

Drei Formen des ethischen Naturalismus

Mario Brandhorst

Berlin, Januar 2012

1. Einleitung

Das Thema der Tagung ist Naturalismus, wobei das Augenmerk der Diskussion auf der Ethik liegen soll. Man könnte das aufgrund der Wortform für eine Engführung halten. So mag man meinen, wir hätten es mit einem Ausschnitt oder Aspekt eines Themas, mit der Anwendung einer allgemeinen These oder Haltung auf einen bestimmten Bereich oder mit der konkreten, gegenstandsbezogenen Ausführung eines Programms zu tun.

Interessanterweise ist es nicht so. Erstens zeigt sich bald, dass es keine solche allgemeine These oder Haltung gibt, sondern »Naturalismus« als eine Art Sammelbegriff für sehr verschiedene Thesen und Haltungen dient, die oft nur wenig mehr als diesen Namen teilen, zum Teil auch in Spannung und Widerspruch zueinander stehen. Zweitens wird die Bandbreite von Positionen, die traditionell als »naturalistisch« bezeichnet werden, eher weiter als enger, wenn es um die Ethik geht. Wie wir sehen werden, hängt das mit den sehr verschiedenen Naturbegriffen zusammen, die verschiedene Traditionen der Ethik prägten.

Zunächst sind die Thesen und Haltungen, die »naturalistisch« genannt werden können, auch dann sehr verschieden, wenn wir über die Ethik hinaus in anderes Fachgebiet blicken. »Naturalismus« und »naturalistische« Strömungen gibt es unter anderem in der Philosophie der Mathematik, der Philosophie des Geistes, der Erkenntnistheorie und der Metaphysik. Wenn ihnen überhaupt etwas gemeinsam ist, dann ist es wohl die Orientierung an dem Prinzip, den Menschen als Teil der Natur zu verstehen. Doch im Detail sind diese Thesen und Haltungen nicht nur verschieden im Hinblick auf das, was sie beinhalten oder behaupten, sondern auch im Hinblick darauf, worauf sie sich stützen und welchen Zwecken sie dienen.

So scheint »Naturalismus« am besten als eine Familie von Thesen und Haltungen zu beschreiben zu sein. Es gibt kein »Wesen« und keine »Essenz« des Naturalismus, und es wäre verfehlt, nach einer umfassenden Definition zu suchen. Selbst dann, wenn wir uns an das Prinzip halten, den Menschen als Teil der Natur anzusehen, bleiben fast alle weiteren Fragen noch offen.

Nun kommt in allen Versionen des Naturalismus dem Begriff der »Natur« und des »Natürlichen« zentrale Bedeutung zu. Doch schon hier machen sich Unklarheiten und Unstimmigkeiten bemerkbar. Eine dieser Unklarheiten betrifft den Begriff der Natur und des Natürlichen selbst. Er ist sehr schwierig zu fixieren, und wie Bernard Williams zeigt, droht bei jedem Versuch, den Begriff des Natürlichen klarer zu fassen, ein folgenreiches Dilemma.

2. Das Dilemma des Naturalismus

Betrachten wir das Prinzip, dass wir den Menschen als Teil der Natur ansehen müssen. Hier ist die erste Gefahr, dass der Begriff des Natürlichen stillschweigend alles umfasst, was existiert. Dann läuft die Auskunft, der Mensch sei Teil der Natur, offenkundig leer, und was zunächst wie eine Unterscheidung zwischen Natürlichem und zum Beispiel Übernatürlichem aussah, die etwas einschließt und ausschließt, unterscheidet in Wirklichkeit gar nichts und schließt so auch nichts ein oder aus.

Eine naheliegende Reaktion auf diese erste Gefahr besteht darin, ein klares Kriterium des Natürlichen einzuführen. Hier droht die zweite Gefahr. Welches Kriterium wäre geeignet? Es wäre mindestens voreilig, höchstwahrscheinlich sogar vermessen, den Stand der heutigen Wissenschaft zum festen Maßstab zu nehmen. Außerdem werden wir fragen, welche Wissenschaft überhaupt zur Beglaubigung dienen soll. Wenn die Physik, dann vermutlich auch die Chemie. Wenn die Chemie, auch die Biologie? Wenn die Biologie, auch die Humanwissenschaften? Geschichte und Soziologie?

Angesichts dieser Unbestimmtheit ist die Versuchung sehr groß, einen scharfen Schnitt zu setzen und die Physik zum privilegierten Maßstab zu machen. Doch wenn das die Konsequenz des Naturalismus ist, schießt er weit über sein Ziel hinaus. Jetzt wird das Schicksal des Naturalismus zum Schicksal des Physikalismus, der seinerseits in eine Form gebracht werden muss, die ihn vor einem drastischen Reduktionismus bewahrt. Das mag gelingen oder nicht, doch es kann nicht der Sinn des Projekts sein, den

Menschen als Teil der Natur zu verstehen. Und so stellt sich nun erneut die Frage, was genau damit gemeint ist, den Menschen als Teil der Natur zu verstehen.¹

3. *Das Paradigma der Erklärung*

Eine Möglichkeit, diesem Dilemma zu entkommen, die mir attraktiv zu sein scheint, besteht darin, überhaupt nicht von allgemeinen Prinzipien oder Beschreibungen auszugehen, um der Idee des Naturalismus einen greifbaren Gehalt zu geben, sondern den Begriff der *Erklärung* in den Mittelpunkt zu stellen.

Wer das eine durch das andere erklärt, bringt begrifflich Verschiedenes in Verbindung, ohne dessen Verschiedenheit aufzuheben und ohne Ebenen zu nivellieren. Erklärungen können an einem gegebenen Ort erfolgreich sein, ohne andere Erklärungen auszuschließen, aber auch ohne Erklärungen andernorts inhaltlich oder formal zu gleichen. Erklärungen können natürlich gemeinsame Merkmale haben. Sie können mehr oder weniger eng aufeinander bezogen sein, und sie können einander auch stützen. Sie können all dies aber, ohne dass etwas gesucht werden müsste, das möglichst vieles auf möglichst umfassende Weise erklärt. Es steht weder im Voraus fest, was eine gute Erklärung leistet, noch worauf sie sich stützt.²

Wir haben damit ein erstes Paradigma des Naturalismus gefunden, das sich auch für die Ethik fruchtbar machen lässt: das Paradigma der *Erklärung*. Ich werde es nun zwei weiteren Paradigmen des Naturalismus in der Ethik gegenüberstellen und ihr Verhältnis zueinander untersuchen. Am Schluss meiner Überlegungen komme ich auf das Paradigma der Erklärung zurück.

4. *Das Paradigma der Analyse*

Ich beginne mit dem vielleicht einflussreichsten Paradigma, wenn von Naturalismus im ethischen Kontext – zumal im Kontext der analytischen Ethik – die Rede ist. Es geht zurück auf George Edward Moore und sein Werk *Principia Ethica* von 1903. Ethischer

¹ Vgl. dazu die Diskussion in Williams (1993), 67-8 und (2000), 148-50.

² Auch Williams stellt den Begriff der Erklärung ins Zentrum seiner Diskussion des Naturalismus und unterscheidet in ähnlicher Weise Erklärung von Reduktion. Reduktion ist demzufolge eine »transitive« Relation, was für die Relation der Erklärung nicht gilt. Das bedeutet zumindest dies: Wenn a auf b und b auf c reduziert wird, dann wird damit auch a auf c reduziert. Demgegenüber gilt nicht: Wenn a durch b und b durch c erklärt wird, dann wird auch a durch c erklärt. Vgl. Williams (2000), 150.

Naturalismus in diesem weiteren, von Moore geprägten Sinn folgt nicht dem Paradigma der Erklärung, sondern dem Paradigma der *Analyse*.

Was heißt das? Wie Moore im ersten Kapitel der *Principia* erläutert, gibt es eine weit verbreitete Neigung, die Eigenschaft, gut zu sein, mit einer anderen Eigenschaft zu »verwechseln«. Wer das tut, stiftet Moore zufolge schwere philosophische Verwirrung, denn er übersieht, dass »gut sein« eine Eigenschaft eigener Art ist. Diese Eigenschaft hält Moore für »nicht natürlich«, »einfach« und »undefinierbar«.

Die fatale »Verwechslung« von »gut sein« mit einer anderen Eigenschaft ist nun das Kennzeichen jeder von Moore so genannten »naturalistischen« ethischen Theorie. So wirft Moore Hedonisten wie John Stuart Mill vor, sie versuchten, »gut sein« und »angenehm sein« als gleichbedeutend auszuweisen. Wer so argumentiert, begeht Moore zufolge den »naturalistischen Fehlschluss«, weil er die Eigenschaft gut zu sein nicht als eine Eigenschaft eigener Art von allen möglichen Eigenschaften der natürlichen Welt unterscheidet.

Sowohl Moores Thesen als auch seine Argumente für die Thesen werfen viele Fragen auf. Die erste Frage ist, was eigentlich gemeint ist, wenn vom »naturalistischen Fehlschluss« die Rede ist. Wie Bernard Williams bemerkt, handelt es sich um die vermutlich »spektakulärste Fehlbenennung« in der Geschichte der Philosophie.³ Das liegt unter anderem daran, dass überhaupt keine *Schlüsse* gezogen werden, wenn die Eigenschaft, gut zu sein mit einer anderen Eigenschaft identifiziert oder das Wort »gut« in einer bestimmten Weise definiert wird. Wenn aber gar keine Schlüsse gezogen werden, dann ist es mindestens irreführend, von einem »Fehlschluss« also einem fehlerhaften *Schluss* zu sprechen. Man mag nun darauf aufmerksam machen, dass das Wort »fallacy« auch die allgemeinere, nicht auf logisches Schließen beschränkte Bedeutung von »Irrtum« oder »Fehler« haben kann.⁴ Dennoch verdeutlicht diese Bezeichnung die Art des angeblichen Fehlers nicht, sondern verdunkelt sie eher, gerade weil das Wort »fallacy« mehrdeutig ist.

Vollends unpassend ist aber der erste Teil dieser Bezeichnung. In welchem Sinn ist der Fehler, der angeblich durch die Verwechslung von »gut« mit »irgendeinem beliebigen« Ding begangen wird, »naturalistisch« zu nennen? Moore scheint bei den Dingen, die er »natürliche« nennt, vor allem solche im Auge zu haben, die ein möglicher

³Williams (1985), 134.

⁴Vgl. Bittner (2011), 215.

Gegenstand der Erfahrung in Raum und Zeit sind. »Natürlich« sei das zu nennen, was »für sich genommen in der Zeit« existieren kann, ohne »Eigenschaft eines natürlichen Gegenstandes« zu sein.⁵ Das trifft Moore zufolge auf »gut sein« nicht zu, eben weil es nur als Eigenschaft von natürlichen Gegenständen in der Zeit existiert. Während es in einem Sinn durchaus »sei«, könne man nicht einmal zutreffend sagen, es existierte: »Nicht *Güte*, sondern die Dinge oder Eigenschaften, die gut sind, existieren in der Zeit«, so Moore.⁶

Das alles klingt äußerst konfus und weckt sofort platonistische Assoziationen. Genauso wie die entscheidenden Grenzen zwischen Begriffen und Wörtern, Begriffen und Eigenschaften und Eigenschaften und Dingen dauernd verwischt und nirgends klar gezogen werden, bleibt bei Moore völlig unklar, was das »Sein« der Eigenschaft »Güte« im Gegensatz zum »Existieren« der guten »Dinge« wie Kunst oder Freundschaft ausmacht, was es heißt, dass Dinge in Raum und Zeit die Eigenschaft der Güte haben und was genau »natürliche« Dinge und Eigenschaften von »nicht natürlichen« trennt.

Dennoch kann der Verweis auf Existenz in Raum und Zeit den Eindruck erwecken, als wäre der Sinn von »Naturalismus« im Zusammenhang von Moores Ethik mindestens indirekt mit der ganz allgemeinen und traditionellen Bedeutung von »Naturalismus« verbunden, derzufolge der Naturalist den Menschen als Teil der Natur versteht. Und Naturalisten in diesem sehr allgemeinen Sinn waren nicht nur Demokrit, Aristoteles, Epikur, Lukrez, Hobbes und Hume, sondern auch Mill und Spencer, die Moore in den *Principia* angreift.

Der Eindruck dieser Ähnlichkeit verfliegt, wenn man sich klar macht, wer den so verstandenen naturalistischen Fehlschluss begeht. Wie Moore betont, sind es keineswegs nur solche Ethiker, die natürliche »Dinge« wie »Lustempfindung«, »Wunscherfüllung« oder gar »Überlebensfähigkeit« im darwinistischen Sinn als Maßstab des Guten wählen. Den naturalistischen Fehlschluss begeht vielmehr ganz genauso, wer das Gute mit dem, was Gott will oder mit einer anderen vorgeblich »übersinnlichen Wirklichkeit« gleichsetzt.⁷ Solche Ethiken nennt Moore nun selbst »metaphysisch« *im Gegensatz zu* »naturalistisch«, womit er seine eigene Bezeichnung »naturalistischer Fehlschluss« endgültig *ad absurdum* führt.

⁵ Moore (1903), §26.

⁶ Moore (1903), §66.

⁷ Moore (1903), §§25, 66.

5. *Die falsche Antwort auf die falsche Frage*

Doch von der Namensgebung abgesehen stellt sich die weitere Frage, was von »naturalistischer Ethik« in diesem Sinn und Moores Gegenthese zu halten ist. Moores Gegenentwurf zur naturalistischen Ethik stützt sich auf eine fundamentale Eigenschaft eben die, gut zu sein – und versteht diese Eigenschaft als objektiv *und* irreduzibel. Nimmt man diese zwei Merkmale zusammen, bestärkt sich sofort der Eindruck, dass Moore in die Traditionslinie des Platonismus gehört, demzufolge nicht nur die Natur, sondern auch eine Ordnung von anderer, übernatürlicher Art gleichermaßen wirklich sind.

Damit erbt Moore aber auch die bekannten Probleme, die diese Tradition mit sich bringt: Es bleibt unklar, wo oder in welcher Weise die angebliche Ordnung anderer Art existiert, wie sie beschaffen ist und warum sie so beschaffen ist, wie sie es ist. Ebenso bleibt unklar, wie wir von ihr Kenntnis haben können und warum es trotz allem zu jeer Zeit und an jedem Ort schweren moralischen Irrtum und moralische Meinungsverschiedenheit gibt. Und natürlich dient dieses Bild des ethischen Denkens nicht dem traditionellen Naturalismus, der darauf abzielt, den Menschen als Teil der Natur anzusehen. Wenn eine Theorie uns die Fähigkeit zuschreibt, die moralische Wirklichkeit intuitiv zu erfassen, dient sie wohl nicht den Zielen des Naturalismus in diesem Sinn.⁸

Wie steht es um die Gegenthese? Sie *kann* durchaus den Zielen des so verstandenen Naturalismus dienen, und sie kann sogar durch dieses Ziel motiviert sein. Voraussetzung dafür ist, »gut sein« und andere wertende Eigenschaften nicht im Sinn von Moores »metaphysischer« Ethik, sondern im Sinn der Moores »metaphysischer« Ethik entgegengesetzten »naturalistischen« Ethik zu fassen. Wer nicht mehr an Gott oder an eine andere übersinnliche Wirklichkeit appelliert, um »gut sein« oder »richtig sein« zu definieren, sondern sich dafür auf »Lustempfindung«, »Wunscherfüllung« oder »Überlebensfähigkeit« beruft, scheint das vergleichsweise Schwierige, Undurchsichtige, das zu übernatürlichen Lesarten einlädt, auf das vergleichsweise Einfache, Sichere und durch Erfahrung Verbürgte reduziert und so zugleich gesichert und geklärt zu haben. »Gut sein« wirft eine Menge von Fragen auf, die sich für »Lustempfindung« und »Wunscherfüllung« nicht stellen. So gibt es hier in der Tat die Tendenz, die Moore diagnostiziert: die Ethik durch eine Naturwissenschaft zu ersetzen.⁹

⁸ Williams (1993), 67.

⁹ Moore (1903), §26.

Doch wie fast allen Manövern begrifflicher Reduktion ergeht auch es diesem: Die angebliche Lösung ist viel zu schön um wahr zu sein. Es gibt keinen auch nur im Ansatz plausiblen Kandidaten für eine Definition von »gut«, und zum selbem Ergebnis führt die Betrachtung von »wünschenswert«, »schön« oder »richtig«.

Daran kann auch der Einwand nichts ändern, eigentlich gehe es gar nicht um Fragen der Definition, sondern um Fragen der Identität von Eigenschaften. Moore meinte gegen den Naturalisten das »Argument der offenen Frage« geltend machen zu können. Demnach sei es unmöglich, eine Definition von »gut« in natürlichen oder auch metaphysischen Begriffen zu geben, weil es immer eine offene Frage bleibe, ob die Bedeutung des natürlichen oder des metaphysischen Begriffs, der vorgeschlagen wurde, wirklich der Bedeutung von »gut« entspricht. So kann ich *nicht* sinnvoll fragen, ob das, was gut ist, wirklich gut ist oder nicht – aber ich kann *sehr wohl* sinnvoll fragen, ob das, was Lustempfindung hervorruft (oder von Gott geboten ist oder Wünsche erfüllt), wirklich gut ist oder nicht. Weil das im Gegensatz zur ersten Frage: »Ist das, was gut ist, wirklich gut?« eine *offene* Frage zu sein scheint, meinte Moore schließen zu können, dass jeder Versuch, eine Definition von »gut« zu finden, zum Scheitern verurteilt sei.

Dass mit diesem Argument etwas nicht stimmt, hätte Moore spätestens dann auffallen müssen, als er sich einerseits weigerte, »gut« in irgendeiner Weise zu definieren, andererseits ohne rot zu werden vorschlug, »sollen« sei so zu verstehen, dass »Man sollte x tun« *bedeutet* » x bringt das größtmögliche Gut hervor«. Moore ließ sich bald von Russell überzeugen, dass auch das eine offene Frage sein muss und die Definition im zweiten Fall ebenso scheitern muss wie im ersten, wenn Moores eigener Einwand zutrifft. Aber wer hätte Moore daran hindern können, »Man sollte x tun« einfach neu zu definieren?

Später wandte man ein, dass Eigenschaften auch dann identisch sein können, wenn Begriffe, die sich auf sie beziehen, nicht bedeutungsgleich sind. So bedeuten »Wasser« und »H₂O« vermutlich nicht dasselbe – aber beide beziehen sich doch auf dasselbe, nämlich auf Wasser. Dementsprechend ist die Eigenschaft H₂O zu sein mit der Eigenschaft Wasser zu sein identisch. Wenn das so ist, wird die These der Identität von Eigenschaften aber gegen Moores Argument der offenen Frage immun.

Naturalisten können aus diesem Grund auch versuchen, sich auf Behauptungen über die Identität von Eigenschaften zu beschränken, anstatt sich auf Behauptungen über die Identität von Bedeutungen einzulassen. Allerdings löst das nicht ihr fundamentales Problem: Welche Eigenschaft soll es denn sein?

Dass es auf diese Frage keine überzeugende Antwort gibt, hat meines Erachtens zwei tiefer liegende Gründe. Der erste Grund ist, dass die Frage, welche Eigenschaft mit »gut sein«, »richtig sein« oder einer anderen ethischen Eigenschaft identisch sein soll, falsch gestellt ist. Der zweite Grund ist, dass sich Fragen dieser Form grundsätzlich nicht im Sinn des Naturalismus beantworten lassen.

Warum ist die Frage, auf die Moore genauso wie sein Gegner eine Antwort sucht, falsch gestellt? Moores Diskussion setzt eine ebenso einfache wie absurde Annahme voraus: die Annahme nämlich, dass »gut sein«, »richtig sein« und so weiter tatsächlich jeweils *eine* Eigenschaft bezeichnen. Das Problem dabei ist nicht so sehr, dass Moore die Rede von Eigenschaften unmittelbar und ohne jede Begründung realistisch versteht, ohne antirealistische Lesarten der Beziehung von Aussagen, Eigenschaften und Sätzen überhaupt in Erwägung zu ziehen. Darin folgt Moore der Metaethik seiner Zeit. Das Wort »Eigenschaft« führt in die Irre, doch es hat einen recht klaren Sinn, wenn wir es als Variation im Ausdruck prädikativer Aussagen sehen. Anstatt zu sagen: »Drei dieser fünf Gemälde sind gut« kann man auch sagen: »Drei dieser fünf Gemälde haben die Eigenschaft, gut zu sein«. Was genau mit »gut« gemeint ist, hängt vom Kontext ab und ist von Fall zu Fall verschieden.

Und eben das verdeutlicht das Problem: Es gibt keinerlei Grund zu der Annahme, dass wir immer dann, wenn wir ein Wort wie »gut« oder »richtig« gebrauchen, damit dasselbe sagen. Vielmehr sagen wir stets Verschiedenes, und so ist nicht zu erwarten, dass uns die Rede von *einer* Eigenschaft weiter führt als zum Befund, dass für diese verschiedenen Aussagen immer nur *ein* Wort gebraucht wird. »Gut sein« kann schon deshalb nicht mit einer natürlichen Eigenschaft gleichgesetzt werden, weil es nicht *eine* Eigenschaft darstellt, von der dann sinnvoll gefragt werden könnte, ob sie mit einer natürlichen Eigenschaft gleichgesetzt werden kann.¹⁰

Nehmen wir nun an, wir könnten wenigstens in manchen Fällen etwas darüber sagen, was Dinge, die wir »gut« nennen, gemeinsam haben. Es ist sicherlich nicht sehr wahrscheinlich, aber es ist auch nicht ausgeschlossen, dass dabei Muster erkennbar sind, denen Muster »natürlicher« Eigenschaften entsprechen. Dinge sind ja *aufgrund* von bestimmten natürlichen Eigenschaften »gut« oder »schlecht« in einer bestimmten

¹⁰ In diesem Zusammenhang hat Peter Geach betont, dass »gut« ein »attributives Adjektiv« ist. Etwas kann gut als ein Haus, aber schlecht als ein Pferdestall sein. Das bedeutet: Um zu wissen, ob ein Ding gut ist, muss man schon etwas darüber wissen, *was* es ist oder *wozu* und *in welcher Hinsicht* es gut oder schlecht sein könnte. Und je nachdem, um was und welche Hinsicht es geht, gibt es unzählige natürliche Eigenschaften, die für die Frage, ob etwas gut ist, relevant sind. Vgl. Geach (1956) und Foot (2001), 2-3.

Beziehung, und deshalb mag man nun auf den Gedanken verfallen, die Eigenschaft »gut sein« *in jedem Einzelfall* mit bestimmten natürlichen Eigenschaften zu identifizieren.

Doch auch das ist keine aussichtsreiche Strategie. Abgesehen davon, dass diese Reduktion nicht mehr verständlich macht, was die verschiedenen Eigenschaften verbindet, scheint sie *als Reduktion* ihr Ziel verfehlen zu müssen: Denn was bei einer solchen Reduktion zwangsläufig auf der Strecke bleibt, ist der wertende oder empfehlende oder auf Gründe bezogene Teil der Bedeutung von Wörtern wie »gut«, und das gilt auch für alle anderen Wörter aus seinem Umfeld, so wie »richtig«, »wünschenswert« und »schön«.

Um diesem Einwand zu entgehen, kann der Naturalist versuchen, diesen wertenden oder empfehlenden oder auf Gründe bezogenen Teil der Bedeutung ebenfalls auf Natürliches reduzieren. Doch das verschiebt offenbar nur das Problem. Wenn er dagegen einräumen will, dass ein solcher Bedeutungsteil zwar vorhanden ist, aber nicht auf Natürliches reduziert werden kann, ist das Programm der Reduktion bereits gescheitert. So bleibt nur die Alternative, den Bedeutungsteil entweder einfach zu leugnen oder Begriffe wie »gut« programmatisch ganz neu zu definieren.

Ich sehe nicht, wie ein solches Programm zum Erfolg geführt werden kann. Ich halte es in jeder Hinsicht für verfehlt, Ethik durch *Reduktion* mit einem realistischen Bild der Welt und des menschlichen Lebens in Einklang zu bringen. Wie Wittgenstein sagt, bilden die Verwendungsweisen von »gut« eine Familie, und das Merkmal von solchen Familien ist, dass es zwar Muster von Ähnlichkeiten, aber nicht ein Wesensmerkmal oder eine erst aufzudeckende Einheit in der Tiefenstruktur gibt.¹¹

5. *Das Paradigma der Lebensform*

Ich komme damit zum dritten Paradigma des Naturalismus in der Ethik, das die aristotelische Tradition in der Ethik fortschreibt. Ich sagte bereits, dass Aristoteles sicher in dem Sinn als Naturalist anzusehen ist, dass er das vage Prinzip akzeptiert, dass der Mensch als Teil der Natur verstanden werden muss. Er ist aber zugleich ein anschauliches Beispiel dafür, wie wenig mit einem solchen Prinzip für sich allein gesagt ist und wie weit sich seine möglichen Ausführungen verzweigen.

¹¹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §77.

Tatsächlich bekommt das Prinzip, den Menschen als Teil der Natur zu verstehen, im Naturalismus der aristotelischen Tradition eine ganz andere Wendung. Entscheidend ist nicht die Natur als die Ordnung, die feststeht und in die der Mensch im Modus der Erklärung erst eingepasst werden müsste. Entscheidend ist vielmehr der Mensch als ein Wesen, das in diese Ordnung schon eingepasst ist, sofern es lebt und so *seine* Natur verwirklicht.

Der aristotelische Naturalismus wird deshalb oft als ein »Naturalismus der menschlichen Natur« bezeichnet. Das trifft zwar die Richtung der Wendung, bleibt aber in einer entscheidenden Hinsicht verkürzt. Zwar will diese Tradition in der Tat substantielle ethische Schlussfolgerungen aus einem bestimmten Verständnis der menschlichen Natur ableiten, doch wie Aristoteles selbst behandelt sie die menschliche Natur dabei nur als einen Sonderfall eines allgemeineren Prinzips: das Prinzip, dass sich substantielle Kriterien in Bezug auf »gutes« und »schlechtes« Leben und damit auch substantielle Kriterien für »gutes« und »schlechtes« Handeln aus der Lebensform eines Lebewesens ableiten lassen. Dementsprechend schließt der Blick des Naturalisten in diesem Sinn viele weitere Lebewesen außer dem Menschen mit ein und stellt diesen und die Kriterien für *sein* gutes Leben und Handeln damit in einen weiteren Zusammenhang als den der spezifisch menschlichen Natur. Wie beim Paradigma der Erklärung steht beim Paradigma der Lebensform der Mensch als Teil der natürlichen Welt im Zentrum der Betrachtung – wenn auch in anderer Weise.

Schon bei Aristoteles ist dieses Muster klar erkennbar. Er stützt sich auf die Idee der »besonderen Leistung«. ¹² Diese »besondere Leistung« kann ein Beruf wie der des Kitharaspielers oder Schusters sein. Doch Aristoteles zufolge findet sich eine »besondere Leistung« genauso bei Pflanzen und Tieren. Und für die Ethik entscheidend ist: Die »besondere Leistung« findet sich auch beim *Menschen als Menschen*. Seine besondere Leistung ist die Vernunft, und dementsprechend ist die »vernunftgemäße Tätigkeit der Seele« das zentrale Element seiner Vorstellung vom gelungenen menschlichen Leben. Dass auch der Mensch als Mensch über eine »besondere Leistung« verfügt, steht für ihn ganz außer Frage: »Oder sollen wir annehmen, dass er zur Untätigkeit erschaffen worden ist?«

Wie diese Formulierung zeigt, sieht Aristoteles in der »besonderen Leistung« mehr als nur ein kontingentes singuläres Merkmal, aus dem *wir* das Fundament einer ethischen Perspektive entwickeln. Er sieht sie vielmehr als festen Bestandteil und Folge der *objektiven* teleologischen Ordnung der Welt. Das wirft aus unserer Sicht – genauer

¹² Aristoteles, *NE*, Buch I, 7.

gesagt: aus der Sicht der Moderne – sofort die Frage auf, ob diese Form des Naturalismus nicht sofort mit dem naturwissenschaftlich geprägten Bild der Welt kollidiert, das für uns selbstverständlich geworden ist und keine teleologischen Ordnungsprinzipien enthält. Es wirft aber zugleich die Frage auf, ob diese Form des ethischen Naturalismus nicht auch ohne diese aus heutiger Sicht unglaublich gewordenen Annahmen neu formuliert werden kann.

Als einen Versuch, das zu tun, lese ich die späten Werke von Philippa Foot.¹³ In *Natural Goodness* ist es erklärtermaßen ihr Ziel, die naturalistische Ethik wiederzubeleben und gegen verschiedene Formen des Subjektivismus, aber auch gegen Moores Spielart des Objektivismus in Stellung zu bringen.¹⁴ Wie der Naturalismus im Sinne Moores ist mit dem Naturalismus im Sinne Foots also erstens ein Anspruch auf Objektivität verbunden, der sich zweitens nicht auf angeblich übernatürliche Tatsachen, sondern auf das Natürliche selbst stützt.

Doch durch was genau soll diese Objektivität verbürgt sein, wenn es nicht mehr eine aristotelisch gedeutete Zweckordnung ist? Foot verweist auf eine Art der Bewertung von Lebewesen, die uns bei Pflanzen und Tieren vertraut ist und die sich aus dem Verständnis der Lebensform dieser Lebewesen ergibt.¹⁵ So ist es für das Überleben der Löwen wichtig, dass eine Löwenmutter ihrem Nachwuchs das Jagen und Töten der Beute beibringt, ebenso wie es für das Überleben der Bienen wichtig ist, dass sie ihren Artgenossen durch Tanz den Ort angeben, an dem Nektar zu finden ist. Wenn das so ist, macht Foot nun geltend, dann gibt es einen natürlichen Maßstab des »Guten«, der sich zwanglos aus der Lebensform der Spezies ergibt und anhand dessen eine Löwin, die ihrem Nachwuchs nicht das Jagen und Töten der Beute beibringt und eine Biene, die nicht tanzt, als defektes Exemplar ihrer Art bezeichnet werden können. Mehr noch: Ob sich eine Löwin oder Biene in dieser Weise als ein gutes oder ein defektes Exemplar ihrer Art verhält, ist eine Tatsache, die objektiv ist.

¹³ Schon im Frühwerk von Philippa Foot finden sich naturalistische Motive, die vor allem gegen den Subjektivismus von Ayer, Stevenson, Hare und anderen gerichtet waren. In der mittleren Periode war Foot selbst ausdrücklich Vertreterin einer Form des Subjektivismus, bevor sie ab Mitte der achtziger Jahre eine Wende zum Naturalismus der Lebensformen vollzog; vgl. die Essays in *Virtues and Vices* (2002a) zur frühen und mittleren Phase und die Essays in *Moral Dilemmas* (2002b) zur späten. Sie grenzt sich dabei durchweg von der Idee einer göttlich geschaffenen Zweckordnung ab; vgl. Foot (2001), 32.

¹⁴ Foot (2001), 5.

¹⁵ Foot (2001), Kap. 1 u. 2. Foot spricht auch von Spezies, zieht aber den Begriff der Lebensform vor. Diesen übernimmt sie von Michael Thompson; vgl. Foot (2001), 15, 27-30 u. Thompson (1995).

Wie ist dieses Bild auf den Menschen zu übertragen? Foot verweist hierin ganz aristotelisch auf ein besonderes Merkmal des Menschen: die Vernunft, genauer: die Fähigkeit, aus Einsicht in Gründe zu handeln. Das Fundament der Theorie liegt in einer substantiellen Konzeption praktischer Rationalität. Dieser Konzeption zufolge gibt es kein moralisch neutrales und der Moral gegenüber privilegiertes Kriterium, das uns zu bestimmen erlaubt, was praktisch rational ist und was nicht – ein Kriterium, das wir als gültig voraussetzen müssten und dem die Moral sich dann entweder fügt oder nicht. Wenn Foot Recht hat, ist es in Wirklichkeit umgekehrt: Die Moral selbst gehört zu den Kriterien, die uns zu bestimmen erlauben, welche Konzeption des praktisch Rationalen angemessen ist und welche nicht.¹⁶

Die substantielle Konzeption des praktisch Rationalen, für die Foot hier eintritt, unterscheidet und umfasst mindestens drei Typen von Gründen, ohne einen von diesen grundsätzlich zu privilegieren: erstens Gründe des eigenen Wohls; zweitens Gründe, die sich aus Wünschen, Interessen oder Projekten ergeben; drittens moralische Gründe. Sie berücksichtigt außerdem, dass diese Gründe einander beeinflussen und ergänzen und deshalb auch immer zusammen betrachtet und abgewogen werden müssen. Einerseits kann keine unmoralische Handlung vollkommen praktisch vernünftig sein; andererseits steht auch dann, wenn moralische Gründe im Spiel sind, nicht ohne Rücksicht auf andere Arten von Gründen schon fest, welcher Grund insgesamt Vorrang hat.¹⁷

Diese Konzeption des praktisch Rationalen verbindet sich nun mit dem Modell des moralischen Urteils, das sich aus dem Verständnis der menschlichen Lebensform und dem natürlichen Maßstab des Guten für Menschen ergibt. Tugenden gelten als Dispositionen, die für den Menschen aufgrund seiner Lebensform und der Beschaffenheit seiner Umwelt ebenso unabdingbar sind, wie das Jagen und Töten für Löwen und der Tanz für Bienen. Zwar zeigt sich bald, dass die menschliche Lebensform viel komplexer ist als die der anderen Tiere, und so umfasst auch die Tugend beim Menschen viel mehr als den bloßen Erfolg der Erhaltung der Spezies oder des Lebens des einzelnen Menschen. Dennoch sind Tugenden wesentlich ein Korrektiv. Sie sichern und fördern das Gute für Menschen, und dieses Gute ergibt sich aus der besonderen menschlichen Lebensform.

6. *Subjektiv und objektiv*

¹⁶ Vgl. Foot (2001), 11: »I want to say, baldly, that there is no criterion for practical rationality that is not *derived from* that of goodness of the will«.

¹⁷ Foot (2001), 11, 14 u. Kap. 4.

Was ist von dieser Konzeption zu halten? Ich beschränke mich wie auch bei Moore auf zwei kritische Fragen und komme abschließend auf das Paradigma der Erklärung zurück.

Anders als anderen Kritikern scheint mir an dieser Version des aristotelischen Naturalismus vieles plausibel zu sein. Die Frage ist allerdings, ob sie das Ziel des ethischen Naturalismus erreicht, die Moral in einem greifbaren Sinn als natürlich und zugleich in einem greifbaren Sinn als objektiv auszuweisen. Daran habe ich Zweifel.

So mag man sich fragen, ob eine substantielle Konzeption von praktischer Rationalität, wie sie Foot vorschwebt, nicht schon voraussetzt, was sie begründen soll. Das ist kein Einwand gegen eine substantielle Konzeption von praktischer Rationalität als solche – wenn es ein Einwand ist, ist es ein Einwand gegen den Anspruch auf Objektivität, der bei Foot mit dieser Konzeption verbunden zu sein scheint, aber nicht deutlich erklärt wird. Wir erfahren zum Beispiel erstaunlich wenig über die Gründe, die aus den drei Quellen eigenes Wohl, Wunscherfüllung und Moral fließen und die Substanz des praktisch Rationalen liefern sollen. Sind diese Gründe objektiv? Wenn ja, warum? Oder sind sie nur Ausdruck der Haltungen, die uns das eigene Wohl, Wunscherfüllung und auch Moral als Quellen von Gründen anerkennen lassen?

Ich vermute, letzteres ist der Fall, und wer das ausschließen möchte, braucht ein solides Verständnis von Gründen, das sie als objektiv gültig, in eine hierarchische Ordnung gefügt und in dieser hierarchischen Ordnung erkennbar erweist. Worauf sich dieses Verständnis dann stützt, bleibt zumindest bei Foot weitgehend im Dunkeln. Hier droht sogar eine Rückwendung zum Mooreschen Bild von irreduziblen, objektiv wirklichen Eigenschaften, nur dass es nicht mehr um »gut sein«, sondern um »Grund sein« gehen würde. Ebenfalls aussichtslos ist eine Rückwendung zu Aristoteles und seinem Bild der teleologischen Ordnung.

Ein ganz ähnlicher Einwand legt sich auch in Bezug auf Foots Verständnis »natürlicher Güte« nahe. Der Einwand ist nicht, dass wir diese Bewertung nicht kennen oder nicht anzuerkennen bereit sind. Wie Foot mit gutem Recht sagt, ist sie uns bestens vertraut. Der Einwand ist eher, dass diese Art der Bewertung keine sehr sichere Grundlage für die Moral liefern kann, wenn sie nur für sich allein steht. So bleibt die Moral durch den Hinweis auf die Bedingungen menschlichen Lebens und der menschlichen Lebensform inhaltlich unterbestimmt. Erstens kann gerade die menschliche Lebensform sich in vielerlei Hinsicht verändern, sobald wir über das rein biologisch Gegebene weiter in den Bereich der Kultur und des kulturell Variablen

gelangen. Zweitens erscheint es schwer möglich, auch in den Grenzen der menschlichen Lebensform, so wie wir sie kennen, die tatsächlich gelebte Moral allein aufgrund von funktionalen Erwägungen angemessen zu rekonstruieren. Bei Foot scheint der Übergang von der Funktion zur Komplexität des ethischen Lebens durch ihre substantielle und objektivistische Konzeption des praktisch Rationalen getragen zu werden – aber wir sahen bereits, dass diese objektivistische Konzeption Fragen aufwirft, die sie selbst nicht mehr beantworten kann, ohne weitere Annahmen über Vernunft und Gründe zu machen, die ihrerseits anspruchsvoll sind und damit angreifbar werden.

Doch selbst da, wo die Moral durch den Hinweis auf die Bedingungen menschlichen Lebens inhaltlich entweder ausreichend klare Kontur gewinnt oder wir keine Bestimmtheit erwarten, bleibt noch die offene Frage, warum und in welchem Sinn diese Art der Bewertung neben ganz anderen möglichen einen verbindlichen Anspruch auf Anerkennung hat. Warum und in welchem Sinn ist die natürliche Art der Bewertung die richtige, objektiv gültige und für moralisches und vernünftiges Handeln entscheidende Art der Bewertung? Auch auf diese Frage bleibt uns die moderne Theorie im Gegensatz zu der des Aristoteles noch eine Antwort schuldig. Auch hier kommt die Theorie nicht ohne weitere Annahmen aus, die sie auf ein substantielles und zugleich objektivistisches Bild des praktisch Rationalen verpflichten.

Die richtige Einsicht, dass die Moral in der menschlichen Lebensform gründet, scheint mir deshalb im Paradigma der Erklärung am besten aufgehoben zu sein. Dieses Paradigma macht erst verständlich, wie auf dem Fundament des biologisch Gegebenen eine kulturell geprägte und sich fortwährend wandelnde Lebensform entstehen und fortbestehen konnte, deren Reichtum an ethischen Praktiken ohne jede Teleologie, aber auch ohne jede angebliche Einsicht in objektive Werte oder Gründe zu erklären ist. Wir selbst sind Teil der Entwicklung, und dabei nehmen wir nicht nur den Reichtum an ethischen Praktiken gleichsam von außen wie ein Beobachter wahr, sondern sind selbst auch die Teilnehmer ethischer Praxis.

Wenn wir nun Teile der Praxis als »richtig«, »begründet« und »praktisch vernünftig« bezeichnen, so kann das eine Bewertung anhand von externen, ethisch neutralen Kriterien sein, die auch aus der Außenperspektive nachvollzogen und beurteilt werden kann. Es kann aber auch – und es wird sehr oft auch – eine Bewertung aus der Teilnehmerperspektive der ethischen Praxis selbst sein – und dann liegt darin ein Bekenntnis, eine Anerkennung, Würdigung, ein Festschreiben, eine Festlegung auf diese Praxis. Deshalb ist es nicht falsch, wenn Foot sagt, dass wir ein substantielles Verständnis des praktisch Rationalen brauchen, das einerseits Gründe des Eigeninteresses,

andererseits Gründe aus Wünschen und Projekten, aber auch moralische Gründe umfasst: Wir akzeptieren all diese Gründe als gute, gewichtige Gründe. Aber wenn wir es tun, sind und bleiben doch *wir* es, die es *tun* – das ist die Wahrheit aus der Außenperspektive, die wir nicht vergessen dürfen.

Wenn die Erklärung der Moral aus der Lebensform des Menschen wenigstens zu einem Teil gelingt, zeigt sie noch etwas anderes: Es gibt keinerlei Grund zu der Erwartung, dass die Erklärung zu Mustern führt, die dem Paradigma der Reduktion Vorschub leisten. Das Gegenteil wird der Fall sein: Die Sprache der Moral bleibt autonom, wie Moore zu Recht betont. Die menschliche Lebensform ist autonom, und sie entwickelt sich zweifellos nicht nach einem einfachen, durch Theorie beschreibbaren Muster. Dasselbe gilt für die Begriffe »gut« und »schlecht«, »moralisch richtig« und »moralisch falsch«. Die Moral ist so vielschichtig wie das menschliche Leben selbst. Diese Wahrheit ist kein Privileg des ethischen Naturalismus, doch ist er besonders gut dazu geeignet, ihr zu ihrem Recht zu verhelfen.

Literatur

Aristoteles (NE). *Nikomachische Ethik*.

Bittner, R. (2011). »Naturalismen in der Ethik«. In: T. Schmidt u. T. Tarkian (Hrsg.), *Naturalismus in der Ethik: Perspektiven und Grenzen*. Paderborn: Mentis, 2011, S. 215-229.

Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.

(2002a). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*: Second edition, Oxford: Clarendon Press.

(2002b). *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, M. (1995). »The Representation of Life«. In: R. Hursthouse, G. Lawrence and W. Quinn (Hrsg.), *Virtues and Reasons*. Oxford: Clarendon Press, S.

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Routledge, 2011.

(1993). »Nietzsche's Minimalist Moral Psychology«. In: B. Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, S. 65-76.

(2000). »Naturalism and Genealogy«. In: E. Harcourt (Hrsg.), *Morality, Reflection and Ideology*. Oxford: Oxford University Press, 2000, S. 148-161.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. 4. Ausgabe, hrsg. v. P. M. S. Hacker u. J. Schulte. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

