom 06.10.2004, *Literatur-Rundschau*, 12.

Über die Autorinnen und Autoren

Matthias Haase

Matthias Haase ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für theoretische Philosophie des philosophischen Seminars der Universität Basel. Promotion an der Universität Potsdam 2007 zum Thema ›Conceptual Capacities‹. Veröffentlichungen: »Drei Formen der Ersten Person Plural«, (*DZPhil* 55, 2, 2007, 225-243); »Was ist eigentlich eine Weltversion?«, in: J. Steinbrenner, O. R. Scholz, G. Ernst (Hg.), *Symbole, Systeme, Welten: Studien zur Philosophie Nelson Goodmans*, Heidelberg 2004, 111-139.

Thomas Hoffmann

Thomas Hoffmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Promotion 2004 an der Freien Universität Berlin. Er ist Autor von u. a. *Welt in Sicht. Wahrheit – Rechtfertigung – Lebensform* (Velbrück Wissenschaft 2007) und Mitherausgeber von: Albrecht Wellmer, *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung* (Suhrkamp 2004). Gegenwärtig arbeitet er an einem Buch über praktische Rationalität, natürliche Normen und menschliche Tugenden.

Heiner F. Klemme

Heiner F. Klemme, geb. 1962, ist Professor für Philosophie der Neuzeit an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Leiter der Kant-Forschungsstelle; 2006-2008 Professur für praktische Philosophie in Wuppertal. Promotion 1995 in Marburg; Habilitation 2003 in Magdeburg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Neuzeit und praktische Philosophie. Bücher: *Kants Philosophie des Subjekts* (1996), *Immanuel Kant* (2004), *David Hume zur Einführung* (2007). (Mit-)Herausgeber zahlreicher Editionen von Kants Schriften und zur Philosophie der Aufklärung (u. a. *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, 2006; *Kant und die*

Zukunft der europäischen Aufklärung, 2009; *Dictionary of Eighteenth Century German Philosophers*, erscheint 2010) sowie der Kant-Studien und der Kantstudien-Ergänzungshefte.

Anton Leist

Anton Leist studierte in München, Frankfurt und Berlin und ist seit 1992 Professor für Ethik an der Universität Zürich. Zu seinen Veröffentlichungen gehören *Die gute Handlung* (2000), *Ethik der Beziehungen* (2005), und er ist Mitherausgeber der Zeitschrift *Analyse & Kritik*. Seine Hauptarbeitsgebiete sind Angewandte und Allgemeine Ethik und sein Interesse gehört der Verbindung zwischen Ethik und Pragmatismus.

Elif Özmen

Elif Özmen studierte Philosophie, Wissenschaftsgeschichte und Deutsche Philologie in Göttingen und Frankfurt a. M., Promotion 2004 an der Humboldt-Universität zu Berlin (*Moral, Rationalität und gelungenes Leben*, Paderborn 2005). Seit 2004 wissenschaftliche Assistentin an der LMU München. Forschungsschwerpunkte: Begründungstheoretische Probleme der praktischen Philosophie, Angewandte Ethik, Theorie des Richtigen und Guten. Aktuelles Forschungsprojekt: *Truth Matters. Über Wahrheit und Rechtfertigung in der politischen Philosophie des Liberalismus*.

Herlinde Pauer-Studer

Studium der Philosophie an den Universitäten Salzburg und Toronto. Seit 1998 Professorin am Institut für Philosophie der Universität Wien. 1997-98 Fellow am Edmond J. Safra Foundation Center for Ethics der Harvard University. Herbst 2006: Fulbright Research Scholar am Department of Philosophy der New York University. Forschungsschwerpunkte: Ethik, Sozialphilosophie und analytische Philosophie. Buchpublikationen: *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdiffe-*

renz (Akademie Verlag 1996); *Autonom Leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit* (Suhrkamp 2000); *Einführung in die Ethik* (UTB 2003), *Kommentar zu David Hume: Über Moral* (Suhrkamp 2007); Hg. von *Konstruktionen praktischer Vernunft. Gespräche über Philosophie* [Gespräche mit Amartya Sen, Christine M. Korsgaard, David Gauthier, Ronald Dworkin, Michael Walzer, Seyla Benhabib, Martha C. Nussbaum, Thomas Scanlon, Michael Sandel] (Suhrkamp 2000); Engl. Ausg.: *Constructions of Practical Reason. Philosophical Talks* (Stanford University Press 2002). Zahlreiche Aufsätze zu Ethik, Sozialphilosophie und Politischer Philosophie.

Michael Reuter

Michael Reuter, Dipl.-Theol., M. A., hat *Natural Goodness* ins Deutsche übersetzt. Er ist Studienrat für katholischen Religionsunterricht und Philosophie in Sachsen-Anhalt. Studium der Erziehungswissenschaften, Philosophie und katholischen Theologie in Frankfurt a. M. (Sankt Georgen), Trier und Oxford. Publikationen u. a. zur anthropologischen und medizinischen Ethik (*Abschied von Sterben und Tod? Ansprüche und Grenzen der Hirntodtheorie*, Stuttgart 2001). Aktuelles Forschungsprojekt: Die Didaktik des Religiösen im Ethikunterricht.

Friedo Ricken

Friedo Ricken, Dr. phil., Dr. theol., ist em. Professor für Geschichte der Philosophie und Ethik an der Hochschule für Philosophie München. Veröffentlichungen u. a.: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (1976), *Allgemeine Ethik* (1983/2003); *Philosophie der Antike* (1988/2007); *Antike Skeptiker* (1994); *Religionsphilosophie* (2003); *Platon, Politikos. Übersetzung und Kommentar* (2008).

Sebastian Rödl

Sebastian Rödl ist Professor für Philosophie an der Universität Basel. Er ist der Autor von *Self-Consciousness* (HUP 2007) und *Kategorien des Zeitlichen* (Suhrkamp 2005) und hat Aufsätze zur Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie, Handlungstheorie und Moralphilosophie veröffentlicht.

Peter Schaber

Peter Schaber ist Professor für Angewandte Ethik am Ethik-Zentrum der Universität Zürich. Zu seinen wichtigsten Publikationen gehören *Moralischer Realismus* (Alber-Verlag 1997), »Humanitäre Intervention als moralische Pflicht« (*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 2006, 3/92) und »Menschenwürde und Selbstachtung: Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde« (*Studia Philosophica* 2004). Er arbeitet gegenwärtig an einem Buch zum Thema »Moralische Achtung«.

Martin Seel

Martin Seel, geb. 1954 in Ludwigshafen/Rhein, ist Professor für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. Buchveröffentlichungen u. a.: *Versuch über die Form des Glücks* (Frankfurt a. M. 1995); *Ethisch-ästhetische Studien* (Frankfurt a. M. 1996); *Ästhetik des Erscheinens* (München 2000); *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie* (Frankfurt a. M. 2002); *Adornos Philosophie der Kontemplation* (Frankfurt a. M. 2004); *Paradoxien der Erfüllung* (Frankfurt a. M. 2006); *Theorien* (Frankfurt a. M. 2009).

Michael Thompson

Michael Thompson ist Professor für Philosophie an der University of Pittsburgh. Veröffentlichungen u. a.: »The Representation of Life«, in: R. Hursthouse, G. Lawrence und W. Quinn (Hg.), *Virtues and Reasons*, Oxford 1995; »Apprehending Human Form«, in: A. O'Hear (Hg.), *Modern*

Moral Philosophy, Cambridge 2004; *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (Mass.) 2008.

Tilo Wesche

Tilo Wesche ist Privatdozent und Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Basel. Buchveröffentlichungen: *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung* (Reclam 2003); *Anfang und Grenzen des Sinns*, Hg. gemeinsam Brigitte Hilmer und Georg Lohmann (Velbrück Wissenschaft 2006); *Was ist Kritik?*, Hg. gemeinsam mit Rahel Jaeggi (Suhrkamp 2009); *Wahrheit und Werturteile. Eine Theorie der praktischen Rationalität*, Habilitationsschrift 2008 (Publikation in Vorbereitung).

Ursula Wolf

Ursula Wolf lehrt Philosophie an der Universität Mannheim. Buchpublikationen u. a.: *Das Problem des moralischen Sollens* (Berlin 1984); *Das Tier in der Moral* (Frankfurt a. M. 1990); *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge* (Reinbek 1996); *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (Reinbek 1999); *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«* (Darmstadt 2002).



ontos
verlag

Practical Philosophy
Verteilungsort: 70549 Heilbronn, P.O. Box 1541, D-63133 Heusenstamm
www.ontosverlag.com • info@ontosverlag.com

- Vol. 1** Peter Schaber / Rafael Hüntelmann
Grundlagen der Ethik
Normativität und Objektivität
ISBN 10: 3-937202-26-9
2. Aufl., 194 Seiten • Paperback €27,00
- Vol. 2** David McNaughton
Moralisches Sehen
Eine Einführung in die Ethik
ISBN 3-937202-16-1
246 Seiten, • Hardcover € 30,00
- Vol. 3** Dunja Jaber
Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien
Mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz
ISBN 10: 3-937202-20-X
373 Seiten • Paperback € 24,00
- Vol. 4** Kirsten B. Endres
Praktische Gründe
Ein Vergleich dreier paradigmatischer Theorien
ISBN 10: 3-937202-22-6
231 Seiten • Paperback € 21,00
- Vol. 5** Peter Schaber (Ed.)
Normativity and Naturalism
ISBN 10: 3-937202-41-2
177 pp. • Hardcover € 42,00
- Vol. 6** Hans Kelsen
A New Science of Politics
Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics". A Contribution to the Critique of Ideology
Edited by Eckhart Arnold
ISBN 10: 3-937202-50-1
ca. 150 pp. • Hardcover € 69,00

- Vol. 7** Georg Meggle (Ed.)
Ethics of Humanitarian Interventions
ISBN 10: 3-937202-58-7
372 pp. • Hardcover € 94,00
- Vol. 8** Nicholas Rescher
Value Matters
Studies in Axiology
ISBN 10: 3-937202-67-6
140 pp. • Hardcover € 58,00
- Vol. 9** Raffael Iturrizaga
David Gauthiers moralischer Kontraktualismus
Eine kritische Analyse
ISBN 13: 978-3-938793-60-2
367 Seiten, Hardcover, EUR 98,00
- Vol.10** Diana Abad
Keeping Balance
On Desert and Propriety
ISBN 13: 978-3-938793-18-3
202 Seiten, Hardcover, EUR 79,00
- Vol.11** Eckhart Arnold
Explaining Altruism
A Simulation-Based Approach and its Limits
ISBN 978-3-86838-007-1
310pp., Hardcover, EUR 98,00
- Vol.12** Thomas Hoffmann,
Michael Reuter (Hrsg.)
Natürlich gut
Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot
ISBN 978-3-86838-074-3
337 Seiten, Paperback, EUR 49,00

ontos verlag
International Publisher
P.O. Box 15 41
63133 Heusenstamm
Tel. ++49 6104 66 57 33
Fax ++49 6104 66 57 34
info@ontosverlag.com
www.ontosverlag.com



ontos
verlag

Frankfurt • Paris • Lancaster • New Brunswick
P.O. Box 1541 • D-63133 Heusenstamm bei Frankfurt
www.ontosverlag.com • info@ontosverlag.com
Tel. ++49-6104-66 57 33 • Fax ++49-6104-66 57 34

Staatl. Akademie der
Bild. Künste Stuttgart/Bibliothek



00024581