

## **Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?**



# **Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?**



Herausgegeben von  
Markus Rothhaar und Martin Hähnel

**DE GRUYTER**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

ISBN 978-3-11-039957-8

e-ISBN (PDF) 978-3-11-039982-0

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-040007-6

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Table of Contents

Markus Rothhaar und Martin Hähnel

**Einleitung — 1**

## **I Menschliche Natur und Moral**

Rosalind Hursthouse

**Menschliche Natur und aristotelische Tugendethik — 13**

Robert Spaemann

**Menschenwürde und menschliche Natur — 37**

## **II Das Sein des Lebendigen und die Lebensform**

Thomas Hoffmann

**Lebensform – Natur, Begriff und Norm — 45**

Thomas Rentsch

**Die Struktur der Lebensform: Sinnkonstitutive Formen des Lebens — 65**

Micah Lott

**Justice, Function, and Human Form — 75**

## **III „Natürliche Normativität“ und Universalisierbarkeit**

Heiner F. Klemme

**Freiheit, Recht und Selbsterhaltung. Zur philosophischen Bedeutung von Kants Begriff der Verbindlichkeit — 95**

Markus Rothhaar

**Natürliche Zwecke und vernünftige Normen — 117**

## IV Lebensform, Tugend, Vernunft

Angela Kallhoff

**Human nature and the good life in Aristotle: The debate on human flourishing as an ethical notion — 135**

Martin Rhonheimer

**Willensfreiheit und klassische Tugendethik vor der Herausforderung durch die Neurowissenschaften — 155**

Christoph Halbig

**Ein Neustart der Ethik? Zur Kritik des aristotelischen Naturalismus — 175**

## V Implikationen für die Bioethik

Ludwig Siep

**Naturbegriff und Angewandte Ethik — 201**

Martin Hähnel

**Philippa Foots Begriff der Funktion: Abgrenzungen und Anwendungen — 217**

Vittorio Possenti

**Reasons in favor of normativity of life/nature — 237**

Günther Pöltner

**Menschennatur und Speziesismus — 251**

**Autorenregister — 271**

# Markus Rothhaar und Martin Hähnel

## Einleitung

### 1 Thematische Hinführung

Zu den Gemeinplätzen der Philosophiegeschichtsschreibung gehört seit dem 19. Jahrhundert die Feststellung, dass ein inhaltlich gehaltvolles, aristotelisch-naturrechtliches Verständnis von Normativität die Antike und das Mittelalter geprägt habe, dann aber in der Neuzeit, angefangen mit dem Hobbes'schen Kontraktualismus, durch formale Modelle der Ethik und des Rechts abgelöst worden sei. Den Kulminationspunkt dieser Entwicklung bilde Kants Ansatz einer rein auf die Form der vernünftigen Verallgemeinerbarkeit ausgerichteten Normativitätsbegründung. Betrachtet man die zeitgenössische Ethik unter der Perspektive dieses Gemeinplatzes, so scheint auf den ersten Blick alles für ihn zu sprechen. Zwar ist der starke Vernunftbegriff Kants in den meisten zeitgenössischen Ansätzen zugunsten eines Rekurses auf die Fähigkeit, aus Gründen zu handeln und sich mit Gründen zu rechtfertigen (so etwa bei Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Rainer Forst, Charles Larmore oder T.M. Scanlon), „depotenziert“ und „prozeduralisiert“ worden; dennoch bleiben diese Versuche aber letztlich dem kantischen Gedanken verhaftet, Begründung und Anwendung der Ethik müssten sich aus rein formalen Bestimmungen der Vernunft, der Handelns oder auch der Kommunikation ergeben. Sieht man dann allerdings näher zu, so zeigt sich, dass das Bild wesentlich komplexer ist, als es jener Gemeinplatz der Geistesgeschichte darstellt. Nicht nur existierte in der frühen Neuzeit neben dem Kontraktualismus immer eine gleichberechtigte naturrechtliche Strömung, die oft genug Synthesen mit dem Kontraktualismus einging bzw. seine Begründungslücken gleichsam „auffüllte“. Auch das frühe 19. Jahrhundert forderte in Gestalt von Hegels Konzept der substantiellen Sittlichkeit den kantianischen Ansatz heraus und im 20. Jahrhundert bemühte sich die Phänomenologie von Scheler bis Lévinas um eine Alternative zur Verortung des Ethischen in den formalen Charakteristika der Vernunft.

Aktuell werden die im weitesten Sinn kantianischen Modelle der Ethik- und Rechtsbegründung insbesondere im angelsächsischen Sprachraum zunehmend durch Überlegungen herausgefordert, die ganz explizit auf Aristoteles und den Aristotelismus zurückgreifen, indem sie versuchen, den Gedanken einer genuinen Normativität der Natur und/oder des Lebens gegen formale Ethikkonzeptionen zu rehabilitieren. Zu den Vertretern eines solchen Ansatzes gehören Philosophinnen und Philosophen wie Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Michael Thompson und John McDowell. Im deutschen Sprachraum wären etwa Martin Rhonheimer und Robert Spaemann zu nennen. Kennzeichnend für diesen Ansatz ist erstens ein nicht-natu-

ralistisches Verständnis von „Natur“, das als solches eine einfache Herleitung von Normen aus Fakten vermeiden soll; zweitens die Einbettung in eine tugendethische Konzeption praktischer Philosophie und drittens schließlich der Umstand, dass die einschlägigen Theorien oft von handlungstheoretischen Erwägungen her entwickelt werden. Exemplarisch kann dafür Philippa Foot stehen, die in ihrem letzten und bedeutendsten Werk *Natural Goodness* ein Konzept „natürlicher Normativität“ vorgelegt hat, das sie in Abgrenzung zu formalen deontologischen Entwürfen und emotivistischen Ansätzen entwickelt hat. In Ansehung der „Tatsachen menschlichen Lebens“, deren qualitative Struktur sie bereits im Leben von Pflanzen und Tieren zu entdecken glaubt, versucht Foot eine Tugendethik zu entwerfen, die einerseits naturrechtliche Positionen zu rehabilitieren scheint, andererseits auf einen Lebensbegriff zurückgreift, der sowohl geeignet sein soll, wesentliche Fragen der Handlungstheorie zu klären, als auch eine nicht-formale Grundlegung der Moral erlauben soll.

Die alte, offenbar nie wirklich beendete Debatte zwischen aristotelischen und kantianischen Modellen der Normativität ist damit in einer neuen Form wiedereröffnet. Ihre Linien zeichnet Michael Thompson vor, wenn er schreibt, das (neo) aristotelische Verständnis der Praxis zeichne sich „durch eine Skepsis gegenüber Kants Annahme aus, es gebe ein praktisches Gesetz, das den ganzen Kosmos zu durchdringen und überall Handlungen zu begründen vermag.“<sup>1</sup> Vielmehr bilde für den (Neo)Aristoteliker „die Lebensform, die ich manifestiere, die höchste Allgemeinheit, die meine Bemerkungen [zu Fragen der Lebensführung] beanspruchen können“.<sup>2</sup>

Ziel der Tagung „Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?“, deren Erträge in diesem Band versammelt sind, war es, diese naheliegende, bislang aber noch kaum explizit geführte Debatte mit hochrangigen Vertretern beider Konzeptionen anzustoßen. Dazu wurden zunächst die theoretischen Grundbegriffe des zeitgenössischen Aristotelismus in einem Themenblock „Das Sein des Lebendigen und die Lebensform“ kritisch untersucht. Im folgenden Themenblock „„Natürliche Normativität“ und Universalisierbarkeit“ wurde das (neo)aristotelische Konzept „natürlicher Normativität“ mit dem Konzept der Normativitätsbegründung qua Universalisierbarkeit konfrontiert, nicht zuletzt um die Perspektiven einer Zusammenführung und/oder wechselseitigen Ergänzung beider Ansätze zu prüfen. Der dritte Themenblock war der daraus erwachsenden Frage nach dem Zusammenhang von „Lebensform, Tugend und Vernunft“ in den jeweiligen Ansätzen gewidmet. Im vierten Themenblock „Implikationen für die Bioethik“ sollte

---

1 Thompson, Michael: *Leben und Handeln*. Frankfurt a.M. 2011, S. 16

2 Thompson a.a.O. S. 15

schließlich – anhand des Fallbeispiels der Bioethik – untersucht werden, welche Bedeutung das Thema der Tagung für die Angewandte Ethik haben könnte. Hier stand die naheliegende Frage im Mittelpunkt, welche Implikationen es für das aus der Debatte um den sogenannten „moral status“ bekannte „Speziesargument“ haben könnte, wenn der Gedanke einer „speziestypischen Lebensform“ in den Fokus der Ethikbegründung rückt.

## 2 Zu den Beiträgen

Im ersten Teil des vorliegenden Bandes wird dementsprechend die Idee der menschlichen Natur auf grundsätzliche Weise mit zwei großen Themen der praktischen Philosophie in Verbindung gebracht: einmal mit der aristotelischen Tugendethik und einmal mit dem Thema der Menschenwürde. **Rosalind Hursthouse** widmet sich in ihrem Beitrag zunächst der Frage, inwieweit sich eine Tugendethik des aristotelischen Typs auf so etwas wie eine menschliche Natur stützen lässt. Hierbei versucht Hursthouse einige bekannte Einwände zu entkräften, die davon ausgehen, dass es so etwas eine menschliche Natur überhaupt gar nicht gäbe und dass sich Vertreter einer ethischen Theorie, die sich auf die Natur des Menschen berufen, zu einseitig am Begriff der Gesundheit orientierten. Weiterhin lehnt Hursthouse ein fundamentalistisches Verständnis des aristotelischen Naturalismus ab, indem sie diesen Ansatz vielmehr hermeneutisch verstanden wissen möchte. In einem nächsten Schritt zeigt sie, dass der paradigmatische ethische Naturalismus von Philippa Foot seine Gründe und Erkenntnisse gerade nicht aus der Biologie ableite. In diesem Zusammenhang und stets im Hinblick auf eine Abwehr von Einwänden aus der Evolutionsbiologie wendet sich Hursthouse schließlich der Frage nach der menschlichen Natur in Bezug auf den Anfang und die Entwicklung des Tugenderwerbes zu, insofern sie die Auffassung vertritt, dass eine Verschiedenheit in den ethischen Fähigkeiten, d. h. natürlichen Anlagen, für die aristotelische Tugendethik zumeist unproblematisch ist.<sup>3</sup>

**Robert Spaemann** zeigt in seinem Aufsatz, wie Menschenwürde mit Bezug auf die Natur des Menschen praktisch begründet werden kann. Ihm zufolge besitzen Menschen eine psychische und eine physische Natur, „in der sie sich darstellen und in der sie auch angetastet werden können.“ (S. 38) Diese Natur sei aber nicht nur Freiheitsdarstellung, sondern auch genuiner Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer Spezies. Diese Zugehörigkeit sei dabei der Ermöglichungs- und Plausibilitätsgrund für

---

<sup>3</sup> Der Beitrag ist eine Übersetzung von: Hursthouse, Rosalind (2012): „Human Nature and Virtue Ethics.“ In: Royal Institute of Philosophy Supplement 70, 169–188.

Menschenwürde. Denn nur, weil wir als Menschen Exemplare einer Spezies sind, d. h. die gleiche Natur besitzen, können wir unsere Wünsche und Interessen gegenseitig beurteilen. Aufgrund dieser Natur, die wir haben, könnten wir als Menschen auch feststellen, ob in diesem oder jenem Fall die Menschenwürde verletzt werde oder nicht. Spaemann weist in diesem Zusammenhang den Begriff der Menschenwürde eindeutig als normativen Begriff aus, der unser „normales“ Bewerten und Handeln leiten solle und welcher gegen nichts anderes abgewogen werden könne. Spaemann wandelt damit die kantische Selbstzweckformel in die Aussage um: „Auf jeden kommt es an.“ (S. 42)<sup>4</sup>

Im nächsten Teil wenden sich die Beiträge dem Begriff der Lebensform und seinen verschiedenen Spielarten zu. **Thomas Hoffmann** deutet im Rahmen eines von ihm entwickelten hermeneutischen Naturalismus den Lebensformbegriff als *Begriff des Begriffs* und stellt diese Konzeption gängigen populären Varianten eines szientistischen Naturalismus entgegen. Sein hermeneutischer Naturalismus impliziere die Erkenntnis, dass ein „richtiges Verständnis“ der Lebensform von einem richtigen Verständnis dessen, was ein Begriff ist, abhängt. In diesem nicht-reduktionistischen Sinne sei Natur als etwas zu *begreifen*, das nicht erschöpfend mit dem Vokabular der Naturwissenschaften beschrieben werden könne, sondern genuiner allgemeiner Ausdruck der Vernunft und der Moral selbst sei. Für Hoffmann ist der Begriff als solcher keine bloße Menge von Elementen, sondern das *eidos*, d. h. die Form dessen, was unter ihn fällt. Folglich sind nach Hoffmann Lebensformen auch „Substanzformen, die Lebewesen exemplifizieren“ (S. 56). Mit anderen Worten: Eine Lebensform ist „Begriff und Natur ihrer Exemplare“ (Ebd.), was nichts anderes heißt, als dass die Kenntnis des Begriffes eines bestimmten Lebewesens (z. B. Reh), die Kenntnis und Artikulation seiner Lebensform ist. Indem man auf diese Weise nun über einen Begriff (z. B. des Rehs) verfügen dürfe, ließe sich dann auch ableiten, was gut und gedeihlich bzw. was schlecht und schädlich für diese oder jene Lebensform sei. Von da aus werden nach Hoffmann insbesondere die Grenzen des Kantischen Ansatzes, der von der Form reiner Vernunftwesen ausgeht, deutlich. Schließlich stellt Hoffmann mit Verweis auf Aristoteles und Hegel, noch klar, dass es „materiale Formen gibt – nämlich Substanz- und Lebensformen, die sich weder auf ein bloß empirisches Sammelsurium noch auf inhaltsleere Formalismen belaufen.“ (S. 62) Damit werde Kant aber nicht verworfen, sondern nur material angereichert.

In dem nachfolgenden Beitrag von **Thomas Rentsch** werden insbesondere die praktisch-anthropologischen, transzendentalpragmatischen und intersub-

---

<sup>4</sup> Der Beitrag ist ein Wiederabdruck von: Spaemann, Robert (2011): „Menschenwürde und menschliche Natur“. In: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II. Stuttgart, S. 93–101.

jektiven Implikationen eines bestimmten Lebensformbegriffes herausgearbeitet: die unverfügbare Ganzheit des menschlichen Lebens, die Endlichkeit als irreduzible Sinngestalt dieses Lebens, die Gemeinschaftlichkeit und deren Relevanz im Alter und bei Krankheit, der Bezug des Seins auf das Sollen unter Rekurs auf die Einheit der menschlichen Lebenspraxis. In diesem Rahmen versucht Rentsch eine Vernunftperspektive zurückzugewinnen, die durch anthropologisch-praktische Grundlagereflexion begleitet wird und konstitutive Aspekte alltäglicher Rede wie Menschsein, Achtung, Würde, Freiheit und Lebenssinn umfasst.

Im letzten Beitrag dieses Themenblockes bringt **Micah Lott** den Topos der Lebensform in Verbindung mit der Tugend der Gerechtigkeit, insofern er fragt, ob die Gerechtigkeit ihre Inhaber als menschliche Wesen gut mache, d.h. ob gerechtes Handeln gewährleisten könne, dass jemand als Mensch gut handle. Im Rahmen eines aristotelischen Naturalismus versucht Lott dabei zunächst, einen formalen von einem substantiellen aristotelischen Naturalismus zu unterscheiden. Ersterer bezieht sich auf das moralisch Gute im Sinne der für jede Spezies eigentümlichen natürlich guten Form und der durch diese Lebensform vorgezeichneten Fähigkeiten, letzterer rekurriert auf das, was allgemein als „menschlich“ bezeichnet wird und bestimmte Charakterzüge, d.h. Tugenden, umfasse. Aufbauend auf dieser Unterscheidung untersucht Lott in einem nächsten Schritt das Verständnis der Gerechtigkeit bzw. von deren Rolle im menschlichen Leben bei Philippa Foot und Elisabeth Anscombe, wobei er zu dem Schluss kommt, dass die beiden Ansätze scheitern, weil sie nicht die unterschiedlichen Motive der gerechten Person in den Blick nehmen. Daraus folge generell, dass naturalistische Ansätze über Gerechtigkeit zwar die „funktionalistische“ Perspektive von Foot und Anscombe berücksichtigen müssen, allerdings nicht dabei stehen bleiben sollten. Daher ist es unerlässlich zwischen zwei Formen des Guten zu unterscheiden: das für den Tugendhaften und Lasterhaften zugleich erkennbare Gute und das Gute, dessen echte Anerkennung Unterscheidungsmerkmal der tugendhaften Person ist. Lott schließt sich in seinen Ausführungen letztlich Rosalind Hursthouse an, die den aristotelischen Naturalismus grundsätzlich als hermeneutisches Projekt versteht. Er möchte anhand seiner Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit (andere Tugenden wären hier auch möglich) aufzeigen, wie man auf eine ethisch strukturierte Art und Weise über menschliche Wesen nachdenken kann.

Der nächste Abschnitt führt in den Kern der Auseinandersetzung zwischen formalen und naturalistischen Ethikansätzen, insofern hierbei vornehmlich die Frage nach der Universalisierbarkeit von Normen gestellt werden muss. Während Kantische Ansätze diese Universalisierbarkeit aus den Gesetzen der autonomen Vernunft ableiten, versuchen ethische Naturalisten selbige aus einer sogenannten „natürlichen Normativität“, die einer jeweiligen Spezies zugeschrieben wird, wenn sie ihr artei-

genes Telos erfüllt, zu deduzieren. **Heiner Klemme** nimmt in seinem Beitrag genau diesen Faden auf, indem er nicht nur die Auseinandersetzung zwischen neoaristotelischen und kantianischen Auffassungen praktischer Normativität thematisiert, sondern auch die Uneinigkeit der Kantianer über Kants praktische Philosophie selbst in den Fokus nimmt. Obwohl auch bei Kant die Natur, die Tugenden und das Glück eine wichtige Rolle spielten, stehe und falle sein theoretisches Gebäude mit dem Begriff einer Vernunft, etwas das, so Klemme, jenseits einer neoaristotelisch interpretierten Moralphysikologie angesiedelt sein muss. Nach wichtigen Überlegungen, die Kants Position von Wolffs ethischem Naturalismus abgrenzen, wendet sich Klemme im Hauptteil seines Beitrages Kants Konzeption der moralischen Verbindlichkeit zu und bemerkt, dass neoaristotelische Positionen im Unterschied selten oder gar nicht die spezifische Normativitätsdimension des Rechts berücksichtigten. Im Unterschied zu dem frühen Neoaristoteliker Wolff zeichne sich Kants Theorie der Verbindlichkeit in erster Linie durch einen Dualismus handlungsleitender Gründe aus, der nicht auf Basis *einer* Natur, die Theorie und Praxis umfasst, möglich sein kann. Sie kulminiere ferner in der Idee der Selbstbestimmung, deren Erhaltung nach Klemme als höchste Verbindlichkeit angesehen werden muss. Somit sei es nach Kant nicht die menschliche Natur, aus der man auf spezifische Rechtsinhalte schließen kann, sondern die freiheitsermöglichende Widerspruchsfreiheit des Gesetzes im Sinne seiner allgemeinen Zustimmungsfähigkeit.

**Markus Rothhaar** unternimmt in seinem Beitrag den Versuch, im Rückgriff auf Hegel eine Alternative jenseits der Dichotomie von „neoaristotelisch-naturalistischer“ und „formaler“ Ethik aufzuzeigen. Zunächst wird dazu der Ansatz Philippa Foots einer Kritik mit dem Ziel unterzogen, genauer zu identifizieren, wo die Probleme des zeitgenössischen Neoaristotelismus eigentlich zu verorten sind. Dabei zeigt sich nach Auffassung Rothhaars, dass der „neoaristotelische Naturalismus“ entweder auf einen problematischen evolutionsbiologischen Naturalismus zurückfällt oder aber genau da tautologisch wird, wo er über den Bereich der nichtmenschlichen Lebewesen hinaus Geltung beansprucht. Auf dieser Grundlage soll dann gezeigt werden, dass Hegels Begriff des Lebens eine Perspektive bietet, der Eigenständigkeit der Subjektivität ebenso gerecht zu werden wie der Kontinuität von Subjektivität und Natur. Zugleich erlaubt Hegels Fundierung der intersubjektiven menschlichen Praxis im Gedanken der Anerkennung es, die Universalität grundlegender Rechte des Menschen vom selben Grund her zu denken, von dem her auch die Ausrichtung des Menschen auf Zwecke überhaupt und der Unterschied zwischen gelingendem und nicht gelingendem Leben begriffen werden kann.

Der nächste Abschnitt befasst sich mit den praktischen Auswirkungen und Problemen eines ethischen Naturalismus, zu dem es bekanntlich gehört, nach Glück zu streben, d. h. moralisch zu gedeihen, und dementsprechend bestimmte

Tugenden zu entwickeln. Den Anfang hierzu macht **Angela Kallhoff**, indem sie das Konzept des „human flourishing“ bei Aristoteles und anderen Autoren näher untersucht. Für ein gelingendes Lebens ist es nach Aristoteles bekanntermaßen notwendig, dass man seine angeborenen natürlichen Fähigkeiten bewusst entwickle. Was aber heißt das? Zu Beantwortung dieser Frage unternimmt Kallhoff den Versuch, das klassische aristotelische Konzept der *eudaimonia* in Begriffen des „human flourishing“ zu fassen und zu erklären. Zunächst diskutiert sie dabei das Ergon-Argument, das Aufschluss über die Art des Naturalismus und den korrekten Gebrauch des Wortes „gut“ (im Sinne von *good functioning*) geben soll. Danach geht Kallhoff auf die Konzeptionen von Foot und McDowell ein, die beide – jeweils mit unterschiedlichen Konklusionen – die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, also die Tugenden, in einen engen Zusammenhang mit dem Begriff des guten Lebens bringen. Weil es unter dem Blickwinkel des ethischen Naturalismus von Foot und McDowell aber nahezu unmöglich erscheint, Personen eine Perspektive auf das zu geben, was ein Leben gut macht, verweist Kallhoff im Anschluss auf drei etwas moderatere Ansätze, denen zufolge a) die menschlichen Natur „Rohmaterial“ für Prozesse der Selbstformung sei (Annas), b) das „menschliches Gedeihen“ zum Grundbegriff des Wohlbefindens im Rahmen einer Theorie der Gerechtigkeit erhoben werde (Nussbaum) und c) die natürliche Form als eine Instanz zur Konstitution des Selbst betrachtet werden sollte (Korsgaard). Daraus folge für Kallhoff, dass in der menschlichen Natur, wenn sie als „Rohmaterial“ aufgefasst werde, keine Normen für ein gutes Leben, sondern vielmehr Perspektiven für die Entwicklung des eigenen Selbst enthalten seien. Somit beruhe menschliches Gedeihen letztlich auf dem Konzept der subjektiven Evaluation von natürlichen Fähigkeiten.

Im Anschluss an Kallhoff versucht **Martin Rhonheimer** die Frage nach der Tugend vor dem Horizont der Willensfreiheit und ihrer Infragestellung durch die aktuellen Neurowissenschaften zu beleuchten. Zunächst begründet Rhonheimer seine Auffassung, wonach der Mensch kein reines Produkt der Evolution und daher nicht von Gehirnprozessen determiniert sei, indem er die Fähigkeit des Menschen zur Reflexion, d. h. zur Bewusstmachung uns begegnender Gegenstände, als maßgebliche „Signatur des Geistigen“ (S. 158) hervorhebt. Im Anschluss daran geht Rhonheimer auch auf die Notwendigkeit ein, Gründe als Veranlassungen für freies Handeln nicht mit Motiven (als kontingente mentale Ursachen für diese Gründe) zu verwechseln und bezieht sich dabei insbesondere auf Schopenhauers Charakterlehre, die eine solche Konfundierung gerade vollzieht. In Abgrenzung zu Schopenhauer greift Rhonheimer danach auf die klassische Habituslehre zurück, die die Grundlage für eine richtige Bestimmung der Tugenden liefere. Tugenden, so Rhonheimer, „potenzieren die Freiheit, weil sie vernunftkonform sind.“ (S. 165) Hierbei können die Neurowissenschaften sogar

eine Stütze darstellen, da sie zu bestätigen scheinen, dass unser Gehirn durch seine enorme Plastizität die Aneignung, Einübung, Festigung und Vernachlässigung bestimmter Fähigkeiten erlaubt.

Im letzten Aufsatz dieses Abschnitts von **Christoph Halbig** wird nochmals der aristotelische Naturalismus einer grundlegenden Analyse und Kritik unterzogen. Ausgehend von Foots und Anscombes Forderung nach einer Neubesinnung der modernen Ethik scheint sich der aristotelische Naturalismus zunächst als ein möglicher Königsweg anzubieten, um dieses Ziel zu erreichen – eine Annahme, die Halbig jedoch in mehreren Schritten widerlegt. So behauptet der aristotelische Naturalismus in der Analyse Halbigs, dass er auf Grundlage des attributiven Gebrauchs des Wortes „gut“ das Problem der Objektivität moralischer Urteile zu lösen imstande sei, ohne damit ontologische Verpflichtungen einzugehen. Folglich könne der aristotelische Naturalismus auch den Ausgangspunkt einer nicht-formalistischen, materialen Ethik bilden, wobei den Tugenden eine entscheidende Rolle zukommt, da sie den Maßstab für die Ausübung praktischer Rationalität darstellen. Allerdings verdeutlicht Halbig, dass der aristotelische Naturalismus letztlich weder die Frage nach der transformativen Kraft der Rationalität beantworten könne noch den Zusammenhang zwischen natürlicher Teleologie und normativer Geltung zufriedenstellend zu erklären in der Lage sei.

Im letzten Teil konzentrieren sich die Beiträge schließlich um Fragen der angewandten Ethik und im Speziellen um bioethische Problemstellungen. Zunächst zeigt **Ludwig Siep** in seinen Überlegungen die Relevanz des Naturbegriffes für die angewandte Ethik auf. Dabei unterscheidet Siep die Natur in eine innere und äußere, die aber beide aufeinander bezogen sind. Die innere, körperlich-seelische Natur hat vornehmlich mit kultivierbaren Fähigkeiten, d.h. Tugenden, die äußere Natur mit Gegenständen, Systemen und Kräften, die nicht vom Menschen hervorgebracht werden, zu tun. In einem nächsten Schritt geht Siep auf das grundsätzliche Verhältnis von Norm und Natur ein. Normen werden ihm zufolge „von Menschen für Menschen gesetzt, eingeführt und als Normen anerkannt.“ (S. 204) Die äußere Natur sei diesbezüglich normfrei, während die innere auf menschlichen Werturteilen beruhe. Diese Vorbemerkungen Sieps dienen nun dazu, nach dem Umgang des Menschen mit seinen natürlichen Fähigkeiten und Entwicklungspotentialen (z.B. bei medizinischen Fragen am Anfang und am Ende des Lebens im Kontext eines nicht-therapeutischen Enhancement) zu fragen und die Maße und Normen für den Umgang mit der äußeren Natur (z.B. Nachhaltigkeit) zu bestimmen. Letztere Überlegung nimmt dabei Bezug auf die Frage, inwieweit sich der Mensch als Referenzpunkt alles Lebendigen verstehen könne und welche Einschränkungen und „Beglückungen“ damit verbunden seien.

**Martin Hähnel** wirft in seinen Überlegungen einen genaueren Blick auf den Begriff der „Funktion“, so wie er vor allem von Philippa Foot gebraucht wird. Dabei

geht Hähnel auf die Substitution des klassischen metaphysisch-ontologischen Zweckbegriffes durch ein sich in der Neuzeit herausbildendes teleonomisches Funktionsverständnis ein. Foot scheint hierbei einen nicht-heuristischen, d.h. neutralen Funktionsbegriff zu adaptieren, welcher gerade nicht kompatibel mit einer evolutionsbiologischen Lesart ist und sich dezidiert von geläufigen Deutungen dessen, was Funktionen bezeichnen, abgrenzt. Im Folgenden werden die verschiedenen Kritiken an Foots Funktionsbegriff eingehender dargestellt und diskutiert. Im Anschluss daran versucht der Beitrag dieses Funktionsverständnisses auf aktuelle Probleme der Krankheitstheorie und Enhancement-Debatte zu beziehen, mit dem Ergebnis, dass der Funktionsbegriff einschließlich seiner Negation als Dysfunktion in der Auslegung Foots in diesen Bereichen nur bedingt Anwendung finden kann.

Die Problematik wird durch einen Beitrag von **Vittorio Possenti**, der auf das Konzept der natürlichen Normativität eingeht und es im Anschluss an Aristoteles als Sein des Lebendigen qualifiziert wissen möchte, in praktischer Hinsicht weiter beleuchtet. Dabei fragt Possenti zunächst, ob dem Lebendigen Normativität überhaupt inhärent sei, wobei er zu dem Schluss kommt, dass dies nur bestätigt werden könne, wenn wir anthropologische und ontologische Aspekte in die bioethische Diskussion einfließen lassen. Dabei ist es insbesondere notwendig, eine substantielle Definition der menschlichen Person zu entwickeln, in deren Rahmen es erlaubt sei, Entitäten (z.B. menschliche Embryonen) einen moralischen Status zuzuweisen und sie mit moralischen Rechten auszustatten. Ebenso ist es für Possenti entscheidend, welchen Begriff von Natur – Natur als Objekt der Physik, Natur als Synonym für das Sein oder Natur als Leben – wir verwenden. Ferner bemerkt Possenti, dass gegenwärtig teleologische Deutungen aufgrund einer erkenntnistheoretischen Vorentscheidung aus dem Erklärungsuniversum der neuzeitlichen Naturwissenschaften verbannt worden seien. Erst die von Philippa Foot und Hans Jonas postulierte Idee einer „natürlichen Normativität“ ließe wieder den Schluss vom Sein auf das Sollen zu. Possenti macht diesen Sachverhalt am Beispiel des Embryos anschaulich, der nicht zu einer Person *wird*, sondern von Beginn an eine Person *ist*. Hierbei geht Possenti auch dezidiert auf die Art und Weise ein, wie in einem nicht-graduellen Sinne, d.h. aufgrund einer *substantiellen Transformation*, im Zuge dessen Bestehendes nicht bloß neu organisiert, sondern etwas radikal Neues hervorgebracht werde, Leben entstehen könne. Dieser Prozess des Werdens solle Possenti zufolge keinesfalls beeinträchtigt werden, auch nicht im Kontext des „freezing“ von Embryonen. Eine solche Beeinträchtigung fände jedoch im Rahmen des Human Enhancement statt, insofern sich dadurch unser Menschenbild (Transhumanismus) und unsere Gesellschaft als Solidargemeinschaft, der Begriff von Lebensqualität und unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit und Verdienstlichkeit verändern könne.

Der abschließende Beitrag innerhalb dieser Debatte stammt von **Günther Pöltner**, der sich vor dem Hintergrund praktischer Auseinandersetzungen ausführlich mit dem Verhältnis von menschlicher Natur und Artzugehörigkeit beschäftigt. Im Mittelpunkt steht dabei der sogenannte Speziesismusvorwurf, welcher die Bevorzugung der Angehörigen der eigenen (i. d. F. menschlichen) Spezies als biologistisch kritisiert und diesem Argument, z. B. in Anwendung auf den Embryonenschutz, einen Sein-Sollen-Fehlschluss, so dessen Kritiker (u. a. Reinhard Merkel), zu attestieren versucht. Pöltner geht in seiner anschließenden Problemanalyse, die auf eine Widerlegung dieser Einwände abzielt, zunächst auf den in dieser Debatte verwendeten Jargon ein. Im Zuge dessen werde von Spezies fälschlicherweise häufig als Gattungsausdruck, nicht als Artbegriff gesprochen. Kritiker des Speziesismusarguments seien aufgrund dieser Vorannahme aber gezwungen, sich einer Eigenschaftsontologie zu bedienen, die ausblendet, was es für ein Lebewesen heißen kann, zu sein. Aus dieser bewussten Auslassung folge wiederum, dass nicht die Wesen als solche, sondern nur deren speziestypische Eigenschaften als schutzwürdig erachtet werden können. All diesen Bestimmungen liegt Pöltner zufolge aber eine grundsätzliche Missdeutung des Menschseins, das maßgeblich Selbstsein ist, und den damit verbundenen Fähigkeiten und Dispositionen zugrunde. Richtig verstandenes Menschsein unterlaufe die Dichotomie von Sein und Sollen, weil sich die Natur des Menschen nicht aus biologischen Fakten zusammensetze, sondern sich im Menschen – vermittelt seines Leibes und seines natürlichen Könnens – die „moralisch relevante Natur manifestiere.“ (S. 265)

---

## I Menschliche Natur und Moral



Rosalind Hursthouse

# Menschliche Natur und aristotelische Tugendethik

Wenn man voraussetzt, dass sie sich auf Behauptungen über die menschliche Natur stützt, kann man fragen, ob die aristotelische Tugendethik (im Folgenden aTe) durch die Evolutionsbiologie unterminiert wird. Es gibt zumindest vier Einwände, die diese Behauptung, dass dem so sei, stützen sollen. Ich werde geltend machen, dass sie alle nicht triftig sind.<sup>1</sup> Mit den ersten beiden (Abschnitt 1) wird behauptet, die gegenwärtige aTe gründe auf einem Begriff der menschlichen Natur, der von der Evolutionsbiologie untergraben worden ist. Ich werde zeigen, dass dies nicht zutrifft. In Abschnitt 2 versuche ich darzulegen, dass Foots aristotelischer ethischer Naturalismus, der oft so verstanden wird, als verschaffe er der Tugendethik eine Grundlegung, genau dies nicht tut und auch nicht versucht, die Ethik aus der Biologie herzuleiten. In Abschnitt 3 prüfe ich die beiden anderen Einwände. Diese gehen nicht von der irreführenden Annahme etwaiger begründungstheoretischer Bestrebungen des aristotelischen ethischen Naturalismus aus, auch stellen sie nicht den von der aTe in Anspruch genommenen Begriff der menschlichen Natur in Frage. Sie behaupten hingegen, es könne durchaus sein, dass – angesichts der Tatsachen unserer Evolution – einige der empirischen Annahmen der aTe über die menschliche Natur falsch sind. Hinsichtlich dieser Einwände werde ich geltend machen, dass sie als Versuche, speziell die aTe zu unterminieren, fehlschlagen; dass sie jedoch für unser ethisches Denken ganz allgemein erhebliche Herausforderungen darstellen.

## 1 Zwei scheiternde Einwände

### Erster Einwand: Kein menschliches Wesen

Worin besteht der aristotelische Zusammenhang zwischen Tugenden und der menschlichen Natur? Wir könnten ihn in der folgenden Behauptung finden (im Folgenden: „die aristotelische Behauptung hinsichtlich der Tugenden“):

---

<sup>1</sup> Einer der Einwände stammt von Bernard Williams. Die anderen drei sind mir auf Konferenzen etwa im Zeitraum der letzten zehn Jahre zu Ohren gekommen und finden sich in zu vielen Aufsätzen, um diese anzuführen.

[D]ie Tugenden [entstehen] in uns weder (i) von Natur aus noch (ii) gegen die Natur. Vielmehr sind wir (iii) von Natur aus fähig, sie aufzunehmen, und durch Gewöhnung werden sie vollständig ausgebildet.<sup>2</sup>

Keine Bedeutung sollte dem Passus „von Natur aus“ beigelegt werden. Eine gleichfalls autoritative Übersetzung lautet: „[...] werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen“.<sup>3</sup>

Die aTe akzeptiert diese Behauptung. Der erste Einwand besagt, sie basiere auf einem diskreditierten Begriff des menschlichen Wesens. Trifft das zu?

Ich akzeptiere, dass Aristoteles, obwohl er nicht der Essentialist war, den Platon verkörperte, gewiss einige Dinge über Gattungswesenheiten geglaubt hatte, die von der Evolutionsbiologie unterminiert worden sind. So spielt er mit der obigen Behauptung zweifellos auf ein solches menschliches Wesen an. Wir aber könnten einfach sagen: „Na und? Wen interessiert das?“ Die Meeresbiologen im 19. Jahrhundert hatten kein Problem damit, die Beobachtungen des Aristoteles zu bewerten und diese (wie ich gelesen habe) zum großen Teil für zutreffend zu halten. Niemand sagte damals, und niemand sagt jetzt, nach Darwin: „Ach ja, sie sind ja *alle* durch die moderne Biologie entwertet worden, weil wir doch jetzt wissen, dass es so etwas wie Gattungswesenheiten, die er als gegeben annahm, nicht gibt.“ Sie verstanden die Beobachtungen einfach als solche über die Kreaturen, deren Beobachtungen sie offenbar waren, und beurteilten sie als wahr oder falsch, oder als der weiteren Erforschung würdig oder als was auch immer.

Gleiches ließe sich über seine, die Tugenden betreffende Behauptung sagen. Moderne aristotelische Tugendethiker können sie als eine offensichtliche Behauptung über uns Menschen verstehen, wie etwa auch die Humanphysiologie von uns Menschen handelt, und die Humanpsychologie dies tut, wie auch das Humangenomprojekt.

Was besagt die Behauptung? Wir kommen dem näher, wenn wir an eine analoge Behauptung über die menschliche Natur und die Sprache denken. Die obige Behauptung besteht aus drei Teilen und im Falle der Sprache hieße dies: (i)

---

<sup>2</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch II, 1, übers. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006, 74. Die Übersetzung bezieht sich auf folgendes Zitat: „The virtues arise in us neither (i) by nature nor (ii) contrary to nature, but (iii) nature gives us the capacity to acquire them and completion comes through habituation.“ (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, hg.v. Roger Crisp, Cambridge 2000, Buch 2, Kapitel 1).

<sup>3</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch II, 1, übers. v. Eugen Rolfes, Leipzig 1911, 23. Die Übersetzung bezieht sich auf folgendes Zitat: „...neither by nature nor contrary to nature but because we are naturally able to receive them.“ (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, übers. v. Christopher Rowe, eingel. u. komm. v. Sarah Broadie, Oxford 2002).

Sprache entsteht in uns nicht von Natur aus: Einem jeden von uns muss das Sprechen gelehrt werden. Aber (ii) Sprache entsteht in uns auch nicht gegen die Natur: Unsere Kinder nehmen diese Lehre begierig auf und Helen Keller dürstete nach ihr. Was könnte für Menschen natürlicher als die Sprache sein? Wir gehen (iii) davon aus, dass wir den Spracherwerb betreffend keinesfalls leere Schiefertafeln, dass wir natürlich befähigt sind, eine Sprache zu erwerben/die natürliche Befähigung besitzen, eine erste Sprache – eine jede erste Menschensprache – durch anfängliches Üben zu erlernen und den Lernprozess dann selbständig abzuschließen. Unter der Voraussetzung, von den Älteren anfangs unseres Lebens in sie eingeübt worden zu sein, plappern wir drauflos. Einige Zeit später haben wir es dann geschafft.

Vielleicht möchte jemand sagen, dass der dritte Teil hinsichtlich der Sprache – oder in der Tat hinsichtlich der Tugend – sehr spekulativ sei, oder dass die Behauptung über die Sprache plausibler sei als jene über die Tugenden. Sicherlich aber würde keiner sagen wollen, die Behauptung über die Sprache müsse deshalb falsch oder sinnlos sein, weil – wie wir jetzt angesichts der Evolutionstheorie bemerkt haben – so etwas wie ein menschliches Wesen nicht existiert. Gleiches gilt für die aristotelische Behauptung hinsichtlich der Tugenden. Diese mag falsch sein. Sollte sie aber falsch sein, dann wäre sie dies nicht deshalb, weil es so etwas wie eine menschliche „Wesens-“Natur nicht gibt, sondern aus dem Grund, dass zumindest eine der drei, uns betreffenden Behauptungen, aus denen sie sich zusammensetzt, falsch ist (dieser Einwand wird im Abschnitt 3 betrachtet).

Hinsichtlich dieses Einwandes komme ich also zu dem Schluss, dass die aristotelische Tugendethik nicht einfach deshalb unterminiert wird, weil es so etwas wie ein menschliches Wesen nicht gibt, sondern nur (gegenwärtig und für einige wenige Jahrtausende davor und möglicherweise eine nicht viel längere Zeit danach) die menschliche Gattung bzw. Menschen bzw. uns.

## **Zweiter Einwand: kein Begriff der Gesundheit**

Nun kommen wir zu einem anderen, damit eng verbundenen Einwand. Der aristotelische ethische Naturalismus, den moderne Befürworter der aTe vertreten, stützt sich in starkem Maße auf den Begriff der Gesundheit. Er behauptet, eine Analogie finden zu können zwischen der Einschätzung der Mitglieder anderer Gattungen als gute, d. h. gesunde Mitglieder ihrer Art und als in gewisser Weise mangelhafte Mitglieder auf der einen Seite und den ethischen Einschätzungen von uns über uns auf der anderen. Aber die moderne Biologie, so wird behauptet, weise nicht nur den Begriff einer wesenhaften Menschennatur (oder der irgend-einer Gattung) zurück; sie lehne auch, und vielleicht aus dem gleichen Grund, den

Begriff der Gesundheit ab (und damit verbundene Begriffe wie jenen des Mangels, der Fehlfunktion und der Abnormalität).

Für die Evolutionsbiologie mag das zutreffen. Diese ist aber letztlich nur eine von vielen biologischen Wissenschaften. Auch scheint es in sinnloser Weise albern zu bestreiten, dass viele von ihnen in der Tat den Begriff einer gattungsspezifischen Gesundheit (und damit den mit ihm verbundenen des Mangels usw.) nutzen. Denn offensichtlich findet er in der Human- und in der Veterinärmedizin Verwendung.

Im Gegenzug mag darauf verwiesen werden, dass Human- und Veterinärmedizin, statt theoretische Gegenstandsbereiche zu sein, primär praktische und gewerbemäßig betriebene darstellen und folglich Widerspiegelungen unserer Interessen und Wünsche sind. Sie werden betrieben, um zu praktizieren, um Dinge in der Welt sich unseren Absichten entsprechend verhalten zu lassen. Mit Begriffen der menschlichen Gesundheit und der Gesundheit der Hauskatze legen wir folglich fest, wie wir zu sein wünschen bzw. wie wir uns unsere Katzen wünschen. Diese Begriffe zergliedern die Welt nicht so, wie sie sich selbst unterteilt.

Dann aber könnte man fragen, wie es sich mit der Menschen- und Tierphysiologie verhält, mit denen die beiden praktischen/gewerblichen Analyseschulen so eng verbunden sind. Human- und Veterinärmedizin werden an Universitäten als eine Mischung aus Theorie und Praxis gelehrt, die Liste der Forschungsthemen der beteiligten Akademiker ist eine Mischung aus beidem. Sicherlich unterscheidet sich die Humanmedizin als akademischer Gegenstand von der Humanphysiologie und die Veterinärwissenschaft von der Tierphysiologie, denn erstere sind primär praktisch orientiert, während dies für die Human- und Tierphysiologie nicht gilt. Letztere zielen nicht darauf ab, Dinge in der Welt sich so verhalten zu lassen, wie wir das wünschen, sondern darauf, die Dinge, die es gibt, zu bestimmen und zu erklären. Dennoch liegt das Hauptaugenmerk der Physiologie auf der Untersuchung normaler Körperfunktionen, wobei „normal“ *nicht* einfach ein statistischer Terminus ist. Auch wird die Humanphysiologie als die Wissenschaft bestimmt, die sich mit den mechanischen, physikalischen und biochemischen Funktionen von Menschen bei guter Gesundheit (deren Organen und den Zellen, aus denen sie sich zusammensetzen) beschäftigt.

Es mag schon wahr sein, dass die Humanphysiologie als Studiengegenstand nur deshalb auf den Weg kam, weil wir auf bestimmte Weise interessiert sind, bewerten und leben. Vielleicht wurde die Tierphysiologie aus gleichen Gründen auf den Weg gebracht, wobei hier noch die weitverbreiteten Verbote der Vivisektion am Menschen hinzukommen. Oder vielleicht entstand unser Interesse an der Tierphysiologie, weil wir Haustiere mit gewissen Eigenschaften schätzten – langlebig zu sein, körperlich groß und fruchtbar sowie widerstandsfähig gegenüber solchen äußeren Faktoren, die einige dieser Eigenschaften schmälern. Viel-

leicht erwuchs unser Interesse an der Pflanzenphysiologie aus unserem Interesse an der Landwirtschaft.

Wer weiß. Aber wieder kann man fragen, wen das interessiert. Ob nämlich die „Warum wohl?“-Geschichte dies sagt, oder ob sie stattdessen behauptet, alle Studienfächer hätten ihren Anfang genommen, weil wir erfüllt vom Staunen über die Welt wissen wollten, wie alle diese ihre Teile funktionieren – jenes Motiv, das gewiss hinter Aristoteles' Meeresbiologie steht –, wir landen letztlich am selben Ort, bei der „modernen Biologie“, wie wir sie heute kennen. Wer weiß denn wirklich, wie sie sich entwickelt hat, aber entwickelt hat „sie“ sich sicherlich, sodass wir heute auf „sie“ als „die biologischen Wissenschaften“ verweisen und dabei den Plural nutzen, um ihre verschiedenen Zweige, Teilbereiche und Erweiterungen mit zu umfassen, die sich aber einer hierarchischen Taxonomie nicht fügen. Wir können die Forschungsbereiche auf verschiedenen Wegen klassifizieren, wobei ich vermute, dass sich zwei davon bezogen auf das Ausmaß bilden ließen, in dem sie zur Medizinwissenschaft beitragen oder den „evaluativen“ Gesundheitsbegriff verwenden. Allerdings hätte eine jede Klassifikation unscharfe Ränder.

Wesentlich am gerade Gesagten ist, dass es nicht darum geht, die biologischen Wissenschaften als eine in geeignetem Sinne „wertbehaftete“ Fundierung der Ethik anzulegen, sondern darum, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu richten, dass die Disziplinen, die man als wertbehaftet oder wertgeprägt bezeichnet oder von denen man der Auffassung ist, sie beinhalteten Wertungen, nicht so deutlich von jenen unterschieden werden können, für die das nicht gilt. Man könnte die Medizin als angewandte Biologie betrachten, was dann aber nicht hieße, dass sämtliche übrigen biologischen Wissenschaften wertneutral oder wertfrei wären und dass Werte plötzlich dann auf der Bühne erschienen, wenn wir Medizin betrieben. Sollte die Evolutionsbiologie tatsächlich völlig wertneutral sein, und keine Verwendung für Begriffe wie *Gesundheit*, *Fehlfunktion* oder *Normalität* haben (in einem nichtstatistischen Sinn), so trennt sie dies vermutlich nicht von jenen biologischen Wissenschaften, für die dies nicht gilt – sie speist sich zumindest durch einige von ihnen, und einige von diesen speisen sich durch sie. Sie ist, wie ich bereits sagte, nur eine biologische Wissenschaft unter vielen; auch kommt ihr keine privilegierte Stellung zu.<sup>4</sup>

Dass die Evolutionsbiologie nichts mit dem Begriff der Gesundheit zu tun hat – oder dem des Mangels, der Fehlfunktion oder der Abnormität –, ist für die Rele-

---

<sup>4</sup> Sterelny und Griffiths (1999), S. 346, bemerken, dass der „Unterschied zwischen polymorphen und monomorphen Charakteristika in der Biologie die Norm ist“, wobei sie monomorphe Charakteristika als solche bestimmen, die „in gleicher Form in jedem ‚normalen‘ Individuum existieren. Monomorph beim Menschen ist die Anzahl der Beine.“

vanz dieser Begriffe, die sie im Rahmen der aristotelischen Tugendethik haben, somit ohne jeden Belang.

Wie relevant sind diese Begriffe wirklich für die aristotelische Tugendethik? Nun, sie sind es nicht in dem Maße, das ihre Kritiker vermuten. Damit komme ich zum zweiten Abschnitt meiner Ausführungen, einen kurzen Exkurs zum Grundlegungsproblem und der aristotelischen Analogie mit der Biologie.

## 2 Der aristotelische ethische Naturalismus bedarf keiner Grundlegung

Eine Reihe von Kritikern verwenden große Mühen auf die Erklärung, warum sich die Tugendethik nicht aus der Evolutionsbiologie herleiten lässt oder warum die Evolutionsbiologie sie nicht mit einer Grundlage versehen kann. Ich werde Einwände dieser Art nicht diskutieren, denn sie sind einfach gesagt unangebracht. Stattdessen werde ich kurz etwas darüber sagen, warum sie unangebracht sind und welche Rolle der aristotelische Naturalismus spielt, wenn diese Rolle keine grundlegende ist.

Es wäre, wir gerade gezeigt, töricht zu glauben, die Evolutionsbiologie verschaffe der Tugendethik ihre Grundlegung. Wenn dies eine der biologischen Wissenschaften täte, würde es eine der anderen sein – jene, die der Medizinwissenschaft ihre Grundlegung liefern, und die Ethologie.

Ich nehme an, dass einige biologische Wissenschaften der Medizinwissenschaft tatsächlich in einleuchtender Weise eine Grundlage liefern. Sie – und zuweilen vielleicht, etwa wenn es um Schrittmacher oder Laserchirurgie geht, nicht allein diese, sondern auch einige der physikalischen Wissenschaften – erklären und rechtfertigen eine große Anzahl medizinischer Behauptungen. In Fällen, in denen wir noch nicht wissen, wie wir das tun sollen, was wir tun wollen (etwa Krebserkrankungen verhindern oder das chronische Erschöpfungssyndrom heilen), weil wir noch nicht genug darüber wissen, wie unsere Körper funktionieren, erwarten wir, dass uns die biologischen Wissenschaften Erklärungen liefern werden. Ferner erwarten wir von den biologischen Wissenschaften in den Fällen, in denen wir rechtfertigen aber nicht erklären können, Erklärungen zu erhalten. Zum Beispiel wissen wir (wie ich glaube), dass die Akupunktur manchmal funktioniert – jene nämlich, die Operationen am offenen Herz bei Patienten ermöglicht, die bei Bewusstsein sind. Das ist sehr rätselhaft, aber wir erwarten, dass die westliche Wissenschaft eines Tages in der Lage sein wird, dies zu erklären.

Nun hat kein aristotelischer ethischer Naturalist – auch nicht Aristoteles, gemäß einigen maßgeblichen Interpretationen – je angenommen, dass die Bio-

logie in jenem einleuchtenden Sinn, in welchem sie die Medizinwissenschaft mit einer Grundlage versieht, gleichermaßen der Ethik eine Grundlage zu liefern vermag. In der Tat ist mir kein Werk eines modernen Tugendethikers bekannt, in dem unterstellt, geschweige denn behauptet wird, man könne in der Weise erwarten, dass die Ethik zu einem Zweig der angewandten Biologie wird, in der wir sagen könnten, dass die Medizin einen solchen Zweig bildet. Auch ist für mich keine ethische Behauptung derart vorstellbar, dass jemand von uns sagen möchte: „Sicher wissen wir, das und das ist der Fall; warum es sich so verhält, ist aber sehr rätselhaft. Aber ich erwarte, dass die Biologie eines Tages in der Lage sein wird, dies zu erklären“ – und zwar so zu erklären, wie wir das in Bezug auf die Akupunktur und zweifellos für das Phänomen der Hypnose fordern. Einem jeden, der der Auffassung der aristotelischen Naturalisten folgt, ist es völlig offenkundig, dass man nicht vorgeben kann, Menschen betreffende ethische Bewertungen aus der ethisch neutralen Humanbiologie abzuleiten, sondern dass man über Menschen bereits in ethisch präformierter Weise denkt.<sup>5</sup>

Vielleicht unterscheidet uns das von einigen der Fürsprecher der anderen Art normativer ethischer Theorien. Möglicherweise finden sich unter diesen Fürsprechern immer noch einige treue Anhänger, die glauben, damit befasst zu sein, ihre moralischen Überzeugungen in irgendeiner rationalen, jedoch ethisch (und kulturell) neutralen Weise zu rechtfertigen, oder die zumindest glauben, dies anstreben zu können. Wir Tugendethiker hingegen wissen, dass wir das nicht tun und nicht einmal zu tun erstreben.

Dächten wir, es wäre möglich, dann würden wir uns sicherlich das Angebotene zu Nutze machen. Letztlich ist es allzu offensichtlich, dass es, was die Rechtfertigung der Behauptung betrifft, die und die Charaktereigenschaft sei eine Tugend, keinen Grund zu der Annahme gibt, warum die Tugendethiker nicht die gleiche Art Schritte vollziehen sollten wie die Anhänger anderer normativer Theorien. Wir könnten die Geschichte ersinnen, dass es eine solche Charaktereigenschaft sei, deren Besitz durch einen jeden die besten Auswirkungen hätte; oder jene Geschichte, derzufolge ich auf rationale Weise verlange, deren Besitz durch einen jeden möge zu einem allgemeinen Gesetz werden. Würden wir überzeugt sein, diese Art Geschichten könnten der Tugendethik eine rationale, jedoch ethisch neutrale Grundlage liefern – was die Biologie nicht kann –, dann wären wir natürlich dabei. Bezeichnenderweise glauben wir das aber nicht. Somit sind wir der Überzeugung, besser klarzukommen, wenn wir keine dieser Art Geschichten erzählen.

---

<sup>5</sup> Eine Ausnahme in diesem Zusammenhang bildet möglicherweise Larry Arnhart (1998).

„Also gut“, so ließe sich einwenden, „wenn der aristotelische Naturalismus nicht danach strebt, der Ethik eine Grundlage in der Biologie zu verleihen, was tut er dann?“ Letztlich hat Bernard Williams dies, wie ich glaube, treffend geschildert.

Ursprünglich hatte Williams dem, was er für den aristotelischen Naturalismus hielt, widersprochen (Williams 1972 und 1985), letztlich aber Nussbaum (Nussbaum 1995) gegenüber eingeräumt, dass sich Aristoteles auf bessere Weise lesen ließe, und (edelmütig und aufrichtig wie er war) anerkannt, ein Großteil seiner Kritiken gegen den aristotelischen Naturalismus sei unangebracht (bis auf eine, der ich mich in Abschnitt 3 zuwende). „Ich räume ein“, so sagte er, „dass sich das aristotelische Unternehmen kohärenztheoretisch oder hermeneutisch verstehen lässt.“ (Williams 1995, S. 200) Das scheint, soweit dies dessen moderne Version betrifft, eine gute Beschreibung zu sein: Der aristotelische Naturalismus bietet eine Art Kohärenztheorie, und zwar eine solche mit einer gewissen hermeneutischen Agenda.

## Foots ethischer Naturalismus

Was man in ein Programm zur Erlangung eines Überlegungsgleichgewichts oder einer Kohärenz zwischen seinen Vorstellungen in einem bestimmten Bereich einbringt, wird schließlich das Resultat prägen, nicht zuletzt deshalb, weil es das, was man in diesem Bereich für bedeutsam hält, beeinflusst. Als Foot begann, ihre naturalistischen Überlegungen zu entwickeln, dachte schwerlich jemand außer ihr, dass man daran arbeiten sollte, die eigenen ethischen und metaethischen Vorstellungen mit einer Vielzahl anderer Vorstellungen, die man von guten Wurzeln, guten Augen und guten Kakteen usw. hatte, in eine Kohärenz zu bringen; denn man hielt dies für belanglos.

Wenn man Foot als die maßgebliche Autorität auf dem Feld des ethischen Naturalismus versteht, scheint mir völlig klar, dass das, was sie ihrer Überzeugung nach tut, gewiss nicht darin besteht, die Grundlegung der Ethik voranzubringen. Sie ist durch und durch von Wittgenstein geprägt, somit Grundlegungsversuchen gegenüber resistent. Was sie tut, besteht in dem, was Wittgenstein über die Arbeit der Philosophen sagt, nämlich Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck zusammenzutragen. (Wittgenstein 1984, S. 303) Der allgemeine Zweck des Wittgensteinschen Unternehmens besteht darin, in keinem Fall den „Gebrauch unserer Wörter zu *übersehen*“ (Wittgenstein 1984, S. 303). Der Zweck speziell im Falle Foots ist es immer gewesen, unseren Gebrauch der Wörter, wenn wir unseren moralischen Überzeugungen Ausdruck verleihen oder über diese sprechen, besser in den Blick zu bekommen. Was tun wir, wenn wir jemanden für einen guten Menschen halten, dessen Handlungen für richtig oder falsch, seinen Charakter für

gut oder schlecht – welchen anderen Gebräuchen dieser Wörter gleichen diese moralischen Gebräuche?

Als Foot begann, gegen die Dichotomie von Tatsache und Wert Einspruch zu erheben, waren sich ihre Kontrahenten ziemlich sicher, darüber im Klaren zu sein, wem der moralische Gebrauch von „gut“ und „richtig“ in Behauptungen gleicht. Sie gleichen, so glaubten sie, Bekundungen der Begeisterung oder der Abneigung (die alten Buh!-Juche!-Äußerungen, wie man sich erinnert). Oder sie gleichen Befehlen – wir sehen deutlicher, was wir mit unserer Behauptung, „John ist ein guter Mensch“, tun, wenn wir dieses Tun als dem verwandt betrachten, das in der Äußerung besteht: „Sei wie John!“. Oder sie gleichen selbstbezogenen Ermahnungen: „Lass mich wie John sein!“ Aber sie gleichen *nicht*, sie sind völlig verschieden von zum Beispiel „John ist ein guter Dieb“. Denn dies ist offenbar eine rein tatsachenbezogene Aussage, wie etwa „Dieser Baum hat gute Wurzeln“, und ein völlig anderer Gebrauch von „gut“.

Im Gegenzug zu diesen vorherrschenden Ansichten unternahm die frühe Foot zumindest zwei Spielzüge, einfach hinsichtlich des Adjektivs „gut“. Mit dem einen brachte sie das alte Argument ins Spiel, dass „gut“ zumindest im Großen und Ganzen attributiv auf eine Weise ist, wie dies auch für „groß“ und „klein“ gilt, aber für Farbwörter im Großen und Ganzen nicht. Dies heißt, man kann mit nicht-attributiven Adjektiven wie „rosa“ wirklich sagen, etwas sei rosa, ohne darüber nachzudenken, wie das rosa Ding noch zu kategorisieren wäre. So ist es zum Beispiel unerheblich, ob man sagt, es sei eine Maus, oder sagt, es sei ein Tier, sofern es nur tatsächlich rosa ist. Gleiches kann man aber mit „groß“ nicht tun, denn ob es wahr ist, dass das, was man bestimmt, groß ist, hängt wirklich davon ab, ob man es als zum Beispiel eine Maus oder ein Tier kategorisiert – ein und dasselbe Ding ist sowohl eine große Maus als auch ein kleines Tier. Gleiches gilt für „gut“: Der gute Dieb ist der böse Mensch, der gute Liebhaber mag, leider, ein schlechter Ehemann sein, usw.

In diesen Beispielen deutete sich ihr zweiter Zug schon an. Das Adjektiv „gut“ besitzt eine breite Palette (wie Philosophen sagen) nicht-moralischer wie moralischer Gebräuche. Wir haben jedoch keinen Grund – wie eine Unterscheidung in einer fremden Sprache oder eine zufriedenstellende philosophische Darstellung – für die Annahme, dass sich diese philosophische Unterscheidung zwischen moralischen und nicht-moralischen Gebräuchen immer treffen lässt.

In Hinblick auf Foots frühes Werk ließe sich, wie ich glaube, sagen, dass sie ein schlechtweg kohärenztheoretisches Programm verfolgte, das darauf zielte, den primitiven Subjektivisten um sie herum die Fehlerhaftigkeit ihres Vorgehens deutlich zu machen. Daraus erklärte sich ihre Bereitschaft, „gut“ in Bezug auf unbeseelte Gebrauchsgegenstände wie Stifte und Messer zu diskutieren. Auch

ließe sich sagen, dass diesem Programm Erfolg beschieden war: Es schuf die weit ausgeklügelteren Formen des Subjektivismus, die wir heutzutage haben.

Was jedoch als das Zusammentagen von vielen und verschiedenartigen Beispielen der Gebräuche von „gut“ mit dem Zweck begann, die Dichotomie von Tatsache und Wert zu untergraben, wurde auf dem Höhepunkt ihres Schaffens das Zusammenstellen einer begrenzteren Gruppe zu einem spezielleren Zweck – dem Zweck, eine Gleichheit, eine Analogie zwischen unserer Bewertung von Aspekten der anderen Tiere und unseren uns selbst betreffenden ethischen Bewertungen aufzuzeigen. Sie spreche, wie sie schrieb, „moralischer Bewertung und der Bewertung tierischen Verhaltens eine gleichartige Basis zu“ (Foot 2004, S. 33).

Die Behauptung, dass hier eine Gleichheit oder eine Analogie zwischen zwei Diskussionsbereichen vorliegt, die sich hinsichtlich ihres Gegenstands unterscheiden (also wir und andere Tiere), ist wirklich eine ziemlich schwache und, wie man annehmen sollte, unverfängliche Behauptung. Wenn ich betone, dass Foots naturalistische Position – aber auch die meinige und, wie ich glaube, auch die MacIntyres – nicht darin besteht, dass es eine Grundlage, nicht dass es irgendeine Art Primat hinsichtlich der biologischen Einschätzung der anderen Tiere gebe, sondern nur darin, dass es eine Gleichheit gibt, dann könnte man sagen, „also wenn dies alles ist, was soll dann der ganze Lärm?“ Mir scheint das eine berechtigte Frage zu sein. Warum macht man einen solchen Lärm und versucht, die Tugendethik sofort abzuschreiben?

Es scheint, als ob es in der Tat Foots Analogie selbst ist, die Verärgerung auslöst, denn man fährt fort, diese Analogie anzugreifen, selbst nachdem wir ständig betont haben, dass es *nicht* um einen Versuch der Grundlegung, speziell der Tugendethik, geht, die den anderen Theorien fehlte, sondern einfach um eine Analogie. Mein Verdacht ist, dass man zuinnerst die Analogie ganz einfach deshalb nicht mag, weil sie Menschen in Hinblick darauf, ethische Akteure zu sein, nicht besonders genug macht. Sie grenzt uns und unser ethisches Denken, unsere ethischen Diskussionen um uns nicht ordnungsgemäß ab vom nicht-ethischen Denken und der nicht-ethischen Diskussion bezogen auf die anderen Tiere. Man möchte, dass die Unterscheidung hinsichtlich des Gegenstands zu einer Vielzahl weiterer Unterscheidungen führen möge, man möchte hingegen nicht von Foot aufgefordert werden, nach Ähnlichkeiten zu suchen.

Man fragt uns, warum wir der Analogie zur Biologie oder zu Tieren Aufmerksamkeit schenken, die uns dazu ermuntert, unsere ethischen Bewertungen als gattungsrelativ zu verstehen, wenn doch unser ethisches Denken und die ethische Diskussion um uns von uns als diesen besonderen Wesen, *Personen*, handeln, und ‚Person‘ überhaupt kein gattungsrelativer Begriff ist.

Wir antworten darauf, dass wir diese Analogie teils deshalb beachten, weil wir unsere anmaßende Neigung, über uns auf derart überspannte Weise zu denken,