

Gut-Sein

Über das Sein-Sollen-Problem im Aristotelischen Naturalismus

1. Einleitung

Die englische Moralphilosophin Philippa Foot (1920–2010) hat, wie sie selbst berichtet, in ihren Vorlesungen mitunter ein Aha-Erlebnis hervorzurufen versucht, indem sie einen Fetzen Papier hochhielt und ihre Zuhörer aufforderte, ihr zu sagen, ob dieser gut sei oder nicht. »Das Angebot«, schreibt sie, »das Stück Papier durch die Reihen zu geben, damit man es besser sehen könne, wird mit einem Gelächter beantwortet, das eine logische bzw. grammatische Absurdität offenbart.«¹ Was ist das Absurde, worüber hier gelacht wird?

Absurd, so eine erste Überlegung, scheint der Gedanke zu sein, dass eine genauere Inspektion der empirischen Eigenschaften des Papiers – die man etwa dadurch erkennt, dass man es eingehend betrachtet, betastet, daran riecht, oder seinen Geschmack testet – dabei helfen könne zu bestimmen, ob es gut oder schlecht sei. Denn irgendetwas als gut oder schlecht zu bezeichnen ist eine Bewertung, d. h. ein evaluatives Urteil, das sich nicht, so eine weitverbreitete Überzeugung, auf pure empirische bzw. natürliche Tatsachen zurückführen lasse. George Edward Moore hat diesen Gedanken in seinen *Principia Ethica* von 1903 so ausgedrückt, dass er ›gut‹ als eine einfache und nicht-natürliche Eigenschaft bezeichnete. Deshalb nannte er den Versuch, das Gutsein von etwas auf natürliche Eigenschaften zu reduzieren und ›gut‹ mit Rekurs auf gutmachende natürliche Eigenschaften zu definieren, einen »naturalistischen Denkfehler« (*naturalistic fallacy*).² Moore

1 Foot 2004, 17.

2 Vgl. Moore 1996, Kap. I, 40f.: »Es mag sein, dass alle Dinge, die gut sind, *auch* etwas anderes sind, so wie alle Dinge, die gelb sind, eine gewisse Art der Lichtschwingung hervorrufen. Und es steht fest, dass die Ethik entdecken will, welches diese anderen Eigenschaften sind, die allen Dingen, die gut sind, zukommen. Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, dass sie, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen, tatsächlich ›gut‹ definieren; dass diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht ›andere‹ seien, sondern absolut und vollständig gleichbedeutend mit Gutheit [goodness]. Diese

zufolge ist ›gut‹ schlicht undefinierbar. Doch es ist nicht dieser Fehler, auf den Foot mit ihrer Papier-Frage hinweisen wollte. Im Gegenteil, ihre Thesen sind als Kritik an Moore gemeint.

Absurd, so eine zweite Überlegung, könnte die im Angebot enthaltene Unterstellung sein, ein besseres Sehen des Papiers führe zu einem Urteil, von dem aus man dann logisch schlussfolgernd ein Urteil über dessen Gut- oder Schlechtsein erreichen könne. Denn wie sollte das möglich sein? David Hume hat dieses Problem im 18. Jahrhundert beschrieben. Ihm fiel auf, dass die Moralphilosophen, die er kannte, meist mit Aussagen über Gott oder die menschliche Natur beginnen. Dafür gebrauchen sie Sätze, in denen ein ›ist‹ oder ein ›ist nicht‹ vorkommt. Plötzlich aber gingen sie von dort aus direkt zu moralischen, präskriptiven Urteilen über, also zu Sätzen, die ein ›sollte‹ (*ought*) oder ›sollte nicht‹ (*ought not*) enthalten. Diesen Übergang kritisiert Hume als logisch nicht zu rechtfertigen. Ihm zufolge müsse ein Grund angegeben werden »für etwas, das sonst ganz unbegreiflich erscheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind«³. Eine ›sollte‹-Konklusion, so seine Überzeugung, folge nicht aus reinen ›ist‹-Prämissen. Hume verallgemeinernd lässt sich dieser Gedanke auch so ausdrücken: Keine normative Aussage folgt aus rein deskriptiven Aussagen, also auch kein Werturteil aus bloßen Tatsachenbehauptungen, d. h. kein Urteil über ›gut‹ oder ›schlecht‹ nur aus Urteilen darüber, wie etwas aussieht. Denn in formaler Hinsicht logisch gültig kann ein Schluss nur dann sein, wenn in der Konklusion nichts auftaucht, was nicht schon in den Prämissen auftaucht. Das zumindest erschien nicht nur Hume damals, sondern es erscheint auch heute noch zwingend, das Gegenteil davon unbegreiflich und absurd. Der Fehler, den Hume kritisiert, ist ein anderer als der von Moore gemeinte. Moore versucht, einen Definitionsfehler zu benennen, Hume einen Schlussfehler. Doch es ist auch nicht der von Hume beklagte Sein-Sollen-Fehlschluss, auf den Foot mit ihrem Papier-Beispiel abzielt. Im Gegenteil, Foots Thesen sind auch als Kritik an Hume gemeint.

Ansicht möchte ich den ›naturalistischen Fehlschluss‹ nennen (...).« Der deutsche Ausdruck ›naturalistischer Fehlschluss‹ scheint mir insofern problematisch, als Moore selbst keinen Schlussfehler, sondern einen Definitionsfehler kritisieren wollte. Ich ziehe deswegen den Terminus ›naturalistischer Denkfehler‹ vor und werde im Folgenden auch übersetzte Moore-Zitate entsprechend modifizieren.

3 Hume 2013, 547.

Absurd, so Foot, sei vielmehr der Gedanke, man könne ›gut‹ und Gutsein bzw. ›schlecht‹ und Schlechtsein *als solches* bzw. *an sich* erkennen und präzisieren, d. h. unabhängig davon, mit Blick worauf sie eigentlich ausgesagt werden. Moore, so erklärt Foot, tue so, als sei die logische Grammatik des Urteils ›X ist gut / schlecht‹ von derselben Art wie im Urteil ›X ist rot‹. Doch das sei falsch. Wie nämlich Peter Geach festgestellt habe, werde rot *prädikativ* gebraucht. Damit meint er, dass ein Satz wie ›X ist ein rotes Buch‹ gleichbedeutend ist mit den beiden Sätzen ›X ist ein Buch‹ und ›X ist rot‹. Das heißt: Für das Verständnis von Farbprädikaten ist es egal, von welcher Art der Gegenstand ist, dem sie zugeordnet sind; man kann Farbprädikat und Gegenstandsbezeichnung jederzeit getrennt voneinander präzisieren, ohne dass dadurch falsche Aussagen entstehen. ›Gut‹ und ›schlecht‹ dagegen werden, so wie ›groß‹ und ›klein‹, *attributiv* gebraucht. Ihr Verständnis hängt wesentlich davon ab, von welchem Gegenstand sie ausgesagt werden. So heißt es bei Geach: »[T]here is no such thing as being just good or bad, there is only being a good or bad so-and-so.«⁴ Und Foot erläutert: »Wie ›groß‹ zu ›klein‹ werden muss, wenn sich herausstellt, dass die vermeintliche Maus in Wirklichkeit eine Ratte ist, so könnte ›schlecht‹ zu ›gut‹ werden, wenn wir ein bestimmtes Buch zuerst als einen Beitrag zur Philosophie, dann aber als ein Schlafmittel betrachten.«⁵ Von einem Fetzen Papier zu sagen, er sei gut oder schlecht, macht Foot und Geach zufolge also so lange keinen Sinn, wie wir nicht die Frage beantworten: Gut oder schlecht *als was*? Als Lesezeichen? Als Notizzettel? Als Hilfe gegen einen wackelnden Tisch? Erst wenn wir wissen, als was wir etwas bewerten sollen, so Foot und Geach, können wir wissen, ob es gut oder schlecht ist.

Es scheint mir übrigens nicht unbedingt klar zu sein, dass es dieser feine, grammatische Unterschied ist, über den Foots Zuhörer gelacht haben. Klar scheint aber, dass Foots Gedanke triftig ist. Sie knüpft damit an eine zentrale Überlegung von Aristoteles an, der zufolge wir auf der Grundlage unseres Wissens über die Natur des Menschen erkennen können, was es heißt, als Mensch gut zu handeln und gut zu leben. Weil es ihr um eine Fundierung ethischer Aussagen in der Natur des Menschen geht, gehört Philippa Foot zusammen mit ihrer Lehrerin G. E. M. Anscombe und deren Ehemann Peter Geach sowie mit ihren Mitstreitern und zum Teil Schülern Rosalind Hursthouse, Michael Thompson und Anselm Winfried Müller zu den wichtigsten

4 Geach 1956, 34.

5 Foot 2004, 17.

Vertretern des heute so genannten »Aristotelischen Naturalismus«.⁶ Ziel meines Beitrages ist es, zwei Fragen zu beantworten. (1) Wie werden im Aristotelischen Naturalismus Aussagen über die Natur des Menschen als Begründung für Aussagen über das gute Leben und Handeln herangezogen? (2) Machen sich Aristotelische Naturalisten dabei eines Sein-Sollen-Fehlschlusses schuldig?

Ich möchte diese Fragen beantworten, indem ich nacheinander für folgende Thesen argumentiere: Hume hat Recht mit seiner Kritik an Sein-Sollen-Fehlschlüssen (*Abschnitt 1*). Foot und die Aristotelischen Naturalisten haben Recht mit ihrer Behauptung, dass die Ableitung von Aussagen über das gute Leben des Menschen aus der Natur des Menschen einer allgemeineren Logik natürlicher Normativität folgt und *kein* Fehlschluss ist (*Abschnitt 2*). Und Moore hat Recht mit seiner Beobachtung, dass »gut« ein schwer zu definierender Begriff ist (*Abschnitt 3*). Zur Begründung dieser Thesen wird es auch darauf ankommen zu bestimmen, was die genannten Personen zu Naturalisten bzw. Anti-Naturalisten macht. Und es soll klarer werden, um welche Grundfrage es hier eigentlich geht. Meines Erachtens ist das die Frage nach der Natur des Guten. Was macht die Dinge, die gut sind, gut? Lässt sich »gut« definieren? Und wie kann das Gute in normative Aussagen und Schlüsse eingehen?

2. Hume und der Sein-Sollen-Fehlschluss

Es gibt Schlüsse von »Ist-« bzw. »Ist-nicht«-Sätzen auf »Soll-« bzw. »Soll-nicht«-Sätze oder auf Sätze mit vergleichbaren normativen Begriffen, die schlicht nicht gültig sind. Wenn z.B. jemand sagt »Du sollst diese Blume nicht pflücken«, und man, nachdem man fragt »Warum denn nicht?«, zur Antwort erhält »Weil sie blau ist«, dann ist man zurecht irritiert. Hier muss ein Fehler vorliegen, denn die Tatsache, dass die Blume blau ist, kann allein nicht erklären, warum man sie nicht pflücken soll. Beide Sätze – die Feststellung des Blau-seins der Blume und die Aufforderung bzw. Empfehlung, sie nicht zu pflücken – stehen in keiner logischen Beziehung zueinander, die es erlauben würde, den zweiten aus dem ersten zu folgern. Sie sind Sätze von logisch unterschiedlicher Art. William K. Frankena erläutert den

6 Zum Begriff des Aristotelischen Naturalismus, seinen wichtigsten Vertretern und Thesen und zu seinem Verhältnis zu unterschiedlichen philosophischen Disziplinen, vgl. Hänel 2017 und Kietzmann 2018.

Unterschied wie folgt: »Wenn wir reine Tatsachenbehauptungen aufstellen, so nehmen wir damit nicht irgendeinen Standpunkt für oder gegen diese Tatsachen ein. Wir sprechen keine Empfehlungen, Anleitungen oder ähnliches aus. Wenn wir aber ein moralisches oder wertendes Urteil abgeben, so sind wir nicht in dieser Weise neutral.«⁷ Ein gültiger Schluss wird aus beiden Sätzen nur dann, wenn man (mindestens) ein wertendes oder motivationsbezogenes Urteil hinzufügt. Logisch unbedenklich wäre etwa: »Diese Blume ist blau«, »Du sollst nur nicht-blaue Blumen pflücken«, also: »Du sollst diese Blume nicht pflücken«. Oder auch: »Du willst Deiner Mutter, der Du die Blumen schenkst, damit eine Freude bereiten«, »Blaue Blumen bereiten Deiner Mutter keine Freude«, »Diese Blume ist blau«, also: »Du solltest diese Blume nicht pflücken (um sie Deiner Mutter zu schenken).«

Ein Beispiel für einen Schluss, der weniger falsch klingt, aber dennoch formal ungültig ist, ist folgendes: »Du solltest diese Blume nicht pflücken.« – »Warum denn nicht?« – »Weil sie dem Nachbarn gehört.« Auch hier wird aus einer Tatsache (dass die Blume dem Nachbarn gehört) ein Werturteil bzw. eine Empfehlung abgeleitet, ohne dass die Tatsachenfeststellung alleine die Empfehlung logisch begründen könnte. Dass der Schluss weniger falsch klingt, liegt nur daran, dass hier jeder von sich aus stillschweigend die präskriptive Prämisse ergänzt »Was anderen gehört, soll man nicht wegnehmen«. Damit wird der Schluss formal gültig, denn von einer wertenden oder präskriptiven Prämisse kombiniert mit einer Deskription kann man logisch gültig zu einer wertenden Schlussfolgerung übergehen. Ähnlich ist es bei Schlüssen wie »Du solltest diese Blume nicht pflücken, weil sie giftig ist«, oder »Du sollst das Gemüse essen, weil es gesund ist«. Auch diese Schlussfolgerungen sind mit (unterstellter) Ergänzung unproblematisch, nämlich mit den Ergänzungen »Du willst dich doch nicht vergiften« bzw. »Du möchtest doch gesund bleiben«. Anders als beim Eigentum des Nachbarn wird hier allerdings keine Rechtsnorm erwähnt, sondern ein Wunsch unterstellt. Auch Wünsche sind wertbezogen, weil man sich nur das wünscht, was einem in irgendeinem Sinn gut erscheint. William K. Frankena beschreibt

7 Frankena 1994, 120. Ähnlich die Beschreibung des Fehlschlusses bei Bernard Williams: »Die Funktion von Wendungen der Form »Dies ist ein gutes x« ist es, vorzuschreiben oder zu empfehlen, und bewegt sich im Bereich des Normativen bzw. Bewertens, während eine Beschreibung der Eigenschaften von x keine solche Funktion hat, und keine Klasse von Äußerungen, die eine derartige Funktion hat, kann eine Äußerung, die eine derartige Funktion hat, logisch implizieren. Vorschreiben, Empfehlen usw. ist gewissermaßen etwas, wozu uns die Tatsachen selbst nicht nötigen können.« (Williams 1986, 53)

die in solchen Fällen vorgenommene Prämissen-Ergänzung so: »Das heißt, wir rechtfertigen unser ursprüngliches moralisches oder wertendes Urteil nicht allein durch eine Tatsache, sondern auch durch eine moralische bzw. wertende Prämisse *grundlegenderer* Natur.«⁸ Das wirft natürlich die Frage auf, ob sich unsere letztthin grundlegenden moralischen bzw. wertenden Prämissen allein aus Tatsachenurteilen ableiten lassen. Frankena weiter: »Das würde bedeuten, dass sich Sätze mit Begriffen wie ›sollen‹ und ›gut‹ logisch aus Prämissen folgern lassen, welche diese Begriffe nicht enthalten. Und das ist nach den Regeln der herkömmlichen induktiven oder deduktiven Logik einfach nicht möglich.«⁹

Im Alltag kann man Fehlschlüssen bzw. unvollständigen Argumenten dieser Art häufig begegnen. Hier einige Beispiele: ›Du solltest diesen Mann nicht heiraten, denn er ist Ausländer‹, ›Dieser Freund ist nicht gut für dich, denn er ist homosexuell‹, ›Diese Früchte zu kaufen ist schlecht, weil sie von weit her zu uns eingeflogen werden mussten‹, ›Es wäre besser, wenn wir für diesen Job diese Bewerberin nehmen, denn sie ist eine Frau‹, ›Man darf ruhig einmal lügen, weil das doch jeder tut‹. Alle diese Schlussfolgerungen sind, wenn überhaupt, dann nur mit Ergänzung formal gültig – wobei manche der Ergänzungen dringend auch auf materiale Gültigkeit geprüft werden sollten. Doch auch in der Moralphilosophie lassen sich solche Fehlschlüsse finden. Das zumindest konstatiert David Hume, ohne jedoch dazu zu sagen, welche Moralphilosophen er meint. George Edward Moore ist in dieser Hinsicht expliziter. Ihm zufolge kommt das, was er den naturalistischen Denkfehler nennt, vielleicht bei Jeremy Bentham, ganz sicher jedoch bei John Stuart Mill vor.¹⁰ Schauen wir uns die fragliche Passage bei Mill genauer an. Im vierten Kapitel von *Der Utilitarismus*, veröffentlicht 1861, fragt Mill danach, welchen Beweis man für die Gültigkeit des Nützlichkeitsprinzips führen kann. Er kommt zu folgendem Ergebnis:

»Dafür, dass das allgemeine Glück wünschenswert (*desirable*) ist, lässt sich kein anderer Grund angeben, als dass jeder sein eigenes Glück erstrebt, insoweit er es für erreichbar hält. Da dieses jedoch eine Tatsache ist, haben wir damit nicht nur den ganzen Beweis, den der Fall zulässt, sondern alles, was überhaupt als Beweisgrund dafür verlangt werden kann, dass Glück ein

8 Frankena 1994, 116.

9 Frankena 1994, 116. In diesem Zusammenhang ist eine Kontroverse interessant, die die frühe Foot mit Frankena über die Bedeutung von ›moral ought‹ und die Frage nach der Rationalität moralischer Handlungen geführt hat; vgl. Foot 1972, Frankena 1980 und Foot 1981.

10 Vgl. Moore 1996, 50 und Kap. III.

Gut ist: nämlich dass das Glück jedes einzelnen für diesen ein Gut ist und dass daher das allgemeine Glück ein Gut für die Gesamtheit der Menschen ist. Damit hat das Glück seinen Anspruch begründet, *einer* der Zwecke des Handelns und folglich eines der Kriterien der Moral zu sein.«¹¹

Mills Argument scheint in zweierlei Hinsicht fehlerhaft. Erstens schließt er aus der Verfolgung des je *eigenen* Glücks auf die Verfolgung des *allgemeinen* Glücks – ein Schluss, der so nicht aufgeht. Logiker sprechen in solchen Fällen von einer unzulässigen Quantorenverschiebung (*quantifier shift fallacy*). Zweitens aber schließt er ganz explizit von einer *Tatsache* (der Tatsache, dass jeder von uns sein Glück erstrebt) auf einen *Wert* (das Werturteil, dass eine Handlung dann moralisch gut ist, wenn der Handelnde mit ihr das allgemeine Glück verfolgt). Und dieser Schluss ist so, wie Mill ihn formuliert, einfach nicht gültig. Aus der Tatsache, dass jeder von uns nach seinem eigenen Glück strebt, kann man vieles folgern, z. B. dass wir Menschen in dieser Hinsicht offensichtlich alle gleich sind oder dass die Begriffe ›Glück‹ und ›erstrebt werden‹ eng zusammengehören. Aber diese Tatsache allein bietet keine logische Grundlage für die Folgerung, dass jeder von uns, will er moralisch gut handeln, das Glück der Allgemeinheit erstreben sollte. ›Gut‹ ist nicht identisch mit ›wird erstrebt‹; darum hat sich Mill mit diesem Beweisschritt Moore zufolge »auf so naive und sorglose Weise des naturalistischen Denkfehlers bedient, wie man es sich nicht besser hätte ausdenken können«.¹² Auf einen ähnlichen Beweis bei Epikur und den Kyrenäikern, hier allerdings für das Lustprinzip, macht Dieter Birnbacher in seinen Anmerkungen zu Mill aufmerksam. Dass die Lust das Lebensziel und das Kriterium der Moral sei, bewiesen sie demnach mit Verweis auf die Tatsachen, »dass wir ohne alle vorausgegangene Überlegung von Kind auf uns mit ihr verwandt fühlen und dass wir, in ihren Besitz gelangt, nichts weiter begehren, während wir nichts so sehr meiden wie die ihr entgegengesetzte Schmerzempfindung«¹³. Wenn es Schlussfolgerungen solcher Art sind, die Hume und Moore beklagen, dann ist ihnen unumwunden Recht zu geben.¹⁴

Allerdings hat Moore, wenn er die Gleichsetzung von ›gut‹ mit gutmachenden Eigenschaften beklagt, eine ganz bestimmte Auffassung von ›gut‹

11 Mill 1985, 61.

12 Moore 1996, 110f. Das soll nicht heißen, dass man Mills Argument gar nichts abgewinnen kann. Doch auch eine wohlwollendere Lesart als diejenige Moores kommt an diesen beiden logischen Fehlern nicht vorbei.

13 Mill 1985, 115, Anm. 13.

14 Für eine Diskussion des *Is-Ought*-Problems ausgehend von Hume und Searle vgl. Pigden 2016.

vor Augen, nämlich ›gut‹ im Sinne von ›gut an sich‹ bzw. ›gut schlechthin‹. Daher wirft er nicht nur naturalistischen Ethiken vor, den naturalistischen Denkfehler zu begehen, sondern auch allen Formen dessen, was er »metaphysische Ethik« nennt.¹⁵

Dagegen zielt Humes Kritik in erster Linie auf präskriptive Urteile ab und erst in zweiter Linie auf evaluative Urteile, einschließlich solcher über das Gut- oder Schlechtsein von Personen, Dingen und Handlungen. Dabei soll diese Kritik allgemein und ausnahmslos gelten. Denn Hume zufolge lässt sich *niemals* ein Soll-Satz aus Ist-Sätzen ableiten. Seine Ablehnung des Übergangs von Tatsachenaussagen zu Geboten und Verboten ist entsprechend eingebettet in eine allgemeine Auffassung über die Grundlagen der Moral. Die Analyse dieses Fehlschlusses, so behauptet er nämlich, zeige zugleich, »dass die Unterscheidung von Laster und Tugend [...] *nicht* [Hervorh. K. B.] durch die Vernunft erkannt wird«¹⁶. Für Hume spielt die Vernunft weder bei der Unterscheidung von Tugend und Laster noch bei der Erzeugung von Handlungen eine entscheidende Rolle, daher kann sie auch den Inhalt von Geboten und Verboten nicht bestimmen. Sie könne uns keine Handlungsziele vorgeben, so Hume, da sie im Bereich des praktischen Denkens nur zwei Dinge vermöge: uns über das Objekt einer Begierde bzw. eines Affektes aufklären oder uns die Mittel aufzeigen, mit denen sich eine vorhandene Begierde befriedigen lasse; *tertium non datur*.¹⁷ Damit ist die Vernunft, wie Hume an anderer Stelle sagt, nichts anderes als »a slave of the passions«, und sie dürfe auch nichts anderes sein. Der Gedanke, dass die Unterscheidung von Tugend und Laster, von moralisch Gutem und Schlechtem auf eine Vernunftkenntnis zurückgehen kann, ist für Hume ebenso falsch wie der Gedanke, dass wir zum Handeln allein aufgrund einer vernünftigen Einsicht bewegt werden können – der Einsicht etwa, dass es moralisch gut ist, so zu handeln. Denn für Hume ist, kurz gesagt, das (moralisch) Gute immer nur das, was die Menschen für gut halten; und das wiederum beruhe auf dem, was sie mögen. Humes Moralphilosophie ist daher in dem Sinne ultrana-

15 Vgl. Moore 1996, Kap. IV, 168f.: »Der naturalistische Denkfehler wird begangen, wenn man glaubt, man könne von einem Satz, der behauptet ›Die Wirklichkeit ist so beschaffen‹, einen Satz oder auch nur eine Bestätigung eines Satzes ableiten, der behauptet ›Dies ist gut an sich‹. Dass aber ein Wissen um das, was wirklich ist, Gründe an die Hand gibt für die Deutung bestimmter Dinge als gut an sich, das wird ausgesprochen oder unausgesprochen von allen vertreten, die das höchste Gut metaphysisch definieren.«

16 Hume 2013, 547.

17 Vgl. Hume 2013, 535.

turalistisch, dass sie auf empirischer Beobachtung und einer allgemeinen Theorie animalischer Lust und Unlust beruht, die einen wesentlichen Unterschied zwischen Menschen und Tieren negiert.¹⁸

Aristotelische Naturalisten begehren nun sowohl gegen die Auffassung des ethischen Anti-Naturalisten Moore auf, das Gute müsse als ein an sich Gutes verstanden werden, als auch gegen den Non-Kognitivismus und moralischen Subjektivismus des ethischen Naturalisten Hume.¹⁹ Gegen Moore betonen sie den attributiven Gebrauch von ›gut‹, gegen Hume geht es ihnen darum, die Objektivität moralischer Urteile aufzuzeigen.

3. Foot und der Aristotelische Naturalismus

Die Kernthesen des Aristotelischen Naturalismus hat Philippa Foot in ihrem Buch *Natural Goodness* aus dem Jahr 2001 dargelegt (deutsche Übersetzung 2004).²⁰ Darin greift sie auf Überlegungen ihrer Lehrer Peter Geach und G. E. M. Anscombe sowie auf die ihres Schülers Michael Thompson zurück. Thompson hat später seinerseits Foots Überlegungen aufgegriffen und bemüht sich bis heute darum, diese zu präzisieren, während John McDowell Foots Ausführungen zum Anlass genommen hat, zwei Arten von Naturalismus zu unterscheiden und stärker in die Aristoteles-Interpretation vorzudringen, als Foot es tut.²¹ Es scheint daher angemessener, McDowell nicht zum hier interessierenden Kreis der Aristotelischen Naturalisten hin-

18 Für neuere Beiträge zu dieser Art des ethischen Naturalismus, für die neben Hume auch das Werk von Charles Darwin ein wichtiger Referenzpunkt ist, vgl. den Sammelband von Schmidt/Tarkian 2011. Brandhorst 2017, 68f., bezeichnet diese Spielart als »explanatorischen Naturalismus«, weil hier versucht werde, Menschen mit allen Aspekten des ethischen Lebens als Teil der Natur zu begreifen, wobei der Maßstab zur Erklärung des Natürlichen von den modernen Naturwissenschaften bereitgestellt werde. Und diese legten, so Schmidt/Tarkian 2011, 7, »einen von normativen Gehalten freien Naturbegriff zugrunde«. Zur Frage, wie diese Art des ethischen Naturalismus mit dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses umgeht, vgl. Kitcher 2011, 26–33.

19 MacIntyre 1995, 29–36, bietet eine historisch interessante Erklärung dafür an, wie die Überlegungen Humes mit dem Intuitionismus Moores und schließlich mit dem Emotivismus der Moore-Schüler zusammenhängen.

20 Foot 2004.

21 Vgl. McDowell 1996 und McDowell 2002.

zuzurechnen.²² Dennoch wurden auch über die Diskussion bei McDowell Foots Thesen weit verbreitet. So gehört der (Neo-)Aristotelische (ethische) Naturalismus auch dank seiner jüngsten Verteidiger, John Hacker-Wright und Micah Lott, heute zu den viel diskutierten Strömungen nicht nur der naturalistischen Ethik, sondern der Ethik allgemein.²³ Ich werde ihn hier vor allem unter Rückgriff auf Foots Buch von 2001 und Thompsons Ausführungen darstellen und diskutieren.²⁴

3.1 Die Logik natürlicher Normativität

Ausgehend von Geachs Gedanken über die attributive Bedeutung von ›gut‹ versucht Foot zu zeigen, dass es trotz aller Unterschiede zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen *ein und dieselbe* logische Struktur sei, die unseren wertenden Urteilen über einzelne Lebewesen zugrunde liegt. Diese logische Struktur erlaube es uns, von Aussagen über die jeweilige Lebensform auf Urteile über das Gut- bzw. Schlechtsein der Exemplare dieser Lebensform zu schließen. Ein moralisches Urteil über menschliche Handlungen und Dispositionen gründe demnach letztlich in Tatsachen des menschlichen Lebens bzw. der menschlichen Natur:

»In meiner Sicht steht daher *moralische Bewertung* nicht im Gegensatz zu *Tatsachenbehauptung*, sie hat vielmehr mit Tatsachen einer besonderen Art zu tun – genauso wie Bewertungen solcher Dinge wie Sehvermögen und Gehör bei Tieren sowie anderer Aspekte ihres Verhaltens.«²⁵

An anderer Stelle heißt es:

»Wenn wir darüber nachdenken, *was gut ist* für ein Individuum (...), dann müssen wir tatsächlich anerkennen, dass sich das, *was gut für den Menschen* ist, von dem unterscheidet, *was gut für eine Pflanze bzw. ein Tier* ist. (...) Das Wohl des Menschen ist *sui generis*. Dennoch halte ich daran fest, dass eine gemeinsame begriffliche Struktur besteht. (...) Um zu bestimmen, was im Falle von Charakter, Disposition und Willensentscheidung gut und schlecht

22 Vgl. Thompson 2017, 29, der den normativen Naturalismus auch als *naïven* Aristotelismus bezeichnet, weil er »dem anspruchsvollen Naturalismus der zweiten Natur entgegengesetzt ist, der gelegentlich von John McDowell vorgetragen wurde«.

23 Zur Unterscheidung des Aristotelischen Naturalismus von anderen Formen sowohl des theoretischen als auch des ethischen Naturalismus vgl. Keil 2017.

24 Für eine Analyse der Thesen von Foot und Thompson, die deutlich macht, dass und worin sich beide Ansätze voneinander unterscheiden, vgl. Gudmundsson 2019.

25 Foot 2004, 42.

ist, müssen wir bedenken, was gut für Menschen ist und wie Menschen leben, d. h. welche Art von Lebewesen der Mensch ist.«²⁶

Foot führt die logische Struktur der Beurteilung einzelner Lebewesen zuerst mit Blick auf Pflanzen und Tiere aus, danach mit Blick auf den Menschen. Grundsätzlich beruft sie sich dabei auf die Analysen von Michael Thompson. Dieser hat in seinem Aufsatz »The Representation of Life« zu zeigen versucht, dass Aussagen über die Güte einzelner Pflanzen und Tiere von Aussagen über die Natur der Spezies abhängen, der die einzelnen Exemplare angehören. Sätze, die die jeweilige Spezies-Natur beschreiben, nennt Thompson natur-historische Urteile (*natural-historical judgements*) oder auch aristotelisch-kategorische Aussagen (*Aristotelian categoricals*).²⁷ Wir begegnen solchen Urteilen und Aussagen typischerweise in naturkundlichen Bestimmungsbüchern oder den Begleitkommentaren zu Tierfilmen. Dort lesen oder hören wir Sätze wie »Schweine sind Allesfresser«, »Die gemeine Hauskatze hat vier Beine, zwei Augen und zwei Ohren« oder »Der Kirschbaum blüht im Frühling« – also Sätze der Form »S sind / haben / tun F« oder »Das S ist / hat / tut F«, wobei S für den Namen einer Spezies und F für ein Prädikat steht. Wie schon Anscombe gesehen hat – ihr Beispiel ist der Satz »Menschen haben so und so viele Zähne«²⁸ – haben solche Aussagen eine besondere logische Form.²⁹ Sie beziehen sich weder auf ein *einzelnes* Exemplar der Spezies noch auf *jedes* ihrer Mitglieder, denn es gibt Katzen, die keine vier Beine, und Menschen, die nicht die volle Anzahl von Zähnen haben; und sie sind auch keine *statistischen* Aussagen oder Aussagen über die *Mehrheit* der oder den *Durchschnitt* aller Mitglieder der Spezies, denn selbst wenn die meisten Menschen bzw. der durchschnittliche Mensch weniger als die volle Anzahl von Zähnen hätte, würde diese Tatsache das von Anscombe angedeutete allgemeine Urteil nicht falsifizieren. Solche Sätze haben, wie Foot sagt, »mit Abzählen nichts zu tun«³⁰. Sie sind Spezies-Aussagen, d. h. Aussagen darüber, wie die Angehörigen der Art typischerweise sind oder was sie charakteristischerweise haben oder tun. Anders gesagt: *Aristotelian categoricals* sind *generische* Urteile.³¹

26 Foot 2004, 74f.

27 Vgl. Thompson 1996, 281.

28 Vgl. Anscombe 1974, 235.

29 Vgl. McDowell 2002, 36.

30 Foot 2004, 51.

31 Auch wenn Thompson betont, dass sie lediglich *eine* von vielen Sorten generischer Sätze bilden, die Linguisten gewöhnlich unterscheiden; vgl. Thompson 1996, 285.

Hier wird deutlich, dass im Aristotelischen Naturalismus Natur nicht nur als *physis*, sondern auch und vor allem als *eidos*, d.h. als Form oder Wesen verstanden wird. Der Aristotelische Naturalismus ist im Kern ein Essentialismus³² – auch wenn Aristoteles selbst den Begriff einer Lebensform so nicht kennt. Der Aristotelische Naturalismus steht damit im klaren Gegensatz zum ethischen Naturalismus eines David Hume und seiner den modernen Naturwissenschaften verpflichteten Wiedergänger.³³

Thompson und Foot zufolge sind es die aristotelisch-kategorischen Aussagen, die es uns erlauben, einzelne Pflanzen und Tiere als ›natürlich gut‹ oder ›defekt‹ zu beurteilen. Über Thompson hinausgehend bestimmt Foot genauer, welche Aussagen zu den *Aristotelian categoricals* gehören. Das sind ihr zufolge bei Pflanzen und Tieren nur solche, die mit Entwicklung, Selbsterhaltung, Gedeihen und Fortpflanzung der Spezies zu tun haben. Was im Lebenszyklus einer Art teleologisch bzw. funktional auf diese Zwecke hingeordnet ist, gehört zu den *categoricals*, anderes nicht. Vor diesem Hintergrund ist eine Eiche mit starken und langen Wurzeln eine gute Eiche und eine Katze, die nur drei Beine hat, als Katze defekt. Weil dagegen der blaue Fleck am Kopf einer Blaumeise nichts mit Entwicklung, Selbsterhaltung oder Fortpflanzung zu tun hat, hat die Blaumeise, deren Kopffleck nicht bläulich ist, deshalb noch keinen natürlichen Defekt – ganz im Unterschied zu demjenigen Pfau, der kein strahlend buntes Gefieder hat oder es nicht vermag, dieses zur Schau zu stellen.³⁴ Derartige Bewertungen sind, wie Foot herausstreicht, autonome oder intrinsische Bewertungen, d.h. Urteile, die nicht vor dem Hintergrund menschlicher Interessen oder eines subjektiven Wollens oder Fühlens gefällt werden. Anders als bei Artefakten wie dem Fetzen Papier, dessen Zweck bzw. Funktion extrinsisch, da von uns festgelegt

32 Vgl. Wolf 2010, Keil 2017, Rapp 2017.

33 Hoffmann 2014, 142 beschreibt die Schwierigkeit des Empiristen Hume mit dem Essentialismus so: »[D]ie einzige Art nontrivialer Allgemeinheit, die er kennt, ist die quantifizierte Ausnahmslosigkeit nomologischer Aussagen, die induktiv aus der empirischen Beobachtung von Einzelvorkommnissen als Beschreibung von Regelmäßigkeiten hervorgeht. Daher kann der Empirist auch nicht generisches und naturhistorisches Wissen über eine Substanz- oder Lebensform (...) als ein Wissen über eine allgemeine Form begreifen. (...) Anstelle des Seins als allgemeine Form (...) gibt es für den humeschen Empiristen nur Mengen in der Welt seiender Objekte. Und eine Menge kann in der Tat keine allgemeine Form sein, die die Norm ihrer Exemplare ist.« Vgl. auch Hacker-Wright 2009, 310–315.

34 Vgl. Foot 2004, 50f. und 54. Dazu, dass und warum diese vorsichtige Kritik von Foot an Thompson überflüssig sein könnte, vgl. Hoffmann 2014, 213f. (Fn. 42).

ist, liefern Organismen *qua* Angehörige einer Lebensform den Maßstab ihrer Bewertung gewissermaßen gleich selbst mit.

Foot und den Aristotelischen Naturalisten zufolge greift diese Struktur der Bewertung auch beim Menschen. Und damit meinen sie nicht nur natürliche Defekte wie Blindheit oder Unfruchtbarkeit. Vielmehr folge auch die *moralische* Bewertung des menschlichen Willens und menschlicher Handlungen und Dispositionen im Großen und Ganzen diesem Schema. Foot ist in dieser Hinsicht überraschend deutlich: »Ich meine, man muss die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass moralischer Defekt eine Form des natürlichen Defekts ist – von Defekten bei sub-rationalen Lebewesen nicht so verschieden, wie gewöhnlich angenommen.«³⁵ Sie führt diesen Gedanken unter Berufung auf Anscombe am Beispiel des Versprechens näher aus.³⁶ Allgemein gilt, dass es moralisch gut ist, Versprechen zu halten. Das schließt nicht aus, dass in einzelnen Fällen besondere Umstände vorliegen können, die das Nicht-Halten von Versprechen entschuldigen. Aber prinzipiell gehen wir davon aus, dass ein gegebenes Versprechen einzuhalten ist. Die moralische Bewertung einer Person, die ihre Versprechen hält, als gut bzw. tugendhaft und die moralische Bewertung einer Person, die dies nicht tut, als schlecht bzw. lasterhaft lasse sich, so die Behauptung, strukturell genauso erklären wie die Bewertung einer Eiche mit starken Wurzeln als gute Eiche oder einer dreibeinigen Katze als schlechtes Exemplar ihrer Art. Denn wie es für das Gedeihen (*flourishing*) bzw. das gute Leben einer Eiche nötig sei, mit dicken, kräftigen Wurzeln in der Erde verankert zu sein, und für das gute Leben einer Katze, vier Beine zu haben, so sei es für das menschliche Leben nötig, andere dazu zu bringen, etwas zu tun, ohne dafür auf die Anwendung von Gewalt, Autorität oder Macht zurückgreifen zu müssen. »Wenn man ein Versprechen gibt«, so Foot, »bedient man sich eines sehr speziellen Instruments, das Menschen um der besseren Bewältigung ihres Lebens willen erfunden haben.«³⁷ Die Bewertungsstruktur sei also in allen drei genannten Fällen dieselbe.³⁸ Das Schema bleibt intakt, auch wenn wir

35 Foot 2004, 46.

36 Vgl. Anscombe 1981.

37 Foot 2004, 74.

38 Dieses Beispiel verdeutlicht erneut die aristotelische Komponente des Aristotelischen Naturalismus. Denn was zur Erreichung von etwas Gutem erforderlich ist, nennt Aristoteles praktisch notwendig (vgl. Met. V 5). In genau diesem Sinne spricht Anscombe von der moralischen Norm, Versprechen zu halten, als einer »Aristotelian necessity«. Und das wiederum war für Thompson ein Grund, natur-historische Urteile, die das gute Leben einer Art charakterisieren, als »Aristotelian categoricals« zu bezeichnen.

es auf den Bereich des Menschen übertragen und erklären, warum Tugenden zu haben gut und Laster zu haben schlecht ist.³⁹ Dazu noch einmal Foot: »Nichts spricht dafür, dass diese Struktur bei den Bewertungen, die man heute der Moral zurechnet, nicht vorliegt. [...] Fragen wir [...], ob Geachs Behauptung richtig war, dass Menschen auf die Tugenden so angewiesen seien wie Bienen auf Stachel, so ist die Antwort sicher ›Ja‹.«⁴⁰ Gemessen an den natürlichen Normen, die der menschlichen Lebensform eingeschrieben sind, haben Menschen ohne Tugenden einen natürlichen Defekt.⁴¹

Foot sieht durchaus, dass das gute Leben des Menschen *sui generis* ist. Nur der Mensch hat vernünftige Fähigkeiten, durch die er nach Gründen für sein Handeln fragen und seinen Willen an Gründen ausrichten kann. Praktische Rationalität ist wesentlicher Bestandteil der menschlichen Lebensform. Deshalb betrifft die moralische Bewertung einzelner Exemplare der menschlichen Lebensform nicht beliebige Qualitäten und Defekte, sondern die Qualitäten oder Defekte des rationalen Willens.⁴² Dass Menschen rationale Lebewesen sind, bedeutet dann zum Beispiel, dass Kinderlosigkeit, anders als bei sub-rationalen Tieren, *kein* natürlicher Defekt ist, wenn sie auf eine begründete Entscheidung zurückgeht. Wenn nun aber für die menschliche Lebensform die rationale Fähigkeit, nach Gründen für das Handeln zu fragen, besonders charakteristisch ist, dann scheint, so Foot, die Rechtfertigung natürlicher Normativität über einen Vergleich zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen letztlich doch unpassend zu sein. Wer nach Gründen fragen und Gründe einfordern kann, kann nämlich auch auf die skeptische Frage stoßen, warum man tun sollte, was ein guter Mensch tut.

Zur allgemeinen Frage, was am Aristotelischen Naturalismus aristotelisch ist, vgl. Rapp 2017.

39 Vgl. dagegen Wesche 2010, 270, und, mit kritischer Ausrichtung, Brandhorst 2017, 74–76. Auch Hamann 2019, 161, zweifelt an der von Foot behaupteten Analogie. Für eine hermeneutische, aus einer ethischen Perspektive heraus argumentierende Rechtfertigung dafür, dass es für Menschen gut ist, gegebene Versprechen zu halten, vgl. Lott 2015.

40 Foot 2004, 66. Die hier angesprochene These vertritt Peter Geach in Geach 1977, 17.

41 Thompson 2010 bietet eine nützliche Unterscheidung der relevanten Thesen Foots an. Die These, dass wir jeden individuellen Organismus vor dem Hintergrund der Lebensform betrachten, die er repräsentiert, nennt er »logischen Footianismus«. Sie unterscheidet sich sowohl von der Behauptung, dass zur menschlichen Lebensform nicht-instrumentelle praktische Intelligenz gehört (»lokaler Footianismus«), als auch von der Überzeugung, dass die Liste der traditionellen Tugenden die spezifisch menschliche Form praktischer Intelligenz wiedergibt (»substanzieller Footianismus«).

42 Vgl. Foot 2004, 99.

»Was kümmert es mich, zu welcher Spezies ich gehöre?«, so der Einwand des Skeptikers.⁴³ Diesen Einwand nimmt Foot nun zwar zum Anlass, das praktische Denken, das uns Menschen auszeichnet, genauer zu analysieren.⁴⁴ Aber letztlich hält sie an ihrer These der grundsätzlichen Vergleichbarkeit fest. Denn wer nicht tut, was für einen Menschen *qua* Mensch gut ist, so ihre Behauptung, handele irrational. Rationalität sei aber das wichtigste Spezifikum des Menschen. Wer nach rationalen Gründen dafür fragt, warum man nicht auch irrational handeln dürfe, »verlangt nach einem Grund, wo Gründe a priori zu einem Ende gekommen sind«. ⁴⁵ Ähnlich sieht ihre Argumentation gegen den Immoralismus aus, als dessen Hauptvertreter sie Nietzsche ansieht. So lautet der letzte Satz ihres Buches: »Nietzsches radikale Umwertung der Werte könnte nur für eine andere Spezies gelten. Sie gilt nicht für uns, wie wir sind oder aller Wahrscheinlichkeit nach jemals sein werden.«⁴⁶

Auffällig ist, wie wenig Foot über den generellen Verweis auf die Bedeutung der Tugenden hinaus zu den eigentlich moralischen Aspekten des menschlichen Lebens zu sagen hat. Zwar hat sich schon Peter Geach um eine genauere Herleitung der zentralen ethischen Tugenden aus der (ersten) Natur des Menschen bemüht⁴⁷, worauf Foot aufbauen kann. Und zwar finden wir auch bei Foot neben der Rechtfertigung solcher Tugenden wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit (*charity*), Freundschaft und Hoffnung Reflexionen auf moralische Aspekte menschlichen Handelns. So erklärt sie z. B., dass Normen wie das Verbot von Diebstahl und Mord zu den »notwendigen Bedingungen unserer Lebensweise« gehören⁴⁸ und dass wir ein gegebenes Versprechen auch dann einhalten sollten, wenn eine Nicht-Einhaltung der Person, der wir das Versprechen gaben, nicht unmittelbar schadet⁴⁹ – eines von Foots Argumenten gegen jegliche Form des Utilitarismus. Aber leichter,

43 Foot 2004, 58; vgl. auch Foot 2004 76. Als Einwand wiederholt u. a. bei Brandhorst 2017, 70. Vgl. auch McDowell 2002, 37: »Die Vernunft öffnet uns nicht nur die Augen für unsere Natur als Mitglieder jener Spezies von Lebewesen, der wir nun einmal angehören, sondern sie befähigt und verpflichtet uns sogar dazu, in einer Weise davon zurückzutreten, die die Relevanz der eigenen Natur für unsere praktischen Probleme in Frage stellt.«

44 Vgl. Foot 2004, Kap. 3 und 4.

45 Foot 2004, 91. Zur Beurteilung der Frage, ob diese Argumentation überzeugt, vgl. Müller 2018.

46 Foot 2004, 151.

47 Vgl. Geach 1977.

48 Foot 2004, 150.

49 Vgl. Foot 2004, 70–71.

so scheint es, gelänge eine spezifischere Ableitung einzelner Tugenden und moralischer Normen aus der »zweiten Natur« des Menschen.⁵⁰ Zumindest findet sich eine solche in den Arbeiten von Martha Nussbaum, die viel stärker von der sozialen und politischen Natur des Menschen her argumentiert, während die »erste Natur«, um die es Foot vorrangig geht, hier nur eine marginale Rolle spielt.⁵¹ Eine gute Erklärung für das Fehlen extensiver moralischer Reflexionen bei Foot könnte aber auch sein, dass es ihr im Gegensatz zu Nussbaum stärker um systematische Begründungsfragen als um materiale Folgerungen geht. Sie scheint die inhaltliche Gültigkeit der klassischen aristotelischen Tugendethik schlichtweg vorauszusetzen und konzentriert sich eher auf deren strukturelle Rechtfertigung.⁵²

Es sollte bisher deutlich geworden sein, dass den Aristotelischen Naturalisten zufolge moralische Urteile eine objektive Basis haben, weil sie auf Tatsachen in der natürlichen Welt zurückgehen. Ihnen zufolge gilt: »Moralische Qualität ist rationale Qualität und als solche eine natürliche Qualität des Menschen.«⁵³ Moralische Urteile sind deshalb weder bloßer Ausdruck subjektiver Präferenzen oder Emotionen, noch gehen sie, wie konventionalistische und kontraktualistische Theorien der Moral behaupten, auf lediglich konventionell gesetzte, konsensuell akzeptierte oder explizit vereinbarte Normen zurück. Im Aristotelischen Naturalismus leiten sich moralische Aussagen vielmehr aus der Lebensform des Menschen her. Sie folgen damit der allgemeinen Logik natürlicher Normativität.

3.2 *Beruht der Aristotelische Naturalismus auf einem Sein-Sollen-Fehlschluss?*

Enthalten die dargestellten Ausführungen der Aristotelischen Naturalisten Fehlschlüsse? Und wenn ja, sind es Fehlschlüsse der Art, wie Hume sie kritisiert? Es ist offensichtlich, dass im Aristotelischen Naturalismus wertende Aussagen darüber, ob ein Mensch, ein Tier, eine Pflanze ein guter Mensch, ein gutes Tier, eine gute Pflanze ist, auf Aussagen über die Natur der jeweiligen Spezies beruhen. Ist das ein Fehler? Ist es ein Fehlschluss? Und ist es

50 Vgl. dazu u. a. die Beiträge in Kertscher/Müller 2017.

51 Vgl. etwa Nussbaum 1995 und Nussbaum 2006. Zur Frage, ob und inwieweit Nussbaum überhaupt dem Aristotelischen Naturalismus zugeordnet werden kann, vgl. Hursthouse 1999, 195 und Kallhoff 2017.

52 Ausführlichere Überlegungen zum Verhältnis von natürlicher Normativität und moralischer Bewertung menschlichen Handelns finden sich u. a. in Thompson 2004, Hoffmann 2014, Kap. 7 und Hacker-Wright 2018.

53 Hoffmann 2014, 162.

ein Sein-Sollen-Fehlschluss, d. h. ein Schluss von reinen Tatsachen bzw. deskriptiven Prämissen auf Werte bzw. eine normative Konklusion? Aus Sicht mancher Kommentatoren ist es nichts davon. So erklärt etwa Geert Keil: »Wenn aristotelische Naturalisten sich auf die menschliche Natur berufen, wird weder aus klarerweise deskriptiven Prämissen noch auf klarerweise normative Konklusionen geschlossen, noch ist klar, ob es sich überhaupt um einen Schluss handelt.«⁵⁴ Gehen wir diese Behauptungen der Reihe nach durch. Es lohnt sich, dies an einem konkreten Beispiel zu tun. Ich greife hier auf das Beispiel zurück, das Thomas Hoffmann und Michael Reuter verwenden. Ihnen zufolge lässt sich die Grundidee des Aristotelischen Naturalismus an folgender Beweisführung veranschaulichen⁵⁵:

1. Prämisse / Obersatz: Löwen fressen Fleisch.

2. Prämisse / Untersatz: Leo ist ein Löwe und frisst niemals Fleisch.

Konklusion: Also ist Leo ein Löwe, der nicht so ist, wie ein Löwe sein sollte.
[Leo ist nicht natürlich gut.]

Mit Blick auf Menschen lasse sich ganz parallel schließen⁵⁶:

1. Prämisse / Obersatz: Der Mensch ist gerecht.

2. Prämisse / Untersatz: Elisabeth ist ein Mensch und sie ist ungerecht.

Konklusion: Elisabeth ist nicht so, wie ein Mensch sein soll.
[Elisabeth weist einen natürlichen Defekt ihres Beabsichtigens und Handelns auf, d. h. einen moralischen Defekt.]

Hoffmann und Reuter zufolge stellen Schlüsse dieser Art keine naturalistischen *Fehlschlüsse* im Humeschen Sinne dar, sondern gültige naturalistische *Schlüsse*. Stimmt das? Es ist offensichtlich, dass es sich bei diesen Beispielen nicht um klassische Syllogismen handelt. Und zwar aus zwei Gründen nicht. Erstens enthalten die Obersätze klassischer Syllogismen eine Quantifikation, d. h. eine Aussage über »alle« oder »einige« Gegenstände aus einem bestimmten Gegenstandsbereich. In unserem Fall ist der Obersatz keine logisch quantifizierbare Aussage, und die Aristotelischen Naturalisten legen, wie wir sahen, Wert darauf, dass er das nicht ist. Die

54 Keil 2017, 62.

55 Vgl. Hoffmann/Reuter 2010, 15.

56 Vgl. Hoffmann 2014, 180.

ersten Sätze, die ihren Schlussfolgerungen zugrunde liegen, sind *generische* Aussagen. Zweitens enthält die Konklusion eines klassischen Syllogismus nichts, was nicht schon die Prämissen enthalten. In unserem Beispiel ist das jedoch klarerweise nicht der Fall, denn in der Konklusion kommt eine Wertung vor (das Urteil, dass Leo nicht so ist, wie er als Löwe sein sollte, und Elisabeth nicht so, wie sie als Mensch sein sollte, dass sie also natürlich respektive moralisch defekte Exemplare ihrer Art sind), obwohl die Prämissen keine expliziten Werturteile sind. Doch auch wenn es sich im Kern nicht um klassische Syllogismen handelt, so lassen sich die Überlegungen der Aristotelischen Naturalisten durchaus als Schlussfolgerungen mit einer bestimmten logischen Struktur darstellen, also als Schlüsse im weiten Sinne.⁵⁷ Wie immer diese Struktur genauer zu charakterisieren ist, kann hier offenbleiben. Festzuhalten ist: Aristotelische Naturalisten behaupten, dass es sich hier um Argumente handelt, die einer *eigentümlichen Logik* folgen, und nicht etwa um *logisch fehlerhafte* Argumente. Diese Behauptung scheint zumindest auf den ersten Blick keineswegs absurd zu sein.

Betrachten wir nun die *Konklusion* oder, wie Keil sagt, den »normativen Output« als solchen etwas genauer.⁵⁸ Ein Sein-Sollen-Fehlschluss liegt nur dann vor, so seine These, wenn mit Blick auf den Menschen aus Tatsachenbehauptungen auf »Imperative« oder »moralische Präskriptionen« geschlossen wird, d. h. auf Urteile darüber, was wir tun sollten. Wenn Aristotelische Naturalisten in ihren Konklusionen allerdings nur feststellten, welche Tugenden unserer Lebensform entsprechen, dann erfüllten sie diese Bedingung nicht; sie könnten allein deswegen also gar keinen naturalistischen Fehlschluss begehen. Doch so leicht, scheint mir, kann man sich des Vorwurfes eines möglichen Fehlschlusses nicht entledigen. Denn der Vorwurf betrifft allgemein Schlüsse von Tatsachenaussagen auf Wertaussagen. Und dass ihre Konklusionen als Werturteile, d. h. als Urteile über das Gut- oder Schlechtsein von etwas zu begreifen sind, behaupten die Aristotelischen Naturalisten selbst. So spricht Foot ausdrücklich davon, dass es ihr um »Bewertungen« einzelner Exemplare einer Spezies gehe⁵⁹, beim Menschen sogar um »moralische Bewertungen«⁶⁰. Auch Thompson betrachtet die Konklusionen, die man aus *Aristotelian categoricalals* ableiten kann, als »evaluative« Urteile.⁶¹ Versteht man also ähnlich wie den Begriff des Schlus-

57 Vgl. MacIntyre 1995, 82.

58 Keil 2017, 63.

59 Foot 2004, 62.

60 Foot 2004, 42.

61 Thompson 2010, 255.

ses auch den Begriff des Sollens in einem weiten Sinne, nämlich als nicht nur Präskriptionen, sondern auch Evaluationen umfassend, dann steht der Vorwurf des Sein-Sollen-Fehlschlusses immer noch im Raum.

Für die Entscheidung, ob der Aristotelische Naturalismus auf einem Sein-Sollen-Fehlschluss beruht, hängt also alles vom Verständnis des *Obersatzes* bzw. der ersten Prämisse ab. Handelt es sich hier um eine Tatsachen- oder um eine Wertaussage? Anders gefragt: Ist die Aussage deskriptiv oder normativ zu verstehen? Hoffmann und Reuter begründen ihre These, dass hier kein *Fehlschluss*, sondern ein gültiger naturalistischer Schluss vorliege, mit der Feststellung, dass in den Prämissen »keine Aussage auf[taucht], in der ein normatives bzw. evaluatives Prädikat enthalten ist«. ⁶² Das scheint mit Blick auf Leo zu stimmen. Sowohl das Urteil ›Löwen fressen Fleisch‹ als auch das Urteil ›Leo ist ein Löwe und frisst niemals Fleisch‹ kommen der sprachlichen Form nach rein deskriptiv daher. Nicht so sicher ist das für »Der Mensch ist gerecht« und »Elisabeth ist ungerecht«, denn »gerecht« und »ungerecht« sind evaluative Begriffe. Foot scheint diese Aussagen dennoch als Beschreibungen von Tatsachen in der Welt zu verstehen, denn sie behauptet, »dass ein moralisches Argument letztlich in Tatsachen des menschlichen Lebens gründet« ⁶³, ganz so wie normative Urteile über einzelne Pflanzen und Tiere in »*Tatsachen*, die Gegenstände der natürlichen Welt betreffen« ⁶⁴. Und doch handelt es sich hier um »Tatsachen einer besonderen Art«, wie Foot selbst zugibt. Denn die erste Prämisse in unseren Beispielen, wie allgemein jede aristotelisch-kategorische Aussage, beschreibt nicht nur eine bestimmte Lebensweise, sondern artikuliert zugleich eine natürliche Norm – und zwar eine Norm, die selbst nicht von einer übergeordneten oder grundlegenden Norm ableitbar ist. ⁶⁵ *Aristotelian categoricalals* repräsentieren oder charakterisieren eine Lebensform, die den Maßstab dafür liefert, einzelne Exemplare als gute oder schlechte Exemplare ihrer Art zu bewerten. Anders gesagt: Insofern sie generische Aussagen sind, sind sie deskriptive Urteile mit normativer Konsequenz. Denn angewendet auf ein Exemplar der jeweiligen Art können wir, so Foot, urteilen, dass dieses »so ist, wie es sein sollte«, oder »dass es in einer bestimmten Hinsicht mehr oder weniger defekt ist« ⁶⁶.

62 Hoffmann/Reuter 2010, 15f.

63 Foot 2004; ebenso Foot 2004, 67.

64 Foot 2004, 58. Vgl. Thompson 2008, 75f. und 80.

65 Hoffmann 2014, 182 drückt das so aus: »Denn die Form, die Natur und Begriff ihrer Exemplare ist, ist die natürliche Norm, die für ihre Exemplare gilt.«

66 Foot 2004, 54.

Damit gibt Foot einen wichtigen Hinweis auf das richtige Verständnis unseres Beispiel-Schlusses über Leo, den Löwen. In seiner rein deskriptiven Gestalt drückt der Obersatz nicht das aus, was für die Schlussfolgerung relevant ist. Zum Obersatz einer gültigen Schlussfolgerung kann diese Prämisse nur werden, wenn man sie präzisiert. Denn wofür das deskriptive Urteil ›Löwen fressen Fleisch‹ zugleich auch steht, ist die normative Aussage ›Es ist gut für Löwen, Fleisch zu fressen‹ bzw. ›Löwen sollten Fleisch fressen‹. Auf diese Weise präzisiert und mit dem Untersatz kombiniert, ist die Schlussfolgerung logisch nicht zu beanstanden. Diese Interpretation mag zwar nicht unbedingt dem entsprechen, was Foot und Thompson sagen, die zum Teil darauf beharren, dass Aussagen über die Lebensform einer Spezies rein deskriptive Urteile seien. Aber es scheint mir hier nur zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder die Obersätze naturalistischer Schlüsse auf das Gut- oder Schlecht-Sein einzelner Exemplare einer Lebensform sind reine Deskriptionen und sonst nichts, dann ist ein evaluatives Urteil als Konklusion logisch ausgeschlossen und der Aristotelische Naturalismus nicht zu retten, weil er auf einem Sein-Sollen-Fehlschluss beruht. Oder die Obersätze naturalistischer Schlüsse sind zwar sprachlich deskriptiv formuliert, geben aber zugleich Aufschluss über das, was für Exemplare dieser bestimmten Lebensform normal oder gut ist – d. h. sie sind normativ gehaltvoll; dann lässt sich ein evaluatives Urteil als Konklusion logisch gültig ableiten und es liegt kein Sein-Sollen-Fehlschluss vor. Die zweite Möglichkeit ist nicht nur wohlwollender dem Aristotelischen Naturalismus gegenüber, sondern sie bewahrt auch den aristotelischen Kerngedanken: *Aristotelian categoricals* geben Hinweise auf die Lebensform einer Art, d. h. auf Essenzen. Und essentialistische Urteile sind zwar ›Ist‹-Urteile, aber als generische Aussagen zugleich die Grundlage bzw. der Maßstab für normative und evaluative Beurteilungen.

Zur Frage, wie wir erkennen können, was zur Lebensform einer Art gehört, sagt Foot relativ wenig. Es geht ihr um die logische Struktur natürlicher Normativität, um die Möglichkeit der Fundierung normativer Aussagen in den Tatsachen der Welt, nicht um epistemologische Probleme.⁶⁷ Thompson zufolge argumentiert Foot stets »ausgehend von den Phänomenen«⁶⁸, von dem, was wir sehen oder was wir von uns selbst denken. In diesem Sinne sei z. B. die Feststellung, dass Gerechtigkeitsüberlegungen zu einer einwandfrei tätigen menschlichen Vernunft gehören, nichts, was wir in einer genaueren

67 Vgl. Hacker-Wright 2009, 317.

68 Thompson 2010, 260.

Untersuchung menschlichen Lebens entdecken müssten, sondern etwas, das uns »von innen gegeben« sei. Thompson schreibt: »Für Foot – wie für McDowell – muss unser Vertrauen auf die Gültigkeit von Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und anderer fundamentaler Formen praktischen Denkens auf einer bestimmten Ebene grundlos sein.«⁶⁹ Mit Blick auf die menschliche Lebensform argumentiert Thompson selbst, dass wir als selbstbewusste Wesen davon erstpersonales Wissen a priori haben: »Selbstbewusstsein ist immer implizit Formbewusstsein.«⁷⁰ Bei Tieren scheint das Erkennen der lebensformspezifischen Äußerungen auf guter Beobachtung und dem Schluss auf die beste Erklärung zu beruhen. Foot jedenfalls präsentiert so u. a. das Tanzen der Honigbiene.⁷¹ Hätten diese Bewegungen weder Bedeutung für die anderen Bienen im Stock, die daraus Aufschluss über Nektarquellen erhalten, noch – wie man zunächst vielleicht auch denken könnte – für die einzelne Biene selbst, für ihr persönliches Wohlbefinden, dann hätte eine Honigbiene, die bei ihrer Ankunft im Stock nicht tanzt, auch keinen natürlichen Defekt. Dieses Verfahren, so glaubt Foot, kann man auch bei Menschen anwenden. Das hat ihrer Meinung nach bereits zu einer gerechtfertigten »Umwertung der Werte« geführt, z. B. zu einer Neubewertung von Homosexualität oder Masturbation, die früher fälschlicherweise als natürliche Defekte galten.⁷²

Für die logische Betrachtung, die hier im Zentrum steht, müssen diese epistemologischen Fragen jedoch nicht weiterverfolgt werden. In logischer Hinsicht genügt die Feststellung, dass natur-historische Urteile Tatsachen einer besonderen Art sind. Auf richtige Weise verstanden und präzisiert, können sie Obersätze gültiger naturalistischer Schlussfolgerungen bilden. Es liegt dann in der Tat kein Fehlschluss vor. Dass der Eindruck eines Sein-Sollen-Fehlschlusses entsteht, hängt mit dem besonderen Charakter natur-historischer Urteile zusammen. Als generische Aussagen sind sie zugleich deskriptiv und normativ, deskriptiv in ihrer sprachlichen Form, normativ in ihrer Rolle als Maßstab, der die Zuschreibung attributiver Güte erlaubt. Es ist Humes Fehler, beruhend auf seinem Anti-Essentialismus, die Möglichkeit solcher Aussagen nicht gesehen zu haben. Indem die Aristotelischen Naturalisten solche Aussagen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen, begehen sie keinen naturalistischen Fehlschluss im Humeschen Sinne.

69 Thompson 2010, 262.

70 Thompson 2017, 66; vgl. auch Thompson 2004.

71 Vgl. Foot 2004, 143.

72 Vgl. Foot 2004, 144.

Das schließt allerdings nicht aus, dass sie für andere Fehler anfällig sind – Fehler, die uns zurück zu Moore und zu Aristoteles selbst führen.

4. Moore und die Definition von ›gut‹

Aristotelische Naturalisten gehen davon aus, dass ›gut‹ ein attributives Adjektiv ist. Das heißt, es »klebt« so sehr an dem Substantiv, von dem es ausgesagt wird, dass seine Bedeutung nicht unabhängig von diesem Substantiv bestimmt werden kann.⁷³ Diese These ist richtig und doch nicht unproblematisch. Sie stellt den Aristotelischen Naturalismus meines Erachtens insbesondere vor zwei Probleme.

Das erste Problem könnte man das *Problem der schlechten Spezies* nennen. Es lässt sich wie folgt beschreiben: Wenn ›gut‹ immer nur ›gut als‹ bzw. ›gut für‹ bedeutet, d. h. speziesabhängig ist, dann müsste man wie von guten Eichen, Löwen und menschlichen Dispositionen sinnvollerweise auch von guten Lügner, Dieben, Auftragskillern oder Tyrannen reden können. Denn kann nicht auch ein Lügner so sein, wie er sein sollte, oder als Lügner irgendwie defekt – letzteres z. B., wenn er, darum bemüht zu täuschen, etwas Unwahrscheinliches behauptet? Und gilt dies nicht auch mit Blick auf Rollen und Tätigkeitsfelder, die ebenso in sich schlecht sind? Gibt es also nicht auch so etwas wie ein gutes Schlechtes? So formuliert, wird schnell deutlich, wie absurd ein solcher Gedanke ist. Und Aristotelische Naturalisten können auch zeigen, warum er das ist, wenn sie den Essentialismus ernst nehmen. Denn ›Natur‹ meint für sie nicht einfach das Sein irgendeiner Sache, sondern deren Wesen bzw. Form (*eidos*). Nun gibt es, so argumentiert Aristoteles selbst, auch formloses bzw. formwidriges Sein, d. h. solches, das seinem Sein nach nur als Abweichung von bzw. als Mangel an etwas, das Form hat, existiert. Aristoteles verwendet dafür den Begriff der Privation (*steresis*); für ihn ist Blindheit die Privation des Sehvermögens und Unaufrichtigkeit der Mangel an Ehrlichkeit, nicht etwa umgekehrt.⁷⁴ Daher kann es keine gute Unaufrichtigkeit geben; sie ist keine Tugend, sondern ein Laster. Ähnliches ließe sich für den Dieb, den Auftragsmörder und den Tyrannen zeigen, denn alles Schlechte, so Aristoteles, ist Privation des Guten. Der Gedanke, eine Person könnte *als* Dieb oder Tyrann gut sein, macht daher nur in uneigentlicher Rede Sinn, weil Dieb-Sein oder Tyrann-Sein Privationen sind, d. h. als

73 »Kleben« ist das Wort, das Bernard Williams dafür verwendet; vgl. Williams 1986, 48.

74 Vgl. Aristoteles, *Met.* V 22, X 4 und *Cat.* X.

solche keine eigene Spezies bilden, die Raum für die natürliche Güte oder Defizienz ihrer Repräsentanten ließe.⁷⁵

Schwieriger scheint mir die Lage mit Blick auf das zweite Problem zu sein. Ich möchte es, angelehnt an Moore, das *andere Problem der offenen Frage* nennen.⁷⁶ Seine These der Undefinierbarkeit von ›gut‹ begründet Moore in den *Principia Ethica* bekanntlich damit, dass jeder Versuch, ›gut‹ durch *x* zu definieren, die Frage provoziere ›Aber ist *x* wirklich gut?‹. Die Tatsache, dass sich bei jedem Definitionsversuch sinnvollerweise diese Frage stellen lasse, zeige, dass ›gut‹ dadurch nicht definiert werde. Die Bedeutung von ›gut‹ weist über jeden Definitionsversuch hinaus. Mit diesem Gedanken scheint mir Moore auf etwas Interessantes aufmerksam zu machen.⁷⁷ Denn von einem allgemeineren Standpunkt aus betrachtet, weist dieser Gedanke auf eine schwache Seite des Aristotelischen Naturalismus hin. Da den Aristotelischen Naturalisten zufolge ›gut‹ immer nur relativ zu einer Spezies Bedeutung hat, scheinen sie ›gut‹ nicht *unabhängig* von Spezies verstehen zu können.⁷⁸ Das führt sowohl in ein Regress-Problem, d. h. zu der Frage ›Aber gibt es nicht auch ein *absolutes* Gutes bzw. ein ›gut *schlechthin*?‹, als auch in ein Definitionsproblem, d. h. zu der Frage ›Aber was ist es, das all das je spezifisch Gute gut macht?‹. Auf beide Fragen haben Aristotelische Naturalisten keine überzeugende Antwort.

Dass jedes relativ Gute ein absolutes Gutes voraussetzt, ist eine der grundlegenden Thesen, mit denen Aristoteles die *Nikomachische Ethik* beginnt. Er führt sie dort mit Blick auf das menschliche Streben aus. Wenn alles, was wir als etwas Gutes erstreben, nur gut *für* etwas anderes wäre, wenn also jedes von uns erstrebte Ziel auf ein weiteres Ziel verwies, um dessentwegen wir das erste Ziel anstreben, dann geraten wir in einen unendlichen Regress. Und das, so Aristoteles, würde bedeuten, dass »das Streben leer und vergeblich würde«. ⁷⁹ Deswegen muss es ein letztes oder äußerstes Gutes als das Endziel menschlichen Strebens geben; »gibt es kein solches,

75 Vgl. dazu auch die früheren Überlegungen Foots in Foot 1978.

76 Für eine andere Anwendung von Moores »open question argument« auf den Aristotelischen Naturalismus vgl. Keil 2017, 62.

77 Dass Moore einem interessanten Gedanken auf der Spur ist, sehen in der Regel weder die Sympathisanten des Aristotelischen Naturalismus immer deutlich (vgl. Hoffmann 2014, 127ff.; MacIntyre 1995, 30f.) noch dessen Kritiker (vgl. Brandhorst 2017, 80 und 84).

78 Vgl. zu diesem Problem auch Halbig 2015, 180ff. und, über Halbig hinausgehend, Hamann 2019, 170ff.

79 Aristoteles, NE I 1: 1094a20.

so gibt es überhaupt kein Weswegen«, so Aristoteles in der *Metaphysik*⁸⁰. Das ist keine spezielle These über das menschliche Streben, sondern eine allgemeine Behauptung über die Natur des Guten. Das, was erstrebt wird, weil es gut für etwas anderes ist, borgt sich gewissermaßen sein Gutsein von diesem anderen. Wäre dieses wiederum nur für etwas Drittes gut und das Dritte für ein Viertes und so immer weiter, gäbe es gar kein Gutes. Deshalb verlangt jedes ›gut für‹ ein ›gut an sich‹. Diese Überlegung setzt jedoch die These der Aristotelischen Naturalisten unter Druck, ›gut‹ sei immer nur attributiv zu verstehen. Denn das attributiv Gute ist ein relatives Gutes. Den Aristotelischen Naturalisten zufolge ist es z. B. gut für eine Gazelle, schnell fliehen zu können, dicke Wurzeln sind für Eichen gut, Biegsamkeit für Schilf (und gerade nicht für Eichen), und zu tanzen ist gut für Honigbienen. Das aber führt unweigerlich zu der Frage ›Ist es gut, dass es Gazellen (oder Eichen oder Honigbienen etc.) gibt?‹. Aristotelische Naturalisten verstehen diese Frage immer nur im Sinne von ›gut für wen?‹. Als Antwort verweisen sie entsprechend darauf, dass es z. B. für den Menschen gut ist, dass es Honigbienen gibt, und dass für Löwen Gazellen gut sind. Hier werden andere Spezies gewissermaßen zu Regress-Stoppfern erhoben. Doch das können sie nur sein, wenn diese Spezies in einem absoluten Sinne gut sind. Dass aber etwas, z. B. eine Spezies, an sich bzw. als solche oder auch als wesentlicher Bestandteil einer guten Ordnung der Dinge gut und damit schützenswert sein kann, ist ein Gedanke, den sie innerhalb ihrer logischen Grammatik nicht formulieren können.

Diese Grammatik führt den Aristotelischen Naturalismus auch in unnötige Schwierigkeiten, wenn es darum geht, ›gut‹ zu definieren. Dass ›gut‹ kein einfach zu definierender Begriff ist, ist klar. Das haben sowohl Moore als auch Aristoteles deutlich gesehen. Im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* erklärt Aristoteles, woran das liegt. Der Begriff ›gut‹ ist ihm zufolge ein Transzendentalbegriff, d. h. er wird in allen Kategorien ausgesagt. ›Gut‹ (*agathon*) wird in ebenso vielen Bedeutungen verwendet wie ›seiend‹ (*on*), stellt Aristoteles fest.⁸¹ Wir gebrauchen den Begriff sowohl mit Bezug auf Substanzen (Gott, ein Buch, ein Fetzen Papier etc.) als auch mit Bezug auf Qualitäten (die Tugenden), Quantitäten (das richtige Maß), Relationen (das Nützliche), Zeit (der richtige Augenblick), Ort usw. Dass ›gut‹ in diesem Sinne ein transkategorialer Begriff ist, heißt für Aristoteles, dass er seine Bedeutung von der Kategorie her gewinnt, in der er ausgesagt wird. Weil das Sein jeweils

80 Met. II 2: 994b11.

81 Vgl. NE I 4: 1096a23.

ein anderes ist, ist auch das Gutsein jeweils anders zu verstehen. Das gilt auch innerhalb einer Kategorie, z. B. der Kategorie der Substanz. Das Gute, das Gott gut macht, ist in einem anderen Sinne ein Gutes als dasjenige, das dieses Buch, jenen Menschen oder diesen Fetzen Papier gut sein lässt. Anders ausgedrückt: ›gut‹ ist kein univoker Begriff, d. h. er hat nicht immer dieselbe Bedeutung, egal, wovon man ihn aussagt. Geachs These von der Attributivität des Guten, die dem Aristotelischen Naturalismus zugrunde liegt, fängt diesen Gedanken ein. Deswegen, so verdeutlicht Foot, bedeutet Gutsein für ein Schilfrohr, biegsam zu sein, während das Gutsein von Eichen gerade nicht in Biegsamkeit besteht; Schnelligkeit macht Gazellen gut, aber sie ist keine Hinsicht, nach der man das Gutsein von Schildkröten beurteilen sollte. Die Tatsache, dass ›gut‹ nicht univok gebraucht wird, macht es so schwierig, es zu definieren. Doch im Gegensatz zu den Aristotelischen Naturalisten erkennen Aristoteles und Moore, dass damit noch nicht die ganze Wahrheit über den Begriff des Guten gesagt ist. Denn was ist es, dass all die je spezifisch guten Dinge *gute* Dinge sein lässt? Anders gefragt: Was ist die Einheit des Begriffs des Guten? Moores Intuition ist, dass es hier eine Einheit gibt. Der Begriff des Guten, der kein univoker Begriff ist, löst sich nicht in bloßen Äquivokationen auf. Es ist wiederum Aristoteles, der dafür eine Erklärung anbietet, indem er auf die Parallele von Sein und Gutsein aufmerksam macht: So wie alles, was ist, jeweils verschieden sein mag, aber doch darin übereinstimmt, *dass* es ist, so ist es auch mit allem, was gut ist. Aristoteles zufolge spricht das für ein analoges Verständnis sowohl des Seins als auch des Gutseins.⁸²

Fördervermerk



This paper is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 665958.

82 Für wertvolle Hinweise zur Verbesserung früherer Fassungen dieses Textes danke ich den Teilnehmern meines Kolloquiums am Max-Weber-Kolleg in Erfurt im Mai 2019 sowie Gabriel Abend, Mario Brandhorst, Johann Gudmundsson, Falk Hamann, Christoph Henning und Christian Kietzmann.

Literaturverzeichnis

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret 1974, »Moderne Moralphilosophie«, in: G. Grewendorf / G. Meggle (Hrsg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a. M., 217–243.
- 1981, »On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in *Foro Interno*«, in: *Ethics, Religion and Politics* (= *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Bd. 3), Oxford, 10–21. (Deutsch: »Warum Versprechen binden«, in: *Aufsätze*, hrsg. u. übersetzt v. K. Nieswandt / U. Hlobil, Berlin, 61–81.)
- Aristoteles 1989, *Metaphysik*, Griechisch-Deutsch, mit einer Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz herausgegeben von Horst Seidel, Hamburg.
- 1998, *Die Kategorien*, Griechisch-Deutsch, hrsg. u. übersetzt v. I. W. Rath, Stuttgart.
 - 2006, *Nikomachische Ethik*, hrsg. u. übersetzt v. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg.
- Brandhorst, Mario 2017, »Der Aristotelische Naturalismus als ethischer Naturalismus«, in: M. Hähnel (Hrsg.), *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart, 67–88.
- Foot, Philippa 1972, »Morality as a System of Hypothetical Imperatives«, in: *Philosophical Review* 81/3, 305–316. (Deutsch: 1997, »Die Moral als ein System hypothetischer Imperative«, in: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, hrsg. v. U. Wolf / A. Leist, Frankfurt a. M., 89–107.)
- 1978, »Virtues and Vices«, in: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, 1–18. (Deutsch: 1997, »Tugenden und Laster«, in: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, hrsg. v. U. Wolf und A. Leist, Frankfurt a. M., 108–127.)
 - 1981, »William Frankena's Carus Lectures«, in: *The Monist* 64/3, 305–312.
 - 2004, *Die Natur des Guten*, übersetzt von M. Reuter, Frankfurt a. M. (Original: 2001, *Natural Goodness*, Oxford.)
- Frankena, William Klaas 1980, »Three Questions about Morality (Carus Lectures)«, in: *The Monist* 63/1.
- 1994, *Analytische Ethik. Eine Einführung*, hrsg. u. übersetzt v. N. Hoerster, München.
- Geach, Peter Thomas 1956, »Good and Evil«, in: *Analysis* 17/2, 33–42.
- 1977, *The Virtues*, Cambridge.
- Gudmundsson, Johann 2019, »Praktischer Naturalismus: theoretisch und praktisch«, in: F. Hamann / P. Heuer (Hrsg.), *Die ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, Leipzig, 203–236.
- Hacker-Wright, John 2009, »What Is Natural about Foot's Ethical Naturalism?«, in: *Ratio* 42, 308–321.
- (Hrsg.) 2018, *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, Cham.
- Hähnel, Martin (Hrsg.) 2017, *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart.
- Halbig, Christoph 2015, »Ein Neustart der Ethik? Kritik des aristotelischen Naturalismus«, in: M. Rothaar / M. Hähnel (Hrsg.) *Normativität des Lebens, Normativität der Vernunft?*, Berlin / New York, 175–197.

- Hamann, Falk 2019, »Die Formen des Guten nach Aristoteles«, in: F. Hamann / P. Heuer (Hrsg.), *Die ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, Leipzig, 153–177.
- Hoffmann, Thomas 2014, *Das Gute*, Berlin / Boston.
- Hoffmann, Thomas / Reuter, Michael (Hrsg.) 2010, *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt a. M. u. a.
- Hume, David 2013, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch II: *Über die Affekte*, Buch III: *Über Moral*, auf der Grundlage der Übersetzung von Theodor Lipps neu herausgegeben von Horst D. Brandt, Hamburg.
- Hursthouse, Rosalind 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford.
- Kallhoff, Angela 2017, »Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur«, in: M. Hänel (Hrsg.), *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart, 213–223.
- Keil, Geert 2017, »Metaphysischer, szientifischer, analytischer und Aristotelischer Naturalismus«, in: M. Hänel (Hrsg.), *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart, 42–66.
- Kertscher, Jens / Müller, Jan (Hrsg.) 2017, *Praxis und ›zweite Natur‹. Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*, Münster.
- Kietzmann, Christian 2018, »Ethik und menschliche Natur – Literatur zum Aristotelischen Naturalismus«, in: *Philosophische Rundschau* 65/3, 175–196.
- Kitcher, Philip 2011, »Drei Herausforderungen für eine naturalistische Ethik«, in: Th. Schmidt / T. Tarkian (Hrsg.), *Naturalismus in der Ethik. Perspektiven und Grenzen*, Paderborn, 13–43.
- Lott, Micah 2015, »Justice, Function, and Human Form«, in: M. Rothaar / M. Hänel (Hrsg.), *Normativität des Lebens, Normativität der Vernunft?*, Berlin / New York, 75–92.
- MacIntyre, Alasdair 1995, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, übersetzt v. W. Riehl, Frankfurt a. M.
- McDowell, John 1996, *Mind and World*, Cambridge, MA. (Deutsch: 1998, *Geist und Welt*, Paderborn.)
- 2002, »Two Sorts of Naturalism«, in: R. Hursthouse / G. Lawrence / W. Quinn, *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, 149–179. (Deutsch: 2002, »Zwei Arten von Naturalismus«, in: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, übersetzt v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M., 30–73.)
- Mill, John Stuart 1985, *Der Utilitarismus*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Dieter Birnbacher, Stuttgart.
- Moore, George Edward 1996, *Principia Ethica*, Erweiterte Ausgabe, hrsg. u. übersetzt v. Burkhard Wiser. Stuttgart.
- Müller, Anselm Winfried 2018, »»Why should I?« Can Foot Convince the Sceptic?«, in: J. Hacker-Wright (Hrsg.), *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, Cham, 151–185.

- Nussbaum, Martha 1995, »Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics«, in: J. E. J. Altham / R. Harrison (Hrsg.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, 86–131.
- 2006, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA.
- Pigden, Charles Roy 2016, »Hume on *Is* and *Ought*: Logic, Promises, and the Duke of Wellington«, in: P. Russell (Hrsg.), *The Oxford Handbook of David Hume*, Oxford, 401–415.
- Rapp, Christof 2017, »Was ist Aristotelisch am Aristotelischen Naturalismus?«, in: M. Hähnel (Hrsg.), *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart, 19–41.
- Schmidt, Thomas / Tarkian, Tatjana (Hrsg.) 2011, *Naturalismus in der Ethik. Perspektiven und Grenzen*, Paderborn.
- Thompson, Michael 1996, »The Representation of Life«, in: R. Hursthouse / G. Lawrence / W. Quinn (Hrsg.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, 247–296.
- 2004, »Apprehending Human Form«, in: A. O'Hear (Hrsg.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, 47–74.
- 2008, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, MA.
- 2010, »Drei Stufen natürlicher Güte«, in: Th. Hoffmann / M. Reuter (Hrsg.), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt a. M. u. a., 253–262.
- 2017, »Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, vernünftige und phronetische«, in: A. Kern / Ch. Kietzmann (Hrsg.), *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin, 29–77.
- Wesche, Tilo 2010, »Ethischer Naturalismus. Erste und zweite Natur bei Foot und McDowell«, in: Th. Hoffmann / M. Reuter (Hrsg.), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt a. M. u. a., 263–291.
- Williams, Bernard 1986, *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, übersetzt von E. Bubser. Stuttgart.
- Wolf, Ursula 2010, »Die menschliche Natur und das Gute. Ein Vergleich der Positionen von Aristoteles, Thompson und Foot«, in: Th. Hoffmann / M. Reuter (Hrsg.), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt a. M. u. a., 293–321.