

ROBERT DEINHAMMER

Kritische Naturrechtsethik

Perspektiven der Ethik

23

Mohr Siebeck

Perspektiven der Ethik

herausgegeben von
Reiner Anselm, Thomas Gutmann
und Corinna Mieth

23



Robert Deinhammer

Kritische Naturrechtsethik

Mohr Siebeck

Robert Deinhammer, geboren 1977; Studium der Rechtswissenschaften, Philosophie und Theologie in Salzburg und London; Promotionen in Philosophie und Rechtswissenschaften; Lehre und Forschung an den Universitäten Salzburg und Innsbruck; Privatdozent für Christliche Philosophie, Mitglied des Jesuitenordens.

ISBN 978-3-16-162813-9 / eISBN 978-3-16-162814-6
DOI 10.1628/978-3-16-162814-6

ISSN 2198-3933 / eISSN 2568-7344 (Perspektiven der Ethik)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen, 2024. www.mohrsiebeck.com

© Robert Deinhammer

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von SatzWeise in Bad Wünnenberg aus der Minion gesetzt und von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Dem Andenken meiner Mutter

Angela Deinhammer

(* 17. Jänner 1944, † 21. Februar 2022)

Vorwort

Das vorliegende Buch beruht auf einer für die Drucklegung geringfügig veränderten Fassung meiner Habilitationsschrift, die 2023 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck angenommen wurde. In Zeiten großer Verwirrung möchte die Arbeit einen kleinen Beitrag zu vernunftgemäßer Orientierung leisten, indem sie bewahrenswerte Anliegen der Tradition mit modernen Einsichten verbindet, um so zu einer zukunftsfähigen Ethik zu gelangen.

Ich danke Reiner Anselm, Thomas Gutmann und Corrina Mieth für die freundliche Aufnahme des Bandes in die von ihnen herausgegebene Reihe „Perspektiven der Ethik“. Ich danke vor allem Ilse König, Markus Kirchner und Tobias Stähler für umsichtige Betreuung im Verlag Mohr Siebeck. Ich danke allen, die sich mit den Thesen meiner „Kritischen Naturrechtsethik“ auseinandergesetzt haben und deren Hinweise zur Verbesserung dieses Diskussionsvorschlags beigetragen haben. Namentlich genannt seien nur Bruno Niederbacher SJ und Daniel Wehinger. Schließlich danke ich auch meiner Ordensgemeinschaft, der Gesellschaft Jesu, die das Habilitationsprojekt angestoßen und ermöglicht hat.

Innsbruck, im Advent 2023

Robert Deinhammer SJ

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Naturrechtsethik: Anliegen und Einwände	2
1.2 Zu den gegenwärtigen Naturrechtsdebatten	4
1.3 Grundideen und Überblick	8
2. Der erkenntnistheoretische und metaphysische Kontext einer kritischen Naturrechtsethik	11
2.1 Zentrale Komponenten des Kritischen Rationalismus	12
2.1.1 Das Problem der Begründung	14
2.1.2 Kritischer Realismus und konsequenter Fallibilismus	17
2.1.3 Methodologischer Revisionismus	20
2.2 Methodologische Aspekte einer kritisch-rationalen Moralphilosophie	25
2.2.1 Widersprüche und Brückenprinzipien	28
2.2.2 Pragmatische Kritik: Problemlösungskraft	31
2.2.3 Ethische Kritik: Moralische Kriterien	34
2.3 Zur Idee eines fallibilistischen Essentialismus	38
2.3.1 Klassischer und moderner Essentialismus: Einige Beispiele zur Illustration	38
2.3.2 Anti-essentialistische Positionen	52
2.3.3 Kritischer Realismus und fallibilistischer Essentialismus	64
2.3.4 Zur Rede von der „Natur“ oder dem „Wesen“ des Menschen: Anthropologischer Essentialismus als Konsequenz des fallibilistischen Essentialismus	80
2.4 Vorläufiges Fazit	88
3. Das Gute und die Natur des Menschen	91
3.1 Handlungstheoretische Überlegungen: <i>The Guise of the Good</i>	92
3.1.1 Naturalistisches Menschenbild und kausale Handlungstheorie	93
3.1.2 Handeln, Handlungsgründe und Werte als Korrelate des Strebens	102
3.1.3 Weitere Entfaltung und Diskussion von Einwänden	111

3.2	Vormoralische Werte: objektiv, subjektiv oder beides?	119
3.2.1	Die Konvertibilitätsthese und zeitgenössische Entsprechungen	120
3.2.2	Zur Frage der Naturteleologie	128
3.3	Vormoralische Werte und die Natur des Menschen	139
3.3.1	Menschliche Grundwerte und Grundübel	140
3.3.2	Grundwerte: „Alte“ und „Neue“ Naturrechtstheorie . . .	152
3.3.3	Grundwerte und die „Kultur-Natur“ des Menschen . . .	162
3.4	Vorläufiges Fazit	167
4.	Das Grundprinzip einer kritischen Naturrechtsethik und seine Entfaltung	169
4.1	„Natürliches Sittengesetz“ und die Vernunftgemäßheit des Handelns	170
4.1.1	Beispiele für traditionelle und zeitgenössische Deutungen	171
4.1.2	Vernunftgemäßheit im Sinne einer kritischen Naturrechtsethik	180
4.1.3	Teleologie vs. Deontologie	190
4.1.4	Tugenden, Laster und die „goldene Mitte“	200
4.2	Methodologische und metaethische Aspekte	206
4.2.1	Methodologische Aspekte	207
4.2.2	Metaethische Aspekte	216
4.3	Rechtsethische Anwendungsskizze: Zur Universalität der Menschenrechte	220
4.3.1	Menschenrechte und Kulturrelativismus	224
4.3.2	Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung	227
4.4	Theologischer Ausblick: Kritische Naturrechtsethik und christlicher Glaube	231
4.4.1	Moral und Glaube ontologisch	231
4.4.2	Moral und Glaube epistemisch	238
4.4.3	Moral und Glaube praktisch-pragmatisch	243
4.5	Vorläufiges Fazit	251
5.	Schlussbemerkung	253
	Literaturverzeichnis	255
	Personenregister	269
	Sachregister	273

1. Einleitung

Kann man heute in intellektuell redlicher Weise eine Naturrechtsethik vertreten? In der vorliegenden Untersuchung werde ich für eine bejahende Antwort auf diese Frage argumentieren, und zwar indem ich die Grundlinien einer *kritischen Naturrechtsethik* entwerfe. Es handelt sich dabei um einen Diskussionsvorschlag zur normativen Ethik¹ in systematischer Absicht, bei dem die bewahrenswerten Anliegen der aristotelisch-thomasischen Tradition aufgegriffen und mit zeitgenössischen philosophischen Einsichten verbunden werden sollen.² Auf den ersten Blick könnte es vielleicht scheinen, dass dabei Denkrichtungen miteinander in Beziehung gesetzt werden, die nicht sonderlich gut zusammenpassen. Im Laufe der Untersuchung wird sich herausstellen, dass dies nicht der Fall ist.

Ich charakterisiere die zu entwickelnde Naturrechtsethik hauptsächlich aus den folgenden zwei Gründen als *kritisch*: Erstens soll es vor allem darum gehen, überzeugende normative Kriterien für die kritische Prüfung und Verbesserung der konventionellen Moral zu erarbeiten. Angezielt ist demnach nicht so sehr Moralbegründung im Sinne einer Rechtfertigung des jeweiligen moralischen oder politischen *Status quo*, sondern vielmehr dessen Kritik und Verbesserung mit Blick auf moralischen Fortschritt.³ Zweitens entwickle ich diese Ethik im Rahmen eines kritisch-rationalen Philosophieverständnisses, d. h. der *Kritische Rationalismus* dient als theoretischer Kontext für meine Naturrechtsethik.

¹ Nur am Rande wird es auch um Naturrechts*jurisprudenz* gehen.

² Vorarbeiten dazu: R. DEINHAMMER, Heute noch Naturrecht? Zur Idee einer kritischen Naturrechtsethik, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 141 (2019), 64–79, sowie DERS., Can Natural Law Ethics be Tenable Today? Towards a Critical Natural Law Theory, *The Heythrop Journal*, 62/3 (2021), 511–534.

³ Vgl. zur Idee eines kritischen Naturrechts etwa O. HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 32002, 92–102, sowie R. SPAEMANN, Die Aktualität des Naturrechts, in: DERS., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, 60–79.

1.1 Naturrechtsethik: Anliegen und Einwände

Historisch betrachtet gibt es unterschiedliche Varianten naturrechtsethischen Denkens. Ich verstehe unter einer Naturrechtsethik eine normative Ethik, welche mindestens die folgenden vier Merkmale aufweist: (a) Eine Naturrechtsethik setzt die Idee des Guten und die Idee moralischer Richtigkeit mit der Entfaltung bzw. Vervollkommnung der Natur des Menschen in Beziehung und involviert deshalb einen metaphysisch-anthropologischen Essentialismus. (b) Darauf aufbauend wird für einen moralischen Objektivismus in dem Sinn argumentiert, dass das in der Natur des Menschen gründende und von menschlichen Einstellungen unabhängig existierende „natürliche Sittengesetz“ allgemeingültige Kriterien für die Beurteilung der moralischen Qualität von Handlungen und damit verbundenen Phänomenen (Handlungsdispositionen, konventionelle Moral, positives Recht usw.) zur Verfügung stellt. (c) Im Rahmen einer Naturrechtsethik wird davon ausgegangen, dass dieses „natürliche Sittengesetz“ und dessen Prinzipien bereits mit „natürlicher“ Vernunft erkannt werden können, also ohne Bezugnahme auf eine übernatürliche göttliche Offenbarung. (d) Dennoch thematisiert eine Naturrechtsethik, zumindest im christlichen Kontext, das Verhältnis zwischen Moral und Religion und fragt etwa nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für das menschliche Handeln.⁴

Eine Grundintuition der Naturrechtsethik ist, dass die Weise, wie wir leben und handeln sollen, damit zu tun hat, wie wir als Menschen beschaffen sind, nämlich welche Art von Lebewesen wir sind. Das für uns Gute bzw. Schlechte und auch das moralisch Richtige bzw. Falsche wird als in einer engen Beziehung zur menschlichen Natur und deren Entfaltung bzw. Beeinträchtigung stehend erkannt. In der philosophischen, theologischen und juristischen Tradition Europas spielte dieses Denken eine überaus wichtige Rolle. Auch in der gegenwärtigen englischsprachigen Philosophie gibt es lebendige naturrechtsethische Debatten. Im deutschsprachigen Bereich geht man hingegen noch eher davon aus, dass Naturrechtsethik aus unterschiedlichen Gründen obsolet geworden sei; ganz zu Unrecht, wie mir scheint.

Ein zentrales Anliegen der naturrechtstheoretischen Auffassung besteht aus meiner Sicht darin, moralische Fragen bzw. Probleme möglichst objektiv und rational diskutieren zu können. Es geht darum, normative Kriterien zu gewinnen, mithilfe derer wir eine kritisch-rationale Haltung gegenüber der jeweiligen konventionellen Moral, dem positiven Recht, aber auch gegenüber unseren eigenen Interessen und moralischen Intuitionen einnehmen können. Von An-

⁴ Vgl. zur Unterscheidung zwischen „paradigmatischen“ und „nicht-paradigmatischen“ Naturrechtstheorien M. MURPHY, *The Natural Law Tradition in Ethics*, 2019, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics/> (Zugriff am 4.10.2023).

fang an zielt das Naturrechtsdenken darauf ab, die konventionelle Moral oder das positive Recht eines bestimmten Raum-Zeit-Gebietes auf deren Angemessenheit bzw. Legitimität hin beurteilen zu können. Die Bezugnahme auf die menschliche Natur oder das Wesen des Menschen soll dabei moralische Maßstäbe ans Licht bringen, die nicht von der jeweiligen konventionellen Moral oder Kultur abhängig sind und die für alle Menschen gelten, weil eben alle Menschen dieselbe Natur teilen, gleichgültig welcher Kultur sie angehören mögen.⁵ Naturrechtsethiken sind deshalb universalistische Ethiken, die auch ein universalistisches Menschenbild bzw. einen anthropologischen Essentialismus voraussetzen. Naturrechtsethiken verstehen sich dabei als eine Alternative zu anderen objektivistischen Moraltheorien, wie etwa Kantianismus, Konsequentialismus oder Intuitionismus.

Es gibt bekanntlich eine Reihe von grundsätzlichen *Einwänden* gegen die Naturrechtsethik.⁶ So wird etwa kritisiert, dass das aristotelisch-thomastische Naturrechtsdenken auf einer antiquierten Metaphysik beruhe und insbesondere Naturteleologie bzw. die Annahme natürlicher Ziele problematisch geworden sei. Ein solches Denken stehe daher im Widerspruch zu einer modernen, wissenschaftlich aufgeklärten Weltauffassung und Anthropologie. Es passe nicht mehr in unsere Zeit.

In ideologiekritischer Absicht wird eingewandt, dass Begriffe wie „Naturgemäßheit“ oder „Natur des Menschen“ im Grunde nur Leerformeln seien, die der Legitimation bzw. Rationalisierung von vorhandenen moralischen Überzeugungen, Partikularinteressen oder gar Herrschaftsstrukturen dienen.⁷ Das Naturrechtsdenken bezwecke somit, den jeweiligen moralischen und politischen *Status quo* abzusichern und zeichne sich durch einen ausgeprägt ideologisch-dogmatischen Charakter aus. Letzteres werde auch durch die historische Verbundenheit des Naturrechtsdenkens mit der katholischen Kirche und ihrer Theologie bestätigt.

Damit einher geht eine Kritik am Essentialismus, der nicht nur aus theoretischen, sondern auch aus moralischen Gründen abgelehnt wird, weil er etwa ein problematisches Menschen- und Gesellschaftsbild involvieren würde.⁸ Ein anthropologischer Essentialismus würde der Geschichtlichkeit des Menschen, sei-

⁵ Wenn man in einer pluralistischen Welt moralische Meinungsverschiedenheiten und Konflikte argumentativ und möglichst friedlich lösen möchte, so wie es der Würde des Menschen entspricht, dann benötigt man dafür kontextübergreifend gültige moralische Kriterien. Und genau um derartige Kriterien geht es auch in einer Naturrechtsethik.

⁶ Vgl. *pars pro toto* R. SHAFER-LANDAU, *The Fundamentals of Ethics*, New York/Oxford 2015, 76–90; N. HOERSTER, *Ethik und Interesse*, Stuttgart 2003, 82–90; E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 21994, 70 ff.

⁷ Vgl. etwa E. TOPITSCH, *Naturrecht im Wandel des Jahrhunderts, Aufklärung und Kritik*, 1 (1994), 1–14.

⁸ Vgl. neuerdings etwa M. KRONFELDNER, *What's Left of Human Nature. A Post-Essentialist, Pluralist and Interactive Account of a Contested Concept*, Cambridge, MA 2018, 15–32.

nem Autonomiestreben sowie der Pluralität von unterschiedlichen Lebensentwürfen und kulturellen Kontexten nicht gerecht werden. Er erhebe in einer gleichsam imperialistischen Weise ein bestimmtes Menschenbild zum Maß aller Dinge oder tendiere zu einem verhängnisvollen Biologismus.

Einer der Standardeinwände vor allem gegen das thomatische Naturrechtsdenken besteht darin, dass dieses auf einem logisch unzulässigen *Sein-Sollen-Fehlschluss* beruhe.⁹ Ausgehend von Tatsachen über die menschliche Natur, also ausgehend von einem bloßen *Sein*, werde hier nämlich in problematischer Weise auf ein *Sollen* geschlossen, nämlich auf handlungsleitende moralische Prinzipien und Normen. Um einen Fehlschluss handele es sich deshalb, weil in der deduktiven Logik keine informationserweiternden Schlüsse vorgesehen sind. So kann man etwa allein aus der Tatsache, dass die meisten Menschen den Erhalt ihres Lebens anstreben, nicht folgern, dass sie dies auch sollen, dass es also eine diesbezügliche moralische Pflicht gibt. Dieser Einwand geht vor allem auf David Hume zurück. Das sog. „Gesetz von Hume“ wird üblicherweise als ein metaethisches Prinzip verstanden, wonach es eben logisch unmöglich ist, von einer Menge ausschließlich deskriptiver Sätze auf normative bzw. präskriptive Sätze zu schließen.

Im Laufe der Untersuchung werden wir auf diese und ähnliche Einwände zurückkommen und sehen, dass sie manchmal auf Missverständnissen beruhen und jedenfalls nicht auf unsere kritische Naturrechtsethik zutreffen.

1.2 Zu den gegenwärtigen Naturrechtsdebatten

Das seit einiger Zeit wieder zunehmende Interesse an Naturrechtsethik und Naturrechtsjurisprudenz vor allem im englischsprachigen Raum hat aus meiner Sicht mindestens drei Gründe.¹⁰ Zum einen gibt es immer mehr Philosophen, die einen kognitivistischen Realismus als metaethische Option befürwor-

⁹ Vgl. zu klassischen Formulierungen dieses Einwandes etwa D. J. O'CONNOR, *Aquinas and Natural Law*, London 1967; K. NIELSEN, *God and the Grounding of Morality*, Ottawa 1991, 41–68, sowie jüngst F. H. BUCKLEY, *Why I am Not a Natural Lawyer*, *Law & Liberty* (2020), <https://lawliberty.org/why-i-am-not-a-natural-lawyer/> (Zugriff am 4.10.2023).

¹⁰ Vgl. aber für den deutschsprachigen Bereich nur beispielsweise: W. KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz ²1985; M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck 1987; R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart ³1993; E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996; F.-J. BORMANN, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999; W. KLUXEN, *Lex naturalis bei Thomas von Aquin*, Wiesbaden 2001; R. HÜNTELMANN, *Natürliche Ethik. Grundkurs Philosophie VI*, Neunkirchen-Seelscheid 2017; C. MÜLLER (u. a.) (Hg.), *Naturrecht und Moral in pluralistischer Gesellschaft*, Paderborn 2017.

ten, wobei das Naturrechtsdenken interessante Ressourcen für die Entwicklung einer kognitivistisch-realistischen Theorie der Moral anbieten kann. Zweitens spielen aristotelische und thomatische Motive in der zeitgenössischen analytischen Philosophie eine nicht zu vernachlässigende Rolle, ja man kann sogar eine gewisse Renaissance des thomistischen Denkens in analytischen Kreisen feststellen, zum Beispiel in Gestalt eines Analytischen Thomismus;¹¹ und Naturrechtsethik ist tief in der aristotelisch-thomatischen Tradition verwurzelt. Drittens haben John Finnis und andere Autoren vor einigen Jahrzehnten das Projekt einer „Neuen Naturrechtstheorie“ (*New Natural Law Theory*) inauguriert und damit zu einer Wiederbelebung des Naturrechtsdenkens beigetragen.¹² Üblicherweise ist Naturrechtsethik vor allem im katholischen Milieu beheimatet,¹³ die *New Natural Law Theory* hat jedoch zu naturrechtlichen Debatten auch im Bereich der säkularen Philosophie und Jurisprudenz geführt.

Innerhalb der gegenwärtigen Naturrechtsdebatten lassen sich einige „heiße Eisen“ ausmachen. Im *Streit zwischen traditioneller und neuer Naturrechtstheorie* geht es etwa um die Frage, wie menschliche Grundgüter erkannt werden können und welche Rolle dabei die Bezugnahme auf das Wesen des Menschen spielt.¹⁴ Die traditionelle Theorie setzt den naturteleologischen Essentialismus der aristotelisch-thomatischen Metaphysik voraus, nämlich insbesondere auch die Lehre von den Formal- und Finalursachen. Und im Rahmen dieser traditionellen Theorie werden menschliche Grundgüter erkannt, indem man die objektiven Ziele bzw. Finalitäten der menschlichen Natur identifiziert. Die Erkenntnis des für den Menschen Guten geschieht hier also im Rahmen einer 3.-Person-Perspektive, nämlich ausgehend von metaphysischen und naturphilosophischen Annahmen. Die praktische Vernunft findet in der theoretischen ihr Fundament. Im Unterschied dazu gehen die Proponenten der *New Natural Law Theory* von einer praktischen Erkenntnis der menschlichen Grundgüter aus. Anlässlich unserer Strebeerfahrungen beim Handeln könnten die Grundgüter unmittelbar praktisch erfasst und als abschließende Handlungserklärungen verstanden werden. Das bedeutet, dass hier methodisch im Gegensatz zum traditionellen Ansatz die 1.-Person-Perspektive eine dominierende Rolle spielt,

¹¹ Vgl. etwa C. PATERSON/M. PUGH (Hg.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot 2006.

¹² Vgl. als Hauptwerk J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford/New York 2011.

¹³ Ein „offizielles“ Beispiel findet sich im Dokument *Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz*, das von der Internationalen Theologischen Kommission (ITC) verfasst und 2009 veröffentlicht wurde. Es findet sich in englischer Sprache abgedruckt etwa in J. BERKMAN/W. MATTISON (Hg.), *Searching for a Universal Ethic. Multidisciplinary, Ecumenical, and Interfaith Responses to the Catholic Natural Law Tradition*, Grand Rapids 2014.

¹⁴ Es besteht dabei auch keine Einigkeit über die (Anzahl der) jeweiligen Grundgüter. Verschiedene Autoren schlagen verschiedene Listen von Grundgütern vor. Nur im Kernbereich gibt es einen Konsens.

nämlich unsere Perspektive als Handelnde. Die Autonomie der praktischen Vernunft und Ethik wird betont. Im Laufe der Untersuchung werde ich auf diese Kontroverse zurückkommen und auch einen Vermittlungsversuch vorschlagen.¹⁵

Naturrechtsethik setzt wie gesagt einen anthropologischen *Essentialismus* voraus, nämlich die Annahme, dass es eine konventionsunabhängige menschliche Natur gibt, an der alle Menschen teilhaben und die wir auch wenigstens ansatzweise erkennen können. Trotz ihres Bündnisses gegen anti-essentialistische Sichtweisen schlagen unterschiedliche Autoren jedoch unterschiedliche Zugänge zum Essentialismus vor. Manche plädieren für einen vor allem auf Saul Kripke und Hilary Putnam zurückgehenden modalen Essentialismus, bei dem die sprachphilosophische Theorie der starren Designation im Rahmen einer Semantik möglicher Welten von zentraler Bedeutung ist.¹⁶ Andere schlagen einen „neuen“ oder „wissenschaftlichen“ Essentialismus vor und argumentieren, dass natürliche Arten nur auf der untersten Ebene der Realität existieren. Nur subatomare Teilchen, Atome und Moleküle hätten essentielle Eigenschaften, vor allem essentielle dispositionale Eigenschaften wie zum Beispiel bestimmte kausale Kräfte. Menschen werden in dieser Sicht als Bündel oder Cluster von natürlichen Arten aufgefasst.¹⁷ Daneben kann man eine Rückwendung zum traditionellen aristotelisch-thomasischen Essentialismus beobachten, der manchmal auch als „realer“ Essentialismus bezeichnet wird.¹⁸ Vertreter dieser Richtung betonen die Untersuchung der wirklichen Welt, um die Wesenheiten von Dingen erkennen zu können und bleiben skeptisch in Bezug auf eine modale Metaphysik. Auch auf diese Kontroversen werde ich im Laufe der Studie eingehen.

Eine weiteres Diskussionsfeld betrifft die Frage nach der Bestimmung der *Kriterien für moralisch richtiges bzw. falsches Handeln*. Im Sinne eines deontischen Monismus formuliert: Worin besteht das grundlegende naturrechtliche Moralprinzip und wie lässt es sich rational begründen? Meist vertreten Naturrechtsethikerinnen die These, dass moralisch falsches Handeln in einem defektiven, nämlich vernunftwidrigen Umgang mit den menschlichen Grundgütern besteht. In der aristotelisch-thomasischen Tradition ist ja Vernunftgemäßheit das zentrale Kriterium und Prinzip moralisch richtigen Handelns, weil seine Vernunftbegabung den Menschen essentiell charakterisiert.¹⁹ Je mehr die in seiner Natur wurzelnden rationalen Vermögen verwirklicht bzw. aktualisiert

¹⁵ Vgl. unten Abschnitt 3.3.2.

¹⁶ Vgl. etwa A. LISSKA, *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford/New York 1996, 96 ff.

¹⁷ Vgl. etwa B. ELLIS, *Scientific Essentialism*, Cambridge 2001.

¹⁸ Vgl. D. S. ODERBERG, *Real Essentialism*, New York/London 2007, sowie dessen normativ-ethisches Hauptwerk DERS., *Moral Theory. A Non-Consequentialist Approach*, Oxford 2000.

¹⁹ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q90 a1, sowie I-II q21 a1.

werden, desto mehr verwirklicht sich auch die Natur des Menschen, desto vollkommener ist also der Mensch und sein Handeln. Aber was bedeutet diese geforderte Vernunftgemäßheit des Handelns genau? Geht es um Naturgemäßheit in dem Sinn, dass man nicht gegen die Finalitäten bzw. Inklinationen der menschlichen Natur handeln darf? Diese Sichtweise steht etwa im Rahmen einer neuscholastischen Naturrechtsethik im Zentrum und dürfte auch für Thomas v. Aquin von erheblicher Bedeutung sein.²⁰ Angesichts mancher Einwände gegen diese Position werden alternative Kriterien bzw. Moralprinzipien vorgeschlagen.

John Finnis etwa hat ursprünglich einen deontischen Pluralismus vertreten, bei dem acht Forderungen der praktischen Vernunft den vernunftgemäßen Umgang mit den Grundgütern bestimmen.²¹ In der Folge hat er dann jedoch ziemlich rasch einen Vorschlag von Germain Grisez aufgegriffen und für einen deontischen Monismus optiert. Das grundlegende Moralprinzip der *New Natural Law Theory* wurde etwa so formuliert: „In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment.“²² *Integral human fulfillment* bedeutet dabei die möglichst umfassende Teilhabe aller Menschen an den Grundgütern. Aber ist dieses Prinzip hinreichend bestimmt, sodass es auch sinnvoll im Einzelfall angewandt werden kann? Oder gibt es bessere Alternativen?²³ Im vierten Kapitel der Untersuchung werde ich darauf zurückkommen und einen eigenen Vorschlag präsentieren.

Ebenfalls umstritten ist schließlich die Rolle, die der christliche Glaube im Kontext einer zeitgemäßen Naturrechtsethik zu spielen hat. Das traditionelle thomastische Naturrechtsdenken steht in enger Beziehung zum christlichen Glauben und ist von vornherein in einen theologischen Rahmen eingebettet. Manche zeitgenössische Naturrechtsethiker blenden Glaubensfragen bzw. die Frage nach Gott weitgehend aus, um damit vielleicht auch anschlussfähiger für säkulare Debatten zu sein.²⁴ Andere hingegen betonen deren Bedeutung für die Ethik. Auch auf dieses Problemfeld werde ich eingehen, wenn ich in einem

²⁰ Vgl. als prominentes englischsprachiges Beispiel A. FAGOTHEY, *Right and Reason*, St. Louis 1959 (Neuaufgabe: Illinois 2000).

²¹ Vgl. FINNIS, *Natural Law*, 100–133.

²² G. GRISEZ/J. BOYLE/J. FINNIS, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, *American Journal of Jurisprudence*, 32/1 (1987), 99–151, 128.

²³ Im tugendethischen Verständnis wird die Kriterienfrage im Grunde als obsolet betrachtet. Auch in einer naturrechtlich inspirierten zeitgenössischen Tugendethik avanciert „Tugend“ zum basalen Begriff, durch den moralische Richtigkeit überhaupt erst bestimmt und erläutert werden kann. Vgl. etwa A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Illinois 1999.

²⁴ Beispielsweise LISSKA, *Aquinas's Theory*, FINNIS, *Natural Law*, sowie ODERBERG, *Moral Theory*.

theologischen Ausblick das Verhältnis zwischen meinem ethischen Ansatz und dem christlichen Glauben behandeln werde.

1.3 Grundideen und Überblick

Bei der zu entwickelnden kritischen Naturrechtsethik geht es wie gesagt darum, die bewahrenswerten Anliegen der aristotelisch-thomasischen Tradition mit modernen philosophischen Einsichten zu verbinden. Insofern handelt es sich um einen revisionistischen Ansatz, der ganz der Wahrheitsfrage verpflichtet ist. Ich werde unterschiedliche Denkrichtungen zusammenführen. So soll etwa das scholastisch-thomastische Denken mit einem kritisch-rationalen Philosophieverständnis konfrontiert werden, um damit die besten Bestandteile beider Richtungen für eine zeitgemäße Naturrechtstheorie nutzbar zu machen. Wesentliche Anregungen verdanke ich zudem der inspirierenden Ethik und Theologie meines Mitbruders und Lehrers Peter Knauer SJ.

Im Anschluss an die Tradition bin ich der Auffassung, dass es eine objektive menschliche Natur gibt, an der alle Menschen teilhaben und die wir ansatzweise auch erkennen können, wobei diese Erkenntnis jedoch stets fehl- und revidierbar bleibt. Das Wesen des Menschen mag kultureller Prägung unterliegen, ist aber dennoch universal und legt als solches das Spektrum der für den Menschen bedeutsamen Werte bzw. Übel fest. Werte können dabei in einem noch vormoralischen Sinn einfach als Korrelate des willentlichen Strebens verstanden werden, und Übel als Korrelate des Vermeidens: So bald wir handeln, streben wir unweigerlich irgendwelche Werte an oder suchen irgendwelche Übel zu vermeiden.²⁵ Unsere Natur richtet uns dabei auf Grundwerte aus, die auch um ihrer selbst willen angestrebt werden können und die Aspekte oder Komponenten der zielhaften Vollendung eben dieser Natur darstellen (z. B. Leben, Erkenntnis, Gemeinschaft, ästhetische Erfahrung). Hätten wir eine hinreichend andere Natur, würden wir auch andere Werte anstreben bzw. Übel vermeiden. So bestimmt letztlich unsere Natur, was für uns vorteilhaft und erfüllend oder aber nachteilig und schädlich ist.

Die ethisch zentrale Frage ist allerdings gar nicht so sehr, welche Werte wir anstreben sollen (selbstverständlich ist auch diese Frage relevant), sondern ob wir den Werten, für die wir uns entscheiden, auch in einer uneingeschränkt-universalen Betrachtungsweise, also auf die Dauer und aufs Ganze gesehen, gerecht werden oder ob wir sie kontraproduktiv untergraben. Moralisch richtiges Handeln besteht in einer nachhaltigen Weise des Umgangs mit vormoralischen Werten als den Korrelaten des menschlichen Strebens. Das traditionelle

²⁵ Diese traditionelle handlungstheoretische Auffassung wird heute in den englischsprachigen Debatten meist als *Guise-of-the-Good-These* bezeichnet.

Grundprinzip des „natürlichen Sittengesetzes“, stets vernunftgemäß zu handeln, wird in diesem Sinn erläutert, nämlich als die Forderung, einen Wert eben universal nachhaltig anzustreben und dabei auch nicht unnötig andere Werte zu opfern. Dieses Grundprinzip dient als normatives Kriterium zur kritischen Prüfung und Verbesserung der jeweiligen konventionellen Moral bzw. des positiven Rechts und kann für alle Menschen kulturübergreifend Geltung beanspruchen.

Es gilt auch unabhängig von religiösen Überzeugungen und kann mit bloßer Vernunft erkannt werden, also ohne Bezugnahme auf eine übernatürliche Offenbarung. Aber natürlich stellt sich die Frage, wie sich etwa der christliche Glaube zum „natürlichen Sittengesetz“ und zur moralischen Praxis des Menschen verhält. Der Glaube als ein festes Vertrauen auf das Geborgensein in der Gemeinschaft mit Gott bringt keine zusätzlichen moralischen Verpflichtungen mit sich, sondern befreit den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst zu wahrer Menschlichkeit, also dazu, auch gegen Widerstände dem eigenen Gewissen zu folgen und das moralisch Richtige zu tun, einfach weil es richtig ist.

Die Untersuchung besteht aus fünf Hauptteilen. Nach der Einleitung werde ich im zweiten Kapitel den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Kontext meiner kritischen Naturrechtsethik entfalten. Dabei sollen zentralen Komponenten eines kritisch-rationalen Philosophieverständnisses für eine zeitgemäße Naturrechtstheorie fruchtbar gemacht werden. Einerseits werde ich die Grundzüge einer kritisch-rationalen Moralphilosophie im Sinne eines methodologischen Rahmens für die Behandlung praktischer Probleme entwerfen. Andererseits wird es vor allem um die Entwicklung der Idee eines fallibilistischen bzw. hypothetischen Essentialismus mit Bezug auf die menschliche Natur gehen.

Im dritten Kapitel werde ich die Idee des Guten im Sinne vormoralischer Güter oder Werte klären und darstellen, wie dieses Gute mit der menschlichen Natur in Beziehung steht bzw. in ihr gründet. Ausgehend von handlungstheoretischen Überlegungen werde ich die klassische These verteidigen, dass menschliches Handeln stets *sub ratione boni* geschieht, also immer schon auf Werte als Korrelate des willentlichen Strebens ausgerichtet ist. Sodann werde ich zeigen, inwiefern Werte in der Realität selbst verankert sind und die menschliche Natur das Spektrum der für uns relevanten Grundwerte bestimmt, ohne dass dabei kulturelle Unterschiede nivelliert werden müssten.

Im vierten Kapitel werde ich das Grundprinzip meiner kritischen Naturrechtsethik präsentieren. Dabei soll vor allem das traditionelle Kriterium der Vernunftgemäßheit des Handelns neu ausbuchstabiert und vor dem Hintergrund zentraler normativ-ethischer Fragestellungen entfaltet werden. Ich werde aber auch methodologische und metaethische Aspekte diskutieren sowie zu Illustrationszwecken als Exkurs eine Anwendung im Bereich der Rechtsethik

unternehmen, nämlich im Kontext einer Ethik der Menschenrechte. Schließlich soll es in einem theologischen Ausblick noch darum gehen, das Verhältnis zwischen Moral bzw. einer kritischen Naturrechtsethik und dem christlichen Glauben wenigstens ansatzweise zu erörtern.

Im fünften Kapitel werde ich dann Bilanz ziehen und eine kurze Schlussbemerkung vorlegen.

2. Der erkenntnistheoretische und metaphysische Kontext einer kritischen Naturrechtsethik

Ich vertrete die Auffassung, dass jede normative Ethik nicht nur metaethische, sondern auch bestimmte allgemeine erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen bzw. Implikationen beinhaltet. Denn jede Ethik involviert, wenn auch nur implizit, Annahmen über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und über Grundstrukturen der Wirklichkeit, insbesondere auch über Grundstrukturen der menschlichen Wirklichkeit, also philosophisch-anthropologische Annahmen.¹ Dies gilt in besonders ausgeprägter Weise für eine *Naturrechtsethik*. Aber welche erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen sind angemessen?

In diesem zweiten Kapitel der vorliegenden Studie werde ich den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Kontext meiner kritischen Naturrechtsethik entfalten. Es handelt sich dabei um eine Version eines kritisch-rationalen Philosophieverständnisses, das im Wesentlichen durch einen kritischen Realismus, einen konsequenten Fallibilismus und einen methodologischen Revisionismus gekennzeichnet ist. Ich wähle einen kritisch-rationalen Ansatz, weil ich denke, dass er anderen philosophischen Alternativen in mancherlei Hinsicht überlegen ist, und auch deshalb, weil er als zeitgemäßer theoretischer Kontext für eine Naturrechtsethik besonders geeignet erscheint. Denn im Rahmen dieser Auffassung werden methodologische, erkenntnistheoretisch-anthropologische, metaphysische und auch ethische Fragen in ihrer Verbundenheit untereinander erörtert. Und das kommt den Anliegen einer Naturrechtsethik sehr entgegen.

Dieser Kontext soll einerseits dazu dienen, die Grundzüge einer kritisch-rationalen Moralphilosophie im Sinne eines methodologischen Rahmens für die Behandlung von praktischen Problemen zu entwerfen. Andererseits geht es vor allem darum, die Idee eines *fallibilistischen* bzw. *hypothetischen Essentialismus* mit Bezug auf die menschliche Natur zu entwickeln. Denn die Rede von einer gemeinsamen und objektiven „menschlichen Natur“ oder auch von einem

¹ Diese These scheint mir etwa durch die Argumente von H. PUTNAM, *Ethics without Ontology*, Harvard 2015, 15–87, nicht in Frage gestellt zu werden. Jedenfalls geht auch Putnam unvermeidlich bestimmte ontologische Verpflichtungen ein, deren Angemessenheit man allerdings in Zweifel ziehen kann.

„Wesen des Menschen“ scheint für eine Naturrechtsethik von unaufgebbarer Bedeutung zu sein. Dann muss man natürlich prüfen, ob und wie sich eine solche Rede angesichts verschiedener Einwände verantworten lässt.

Zunächst werde ich zentrale Komponenten des Kritischen Rationalismus, so wie ich ihn verstehe, rekonstruieren (2.1). Darauf aufbauend werde ich dann einige methodologische Aspekte einer kritisch-rationalen Moralphilosophie diskutieren (2.2). Anschließend werde ich mich dem Essentialismusproblem zuwenden (2.3) und in der Auseinandersetzung mit klassischem und modernem Essentialismus sowie mit anti-essentialistischen Einwänden die Idee eines hypothetischen oder fallibilistischen Essentialismus präsentieren. Zuletzt wird es dann darum gehen, diese Idee im Rahmen der Rede von einer Natur oder einem Wesen des Menschen fruchtbar zu machen. Ein kurzes Fazit fasst die Überlegungen zusammen (2.4).

2.1 Zentrale Komponenten des Kritischen Rationalismus

Der *Kritische Rationalismus* (= KR) ist eine zeitgenössische philosophische Richtung, die in der Tradition des kritischen Denkens und der Aufklärung steht, einer Tradition also, die bis zu den Vorsokratikern zurückreicht. Er wurde von Karl Raimund Popper in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ursprünglich als neuer wissenschaftstheoretischer Ansatz konzipiert, nämlich als Falsifikationismus oder Hypothesen-Deduktivismus², und dann von Popper selbst und anderen Autoren allmählich zu einer umfassenden philosophischen Position weiterentwickelt. Der KR beschränkt sich keineswegs auf die Behandlung von wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Fragestellungen, sondern schlägt eine Weise rationaler Problemlösungspraxis für alle Bereiche des menschlichen Lebens vor. Er beinhaltet den Entwurf einer Lebensweise und manifestiert sich in der Haltung selbstkritischer Vernunft und Diskussionsbereitschaft, eine Haltung, die Popper so zusammenfasst: „I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth.“³ Dabei werden (intellektuelle) Tugenden vorausgesetzt wie Wahrheitsliebe, Realitätsinn, Aufmerksamkeit, Offenheit für kritische Diskussion, Ansprechbarkeit für rationale Argumente, Klarheit bzw. Einfachheit im Sprechen und Schreiben, Lernbereitschaft, Toleranz und Ambiguitätstoleranz, Kreativität und Phantasie, sowohl intellektuelle Kühnheit als auch intellektuelle Bescheidenheit usw. In

² Die Grundidee dieses Ansatzes wurde allerdings bereits von Victor Kraft (1880–1975) antizipiert; vgl. dazu K. POPPER, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1979, 182.

³ K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, London/New York 2011 (Routledge Classics), 442.

diesem Sinn ist der KR von vornherein zutiefst bestimmt durch moralische Motive.⁴

Es gibt unterschiedliche Varianten kritisch-rationalen Philosophierens. Dennoch könnte man vielleicht drei zentrale und miteinander zusammenhängende Komponenten des KR identifizieren:⁵ Erstens einen *kritischen Realismus* mit der These, dass es eine vom menschlichen Denken und Erkennen unabhängig existierende, objektiv strukturierte Wirklichkeit gibt, die grundsätzlich auch als solche erkennbar ist, wobei es aber unterschiedliche Beschränkungen unserer Wirklichkeitserkenntnis geben mag; zweitens einen *konsequenten Fallibilismus* mit der These, dass der Mensch in allen seinen Problemlösungsversuchen und auch in seinem Erkenntnisstreben fehlbar bleibt, und dass es keine Instanzen oder Methoden – wie etwa Begründungsverfahren im klassischen Sinn – gibt, durch welche die Fehlbarkeit des Menschen ausgeschlossen werden könnte; drittens einen *methodologischen Revisionismus* mit der These, dass alle Problemlösungen im Prinzip revidierbar sind, sodass es immer angebracht sein kann, sie in Frage zu stellen und nach alternativen, besseren Lösungen zu suchen. Konkurrierende Problemlösungen können anhand bestimmter Kriterien bewertet und kritisch miteinander verglichen werden. Für den KR gibt es keine angeblich letzten Voraussetzungen, die als solche kritikimmun wären oder nicht mehr sinnvoll diskutiert werden könnten.

Es handelt sich bei diesen Thesen um *metaphysische Thesen*, die als solche nicht „bewiesen“ oder unmittelbar empirisch geprüft werden können. Sie können aber rational diskutiert bzw. mit den ihnen entgegengesetzten Auffassungen verglichen werden. Der KR startete unter anderem als eine scharfe Kritik am Logischen Positivismus des Wiener Kreises und teilt dessen verifikationistische Sicht, dass alle Metaphysik sinnlos sei, in keiner Weise. Metaphysik wird im Gegenteil als unvermeidlich und manchmal auch als sehr fruchtbar für den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt betrachtet.⁶ Popper selbst hat ausgiebig Metaphysik betrieben, etwa in seiner pluralistischen Drei-Welten-Ontologie, seiner Theorie der Propensitäten oder im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem. Allerdings haben im Rahmen einer kritisch-rationalen Auffassung auch metaphysische Überzeugungen und Theorien immer nur hypothetischen Charakter und beinhalten keinerlei Wahrheitsgarantie. Das gilt dann

⁴ Vgl. etwa M. ARTIGAS, *The Ethical Nature of Karl Popper's Theory of Knowledge. Including Popper's Unpublished Documents on Bartley and Critical Rationalism*, Berlin 1999.

⁵ Vgl. etwa H. ALBERT, Kritischer Rationalismus und christlicher Glaube, in: DERS., *Kritik des theologischen Denkens*, Münster 2013, 261–272, 261 f. – Mein eigenes Verständnis des KR ist stark geprägt durch die Arbeiten von Hans Albert und Alan Musgrave.

⁶ Vgl. etwa J. AGASSI, *Metaphysics and the Growth of Scientific Knowledge*, in: I. JARVIE (u. a.) (Hg.), *Karl Popper. A Centenary Assessment (Vol. II: Metaphysics and Epistemology)*, Aldershot 2006, 3–18.

natürlich auch für die Thesen des KR selbst; andernfalls würde man sich hier in Selbstwidersprüche verwickeln.

Nach diesem summarischen Überblick sollen nun die Hauptanliegen eines kritisch-rationalen Philosophieverständnisses etwas ausführlicher erläutert werden.

2.1.1 Das Problem der Begründung

Der KR beansprucht, eine Alternative gegenüber der begründungs- bzw. rechtfertigungsorientierten Methodologie des klassischen Rationalismus anbieten zu können; und er versteht sich damit auch als eine Alternative gegenüber den Sackgassen, in welche diese Methodologie letztlich führen kann, wie etwa Dogmatismus, Skeptizismus oder Antirealismus.

Im klassischen Rationalismus, einer sehr einflussreichen Tradition der Philosophiegeschichte, wird das zentrale epistemisch-methodologische Problem, nämlich wie man die Wahrheit unserer Überzeugungen oder Theorien herausfinden kann,⁷ im Rahmen eines *Begründungsdenkens* angegangen. Das hier dominierende methodologische Postulat der zureichenden Begründung⁸ besagt, dass die Wahrheit oder doch wenigstens die wahrscheinliche Wahrheit von Überzeugungen, Aussagen, Theorien usw. durch ein epistemisches Begründungsverfahren garantiert werden muss und auch kann: Suche stets nach zureichenden Begründungen für Überzeugungen, Aussagen, Theorien usw., damit du sie als wahr oder wenigstens als wahrscheinlich wahr ausweisen kannst!

Als Begründungsverfahren kommen dabei etwa deduktive oder induktive Argumentationsstrategien in Betracht. Der klassische Intellektualismus prämiert das deduktive Begründungsmodell. Aus grundlegenden Vernunftintuitionen oder a priori-Wahrheiten sollen weitere Einsichten logisch abgeleitet und damit begründet werden. Der klassische Empirismus operiert dagegen mit dem induktiven Begründungsmodell. Aus grundlegenden, singulären Wahrnehmungsüberzeugungen oder Beobachtungssätzen soll im Rahmen induktiver Argumentation auf allgemeine Überzeugungen bzw. Theorien geschlossen werden. Beide Varianten des klassischen Rationalismus, die natürlich auch kombiniert werden können, teilen die Auffassung, dass es gerechtfertigte Basisüberzeugungen geben müsse, die dann als Ausgangspunkte für weitere epistemische Begründungen dienen können. Auch transzendente Begründungsfiguren unterscheiden sich davon nicht wesentlich. Immer geht es darum,

⁷ Vgl. A. BECKERMANN, Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs. Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 55 (2001), 571–593, dessen berechtigte Anliegen, wie mir scheint, gerade in einer kritisch-rationalen Sicht voll gewahrt werden können.

⁸ Vgl. als eine klassische Ausprägung dieser am Satz vom zureichenden Grund orientierten Denkweise etwa G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, Frankfurt a. M./Leipzig 1996, 31 (§§ 31, 32).

durch zureichende Begründungen ein sicheres Fundament für die Erkenntnis zu erreichen. In diesem Denken scheint die Suche nach der Wahrheit untrennbar verknüpft zu sein mit der Suche nach umfassender, absoluter Begründung, nämlich mit der Suche nach einem *archimedischen Punkt* unserer Erkenntnis. Die Idee der Wahrheit und die Idee der Gewissheit sind hier miteinander verschmolzen.

In diesem Zusammenhang bedeutet dann die Kritik von Überzeugungen, Aussagen, Theorien usw., dass man deren fehlende oder unzureichende Begründung aufzeigt. Man kritisiert zum Beispiel, dass sie nicht auf legitime Quellen der Erkenntnis wie etwa die Sinneswahrnehmung, angeblich selbstvidente Intuitionen oder verlässliche Methoden zurückgeführt werden können. Man konzentriert sich also auf die richtige Abstammung, den richtigen Ursprung, die richtige Herkunft. Intellektuelle Redlichkeit oder Rationalität heißt dann vor allem, nur solche Überzeugungen zu vertreten oder Aussagen für (wahrscheinlich) wahr zu halten, für die es hinreichende epistemische Gründe gibt, die sich also positiv begründen lassen. William Kingdon Clifford hat etwa in *The Ethics of Belief* diese für den klassischen Rationalismus paradigmatische These vertreten: „It is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything upon insufficient evidence.“⁹ Es geht dabei offenbar nicht nur um einen epistemischen, sondern auch um einen moralischen Anspruch.

Dieser klassische Rationalismus, den man als strukturell autoritär und noch immer tief verwurzelt in unserer intellektuellen Kultur betrachten könnte, dürfte jedoch utopisch sein, weil er von einem unerreichbaren Erkenntnisideal ausgeht. Das wird deutlich, wenn man ihn mit dem *Problem der Begründung* konfrontiert. Dieses Problem besteht darin, dass die Forderung nach einer abschließenden Begründung aller Überzeugungen oder Aussagen in ein Begründungstrilemma führt, welches bereits im antiken Skeptizismus bekannt war (Agrippa) und in unserer Zeit von Hans Albert nach dem berühmten deutschen Lügenbaron als „Münchhausen-Trilemma“ benannt wurde.¹⁰ Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, also etwa auch für die Prämissen bzw. Voraussetzungen von Begründungen usw., gerät man nämlich in eine Situation mit drei inakzeptablen Alternativen. Man hat dann nur die Wahl zwischen i.) einem *infiniten Regress*, der praktisch undurchführbar ist und damit zu keinem sicheren Fundament der Erkenntnis gelangen kann; ii.) einem *logischen Zirkel* bzw. *Zirkelschluss*, bei dem die zu begründende Aussage an irgendeiner Stelle der Begründung bereits als wahr vorausgesetzt wird und der damit auch

⁹ W. K. CLIFFORD, *The Ethics of Belief*, in: DERS., *The Ethics of Belief and Other Essays*, New York 1999 (Erstveröffentlichung: 1877), 70–96, 77.

¹⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, 13–18; 264–277 (Diskussion kritischer Einwände). – Zu beachten ist, dass das Trilemma *alle* Begründungsarten betrifft, nicht nur deduktive Begründungsverfahren. Und es gilt sowohl in vertikaler als auch horizontaler Begründungsrichtung.

zu keiner sicheren epistemischen Basis führt; oder iii.) einem *Abbruch des Begründungsverfahrens*, bei dem das Prinzip der zureichenden Begründung, also die Begründungsforderung, an einer bestimmten Stelle aufgehoben wird, was aber dem begründungstheoretischen Anspruch des klassischen Rationalismus widerspricht. Häufig handelt es sich hier um den Rekurs auf ein „Dogma“. Um der quälenden Unsicherheit zu entkommen, *entscheidet* man sich für den willkürlichen Abbruch der Begründung und glaubt eben ohne weitere Begründung, also ungerechtfertigt und dezisionistisch, fest an die Wahrheit bestimmter fundamentaler Überzeugungen oder Intuitionen. Damit zusammen hängt dann auch, dass man diese angeblich letzten, fundamentalen Überzeugungen oder Intuitionen als nicht mehr sinnvoll kritisierbar betrachtet oder sie vor Kritik immunisieren will.

Um diesem Problem der Begründung zu entgehen, konzentriert sich der foundationalistische Ansatz des klassischen Rationalismus, wie bereits angedeutet, auf das dritte Horn des Trilemmas, nämlich auf den Abbruch der Begründungskette. Man möchte zeigen, dass dieser Abbruch keineswegs immer willkürlich sein muss, sondern dass es etwa Basisüberzeugungen oder Basisaussagen gibt, die keiner Begründung mehr bedürftig und fähig sind, und die deshalb als sichere Fundamente unserer Erkenntnis in Betracht kommen. Allerdings wäre ein nicht-willkürlicher Abbruch der Begründung wiederum selbst begründungsbedürftig, sodass sich hier das Problem der Begründung in neuer Weise stellen würde. Wie dem auch sei, als Kandidaten für solche sicheren Fundamente werden vor allem Sinneswahrnehmungen, Wahrnehmungsüberzeugungen oder angeblich selbstevidente Vernunft Einsichten genannt. Es scheint jedoch, dass der Rekurs auf solche basalen Instanzen problematisch sein kann und auch keine Wahrheitsgarantien mit sich bringt.¹¹ Zusätzlich stellt sich die Frage nach der Rationalität bzw. Begründbarkeit der entsprechenden Begründungsverfahren (und sogar des Prinzips der zureichenden Begründung

¹¹ Dazu nur einige Hinweise: Bloße Wahrnehmungserlebnisse können nicht als Prämissen für Argumente oder als Termini von inferentiellen Beziehungen fungieren; nur Aussagen bzw. propositionale Gehalte von Überzeugungen sind dazu von der richtigen Art. Überzeugungen, die unmittelbar auf Sinneswahrnehmung beruhen, die also durch Wahrnehmungserlebnisse mitverursacht sind, können sich dagegen als falsch herausstellen; es gibt die bleibende Möglichkeit von Wahrnehmungsirrtümern. Vor allem aber sind Wahrnehmungsüberzeugungen und Beobachtungssätze stets mehr oder weniger *theoriegeladen*, enthalten also über den unmittelbaren Wahrnehmungsgehalt hinausgehende allgemeine begriffliche und theoretische Komponenten, die sich als problematisch herausstellen können. Wahrnehmungsüberzeugungen entstehen durch die (teilweise unbewusste) Interpretation des sensorischen Inputs im Lichte bestimmter Theorien. Und sowohl die Interpretation als auch die Theorien können fehlerhaft sein. Angeblich selbstevidente Vernunftintuitionen haben einerseits oft nur analytisch-tautologischen Charakter, können also nicht als Ausgangspunkt für die Begründung von gehaltvollen (synthetischen) Aussagen dienen. Andererseits sind sie häufig der Ausdruck von psychologisch tief verwurzelten Denkgewohnheiten oder Plausibilitäten, die sich aber als problematisch herausstellen können.

selbst). Dies wird insbesondere beim *Induktionsproblem* virulent. Wie kann man ein Induktionsprinzip beweisen? Induktive Begründungen sind logisch betrachtet ungültig, weil in der Logik keine informationserweiternden Schlüsse vorgesehen sind. Zudem hängen induktive Argumente von subjektiven Wahrscheinlichkeitsbewertungen bzw. Anfangserwartungen ab, wobei sich aber keine rationalen oder empirischen Gründe für die Bevorzugung einer bestimmten Anfangserwartung angeben lassen.¹²

Offenbar ist der Gewissheits- und Letztbegründbarkeitsanspruch des klassischen Rationalismus tatsächlich zum Scheitern verurteilt. Bleiben damit als Re-signationslösungen nur mehr der Skeptizismus oder ein mehr oder weniger offener Dogmatismus übrig? Oder muss man den herkömmlichen realistischen Wahrheitsbegriff opfern und zu einer epistemischen Wahrheitsauffassung übergehen, damit aber auch möglicherweise antirealistische bzw. wahrheitsrelativistische Konsequenzen akzeptieren? Im Rahmen einer kritisch-rationalen Auffassung werden diese Fragen klar verneint.

2.1.2 Kritischer Realismus und konsequenter Fallibilismus

Der KR hält im Gegensatz zu diversen antirealistischen oder instrumentalistischen Auffassungen daran fest, dass Wahrheit in einem realistischen Sinn das zentrale Ziel unseres Erkenntnisstrebens ist. Es geht darum, die Wahrheit über die Beschaffenheit der Welt oder bestimmter Bereiche bzw. Aspekte der Welt herauszufinden, also zu objektiv wahren Überzeugungen, Aussagen, Theorien usw. zu gelangen, auch wenn deren Verwertung dann hauptsächlich praktischen Zwecken dienen mag. Besonders im Bereich einer methodisch kontrollierten Erkenntnispraxis der Realwissenschaften geht es darum, unterschiedliche Erkenntnisprobleme zu lösen, etwa möglichst zutreffende Beschreibungen und leistungsstarke erklärende Theorien auf der Basis von Gesetzmäßigkeiten aufzustellen. Die Erkenntnistheorie und Methodologie des KR ist damit eingebettet in einen *kritischen Realismus* mit der Annahme, dass es eine vom menschlichen Denken und Erkennen unabhängig existierende, objektiv strukturierte Wirklichkeit gibt, die grundsätzlich auch erkennbar ist, wobei es jedoch unterschiedliche Beschränkungen unserer Wirklichkeitserkenntnis geben mag. Diese Position involviert also erstens die ontologische These, dass es eine vom menschlichen Denken und Erkennen unabhängig existierende, objektiv strukturierte Wirklichkeit gibt; und zweitens die epistemologische These, dass diese Wirklichkeit, trotz aller möglichen Beschränkungen, grundsätzlich erkennbar ist.¹³

¹² Vgl. dazu etwa F. v. KUTSCHERA, *Die falsche Objektivität*, Berlin/New York 1993, 114f.

¹³ Vgl. H. ALBERT, *Erkenntnis, Wahrheit und Wirklichkeit. Zur Kritik des klassischen*

Kritisch ist dieser Realismus deshalb, weil er in erkenntniskritischer Absicht zwischen Erscheinung und Realität unterscheidet. Die Welt ist nicht notwendigerweise so, wie sie uns auf den ersten Blick erscheinen mag; und wir haben mit möglicherweise prinzipiellen Beschränkungen unserer Erkenntnisfähigkeit zu rechnen, die unter anderem mit der Eigenart des menschlichen Erkenntnisapparates zusammenhängen. Jedenfalls dürfte der kritische Realismus normalerweise auch im Alltag vorausgesetzt werden, trotz gelegentlicher gegenteiliger antirealistischer Beteuerungen. Ein naiver Realismus, der Erscheinung und Realität einfachhin identifiziert, war wohl niemals wirklicher Bestandteil des *Common Sense*. Auch der klassische Rationalismus orientierte sich über weite Strecken an einer realistischen Wahrheitsauffassung. Paradoxerweise war aber gerade der Gewissheits- und Letztbegründungsanspruch des klassischen Rationalismus geeignet, die realistische Wahrheitsauffassung zu unterminieren und antirealistische Konsequenzen hervorzubringen.¹⁴ Ich werde auf diese Zusammenhänge und auf den kritischen Realismus überhaupt noch ausführlicher zu sprechen kommen, wenn es darum gehen wird, die Idee eines fallibilistischen oder hypothetischen Essentialismus zu entwickeln. An dieser Stelle soll jedoch erläutert werden, wie im Rahmen eines kritisch-rationalen Philosophieverständnisses der kritische Realismus mit einem konsequenten *Fallibilismus* verbunden wird.

Eine weitere zentrale Komponente des KR ist ein *konsequenter Fallibilismus*, nämlich die These, dass der Mensch in *allen* seinen Problemlösungsversuchen und auch in seinem Erkenntnistreben fehlbar bleibt, und dass es keine Instanzen oder Methoden – wie etwa Begründungsverfahren im klassischen Sinn – gibt, durch welche die Fehlbarkeit des Menschen ausgeschlossen werden könnte. In der Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie bedeutet dies, wie bereits dargestellt, dass Wahrheit im herkömmlichen realistischen Sinn zwar weiterhin als das zentrale Ziel unserer Erkenntnispraxis betrachtet wird. Aber es wird bestritten, dass es gesicherte, letztbegründete (nicht-triviale) Wahrheitserkenntnis geben kann. Mit anderen Worten: Wir können absolut wahre Überzeugungen haben, aber wir können uns nicht absolut sicher sein, dass sie auch tatsächlich wahr sind. Es gibt also keinerlei Wahrheitsgarantien oder unfehlbare Wahrheitskriterien. Die Idee der Wahrheit und die Idee der objektiven Gewissheit bzw. der Begründbarkeit werden hier im Gegensatz zum klassischen Rationalismus scharf voneinander unterschieden. Für den KR gibt es keine unerschütterlichen Fundamente, keinen archimedischen Punkt der menschlichen Erkenntnis.¹⁵ Deshalb wird auch die Suche nach solchen sicheren Grundlagen

Denkens und des Pragmatismus, in: DERS., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, Tübingen 2000, 7–40, 16.

¹⁴ Vgl. etwa A. MUSGRAVE, Popper's Critical Realism, in: DERS., *Secular Sermons. Essays on Science and Philosophy*, Otago 2009, 139–150, 148 f.

¹⁵ Vgl. etwa K. POPPER, Erkenntnis ohne Autorität, in: D. MILLER (Hg.), *Karl Popper. Aus-*

als von vornherein verfehlt und das klassische Erkenntnisideal als utopisch betrachtet. Der Preis dieser epistemologischen Auffassung ist also, dass wir, gerade wenn es uns um Wahrheit in einem realistischen Sinn geht, stets unter Bedingungen von mehr oder weniger großer Ungewissheit leben müssen.

Führt eine derartige Auffassung aber letztlich nicht doch in den *Skeptizismus*? Bei der Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, zwischen zwei skeptischen Thesen zu unterscheiden, nämlich dem *Gewissheitsskeptizismus* einerseits, und dem *Rationalitätsskeptizismus* andererseits.¹⁶ Der Gewissheitsskeptizismus besagt, dass jede (nicht-triviale, etwa nicht-analytische) Überzeugung ungewiss ist, weil sie nicht definitiv begründet oder gerechtfertigt werden kann. Der Rationalitätsskeptizismus besagt, dass jede (nicht-triviale) Überzeugung unvernünftig, also willkürlich ist. Radikale Skeptiker akzeptieren beide Thesen und behaupten sogar, dass der Rationalitätsskeptizismus aus dem Gewissheitsskeptizismus folge. Der KR akzeptiert den Gewissheitsskeptizismus, nicht jedoch den Rationalitätsskeptizismus, weil er das Prinzip der zureichenden Begründung zurückweist, wonach eine Überzeugung nur dann vernünftig ist, wenn man ihre (wahrscheinliche) Wahrheit begründen kann. Was aber tritt dann an die Stelle des Begründungsdenkens? Im KR hängt die alternative Auffassung von Rationalität eng mit der *Idee der Kritik* zusammen. Statt nach endgültigen oder auch nur vorläufigen Begründungen zu suchen, geht es eher um kritische Prüfung und um ein Denken in Alternativen.¹⁷

Bevor ich nun auf einige zentrale methodologische Vorschläge des KR eingehe, sei nur erwähnt, dass es eine erbitterte Auseinandersetzung um die Frage gibt, welche Rolle eine *Theorie des gerechtfertigten bzw. vernünftigen Glaubens* in einer kritisch-rationalen Philosophie spielen sollte. Gibt es gerechtfertigte bzw. vernünftige Überzeugungen? Und was wäre der Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen, also willkürlichen Überzeugungen? Die beiden Hauptkontrahenten in der Debatte sind David Miller und Alan Musgrave. Miller verteidigt die These, dass eine solche Theorie unbrauchbar wäre und auch die eigentliche Pointe des KR konterkarieren würde, nämlich eine grundlegende Alternative zum Begründungsdenken anzubieten. Musgrave ist hingegen der Ansicht, dass Millers Position auf einen Irrationalismus hinausläuft und verteidigt die These, dass es ein gerechtfertigtes bzw. vernünftiges Fürwahrhalten etwa einer Theorie auch dann geben kann, wenn man die Wahrheit oder auch nur die wahrscheinliche Wahrheit dieser Theorie nicht begründen

gewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik und Sozialphilosophie, Tübingen 21997, 26–39.

¹⁶ Vgl. etwa J. W. N. WATKINS, *Science and Scepticism*, London 1984, 58 f., sowie A. MUSGRAVE, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, Tübingen 1993, 286.

¹⁷ Vgl. etwa ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 35–65; vgl. neuerdings auch die hilfreiche Zusammenfassung bei D. FREDERICK, A Regimented and Concise Exposition of Karl Popper's Critical Rationalist Epistemology, *Cosmos + Taxis*, 6 (6/7) (2019), 49–54.

kann. Sein induktives epistemisches Prinzip lautet, dass es vernünftig ist, eine Theorie für wahr zu halten, wenn sie ernsthafter Kritik standgehalten hat, auch wenn dadurch nicht gezeigt wird, dass sie (wahrscheinlich[er]) wahr ist. Ich neige dazu, Musgrave beizupflichten, aber es nicht notwendig, hier auf diese Diskussion näher einzugehen.¹⁸

2.1.3 Methodologischer Revisionismus

Der *methodologische Revisionismus* resultiert aus dem kritischen Realismus und dem konsequenten Fallibilismus und lässt sich als eine Modifikation bzw. Generalisierung des wissenschaftstheoretischen Falsifikationismus verstehen, wie ihn Popper ursprünglich in seiner „Logik der Forschung“ vorgeschlagen hatte.¹⁹ Er besagt, dass alle Problemlösungen im Prinzip revidierbar sind, sodass es immer möglich ist und auch angebracht sein kann, sie in Frage zu stellen und nach alternativen, besseren Lösungen zu suchen. Konkurrierende Problemlösungen können anhand bestimmter Kriterien bewertet und kritisch miteinander verglichen werden. Dieser methodologische Vorschlag gilt für das gesamte menschliche Problemlösungsverhalten. Im nächsten Abschnitt (2.2) werde ich eigens die praktischen und moralphilosophischen Implikationen dieser Auffassung erörtern; hier soll es vor allem um die Erkenntnis- und Wissenschaftspraxis gehen.

In einer kritisch-rationalen Sicht wird die Erkenntnis- und Wissenschaftspraxis als ein Sonderfall des menschlichen Problemlösungsverhaltens überhaupt betrachtet. Probleme tauchen zum Beispiel auf, wenn bestimmte Erwartungshaltungen enttäuscht werden oder wenn Ziele, die man als wichtig erachtet, scheinbar nicht erreicht werden können. Die menschliche Problemlösungspraxis hat eine biologische Grundlage. Nicht nur der Mensch, alle Organismen müssen ja in der einen oder anderen Weise Probleme lösen, um überleben, sich entfalten und reproduzieren zu können. *Wissenschaftliche* Probleme sind theoretischer Natur, auch wenn deren Lösung dann überwiegend praktischen Zwecken dienen mag. Sie bestehen etwa darin, dass man bestimmte Phänomene nicht hinreichend erklären kann oder dass es zu Widersprüchen in bisher bewährten Theorien oder Hypothesen kommt. Wissenschaftliche Probleme wurzeln im Staunen über die Welt und in der Verwunderung über das, was wir uns nicht erklären können. Wie löst man nun wissenschaftliche Probleme möglichst erfolgreich? Was kennzeichnet eine rationale Wissenschaftspraxis? Um diese Fragen geht es in der allgemeinen Methodenlehre.

¹⁸ Vgl. dazu mit den entsprechenden Literaturhinweisen D. McDERMID, *The Gospel of Uncertainty. Popper's Radical Fallibilism Re-Examined*, *Grazer Philosophische Studien*, 86 (2012), 117–136, 122 (dort FN 13).

¹⁹ Vgl. K. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen ¹¹2005 (Erstveröffentlichung: Wien 1935).

Grundsätzlich kann die Methodenlehre sachgemäß als eine technologische Disziplin verstanden werden, nämlich als eine *Technologie der Erkenntnis*, die nach Maßgabe bestimmter Zielsetzungen (Wahrheitserkenntnis, Theorien mit hoher Erklärungskraft usw.) und unter Verwertung bewährter Theorien über die menschliche Erkenntnissituation, im Sinne einer rationalen Heuristik realistische methodologische Vorschläge unterbreitet.²⁰ Daraus ergibt sich erstens der hypothetische Charakter einer Methodenlehre bzw. der Methoden selbst und zweitens der Umstand, dass die empirischen Einzelwissenschaften wesentlich zum Methodenproblem beitragen können. Die Kriterien für erfolgreiche Erkenntnis- und Wissenschaftspraxis scheinen in hohem Maße kontextbezogen zu sein. Dennoch schlägt der KR eine einheitliche Methode vor, die sich in unterschiedlichen Disziplinen zwar bereichsspezifisch ausdifferenzieren mag, deren *duale Grundstruktur* aber stets dieselbe bleibt.²¹ Rationale wissenschaftliche Problemlösungspraxis hat einen *konstruktiven* und einen *kritischen* Aspekt. Es geht um *Versuch und Irrtum, Konstruktion und Kritik, Vermutungen und Widerlegungen*.

Gute Wissenschaftspraxis beginnt dieser Auffassung zufolge nicht einfach mit empirischen Beobachtungen oder dem Aufzählen von irgendwelchen angeblichen Fakten, sondern eher mit spekulativen Vermutungen, mit Hypothesen bzw. Theorien, eben mit *Erklärungsversuchen in Bezug auf ein Problem*. (Bereits in der menschlichen Wahrnehmung lässt sich ja ein aktiv-problemlösendes Element rekonstruieren, nämlich dass etwa Wahrnehmungsurteile als Hypothesen verstanden werden können, die den sensorischen Input im Lichte bestimmter Interessen, Vorannahmen und Theorien erklären bzw. deuten. Deshalb ist unsere Wahrnehmung auch hochgradig selektiv.) Woher diese spekulativen Vermutungen nun stammen, ist relativ unbedeutend. Vielfach entstehen sie wohl induktiv, also durch Erfahrung und Verallgemeinerung. Auch Intuitionen, Denkgewohnheiten und (unbewusste) Interessen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Aber gerade die interessanten und innovativen Erklärungsversuche weisen, wie die Wissenschaftsgeschichte zeigt, häufig kontra-intuitive und sogar kontra-induktive Züge auf. Im methodologischen Revisionismus wird deshalb die zentrale Bedeutung der menschlichen Kreativität, Phantasie und Vorstellungskraft für den sogenannten Entstehungszusammenhang wissenschaftlicher Problemlösungspraxis nachdrücklich betont.

Wie soll man nun vernünftigerweise mit solchen spekulativen Vermutungen, mit Hypothesen und Theorien umgehen? Aus kritisch-rationaler Sicht spielt

²⁰ Vgl. etwa H. ALBERT, *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987, 70–93.

²¹ In dieser Sicht gibt es keine wesentlichen methodologischen Unterschiede zwischen Geistes- und Naturwissenschaften. Disziplinäre Abgrenzungen und Arbeitsteilungen sind häufig nur aus pragmatischen Gründen sinnvoll. Grundsätzlich empfiehlt sich aus Sicht des KR ein problemorientiertes und damit auch disziplinübergreifendes bzw. interdisziplinäres Wissenschaftsverständnis, d. h. man sollte eher in Problemstellungen als in Fächern denken.

hier im Gegensatz zur klassischen Methodologie und deren Postulat der zureichenden Begründung das *Prinzip der kritischen Prüfung* eine zentrale Rolle. Ein wesentliches Kennzeichen dieser Methodenlehre ist ja, wie bereits erwähnt, dass anstelle des Begründungsdenkens die Idee der Kritik ins Zentrum gerückt wird. Wer wirklich Interesse an der Wahrheit der von ihm vertretenen Vermutungen, Hypothesen, Theorien usw. hat, sollte sie dem Risiko des Scheiterns aussetzen, sodass sie Gelegenheit haben, sich zu bewähren, auch wenn man dadurch keine Wahrheitsgewissheit erreichen kann. Unser Bedürfnis nach Gewissheit und die Suche nach der Wahrheit scheinen sich nicht gut zu vertragen. Deshalb wird die illusionäre Suche nach sicheren Begründungen zugunsten kritischer Prüfung und Diskussion aufgegeben. William Warren Bartley hat etwa die These vertreten, dass sich Rationalität vor allem in einer bestimmten *Haltung* ausdrückt, nämlich in der Haltung, *alle* eigenen Überzeugungen für mögliche Kritik bzw. kritische Diskussion offen zu halten und sie nicht vor Kritik abzuschirmen, also nicht dogmatisch mit ihnen zu verfahren.²² Es ginge darum, möglichst keine Furcht vor Irrtümern und Fehlern zu haben, sondern deren Aufdeckung sogar zu begrüßen, weil man daraus lernen kann.

Was als sinnvolle Kritik betrachtet werden kann, ist natürlich kontextbezogen und hängt unter anderem von der Eigenart der zu prüfenden Annahmen ab. Im kritisch-rationalen Ansatz gilt jedoch, dass einerseits die *aktive Suche nach relevanten Widersprüchen bzw. Unvereinbarkeiten* und andererseits die *komparative Bewertung konkurrierender Lösungsvorschläge anhand bestimmter Kriterien* stets von entscheidender Bedeutung sind. Man kann also versuchen, die Schwächen einer Hypothese bzw. Theorie herauszubekommen, indem man logische, empirische, theoretische oder etwa auch performative Widersprüche aus ihr ableitet²³ und sie hinsichtlich ihrer Erklärungskraft mit alternativen Auffassungen vergleicht. Dabei ist zu betonen, dass die Kriterien der kritischen Prüfung und komparativen Bewertung durchaus hypothetisch bleiben können.²⁴ Auch die Logik als ein Instrument der Kritik bedarf im KR keiner absoluten Begründung. Allerdings lässt sich etwa die Geltung des logischen Nichtwiderspruchsprinzips, wonach eine Aussage und ihre Negation nicht zugleich und unter derselben Rücksicht wahr sein können, nur um den Preis einer totalen Willkür des Denkens bestreiten. Denn aus einem logischen Widerspruch

²² Siehe W. W. BARTLEY, *The Retreat to Commitment*, Chicago/La Salle ²1984, 109–136.

²³ Der *Modus tollens* $[(\neg B \wedge (A \rightarrow B)) \rightarrow \neg A]$ ist damit ein zentrales logisches Instrument der kritischen Prüfung, wobei „A“ eine Theorie bzw. Hypothese repräsentiert und „B“ eine Aussage, die aus „A“ folgt. – Kritik, die auf performative Widersprüche Bezug nimmt, spielt im KR, soweit ich sehe, keine besonders wichtige Rolle. Dies ist bedauerlich, weil man damit eine wirksame Weise der kritischen Prüfung vernachlässigt.

²⁴ Vgl. etwa J. NILSSON, *Rationality in Inquiry. On the Revisability of Cognitive Standards*, Umea 2000, bes. 21–47 (mit einer Kritik am Letztbegründungsanspruch der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels).

kann man ja jede beliebige, auch völlig absurde Aussage deduzieren. Und eine Leugnung dieses Prinzips würde sich selbst aufheben, weil dann auch das Gegenteil der Leugnung wahr wäre, damit aber auch der Unterschied zwischen „wahr“ und „falsch“ obsolet werden würde. Wie dem auch sei, die kritische Prüfung und Diskussion von Hypothesen bzw. Theorien stellt jedenfalls das rationale Moment in der Wissenschaftspraxis dar, weil es dadurch zu einer *Überwindung von Irrtümern und Illusionen* kommen kann.

Der *Fortschritt* der (wissenschaftlichen) Erkenntnis ereignet sich dementsprechend im Rahmen eines „dialektischen“ Prozesses von Versuch und Irrtum, weil immer mehr vermutlich falsche Hypothesen vorläufig ausgeschieden werden können. Erklärungskräftige, wahre Hypothesen können sich hingegen vorläufig bewähren. Dieser Prozess verläuft dabei idealtypischerweise nach folgendem Muster: Problemstellung 1 → Hypothese / Problemlösungsversuch 1 → Kritik bzw. Korrektur von Hypothese / Problemlösungsversuch 1 → modifizierte Problemstellung 2 → Hypothese / Problemlösungsversuch 2 → Kritik bzw. Korrektur von Hypothese / Problemlösungsversuch 2 → usw.²⁵ Damit wird auch die wichtige Rolle von *Traditionen* im Rahmen der Erkenntnispraxis deutlich: Traditionen, in denen sich überlieferte Problemlösungsversuche verkörpern, sind Anknüpfungspunkte für weiterführende Kritik.²⁶ Jeder kritischen Phase muss eine dogmatische Phase vorangehen. Es kann also keinen voraussetzungsfreien Anfang geben. Die menschliche Erkenntnispraxis ist stets eingebettet in unterschiedliche Kontexte, die jedoch kritisch reflektiert werden können. Im Laufe dieses prinzipiell unabschließbaren Erkenntnisprozesses kommt es dann idealerweise zu immer leistungsfähigeren Problemlösungsversuchen und zu immer interessanteren, etwa fundamentaleren Problemstellungen, wobei auch radikale Veränderungen in der Sicht auf ein Problem möglich sind.²⁷ Gerade dann, wenn sich Problemstellungen grundlegend wandeln, kann es zu neuen und bisher ungeahnten Lösungen kommen. Denn manche Probleme lassen sich erst befriedigend lösen, wenn man die Problemsituation selbst bzw. deren Voraussetzungen verändert. Erkenntnisfortschritt hat damit nicht so sehr kumulativen Charakter, sondern besteht oft in revolutionären Umbrüchen, zum Beispiel wenn das jeweilige Vorverständnis, der theoretische Rahmen, also das „Paradigma“, wechselt. Deshalb empfiehlt sich auch ein *Denken in Alternativen*, das den wissenschaftlichen *Status quo* und die herrschende „Orthodoxie“

²⁵ Vgl. K. POPPER, Wissenschaftslehre in entwicklungstheoretischer und logischer Sicht, in: DERS., *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, München 1997, 15–45, 32.

²⁶ Vgl. K. POPPER, Towards a Rational Theory of Tradition, in: DERS., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London/New York 2002 (Routledge Classics), 161–182.

²⁷ Vgl. K. POPPER, Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, in: MILLER, *Popper*, 154–163.

in Frage stellt. Gute Wissenschaftspraxis sollte also das jeweilige eigene Vorverständnis, so weit wie möglich, kritisch reflektieren.

Der methodologische Revisionismus beinhaltet wichtige *soziale* und *institutionelle Konsequenzen*. Die Idee der Kritik kann nicht freischwebend bleiben, sondern muss sich in konkreten Konstellationen realisieren, so wie die Wissenschaftspraxis ja überhaupt eine konkrete Praxis von Menschen in konkreten Situationen ist. In dieser Sicht hat Vernunft von vornherein eine soziale Dimension. Da die vom KR vorausgesetzten (epistemischen) Tugenden alles andere als selbstverständlich sind, kommt es darauf an, für die Wissenschaftspraxis einen institutionellen Rahmen zu schaffen, durch den etwa die Orientierung an der Idee der Wahrheit, Kreativität, ein Denken in Alternativen, kritische Prüfung und sachliche Diskussionen möglichst nachhaltig gefördert werden. Es geht also darum, eine „ökologische Nische“ für rationale Erkenntnispraxis zu etablieren und beständig weiterzuentwickeln. Dabei mag auch eine *epistemische Arbeitsteilung* in dem Sinn eine wichtige Rolle spielen, dass eine reflektierte „dogmatische“ Einstellung bei einem Teil der Forschergemeinschaft bisweilen durchaus erwünscht sein kann.²⁸ Denn mitunter kann man ja die Qualitäten etwa einer Theorie nur herausfinden, indem man versucht, sie hartnäckig gegen kritische Einwände zu verteidigen. Gute Wissenschaftspraxis besteht in sozialer Hinsicht auch aus einem Zusammenspiel von Charakteren mit unterschiedlichen Begabungen oder Zugängen, die realistisch gesehen nicht oft in ein und derselben Person gleichermaßen zu finden sind. Man denke an einen kreativ-spekulativen Charakter, einen kritisch-analytischen Charakter, einen bewahrenden Charakter usw.

Man könnte einwenden, dass die Methodologie der kritischen Prüfung keine echte Alternative zum Begründungsdenken darstellt, sondern nur eine negative Unterart desselben ist: Wenn sich eine Hypothese in kritischer Prüfung bewährt hat, so kann sie eben dadurch als begründet angesehen werden. Der Einwand ist allerdings nicht stichhaltig. Denn einerseits gibt es im methodologischen Revisionismus keinen Letztbegründungsanspruch mehr, wie er für das klassische Begründungsdenken so charakteristisch war. Und andererseits begründet hier die Tatsache, dass sich etwa eine Hypothese in kritischer Prüfung bewährt hat, nicht die (wahrscheinliche) Wahrheit dieser Hypothese, sondern rechtfertigt allenfalls, dass man sie vorläufig akzeptiert, also versuchsweise für wahr hält. Diese Pointe des KR bedeutet tatsächlich eine grundlegende Alternative zum Begründungsdenken.

Auch in einer anderen wichtigen Hinsicht unterscheidet sich die Methodologie der kritischen Prüfung von einer begründungs- bzw. rechtfertigungsori-

²⁸ Vgl. dazu etwa (im Zusammenhang mit der Popper-Kuhn-Kontroverse): D. P. ROWBOTTOM, *Popper's Critical Rationalism. A Philosophical Investigation*, New York/London 2011, 107–123.

entierten Methodologie. Eine begründungs- bzw. rechtfertigungsorientierte Methodologie mit ihrer Suche nach Begründungen und Bestätigungen für vorhandene Auffassungen ist ja immer in der Gefahr, *konservative Strategien* zu prämiieren, also etwa den wissenschaftlichen *Status quo* abzusichern, damit aber auch mögliche Erkenntnisfortschritte zu inhibieren. Dies gilt in abgeschwächter Form auch für eine begründungsorientierte Methodologie unter fallibilistischen Vorzeichen, die zum Beispiel einen moderaten Fundationalismus voraussetzt.²⁹ Eine Methodologie der kritischen Prüfung, deren Akzent auf Widerlegung und einem Denken in Alternativen liegt, unterläuft dagegen eher die so wirksame psychische und soziale Beharrungs- bzw. Bestätigungstendenz in der Erkenntnispraxis, den sogenannten *Confirmation Bias*, und scheint damit auch geeigneter zu sein, Erkenntnisfortschritt zu ermöglichen.³⁰ Deshalb erscheint sie gerade unter „erkenntnis-technologischen“ Gesichtspunkten als vorzugswürdig. Diese Zusammenhänge sind nicht nur im Rahmen der Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie wichtig, sondern haben auch für die praktische Philosophie große Bedeutung. Das soll nun im Folgenden gezeigt werden.

2.2 Methodologische Aspekte einer kritisch-rationalen Moralphilosophie

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass im KR bestimmte (intellektuelle) Tugenden wie Wahrheitsliebe, Realitätssinn, Aufmerksamkeit, Offenheit für kritische Diskussion, Ansprechbarkeit für rationale Argumente, Klarheit bzw. Einfachheit im Sprechen und Schreiben, Lernbereitschaft, Toleranz und Ambiguitätstoleranz, Kreativität und Phantasie, sowohl intellektuelle Kühnheit als auch intellektuelle Bescheidenheit usw., große Bedeutung haben. Die kritisch-rationale Konzeption der menschlichen Vernunft hat eine moralische Dimension. Denn sie impliziert den Entwurf einer Lebensweise und beinhaltet auch

²⁹ Vgl. etwa R. AUDI, Contemporary Modest Foundationalism, in: L. POJMAN (Hg.), *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings*, Belmont, CA 32003, 174–182. – Der methodologische Revisionismus, so wie ich ihn verstehe, beinhaltet sowohl fallibilistisch-fundationalistische als auch fallibilistisch-kohärentistische Elemente der Kritik; zudem beinhaltet er auch eine pragmatische Dimension, weil er in pointierter Weise auf die Problemlösungskraft etwa von Theorien Bezug nimmt. In dieser Hinsicht gibt es gewisse Parallelen zum sog. „Fundhärentismus“; vgl. dazu S. HAACK, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford/Cambridge 1993.

³⁰ Vgl. dazu etwa R. S. NICKERSON, Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises, *Review of General Psychology*, 2 (1998), 175–220, 197: „One can see a confirmation bias both in the difficulty with which new ideas break through opposing established points of view and in the uncritical allegiance they are often given once they have become part of the established view themselves.“

wichtige Konsequenzen für die Gestaltung des sozialen Geschehens. Poppers Kritik an tribalistischen und totalitären politischen Systemen und sein Plädoyer für eine offene Gesellschaft stellt im Grunde nur eine Anwendung zentraler Thesen des KR im Bereich der politischen Philosophie dar.³¹ Der KR beschränkt sich, wie bereits ausgeführt wurde, nicht auf die Behandlung von wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Fragestellungen, sondern schlägt eine Weise rationaler Problemlösungspraxis für alle Bereiche des menschlichen Lebens vor. Das gilt dann natürlich auch für die Lösung von praktischen und moralischen Problemen. Damit komme ich zur Idee einer *kritisch-rationalen Moralphilosophie*.³²

Unter Moralphilosophie verstehe ich in diesem Kontext eine *normative Ethik*, welche die in einem bestimmten Raum-Zeit-Gebiet faktisch anerkannte und sozial mehr oder weniger wirksame Moral, also die konventionelle Moral, nicht nur beschreiben, analysieren und anwenden, sondern auch auf ihre Legitimität bzw. Angemessenheit hin beurteilen will.³³ Im Rahmen des traditionellen Begründungsdenkens spielt dabei die Idee einer *Begründung der Moral*, nämlich die Begründung moralischer Überzeugungen, Normen und Prinzipien, eine entscheidende Rolle. Die konventionelle Moral schränkt Handlungsfreiheiten ein, weshalb sie auch als begründungsbedürftig erscheint. Nur eine Moral, die sich auf rationale Weise begründen lässt, so könnte man meinen, kann zu Recht allgemeine Geltung und Anerkennung beanspruchen. Ein solches, auf den ersten Blick sehr plausibles Projekt der Moralbegründung ist jedoch mit analogen Problemen konfrontiert wie das Begründungsdenken in der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Auch hier führt der Versuch einer *Letztbegründung* in das Münchhausen-Trilemma mit den drei inakzeptablen Alternativen unendlicher Regress, Zirkelschluss oder (willkürlicher) Abbruch des Begründungsverfahrens.³⁴

³¹ Vgl. etwa neuerdings im Kontext einer Kritik an der sog. „Identitätspolitik“ D. FREDERICK, *The Relevance of Karl Popper's Open Society, Cosmos + Taxis*, 6 (6/7) (2019), 33–42.

³² Vgl. dazu etwa H. ALBERT, *Werturteil, Recht und soziale Ordnung. Zur Kritik des Normativismus und der reinen Jurisprudenz*, in: DERS., *Kritischer Rationalismus*, 41–97, bes. 76 ff., sowie ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 66–95.

³³ Ich verstehe hier unter *Moral* alle Überzeugungen, Werte, Normen, Prinzipien usw., welche menschliches Handeln unter dem Gesichtspunkt einer unbedingten Richtigkeit oder Falschheit auszeichnen und/oder regeln, nämlich als „moralisch richtig“ oder „falsch“ oder als „moralisch geboten/verboten/erlaubt“ oder etwa als „gut“ oder „böse“. Die konventionelle Moral ist meist kein völlig homogenes System, sondern beinhaltet, je nach Gesellschaftstypus, eine gewisse Pluralität und unterliegt auch einem Wandel. Man kann zudem zwischen der konventionellen Moral von einzelnen Personen und von Gemeinschaften unterscheiden. Es handelt sich hier um eine idealtypische Betrachtungsweise. Eine als vernünftigerweise angemessen oder legitim beurteilte Moral könnte man als rationale Moral bezeichnen.

³⁴ Dies gilt sowohl für alle Werturteile als auch für deontische Aussagen und moralische Normen bzw. Prinzipien, wobei einerseits die deontische Logik und andererseits bereits an dieser Stelle ein ethischer Kognitivismus in dem Sinn vorausgesetzt ist, dass wenigstens einige

Im Rahmen einer foundationalistischen Moralphilosophie werden als nicht mehr begründungsbedürftige oder begründungsfähige Fundamente zum Beispiel moralische Intuitionen, Erfahrungen, Gefühle oder angeblich selbstevidente moralische Prinzipien und Grundnormen identifiziert. Es scheint jedoch, dass auch der Rekurs auf solche basalen Instanzen durchaus problematisch sein kann. Moralische Intuitionen, Erfahrungen und Gefühle sind theoriegeladen, interessengeleitet, teilweise kulturabhängig und auch unter den Mitgliedern einer gemeinsamen sozialen Bezugsgruppe nicht ohne weiteres zu harmonisieren. Letzte, angeblich selbstevidente moralische Prinzipien sind oft zu formal, um inhaltlich bestimmte Handlungsnormen aus ihnen ableiten zu können. Es besteht keine Einigkeit darüber, welche moralischen Prinzipien tatsächlich selbstevident sind und ob es überhaupt solche Prinzipien gibt. Auch hier scheint die Suche nach einem archimedischen Punkt eher aussichtslos zu sein.

Es gibt es eine Reihe von Ansätzen, in denen das Problem der Moralbegründung entschärft werden soll. So wird etwa bei einer *pluralistischen Begründungskonzeption* der Anspruch auf Letztbegründung aufgegeben und eine Kombination aus unterschiedlichen Begründungsstrategien empfohlen, etwa moderat foundationalistischen, koährentistischen oder (universal-)pragmatischen Begründungsstrategien.³⁵ Diesen Ansätzen ist allerdings gemeinsam, dass sie noch immer von den Voraussetzungen eines Begründungsdenkens ausgehen. Eine solche begründungsorientierte Moralphilosophie involviert jedoch, auch wenn sie unter fallibilistischen Vorzeichen operiert, neben den ihr eigenen Problemen, ähnliche methodologischen Nachteile wie dies auch für eine begründungsorientierte Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie der Fall ist. Sie scheint nämlich eher geeignet zu sein, vorhandene moralische Überzeugungen, Konventionen oder gar Herrschaftsstrukturen zu „rationalisieren“ und den moralischen *Status quo* abzusichern, damit aber auch einen möglichen Fortschritt im Bereich des moralischen Denkens und Handelns zu behindern. Es kann in diesem Zusammenhang zu einer Dogmatisierung von moralischen Überzeugungen kommen, die man dann gegenüber Kritik immunisieren will. Oft spielen hier etwa persuasive Definitionen und „Leerformeln“ eine wichtige Rolle.³⁶

Eine kritisch-rationale Moralphilosophie stellt dagegen die Idee der Kritik und ein Denken in Alternativen mit Bezug auf die konventionelle Moral in

moralische Äußerungen *Behauptungen* darstellen bzw. *Überzeugungen mit propositionalem Gehalt* ausdrücken. Im Rahmen etwa einer streng emotivistischen oder präskriptivistischen Metaethik würde sich das Problem der Begründung nicht stellen, weil hier moralische Äußerungen niemals Behauptungscharakter aufweisen bzw. Überzeugungen mit propositionalem Gehalt ausdrücken. Damit wäre aber jede moralische Argumentation oder Diskussion von vornherein ausgeschlossen. Vgl. dazu bereits P. GEACH, *Ascriptivism*, *Philosophical Review*, 69 (1960), 221–225.

³⁵ Vgl. etwa K. OTT, *Moralbegründungen zur Einführung*, Hamburg 2001, 63–76.

³⁶ Vgl. etwa TOPITSCH, „Naturrecht“.

den Vordergrund. Statt nach sicheren Grundlagen zu suchen, geht es in dieser Sicht in erster Linie darum, vorherrschende moralische Überzeugungen, Normen und Prinzipien einer kritischen Prüfung zu unterziehen und Gesichtspunkte für ihre mögliche Verbesserung herauszuarbeiten. Die zentralen Komponenten des KR lassen sich im Rahmen der Moralphilosophie fruchtbar machen, in methodischer Hinsicht insbesondere ein Revisionismus mit der These, dass auch alle praktischen Problemlösungen im Prinzip revidierbar sind, so dass es immer angebracht sein kann, sie in Frage zu stellen und nach alternativen, besseren Lösungen zu suchen. Konkurrierende Problemlösungen können auch auf diesem Feld anhand bestimmter Kriterien bewertet und kritisch miteinander verglichen werden. Doch worin bestehen eigentlich praktische, moralische oder ethische Probleme? Und was wären brauchbare Kriterien der kritischen Prüfung in diesem Zusammenhang?

2.2.1 Widersprüche und Brückenprinzipien

Eine Möglichkeit, die konventionelle Moral einer kritischen Prüfung zu unterziehen, besteht etwa darin, aktiv nach *relevanten Widersprüchen* bzw. *Unvereinbarkeiten innerhalb* dieser Moral und der darauf aufbauenden Praxis zu suchen. Es würde sich hier um eine Art *interner Kritik* handeln.³⁷ Dabei sind allerdings Vorrangregeln notwendig, denn bei einander widersprechenden moralischen Überzeugungen wäre nicht von vornherein klar, welche dieser Überzeugungen revidiert werden müsste. Dazu könnte man etwa eine Hierarchie im betreffenden System rekonstruieren. An ihrer Spitze stünden allgemeine Prinzipien, die aus dem komplexen „Überzeugungsmaterial“ gewonnen werden müssten und die eine tragende Funktion ausüben. Immer dann, wenn moralische Überzeugungen, Normen, Praktiken usw., mit solchen Prinzipien in Widerspruch geraten, dürfte man sie als revisionsbedürftig auszeichnen. Diese Vorgehensweise könnte durchaus als eine Anleitung für rationale Kritik in Betracht gezogen werden. In der moralphilosophischen Diskussion spricht man in ähnlichen Zusammenhängen manchmal von der Arbeit mit einem Überlegungsgleichgewicht (*reflective equilibrium*), allerdings zumeist im Kontext einer begründungsorientierten Methodologie.³⁸ Und in der Jurisprudenz spielt ein derartiges Verfahren eine wichtige Rolle zum Beispiel im Rahmen der Verfassungsgerichtsbarkeit. Das Verfassungsgericht übt bei Normprüfungsverfahren sozusagen interne Kritik am jeweiligen Rechtssystem. Sein Prüfungsgegenstand sind rechtliche Normierungen (Bescheide, Verordnungen, Gesetze). Prüfungs-

³⁷ Vgl. dazu und zum Folgenden R. DEINHAMMER, Der Standpunkt der Gerechtigkeit, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 50 (2005), 125–142, 138 ff.

³⁸ Vgl. etwa J. RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1979, 65–73, sowie N. DANIELS, *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge 1996.

maßstab ist die Verfassung, also gewissermaßen die oberste Schicht im Stufenbau der Rechtsordnung, nämlich deren tragende Prinzipien.

Wesentlich schwieriger gestaltet sich eine *externe Kritik* der konventionellen Moral, die aber zu den Hauptaufgaben einer kritisch-rationalen Moralphilosophie gehört. Es geht hier ebenfalls um die Suche nach relevanten Widersprüchen, nämlich darum, die konventionelle Moral bzw. eine darauf aufbauende Praxis anhand externer Maßstäbe und Kriterien, gleichsam „von außen“, zu beurteilen und so auch die fundamentalen Prinzipien des Systems noch einmal einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Aber welche Maßstäbe oder Kriterien könnten dabei in Betracht kommen? Es würde jedenfalls nicht ausreichen, einfach auf bestehende Konventionen oder Praktiken hinzuweisen. Die Tatsache etwa, dass es völkerrechtliche Vereinbarungen über die Menschenrechte gibt, besagt als solche noch nicht, ob und vor allem welche Menschenrechte vernünftigerweise Geltung beanspruchen können. Selbstverständlich hängt ein derartiger *anti-konventionalistischer* oder *anti-positivistischer Standpunkt*, der ja auch für eine Naturrechtsethik von entscheidender Bedeutung ist, ganz wesentlich von bestimmten normativ-ethischen und auch metaethischen Auffassungen ab. Für eine moralische Relativistin gibt es etwa keine moralischen Maßstäbe oder Kriterien außerhalb eines konkreten moralischen Bezugssystems oder einer konkreten moralischen Lebensform. Ich werde auf diese Zusammenhänge noch ausführlich zu sprechen kommen.

Um deskriptive Aussagen und Theorien für die kritische Prüfung der konventionellen Moral nutzbar machen zu können, hat Hans Albert die Verwendung von *Brückenprinzipien* vorgeschlagen. Durch ein Brückenprinzip soll eine Beziehung zwischen deskriptiven (empirischen) Aussagen bzw. Theorien und moralischen Aussagen aufgezeigt und so die Kluft zwischen beiden Aussagearten gleichsam überbrückt werden.³⁹

Ein solches Prinzip ist zum Beispiel das *Kongruenzpostulat*. Dieses Prinzip besagt, dass konventionell-moralische Überzeugungen oder Normen nicht mit dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis unvereinbar sein sollten. Es geht hier darum, dass die konventionelle Moral häufig in einen kosmologischen Kontext eingebettet ist, der sich als problematisch herausstellen kann. Albert meint in diesem Zusammenhang:

So ist die Annahme, daß höhere Wesen im Himmel das Recht haben, den Menschen Befehle irgendwelcher Art zu erteilen, und dieses Recht an ein Stammes- oder Staatsoberhaupt delegiert haben, zwar mit bestimmten soziokosmischen Weltdeutungen vereinbar, aber nach unserem heutigen Wissen aufgrund dieses Kongruenzpostulates kriti-

³⁹ Nebenbei bemerkt: Im Sinne Alberts kann die Philosophie sachgemäß auch als ein hypothetisches und daher revisionsoffenes *Überbrückungsunternehmen* charakterisiert werden, das die unterschiedlichen Bereiche des menschlichen Denkens und Handelns in einen Zusammenhang bringt und so zur Bildung einer einheitlichen Weltauffassung bzw. umfassenden Weltorientierung beiträgt. Vgl. H. ALBERT, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978, 1–6.

sierbar. Die daraus sich ergebende Kritik läßt sich auf den Inhalt von Normen erweitern, die ihre einzige Stütze in einer Annahme dieser oder ähnlicher Art haben. (...) Das Problem des naturalistischen Fehlschlusses braucht bei solcher Kritik überhaupt nicht aufzutauchen.⁴⁰

Natürlich ist durch eine solche Kritik nicht impliziert, dass der gegenwärtige Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis sakrosankt wäre. Er ist vielmehr vorläufig und revidierbar. Dennoch kann er als kritischer Maßstab dienen. Wie bereits erläutert wurde, können im KR die Kriterien der Kritik hypothetisch bleiben. Das Problem einer vitiösen Zirkularität ergibt sich hier nur, wenn man am Letztbegründungsanspruch des klassischen Rationalismus festhalten möchte.

Ein anderes Brückenprinzip ist etwa das *Realisierbarkeitspostulat*. Dieses Prinzip besagt, dass die Forderungen der konventionellen Moral vom Menschen tatsächlich erfüllbar sein müssen, um überhaupt sinnvollerweise Anerkennung beanspruchen zu können: *Sollen impliziert Können*, bzw. die logisch äquivalente Kontraposition: *Nicht-Können impliziert Nicht-Sollen*.⁴¹ Eine moralische Forderung, die realistischerweise gar nicht erfüllbar ist, zum Beispiel die Forderung, mit jeder Handlung ausschließlich das Glück aller Lebewesen zu maximieren, kann dann aus eben diesem Grunde kritisiert und verworfen werden. Das Realisierbarkeitspostulat ist in der moralphilosophischen Tradition wohlbekannt und wird etwa in der Jurisprudenz durch den Satz *ultra posse nemo obligatur* ausgedrückt. Im Kontext des KR hängt es eng mit dessen kritischen Realismus zusammen und impliziert die Verwertung von (empirischen) Theorien über den Menschen und dessen Fähigkeiten. Man könnte sogar sagen, dass es sich um ein *naturrechtsethisches Prinzip* handelt, weil es die Natur oder das Wesen des Menschen in eine Beziehung zur Moral bringt. Allerdings handelt es sich nur um ein negatives Prinzip. Die Natur des Menschen bestimmt hier die Grenzen seiner moralischen Verpflichtung, weil sie auch seine Möglichkeiten, sein Können bestimmt. Das Realisierbarkeitspostulat sagt aber als solches noch nicht, wozu der Mensch positiv verpflichtet ist.⁴² Und natürlich ist dieses Postulat auch nicht unproblematisch.⁴³ Eine zentrale Problematik betrifft die Frage, wozu der Mensch tatsächlich in der Lage ist, und wozu nicht. Diese Frage stellt sich sowohl auf individueller als auch auf allgemeiner Ebene. Was kann man Menschen realistischerweise zumuten? Es gibt bekanntlich das

⁴⁰ ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 92 f.

⁴¹ In formalisierter Ausdrucksweise: $O(Fa) \rightarrow Ka$; $\neg Ka \rightarrow \neg O(Fa)$, wobei „O“ den deontischen Operator für Sollen (*obligatory*) bezeichnet, „F“ ein beliebiges Tun oder Unterlassen, „a“ ein Handlungssubjekt und „K“ ein Können im Sinne von „prinzipiell in der Lage sein“.

⁴² Vgl. etwa R. SHAFER-LANDAU, *The Fundamentals of Ethics*, New York/Oxford 2015, 90.

⁴³ Eine überzeugende Verteidigung des Prinzips „Sollen impliziert Können“ gegenüber den herkömmlichen Einwänden findet sich bei P. VRANAS, *I Ought, Therefore I Can*, *Philosophical Studies*, 136 (2007), 167–216.

Phänomen des moralischen Heroismus, bei dem Individuen oder auch Gruppen offenbar weit über das moralisch Gebotene hinaus handeln und etwa eine Opferbereitschaft an den Tag legen, die man normalerweise nicht unbedingt voraussetzen kann. In der normativen Ethik wird diese Problematik unter anderem durch die Unterscheidung zwischen moralisch streng gebotenen Handlungen einerseits, und supererogatorischen, also über das bloß Gebotene hinausgehenden Handlungen andererseits angegangen. Die auch in der Strafrechtsdogmatik relevante Unterscheidung zwischen objektiver Verpflichtung und subjektiver Verantwortlichkeit spielt dabei ebenfalls eine wichtige Rolle. Insgesamt geht es hier wohl auch um den Streit um ein angemessenes Menschenbild. In einer kritischen Naturrechtsethik wird in diesem Zusammenhang auf die Natur des Menschen zu rekurrieren sein, und zwar im Rahmen eines fallibilistischen bzw. hypothetischen Essentialismus.

Die Verwendung von Brückenprinzipien bedeutet jedenfalls eine sinnvolle Weise, die konventionelle Moral auf ihre Angemessenheit hin zu beurteilen. Eine kritisch-rationale Ethik wird deshalb auch darauf aus sein, weitere derartige Prinzipien vorzuschlagen und sie für die Kritik fruchtbar zu machen.

2.2.2 Pragmatische Kritik: Problemlösungskraft

Eine andere Möglichkeit, die konventionelle Moral der Kritik zu unterwerfen und insbesondere auch Gesichtspunkte für ihre Verbesserung herauszuarbeiten, hängt mit dem Umstand zusammen, dass konventionell-moralische Normen und Prinzipien häufig eine Antwort auf (soziale) Probleme darstellen, also eine *problemlösende Funktion* aufweisen.⁴⁴ Um sein Leben zu bewältigen, also um überleben und sich entfalten zu können, ist der Mensch ständig vor die Aufgabe gestellt, Probleme unterschiedlichster Art zu lösen. Es handelt sich dabei um eine Problemlösungspraxis, die von den grundlegenden Problemen der Daseinssicherung und elementaren Bedürfnisbefriedigung bis hin zu politischen, ästhetischen, wissenschaftlichen, weltanschaulichen und religiösen Problemen reicht. Die Notwendigkeit, derlei Probleme zu lösen, gründet unter anderem in der spezifischen Existenzverfassung des Menschen, also in seiner Natur, und auch im allgemeinen Tatbestand der Knappheit der zur Verfügung stehenden Güter, Ressourcen und Möglichkeiten. Der Mensch ist ja ein in vielfacher Hinsicht sehr verletzbares Lebewesen, das sich vor Gefährdungen aller Art zu schützen hat. Er ist zudem ausgestattet mit einer relativ komplexen Bedürfnisstruktur, für deren Erfüllung ganz unterschiedliche Güter und Res-

⁴⁴ Vgl. für eine kritisch-rationale Moralphilosophie, die vor allem von dieser Einsicht ausgeht, etwa H.-J. NIEMANN, *Die Strategie der Vernunft. Problemlösende Vernunft, rationale Metaphysik und kritisch-rationale Ethik*, Tübingen 2008, bes. 121–212, sowie H. STELZER, *Moralische Standards als Problemlösungsstrategien*, in: R. NECK/H. STELZER (Hg.), *Kritischer Rationalismus heute. Zur Aktualität der Philosophie Karl Poppers*, Frankfurt a. M. 2013, 183–206.

sources vorhanden sein oder beschafft werden müssen, die jedoch nicht unbegrenzt zur Verfügung stehen.

Probleme treten immer in einem bestimmten Kontext auf, etwa dann, wenn Erwartungshaltungen enttäuscht werden oder wenn Ziele, die man als wichtig erachtet, scheinbar nicht erreicht werden können. Es handelt sich um eine Diskrepanz zwischen dem Ist-Zustand und dem Soll-Zustand. Damit wird auch klar, dass jede Problemsituation und jede Problemlösungspraxis bestimmte *Werturteile* bzw. *Wertgesichtspunkte* voraussetzt. Denn ein Problem kann ja nur entstehen, wenn der faktische Zustand vor dem Hintergrund irgendwelcher Bewertungen als unbefriedigend oder unzureichend betrachtet wird. Solche Wertgesichtspunkte scheinen bereits mit der Entstehung einfacher Organismen aufzutreten, wenngleich sie hier natürlich unbewusst bleiben. Der Mensch ist dagegen prinzipiell in der Lage, seine Problemlösungspraxis kritisch zu reflektieren und auch die vorausgesetzten Wertgesichtspunkte zu hinterfragen. Im Übrigen gilt, dass es im Rahmen einer kritisch-rationalen Auffassung enge Zusammenhänge zwischen der Lösung von praktischen und theoretischen Problemen gibt. So involviert auch die Lösung theoretischer Probleme im Rahmen der Wissenschaftspraxis *Entscheidungen* im Lichte bestimmter Wertgesichtspunkte, zum Beispiel im Licht der regulativen Idee der Wahrheit oder der Erklärungskraft von Theorien; und andererseits beinhaltet jede praktische Problemlösungspraxis eine *kognitiv-theoretische Komponente*, nämlich die Verwertung von Erkenntnissen unterschiedlichster Art. Deshalb kann der methodologische Revisionismus auch für das gesamte menschliche Problemlösungsverhalten Geltung beanspruchen.⁴⁵

Die Normen und Prinzipien der konventionellen Moral können nun als gewissermaßen *institutionalisierte Lösungen* von Problemen verstanden werden, die sich auf relevante Bereiche des menschlichen Lebens und Zusammenlebens beziehen. Die Institutionalisierung entlastet dabei die Individuen von unmittelbarem Problemlösungsdruck und soll Ordnung, Stabilität und Erwartungssicherheit gewährleisten. Wie dem auch sei, konventionell-moralische Normen und Prinzipien beinhalten regelmäßig bestimmte Zielsetzungen und Zwecke. Sie beanspruchen, ähnlich wie die Normen des positiven Rechts, eine Verhaltenssteuerung der Normunterworfenen im Sinne gewisser Wertgesichtspunkte und mithilfe von Sanktionsmechanismen wie etwa soziale Ächtung bzw. Gratifikation, internalisierten Sanktionen oder Appellen an die Einsicht zu leisten. Man kann bei solchen Normen und Prinzipien stets die Frage stellen, welche Probleme mit ihnen gelöst werden sollen. Diese Probleme könnten dann als moralische Probleme identifiziert werden. Im sozialen Bereich geht es dabei etwa um die Regelung von Gewalt- oder Machtausübung, um die Lösung von

⁴⁵ Vgl. etwa H. ALBERT, Erkenntnis und Entscheidung. Die Wertproblematik in kritizistischer Perspektive, in: DERS., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, Tübingen 2011, 105–129.

Interessenskonflikten und Verteilungsfragen aller Art, um die Gewährleistung gegenseitiger Rücksichtnahme und Hilfe, um den Schutz vor schädlichem Verhalten, um die Verbesserung der Kooperation, um die Erhaltung der Fortexistenz einer Gemeinschaft und ihrer Lebensbedingungen, um die Sicherstellung von persönlicher Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit usw. Eine völlig trennscharfe Grenzziehung zwischen moralischen und politischen Problemen scheint dabei unrealistisch zu sein.

Im Sinne des methodologischen Revisionismus kommt es nun darauf an, die Problemlösungen der konventionellen Moral nicht zu dogmatisieren oder angeblich sichere Begründungen für sie zu finden, sondern sie als mehr oder weniger vorläufige und verbesserungsfähige Problemlösungsvorschläge zu betrachten und auf ihre Leistungsfähigkeit hin zu überprüfen. Eine moralische Tradition liefert in dieser Sicht also unersetzbare Anknüpfungspunkte für weiterführende Kritik und Verbesserungsversuche, wobei betont werden muss, dass man hier, wie in anderen Bereichen ja auch, natürlich nicht ständig alles in Frage stellen muss oder kann. Die kritische Prüfung und Diskussion von konventionell-moralischen Überzeugungen, Normen und Prinzipien ist normalerweise erst dann notwendig, wenn deren Geltung und Angemessenheit in Zweifel gezogen wird oder strittig geworden ist.

Zunächst kann man versuchen, die jeweilige Problemstellung zu präzisieren, um das zu lösende moralische Problem klarer zu identifizieren. Wenn etwa eine Norm in überhaupt keiner Beziehung zu einem relevanten Problem steht, dann ist sie eben dadurch kritisierbar. Sodann kann gefragt werden, in welcher Weise die Norm das zu lösende Problem löst. Hier spielt unter anderem die Idee der *instrumentellen* oder *zweckrationalen Bewertung* eine wichtige Rolle. Ist die Norm bzw. das ihr entsprechende Handeln geeignet, die jeweils vorausgesetzten Zielsetzungen und Zwecke tatsächlich und möglichst nachhaltig zu erreichen oder entstehen unnötigerweise Folgeprobleme oder gar kontraproduktive Effekte, sodass die angestrebten Ziele eigentlich untergraben werden?⁴⁶ Sind die angestrebten Ziele miteinander einigermaßen vereinbar? Die schon bei der Analyse unserer Erkenntnispraxis wichtige technologische Betrachtungsweise erweist sich also auch im Rahmen der Analyse unserer moralischen Praxis von Bedeutung. Schließlich kann man die in der institutionalisierten moralischen Problemlösungspraxis jeweils vorausgesetzten Wertgesichtspunkte, Zielsetzungen und Zwecke mithilfe von Brückenprinzipien oder *moralischen Idealen und Prinzipien* diskutieren und beurteilen. Ähnlich wie in den Wissenschaften, führt die Erfindung oder Entdeckung von *neuen moralischen Ideen* manchmal zu einer Veränderung der Problemsituation, sodass traditionelle Lösungen

⁴⁶ Im Kontext einer kritischen Naturrechtsethik wird diese Fragestellung von zentraler Bedeutung sein, allerdings im Rahmen einer universalisierenden, uneingeschränkten Betrachtungsweise (vgl. unten 4.2).

fragwürdig erscheinen können und substantieller moralischer Fortschritt möglich wird. Es geht hier um die konstruktiv-kreative Dimension der Ethik, bei der moralische Vorstellungskraft und Phantasie unersetzlich sind.

Diese konstruktiv-kreative Dimension der Ethik spiegelt sich im Rahmen des methodologischen Revisionismus auch in der Empfehlung zu einem *Denken in Alternativen* mit Bezug auf die konventionelle Moral. In diesem Sinne ist es ratsam, nach alternativen, womöglich besseren moralischen Problemlösungen zu suchen und konkurrierende Ansätze anhand bestimmter Kriterien und Maßstäbe kritisch zu vergleichen. Auch hier wird neben einer instrumentellen Analyse die Verwendung von neuen oder neu interpretierten moralischen Ideen von großer Bedeutung sein. Die Kriterien der (komparativen) Bewertung können im Rahmen einer kritisch-rationalen Auffassung, wie schon mehrfach betont wurde, hypothetisch bzw. fallibel bleiben und bedürfen keiner Letztbegründung. Dies gilt auch für eine normative Ethik, die mit moralischen Kriterien operiert. Dennoch scheint es wünschenswert zu sein, sich über die Angemessenheit und Leistungsfähigkeit der jeweils benutzten Kriterien verständigen zu können, wie das in anderen Bereichen ja auch der Fall ist. Damit wird die moralphilosophische Reflexion gleichsam auf eine neue Ebene gehoben.

2.2.3 Ethische Kritik: Moralische Kriterien

Woher kommen die *moralischen* Kriterien für die Prüfung der konventionellen Moral bzw. der konventionell-moralischen Problemlösungspraxis? Und wie könnte man diese Kriterien ihrerseits auf ihre Angemessenheit und Leistungsfähigkeit hin überprüfen? Zunächst kann festgestellt werden, dass neue oder neu gedeutete moralische Ideen oder Prinzipien, die dann auch als moralische Kriterien der kritischen Prüfung dienen können, das Ergebnis von *Kulturleistungen* darstellen, also Produkte des schöpferischen Geistes sind. Historisch gesehen haben sich solche Kulturleistungen oft im Rahmen einer religiösen Weltauffassung vollzogen, etwa wenn eine charismatische Persönlichkeit die konventionelle Moral ihrer Zeit kritisiert oder neu interpretiert. Nicht selten spielen hier gesellschaftliche Umbrüche, Krisen oder Leiderfahrungen eine wichtige Rolle. Auch in der Geschichte der Philosophie und der politischen Ideengeschichte findet man in dieser Hinsicht viele Beispiele. Die jeweilige konventionelle Moral, also eine bestehende moralische Tradition, liefert dabei die Anknüpfungspunkte für Kritik und Neuinterpretation.

In der Moralphilosophie kommt es regelmäßig zur Ausarbeitung von innovativen *ethischen Theorien*, in deren Rahmen unterschiedliche moralische Ideen und Prinzipien eine tragende Rolle spielen. Man denke etwa an die verschiedenen Spielarten deontologischer, konsequenzialistischer, kontraktualistischer oder tugendethischer Theorien und ihre jeweiligen normativen Grundprinzi-

prien.⁴⁷ Solche ethischen Theoriebildungen, die natürlich ebenfalls Kulturleistungen sind, stellen gewissermaßen eine Verfeinerung und Professionalisierung des alltäglichen moralischen Denkens dar, das ja auch theoriegeleitet ist, d. h. mehr oder weniger bewusst bestimmte ethische Theorien und die entsprechenden moralischen Prinzipien voraussetzt. Wie dem auch sei, die konventionelle Moral bzw. die konventionell-moralische Problemlösungspraxis kann nun im Licht von solchen expliziten ethischen Theorien betrachtet und auf ihre Angemessenheit hin beurteilt werden. Die jeweiligen moralischen Ideen und Prinzipien müssen dazu in eine Form gebracht werden, in der sie als einigermaßen brauchbare Kriterien der kritischen Prüfung dienen können.

Aus kritisch-rationaler Sicht kann es hier, wie auch in allen anderen Bereichen, allerdings nicht darum gehen, eine abschließende Begründung für ethische Theorien und die von ihnen verwendeten moralischen Prinzipien zu finden, weil sich auch hier das Problem der Letztbegründung in aller Schärfe stellt. Viel eher sollte man sie als revisionsoffene *Diskussionsvorschläge* verstehen, also ihren hypothetischen Charakter betonen, und die von ihnen aufgestellten moralischen Prinzipien ebenfalls als hypothetische Kriterien der Kritik ansehen. Doch gerade dann scheint es wünschenswert zu sein, sich über ihre Angemessenheit und Leistungsstärke verständigen zu können. Für den methodologischen Revisionismus gibt es auch im Rahmen ethischer Theoriebildung keine angeblich letzten Voraussetzungen, die als solche kritikimmun wären oder die man nicht mehr sinnvoll diskutieren könnte. Aber wie sollte eine solche kritische Diskussion und Bewertung auf dieser doch recht abstrakten Ebene überhaupt noch möglich sein?

Ein kritischer Theorievergleich scheint auch in der Ethik nicht ausgeschlossen zu sein, etwa wenn man nach übergeordneten Gesichtspunkten Ausschau hält, die eine komparative Bewertung möglich machen. Neben der Suche nach internen Widersprüchen bzw. Unvereinbarkeiten kann man auch hier mit diversen Brückenprinzipien arbeiten und auf die Problemlösungskraft von ethischen Theorien Bezug nehmen. Zudem entfalten auch unsere moralischen Erfahrungen und Intuitionen eine gewisse Kontrollfunktion. Wenn etwa eine ethische Theorie mit ihren normativen Prinzipien völlig unseren moralischen Intuitionen widerspricht, dann könnte sie eben aus diesem Grund als problematisch qualifiziert werden. Moralische Intuitionen, also unsere spontanen und vielleicht auch reflektierten moralischen Überzeugungen, spielen dabei eine

⁴⁷ Popper selbst hat zum Beispiel eine – allerdings nicht systematisch ausgearbeitete – humanistische Ethik vertreten, deren wesentliche Komponenten das Prinzip vernünftiger Selbstbestimmung, das Toleranzprinzip und das Prinzip des negativen Utilitarismus sind. Negativer Utilitarismus bedeutet, dass es in erster Linie um Schadensminimierung und um die Verhinderung vermeidbaren menschlichen Leids gehen sollte. Vgl. dazu neuerdings etwa D. JAKOVljeVIC, Poppers ungeschriebene Ethik und der Kritische Rationalismus, *Aufklärung und Kritik*, 62/4 (2017), 72–81.

analoge Rolle zu Wahrnehmungsüberzeugungen bzw. Beobachtungssätzen bei der Prüfung von empirischen Theorien.⁴⁸ Die Sachlage ist hier aber komplizierter. Denn zum einen hängen unsere moralischen Intuitionen wohl eng mit der moralischen Tradition zusammen, in der wir leben und aufgewachsen sind, die es aber gerade zu kritisieren und zu verbessern gilt. Und zum anderen scheinen moralische Intuitionen bzw. Werterfahrungen in noch stärkerem Ausmaß theoriegeladen zu sein als bloße Wahrnehmungsüberzeugungen.⁴⁹ Sie setzten also ihrerseits mehr oder weniger explizit bestimmte ethische Theorien und die entsprechenden moralischen Prinzipien voraus. Dennoch scheint der Rekurs auf moralische Intuitionen als hypothetische Kriterien der Kritik unumgänglich zu sein.

Man kann nun die Auffassung vertreten, dass moralische Intuitionen, Erfahrungen, Gefühle usw. auch eine *Verankerung in der menschlichen Natur* haben. Das ist die Perspektive einer *Naturrechtsethik*. Von Anfang an ging es in der Naturrechtstradition, etwa im Rahmen der griechischen Unterscheidung zwischen *Physis* und *Thesis*, darum, die konventionelle Moral oder das positive Recht eines bestimmten Raum-Zeit-Gebietes auf ihre oder seine Angemessenheit bzw. Legitimität hin beurteilen zu können.⁵⁰ Allerdings wurde dabei ein Begründungsdenken und ein damit zusammenhängender Letztbegründungsanspruch meist unhinterfragt vorausgesetzt, sodass das ursprüngliche Anliegen manchmal konterkariert wurde und es zu einer „Rationalisierung“ bestehender Herrschaftsverhältnisse kommen konnte. Wie dem auch sei, die Bezugnahme auf die menschliche Natur oder auf das Wesen des Menschen soll im Naturrechtsdenken moralische Maßstäbe ans Licht bringen, die nicht von der jeweiligen konventionellen Moral oder Kultur bestimmt sind und die für alle Menschen gelten, weil eben alle Menschen dieselbe Natur teilen, gleichgültig welcher Tradition oder Kultur sie angehören mögen. Naturrechtsethiken sind deshalb typischerweise *universalistische Ethiken*.

Die meisten kritischen Rationalisten stehen, soweit ich sehe, einer Naturrechtsethik ziemlich ablehnend gegenüber, obwohl sie deren anti-positivistisches Anliegen durchaus teilen werden.⁵¹ Kritisiert wird etwa, dass die klassische Naturrechtsethik aristotelisch-thomistischer Prägung auf einer problematischen essentialistischen Metaphysik und einer ebenso problematisch geworde-

⁴⁸ Vgl. dazu etwa U. STEINVORTH, *Was ist Vernunft? Eine philosophische Einführung*, München 2002, 131–137, sowie B. GESANG, Die Rechtfertigung ethischer Prinzipien aus erkenntnistheoretischer Perspektive, *Logos*, 3 (1996), 346–368, der auch auf die Rolle von moralischen Erfahrungen im Zusammenhang mit Gedankenexperimenten aufmerksam macht.

⁴⁹ Vgl. F. v. KUTSCHERA, *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010, 134 f.

⁵⁰ Vgl. aus historischer Sicht etwa P. ANTOINE, *Conscience et loi naturelle*, *Études*, 317 (1963), 162–183.

⁵¹ Vgl. etwa G. FRANCO, Naturrecht und kritisch rationale Erkenntnistheorie, in: MÜLLER, *Naturrecht*, 142 ff.

nen soziomorphen bzw. religiösen Kosmologie basiere. Zudem wird der Letztbegründungsanspruch des Naturrechtsdenkens in Zweifel gezogen sowie ein ethischer Kognitivismus, der mit der Idee einer normativen Erkenntnis dem kategorialen Unterschied zwischen Sein und Sollen, also dem Unterschied zwischen Tatsachen und Normen, und damit auch der Autonomie der Ethik, nicht gerecht werden könne.⁵² Auf den ersten Blick mag es deshalb scheinen, dass sich eine Naturrechtsethik nicht gut mit kritisch-rationalen Auffassungen vereinbaren lässt. Dieser Schein trügt jedoch und trifft sicher auf manche Versionen des Naturrechtsdenkens zu, nicht aber auf eine kritische Naturrechtsethik, so wie ich sie in diesem Band zu entwickeln versuche. Ich denke im Gegenteil, dass eine zeitgemäße und intellektuell verantwortbare Naturrechtsethik nur profitieren kann, wenn man sie in einen kritisch-rationalen Kontext stellt. Und auch umgekehrt kann eine kritisch-rationale Moralphilosophie von einer kritischen Naturrechtsethik profitieren, vor allem was die Kriterienfrage und die angemessene Deutung des Richtigkeits- bzw. Wahrheitsanspruchs moralischer Aussagen betrifft. Die methodologischen Vorschläge einer kritisch-rationalen Moralphilosophie lassen sich im Rahmen einer solchen Naturrechtsethik jedenfalls voll berücksichtigen und sind auch hier von großer Bedeutung.

Im dritten und vierten Kapitel der vorliegenden Studie werde ich noch sehr ausführlich auf die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage zurückkommen, in welcher Weise die menschliche Natur oder das Wesen des Menschen mit dem moralisch Richtigen und Falschen zusammenhängt; und in welcher Weise sich durch den Rekurs auf die menschliche Natur normative Kriterien für die Prüfung der konventionellen Moral gewinnen lassen können. Als Voraussetzung dafür ist es jedoch notwendig, sich zuvor dem *Essentialismusproblem* zuzuwenden und die Idee eines fallibilistischen bzw. hypothetischen Essentialismus zu entfalten und zu diskutieren. Das soll nun im Folgenden geschehen.

⁵² Vgl. ALBERT, *Traktat über rationale Praxis*, 69–72, sowie POPPER, *Open Society*, 55–80. – Interessanterweise betont Albert (ALBERT, *Kritischer Rationalismus*, 79–84) in einer Auseinandersetzung mit (kultur-)relativistischen Auffassungen die ethische Bedeutung der menschlichen Natur sehr nachdrücklich. Dies ändert jedoch nichts an seiner grundsätzlich non-kognitivistischen Ausrichtung bzw. antirealistischen Metaethik: „Um die Konstanz und die Verbreitung bestimmter Bewertungen zu erklären, ist es also keineswegs notwendig, den Gegenständen der Bewertung spezifische Wertqualitäten zuzuschreiben. Es genügt vielmehr, dazu auf die Konstanz der menschlichen Natur und auf die Wiederkehr bestimmter Arten von Situationen zu verweisen, die zur *conditio humana* gehören. Die auf dieser Grundlage vielfach erreichbare intersubjektive Geltung moralischer Urteile lässt sich von einer mit der Idee *objektiver Wahrheit* verbundenen Geltung unterscheiden“ (ebd., 83).

2.3 Zur Idee eines fallibilistischen Essentialismus

Gibt es eine Natur des Menschen, an der alle Menschen trotz ihrer individuellen Unterschiede teilhaben, und die unabhängig ist von diversen Selbstdeutungen, kulturellen Konventionen oder historischen Rahmenbedingungen? Gibt es ein Wesen des Menschen, das wir auch als solches erkennen können? Eine bejahende Antwort auf diese Fragen scheint die Voraussetzung für jede Naturrechtsethik zu sein, weil hier das für uns Gute und auch das moralisch Richtige bzw. Falsche in eine enge Beziehung zur menschlichen Natur gebracht wird. Eine Grundintuition des Naturrechtsdenkens ist ja, dass die Weise wie wir leben und handeln sollen, damit zu tun hat, wie wir als Menschen beschaffen sind, nämlich welche Art von Lebewesen wir sind. Und wenn es keine objektive und gemeinsame Natur aller Menschen gäbe oder wir diese überhaupt nicht erkennen könnten, dann würde eine solche Ethik zumindest in dem Sinne obsolet werden, dass sie ihren universalen Anspruch und damit auch ihre eigentliche Pointe aufgeben müsste. Auch wenn man davon ausgeht, dass es eine konventionsunabhängige Natur des Menschen gibt, muss dann selbstverständlich weiter geklärt werden, wie diese angemessen zu verstehen ist und in welcher genauen Weise die Natur des Menschen mit dem moralisch Richtigen und Falschen zusammenhängt; und zwar so, dass damit auch kritische Einwände entkräftet werden können. Aber jedenfalls scheint ein *anthropologischer Essentialismus*, also die These, dass es tatsächlich eine objektive und auch wenigstens ansatzweise erkennbare Natur oder ein Wesen des Menschen gibt, ein integraler Bestandteil jeder Naturrechtsethik zu sein.

Ein anthropologischer Essentialismus verweist auf einen umfassenderen *metaphysischen Essentialismus*, der deshalb noch grundlegender zur Debatte steht. Ich werde im Folgenden in der Auseinandersetzung mit einigen klassischen und modernen Versionen essentialistischen Denkens sowie mit anti-essentialistischen Einwänden die Idee eines auf dem kritischen Realismus beruhenden *fallibilistischen* oder *hypothetischen Essentialismus* entfalten und diese Idee dann im Rahmen der Rede von einer Natur oder einem Wesen des Menschen fruchtbar machen. Es geht dabei also um den metaphysischen Kontext einer kritischen Naturrechtsethik.

2.3.1 Klassischer und moderner Essentialismus:

Einige Beispiele zur Illustration

Unter metaphysischem Essentialismus könnte man in einer ersten Annäherung ganz allgemein die Auffassung verstehen, dass es zumindest einige Entitäten in unserer Welt gibt, die eine konventionsunabhängige Natur, nämlich ein objektives Wesen bzw. eine Essenz haben, wodurch bestimmt wird, was diese Entitäten tatsächlich sind. Die Natur oder das Wesen einer Entität ist also dafür ver-

antwortlich, dass es sich gerade um diese bestimmte Entität handelt und legt damit auch deren charakteristische Eigenschaften fest. Zugleich wird dadurch die Gattungs- und Artzugehörigkeit fixiert. Manche Entitäten bilden in dieser Perspektive unterschiedliche natürliche Arten, die wiederum nicht von menschlichen Konventionen abhängig sind, sondern objektiv bestehen, also unabhängig von menschlichem Erkennen und Klassifizieren. Es gibt im Übrigen eine enge Beziehung zwischen Realismus und Essentialismus, auf die ich noch zurückkommen werde.

Historisch betrachtet trifft man auf unterschiedliche Varianten des Essentialismus. Im Folgenden werde ich schlaglichtartig einige einflussreiche Beispiele essentialistischen Denkens präsentieren, um damit dessen grundsätzliche Anliegen ein wenig zu illustrieren. Diese Präsentation bleibt aus Platzgründen selektiv und kursorisch; es geht auch nicht um die Diskussion philosophiegeschichtlicher oder exegetischer Probleme.

a) Der klassische aristotelisch-thomatische Essentialismus

Im Rahmen der aristotelisch-thomatischen Philosophie begegnet uns der metaphysische Essentialismus in seiner klassischen Ausprägung. Ich orientiere mich hier an einer existentialen Interpretation dieser Philosophie.⁵³ Für Thomisten stellt jedes endliche und real existierende Seiende, zum Beispiel ein konkreter Mensch, eine Zusammensetzung aus zwei metaphysischen Prinzipien dar. Jedes endlich-reale Seiende ist ein Kompositum aus *Sein* bzw. *Seinsakt* (*esse; actus essendi*) und *Wesen* (*essentia*). Durch die Unterscheidung dieser beiden Prinzipien soll auf das Problem geantwortet werden, wie es möglich ist, Einheit und Vielheit in unserer Erfahrungswirklichkeit zusammenzudenken. Die vielen verschiedenen Seienden kommen alle darin überein, dass sie existieren und bilden damit eine fundamentale Einheit. Sie unterscheiden sich jedoch durch ihr, zunächst individuelles Wesen, ihr jeweils bestimmtes „So-und-nicht-anders-Sein“, und sind deshalb gleichzeitig viele Einzelne. Die Unterscheidung zwischen Sein und Wesen soll auch dem Umstand Rechnung tragen, dass man jedes Seiende unter zwei basalen Rücksichten befragen kann, nämlich *ob* es „ist“ (*an sit*), d. h. wirklich existiert, und *was* es „ist“ (*quid sit*). Kommt einem Seienden *esse* zu, existiert es wirklich, also unabhängig vom menschlichen Denken und Erkennen; andernfalls ist es, wenn seine Existenz widerspruchsfrei gedacht werden kann, ein bloß mögliches Seiendes. Durch die Bezugnahme

⁵³ Vgl. dazu und zum Folgenden etwa W. N. CLARKE, *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame 2001, bes. 72–108, sowie J. KNASAS, *Being and Some Twentieth-Century Thomists*, New York 2003. – Ein „existentialer Thomismus“, der stark durch das Werk Étienne Gilsons (1884–1978) geprägt ist, stellt eine wichtige Strömung im Rahmen des zeitgenössischen (neo-)thomistischen Denkens dar.

auf das Wesen eines Seienden wird in dieser Sicht jedenfalls auf die Frage geantwortet, *was* das (wirkliche oder mögliche) Seiende ist.

Das Sein des Seienden ist dasjenige Prinzip, wodurch das Seiende existiert. Sehr zu beachten ist, dass im Rahmen einer thomasischen Auffassung Sein nicht nur Faktizität, bloßes Dasein bedeutet, sondern die *Aktivität des Existierens* meint, eben den *Seinsakt*. In dieser Perspektive ist das Sein kein formales ontisches Minimum, sondern von sich aus unbegrenzte Vollkommenheit und Positivität, reine Aktualität.⁵⁴ Aus diesem Grund muss auch das Wesen als ein negatives und begrenzendes Prinzip verstanden werden. Das Wesen eines Seienden fügt dem Seienden keine Qualitäten hinzu, baut also nicht auf dem Sein auf, weil ja nichts „außerhalb“ von *esse* sein kann.⁵⁵ Es hat vielmehr eine gewissermaßen „subtrahierende“ Funktion, weil es das Sein auf ein jeweils bestimmtes Maß einschränkt bzw. reduziert. Die absolute und unbegrenzte Vollkommenheit von *esse* wird durch das Wesen in einem endlichen Seienden also zu einer relativen und begrenzten Vollkommenheit, wobei jedes endlich-reale Seiende dann auch seinen eigenen, begrenzten *Seinsakt* hat. Deshalb ist das Wesen dasjenige Prinzip, wodurch ein Seiendes *in einer bestimmten Weise* existiert, eben als dieses „So-und-nicht-anders-Seiende“. *Esse* und *essentia* verhalten sich dabei zueinander wie Akt und Potenz: Das Wesen wird durch das Sein verwirklicht; zugleich wird das Sein durch das Wesen begrenzt, indem das Wesen ein bestimmtes Maß an Sein empfängt. Die aristotelische *Akt-Potenz-Lehre* bildet damit den Hintergrund dieser Auffassung. Gleichzeitig spielt die (neu-)platonische Idee der Partizipation eine wichtige Rolle. Die vielen Seienden partizipieren in je unterschiedlicher Weise, also vermittelt durch ihr Wesen, an der absoluten Fülle des Seins, letztlich an Gott, der in der thomasischen Philosophie als unbegrenzte Vollkommenheit, nämlich als *reiner Seinsakt*, als *actus purus* oder *ipsum esse subsistens*, verstanden wird.⁵⁶

Im endlichen Seienden bilden Sein und Wesen eine Einheit, unterscheiden sich jedoch auch real voneinander.⁵⁷ Das Wesen eines Seienden kann intellek-

⁵⁴ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q7 a2 ad9: „(...) hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. (...) Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Vgl. auch DERS., *Summa Theologiae*, I q3 a4, sowie *Summa contra Gentiles*, I, c. 28.

⁵⁵ Die gegenteilige Auffassung wird im existentialen Thomismus häufig als „Essentialismus“ oder „Rationalismus“ kritisiert. Das bedeutet jedoch keine Ablehnung des Wesensbegriffs überhaupt, sondern soll die Priorität von *esse* gegenüber *essentia* betonen: Das Wesen lässt sich nur vom Sein her verstehen.

⁵⁶ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I, c. 22: „Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse.“ Vgl. auch DERS., *Summa Theologiae*, I q44 a1.

⁵⁷ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *De Ente et Essentia*, cap. 4, sowie J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, DC 2000, 132–176.

tuell erfasst werden, ohne dass man wissen muss, ob dieses Seiende tatsächlich existiert (man denke etwa an den Phönix in der Mythologie). Deshalb ist der Seinsakt verschieden vom Wesen. Eine Identität von Sein und Wesen ist nur in einem einzigen Fall denkbar, nämlich bei Gott, weil es unmöglich wäre, mehrere solcher Fälle voneinander zu unterscheiden. Aber die endliche Wirklichkeit ist vielfältig. Entscheidend ist jedoch, die reale Verschiedenheit von Sein und Wesen nicht zu verwechseln mit der Verschiedenheit von zwei konkreten Seienden (*entia quae*). *Esse* und *essentia* sind Seinsprinzipien (*entia quibus*), die nur der metaphysischen Reflexion zugänglich sind und insbesondere auch nicht getrennt voneinander bestehen können.

Im Bereich der *materiellen* Seienden bzw. Substanzen weist auch das Wesen eine innere Differenziertheit auf, weil es hier im aristotelisch-hylemorphistischen Sinn als aus *Form* und *Materie* zusammengesetzt verstanden wird. Durch die Unterscheidung dieser beiden metaphysischen Prinzipien oder „Teile“ soll das Problem gelöst werden, wie es möglich ist, dass einzelne Seiende nicht nur allgemein im Sein übereinkommen, sondern auch unterschiedliche *Gattungen* und *Arten* bilden. Wie können viele einzelne Seiende in *derselben spezifischen Weise* existieren? Wie ist es etwa möglich, dass Petra und Pauline individuell und dennoch auch gleichermaßen Mitglieder der menschlichen Art sind, nämlich dasselbe menschliche Wesen instanziiieren? Das Problem von Einheit und Vielheit stellt sich also in neuer und eingeschränkter Weise, weil es sich nun auf bestimmte Gruppierungen bzw. Einteilungen von Seienden bezieht. Diese Gruppierungen zeichnen sich dadurch aus, dass die Seienden innerhalb ihrer untereinander in Ähnlichkeitsbeziehungen stehen, in denen sie nicht mit Seienden außerhalb der jeweiligen Gruppierung stehen. Hier reicht nun der Hinweis auf die Unterscheidung von *esse* und *essentia* nicht mehr aus.

Das Prinzip der Einheit innerhalb einer Gattung oder Art ist die Form, genauer: die *Wesensform* (*forma substantialis*). Es handelt sich dabei nicht um die äußere Gestalt eines Seienden, sondern um dasjenige Prinzip, wodurch dessen Materie oder „Stoff“ in einer bestimmten Weise organisiert bzw. strukturiert ist, nämlich um dessen Formalursache.⁵⁸ Die Wesensform ist das, was allen Mitgliedern einer Art gemeinsam ist; sie macht ein Seiendes zu einem Seienden *gerade dieser bestimmten Art*, weshalb man sie auch als das allgemeine oder spezifische Wesen verstehen kann. Aus thomasischer Sicht hat jede Substanz nur eine Wesensform, jedoch unterschiedliche akzidentielle Formen. Wenn eine Substanz ihre Wesensform verliert, wenn etwa ein Mensch stirbt, verliert sie damit auch ihre spezifische Existenz bzw. ihre Artzugehörigkeit; es liegt

⁵⁸ Deshalb kann die *forma substantialis* als solche nicht ohne weiteres mit der intelligiblen und vielleicht auch mathematisch darstellbaren *Struktur* eines Seienden identifiziert werden. Zudem weist die Wesensform im traditionellen Verständnis auch qualitative Aspekte auf. Vgl. dazu D. S. ODERBERG, Is Form Structure?, in: D. NOVOTNY/L. NOVAK (Hg.), *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, New York 2014, 164–180.

dann, im Gegensatz zu bloß akzidentiellen Veränderungen, eine substantielle Veränderung vor.⁵⁹ Das Prinzip der Vielheit innerhalb einer Gattung oder Art ist demgegenüber die *Materie*. Damit ist nicht der Materiebegriff in einem modernen naturwissenschaftlichen Sinn gemeint, sondern das, was durch die Wesensform in bestimmter Weise organisiert bzw. strukturiert werden kann. Dadurch, dass die Wesensformen gewissermaßen in der Materie verkörpert sind, werden die Seienden *quantifiziert* als jeweils verschiedene, ausgedehnte Gegenstände in Raum und Zeit, eben als konkrete materielle Objekte und *unterschiedliche Exemplare* derselben Art.

Form und Materie bilden eine Einheit, unterscheiden sich jedoch auch voneinander, obwohl sie in materiellen Seienden normalerweise niemals getrennt voneinander bestehen können. Auch hier ist es wichtig, Reifizierungen zu vermeiden. Es handelt sich wiederum um korrelative Seinsprinzipien, nicht um bereits konstituierte Seiende. Auch Form und Materie verhalten sich zueinander wie Akt und Potenz: Die Wesensform aktualisiert und bestimmt die Materie (*qua materia prima*), die für sich genommen reine Potentialität ist, nämlich das durch die Form bestimmbare Substrat. Die so bestimmte Materie ist dann die konkrete, auch empirisch zugängliche *materia secunda* bzw. *materia quantitate signata*. Als solche ist sie dann im thomasischen Verständnis auch das Individuationsprinzip der Wesensform.

In materiellen Seienden bzw. Substanzen besteht das Wesen, wie bereits erwähnt, aus Wesensform und Materie. Das Wesen ist das, was durch die *Definition* eines Seienden ausgedrückt wird und intellektuell erfasst werden kann. Und die Definition einer materiellen Substanz umfasst nicht nur die Wesensform, sondern eben auch ihre Materialität (*qua materia proxima*).⁶⁰ Im Rahmen einer scholastischen Auffassung geschieht eine Realdefinition durch die zutreffende Angabe der nächstliegenden Gattung (*genus proximum*) und des spezifischen, d. h. artbildenden Unterschiedes (*differentia specifica*). So wird ein Mensch klassischerweise als ein vernunftbegabtes Sinneswesen (*animal rationale*) definiert, wobei die Vernunftbegabung als der artbildende Unterschied betrachtet wird. Ein vernunftbegabtes Sinneswesen zu sein, macht in diesem Verständnis das spezifische Wesen „des“ Menschen, nämlich aller einzelnen Menschen aus, weil alle Menschen dasselbe Wesen instanziierten. Die Wesens-

⁵⁹ Die *Substanz* (*substantia*), also das selbständig existierende Seiende, das, was nicht in einem anderen oder als Teil eines anderen existiert, ist der Sache nach identisch mit einem konkreten *esse-essentia*-Kompositum. Es handelt sich im Rahmen des analogen Seinsverständnisses von Thomas um das *analogatum princeps* des Seienden (*ens*). Die Bestimmungen der Substanz, ihre *accidentia*, inhärieren der Substanz und werden von ihr prädiert. Vgl. dazu etwa CLARKE, *The One*, 123–138; 150–159. – Thomas nimmt an, dass es auch immaterielle Substanzen gibt, etwa Engel. Jeder Engel bildet eine eigene Art, weil sein Wesen keine Materialität beinhaltet.

⁶⁰ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *De Ente et Essentia*, cap. 2, sowie E. FESER, *Aquinas*, Oxford 2009, 27 f.

erkenntnis verläuft dabei im Rahmen eines *Abstraktionsprozesses*, bei dem von den individuellen bzw. zufälligen Merkmalen eines konkreten Seienden abgesehen wird und durch den aktiven Intellekt eine begriffliche Erkenntnis des allgemeinen Wesens erreicht werden kann.⁶¹ In Bezug auf das Universalienproblem wird hier, im Gegensatz zu nominalistischen oder platonischen Auffassungen, ein gemäßigter Realismus vertreten. Essenzen sind in dieser Sicht weder bloß verbal-konventionelle Phänomene noch existieren sie „an sich“ in einer speziellen Sphäre; sie existieren vielmehr entweder *immanent*, nämlich „verkörpert“ in den konkreten *esse-essentia*-Komposita, oder *abstrahiert* im (menschlichen oder göttlichen) Intellekt.

Das Wesen ist das Prinzip, wodurch ein Seiendes *in einer bestimmten Weise* existiert. Deshalb bestimmt das Wesen auch die *charakteristischen Eigenschaften* und *Wirkweisen* eines Seienden bzw. erklärt diese. Unter dieser Rücksicht wird das Wesen traditionellerweise oft auch als die *Natur* eines Seienden bezeichnet, als das Prinzip seiner Aktivität.⁶² Im Anschluss an die aristotelische Ursachenlehre geht man im thomasischen Verständnis davon aus, dass die Natur eines Seienden auch einen dynamischen bzw. teleologischen Aspekt beinhaltet. Jede Natur weist demnach eine ihr inhärente Ziel- oder Zweckgerichtetheit auf, wobei die Zielgerichtetheit der Mitglieder einer Art stets dieselbe ist, eben weil sie alle dieselbe Natur, nämlich dasselbe spezifische Wesen haben. In diesem Sinn kann man dann sagen, dass die Tätigkeit oder das Verhalten eines Seienden seiner Natur entspricht bzw. aus dieser folgt. Gerade dieser Gedanke ist auch im Kontext der klassischen aristotelisch-thomasischen Naturrechtsethik von zentraler Bedeutung. Denn in dieser Ethik wird davon ausgegangen, dass etwa die Natur des Menschen objektiv auf bestimmte Ziele wie zum Beispiel Selbsterhaltung, Reproduktion, Erkenntnis und Gemeinschaft hingeeordnet ist (*inclinationes naturales*), die als solche auch das Gute für den Menschen darstellen.⁶³ Im dritten Kapitel der vorliegenden Untersuchung werde ich noch ausführlicher auf die Frage eingehen, wie Naturteleologie genauer verstanden werden kann und ob sie im Rahmen einer kritischen Naturrechtethik eine Rolle spielen muss.

⁶¹ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q84 a6. – G. KERR, Thomist *Esse* and Analytic Philosophy, *International Philosophical Quarterly*, 55 (2015), 25–48, hält zutreffend fest, dass für Thomas die Erkenntnis von *esse* nicht in dieser Weise funktioniert und vertritt die These, dass analytische Philosophie, sofern sie sich auf Begriffsanalyse beschränkt, dem thomasischen Seinsverständnis nicht gerecht werden könne.

⁶² Vgl. B. WUELLNER, *Summary of Scholastic Principles*, Chicago 1956, 88 f., sowie CLARKE, *The One*, 159.

⁶³ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q94 a2.

b) Modaler Essentialismus

Im Kontext der zeitgenössischen analytischen Philosophie spielt ein *modaler Essentialismus* eine prominente Rolle. Diese Variante essentialistischen Denkens unterscheidet sich in zentralen Punkten vom klassischen aristotelisch-thomasischen Essentialismus, obwohl manche Anliegen geteilt werden. Der modale Essentialismus geht vor allem auf die Entwicklungen der Modallogik im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts sowie auf neue Ansätze im Bereich der philosophischen Semantik zurück. Dieser Auffassung zufolge können Dinge *essentielle*, nämlich *notwendige Eigenschaften* haben, wobei die Gesamtheit dieser notwendigen Eigenschaften dann auch das Wesen eines Dinges ausmacht. Eine Katze ist *notwendigerweise* ein Lebewesen mit einer bestimmten inneren Struktur bzw. Konstitution. Wasser ist *notwendigerweise* H₂O. Wärme ist *notwendigerweise* kinetische Energie. Jeder Mensch hat seinen Ursprung *notwendigerweise* in einer bestimmten Ei- und Samenzelle. Die hier gemeinte Notwendigkeit ist keine analytische Notwendigkeit *de dicto*, die sich aus der Bedeutung von Wörtern ergibt, sondern eine metaphysische Notwendigkeit *de re*, die als solche *a posteriori* erkannt werden könne. Bekannte Vertreter eines modalen Essentialismus sind etwa Saul A. Kripke, Hilary Putnam und Alvin Plantinga.⁶⁴

Von zentraler Bedeutung für den modalen Essentialismus etwa in der Version Kripkes ist die Theorie der starren Designation im Rahmen einer Semantik möglicher Welten. Ein starrer Designator (*rigid designator*) ist ein sprachlicher Ausdruck, der ein und denselben Gegenstand in allen möglichen Welten, in denen dieser Gegenstand existiert, bezeichnet, nämlich auf ihn referiert und dabei auch niemals etwas anderes bezeichnet. Weil ein starrer Designator in allen möglichen Welten immer denselben Gegenstand bezeichnet, muss eine wahre Identitätsaussage über zwei starre Designatoren *notwendig wahr* sein, auch wenn sie nicht analytisch oder *a priori* wahr ist. Eine derartige Identitätsaussage drückt also eine metaphysische Notwendigkeit *de re* aus, wobei diese Notwendigkeit *a posteriori* erkannt werden könne.⁶⁵ Im Rahmen einer Semantik möglicher Welten gilt dabei: Eine Proposition (p) ist wahr, wenn sie in der tatsächlichen Welt wahr ist. Eine Proposition ist falsch, wenn sie in der tatsächlichen Welt falsch ist. Eine Proposition ist *möglich* ($\diamond p$), wenn sie in wenigstens einer möglichen Welt wahr ist. Eine Proposition ist *notwendig* ($\square p$), wenn sie in allen möglichen Welten wahr ist. Eine Proposition ist *notwendig falsch* bzw. *unmöglich* ($\square \neg p$), wenn sie in keiner möglichen Welt wahr ist. Eine Proposition ist *kontingent* ($\diamond p \wedge \diamond \neg p$), wenn sie in mindestens einer möglichen Welt

⁶⁴ Einen sehr guten Überblick bietet etwa Q. SMITH, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, New Haven/London 1997, 93–125, wo von „*linguistic Essentialism*“ die Rede ist.

⁶⁵ Vgl. S. A. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Cambridge 1980. – Dieses Buch geht auf drei Vorlesungen zurück, die Kripke im Jänner 1970 an der Universität Princeton gehalten hatte.

wahr und in mindestens einer möglichen Welt falsch ist. Die Rede von möglichen Welten und vor allem ihre ontologische Deutung ist umstritten. Man könnte vielleicht sagen, dass mögliche Welten kontrafaktische Gesamtszenarien darstellen, nämlich Weisen bezeichnen, wie die Welt sein könnte, aber *de facto* nicht ist.⁶⁶

Zu den sprachlichen Ausdrücken, die als starre Designatoren verstanden werden, zählen nun etwa *Eigennamen*. So bezeichnet der Name, mit dem wir uns auf eine ganz bestimmte Person beziehen, etwa „Lemmy Kilmister“, in allen möglichen Welten, in denen diese Person existiert, ausschließlich Lemmy Kilmister. Kripke wendet sich gegen die älteren deskriptivistischen Theorien der Eigennamen etwa von Frege und Russell, wonach, sehr vereinfacht ausgedrückt, die Referenz eines Eigennamens durch dessen deskriptiven Gehalt bestimmt wird. Das erfolgreiche Referieren mit einem Eigennamen hängt hier davon ab, ob der Sprecher eine zutreffende Kennzeichnung bzw. definite Beschreibung damit verbindet, die in einzigartiger Weise einen Gegenstand in der Welt herausgreift. Kripke hält diese Auffassung für unzureichend und vertritt als Alternative dazu eine kausal-historische Theorie der Eigennamen. Ein Eigenname steht dieser Auffassung zufolge einfach für einen Gegenstand, sein Gebrauch referiert *direkt*, und nicht vermittelt durch eine definite Beschreibung bzw. durch irgendwelche Kennzeichnungen, weshalb er auch als starrer Designator betrachtet werden kann. In dieser Sicht kann ein Sprecher erfolgreich mit einem Eigennamen referieren, auch wenn er keinen deskriptiven Gehalt damit verbindet. Wichtig ist nur, dass die Referenz ursprünglich in angemessener Weise fixiert und dann im Rahmen einer Kausalkette kommunikativ weitergegeben wurde. Die ursprüngliche Fixierung der Referenz geschieht durch eine Namensgebung, eine Art „Taufe“; und zwar vor allem durch Wahrnehmung („Dies da soll *N* heißen.“), gelegentlich auch durch Beschreibung („Alles was so-und-so beschaffen ist soll *N* heißen.“). Nach dieser ursprünglichen Festlegung der Referenz wird der Name dann durch Kommunikation in einer Sprachgemeinschaft weitergegeben. Die gegenwärtigen Sprecher borgen sich die Referenz gewissermaßen von früheren Sprechern, wenn es eine kausale Verbindung bis zurück zur Taufsituation gibt und sie den Namen so gebrauchen, wie dies ursprünglich beabsichtigt war.⁶⁷

Im Zusammenhang mit dem Essentialismusproblem ist nun bedeutsam, dass Kripke und vor allem Putnam auch manche generellen Terme, etwa *Namen für natürliche Arten* (*natural kind terms*), als starre Designatoren verstehen.⁶⁸

⁶⁶ Vgl. dazu etwa E. J. LOWE, *A Survey of Metaphysics*, Oxford/New York 2002, 115–133.

⁶⁷ Vgl. dazu auch E. TUGENDHAT/U. WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 21993, 161–167.

⁶⁸ Vgl. H. PUTNAM, The Meaning of ‚Meaning‘, in: DERS., *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Vol.2*, Cambridge 1975, 215–271. Putnam, der sogar davon ausgeht, dass Bezeichnungen für Artefakte starre Designatoren sind, argumentiert dabei nicht nur mit der

Natürliche Arten können dabei als bestimmte Gruppierungen bzw. Einteilungen von Entitäten aufgefasst werden, deren Einheit durch die Struktur der Welt selbst bestimmt ist, und nicht bloß durch menschliche Interessen, Konventionen oder Klassifizierungen. Die Naturwissenschaften haben natürliche Arten zum Gegenstand und erforschen sie, etwa physikalische, chemische oder biologische Arten. Auch im Rahmen unseres alltäglichen Sprachgebrauchs setzen wir die Existenz natürlicher Arten vielfach voraus. Aus der Anwendung der kausal-historischen Theorie der Eigennamen auf Namen für natürliche Arten, ergibt sich für Kripke und Putnam, dass auch solche Ausdrücke starre Designatoren sind. Und aus dieser semantischen Sicht der Dinge folgt dann die nicht-triviale metaphysische These, dass eine Identitätsaussage über zwei natürliche Arten (z. B. „Tiger sind katzenartige Säugetiere“), sofern sie in der wirklichen Welt wahr ist, auch in allen möglichen Welten wahr sein muss, also *notwendig wahr* ist. Falls jedoch eine mögliche Welt denkbar ist, in der eine solche Identitätsaussage nicht wahr ist, dann würde es sich nicht um zwei starre Designatoren handeln, weshalb die Identitätsaussage dann auch nicht notwendig wahr wäre. Auf diesem Wege werde es möglich, die notwendigen Eigenschaften einer natürlichen Art, die zusammen dann deren Wesen ausmachen, *a posteriori* herauszufinden. Für einen solchen modalen Essentialismus haben deshalb Dinge, die zu natürlichen Arten gehören, essentielle Eigenschaften, die unter Umständen auch zutreffend erkannt werden können, vor allem im Rahmen empirischer Forschung. Das Standardbeispiel: Wenn Wasser tatsächlich H_2O ist, dann ist Wasser *notwendigerweise* H_2O . Wasser hätte demnach die *essentielle*, nämlich *notwendige Eigenschaft*, aus zwei Wasserstoffatomen und einem Sauerstoffatom aufgebaut zu sein. Es würde damit das Wesen von Wasser ausmachen, genau diese innere Struktur bzw. Konstitution aufzuweisen.

Modal-essentialistische Argumente werden manchmal auch in der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie und Ethik verwendet. So gibt es etwa unterschiedliche Versuche, „moralisch richtig“ und einen entsprechenden äquivalenten Ausdruck als starre Designatoren zu qualifizieren. Eine zutreffende Identitätsaussage über „moralisch richtig“ und den äquivalenten Ausdruck würde dann *a posteriori* als metaphysisch notwendig wahr erkannt werden, sodass man auf diesem Wege auch die notwendigen, nämlich essentiellen Eigenschaften etwa einer moralisch richtigen Handlung ermitteln könne. Und in Bezug auf die Frage nach dem Wesen bzw. der Natur des Menschen wird eine modale Essentialistin, die sich einem traditionellen Menschenbild verpflichtet fühlt, vielleicht sagen: Wenn „Mensch“ und „vernunftbegabtes Lebewesen“ als

Theorie der starren Designation, sondern beruft sich auch auf modale Intuitionen, etwa im Rahmen von Gedankenexperimenten („Twin Earth scenario“). Putnam ist allerdings später zu einer antirealistischen bzw. anti-essentialistischen Auffassung übergegangen, die er zuletzt aber auch nicht mehr vertreten hat.

Namen für natürliche Arten starre Designatoren sind, und Menschen tatsächlich, also in der wirklichen Welt, vernunftbegabte Lebewesen sind, dann sind sie das auch mit metaphysischer Notwendigkeit, nämlich in allen möglichen Welten. Somit hätten alle Menschen dieselben notwendigen, nämlich essentiellen Eigenschaften. Diese Eigenschaften, die es natürlich zu explizieren gilt, würden dann auch zusammen das Wesen des Menschen ausmachen, nämlich seine Natur.⁶⁹

c) Kritik am modalen Essentialismus: Realer Essentialismus

Der modale Essentialismus von Kripke, Putnam und anderen hat wesentlich dazu beigetragen, dass essentialistisches Denken in der Philosophie heute wieder viel ernster genommen wird als das noch vor dreißig oder vierzig Jahren der Fall war. Allerdings gibt es auch, wie nicht anders zu erwarten ist, Kritik an diesem Ansatz, die sich einerseits auf dessen sprachphilosophische Voraussetzungen bezieht, etwa auf die kausal-historische Theorie der Referenz. Zum anderen sind es gerade essentialistisch orientierte Philosophen, die in jüngster Zeit den modalen Essentialismus kritisieren und wieder für eine mehr klassisch aristotelisch-thomastische Version des Essentialismus argumentieren. Dem modalen Essentialismus wird ein „echter“, „wirklicher“ oder „*realer*“ Essentialismus gegenübergestellt, der vor allem davon ausgeht, dass Essenzen bzw. Wesensformen denkunabhängig existieren und holistisch zu verstehen sind, also etwa nicht auf notwendige Eigenschaften reduziert werden können.⁷⁰ Da ich die Grundzüge des aristotelisch-thomastischen Essentialismus bereits oben skizziert habe (allerdings in seiner existentialen Interpretation), will ich im Folgenden nur einige zentrale Kritikpunkte darstellen, die von real-essentialistischer Seite gegen den modalen Essentialismus vorgebracht werden, um dadurch beide Varianten essentialistischen Philosophierens ein wenig besser einschätzen bzw. voneinander abgrenzen zu können.

Im realen Essentialismus ist das Wesen nicht reduzierbar auf die (Summe der) notwendigen Eigenschaften eines Seienden. Vielmehr *gründen* in dieser Sicht die Proprietäten eines Seienden, also seine ihm eigentümlichen Eigenschaften und Vermögen, in dessen Wesen und können deshalb auch als essentielle Eigenschaften, also als Wesensbestimmungen bezeichnet werden. Im aris-

⁶⁹ SMITH, *Thought*, 179–221, verbindet etwa im Anschluss an den Perfektionismus von Thomas Hurka eine modal-essentialistische Ethik mit einer modal-essentialistischen Metaphysik und vertritt im Endeffekt eine Art Naturrechtsethik, wonach das moralisch richtige Handeln darin besteht, die Entwicklung der Naturen von Dingen, Lebewesen und insbesondere die Entwicklung der Naturen von Menschen zu fördern.

⁷⁰ Vgl. dazu die wohl umfassendste Monographie der letzten Jahre: D. S. ODERBERG, *Real Essentialism*, New York/London 2007, sowie den programmatischen Aufsatz von DERS., How to Win Essence Back from Essentialists, *Philosophical Writings*, 18 (2001), 27–45.

totalisch-thomasischen Verständnis ist ja das Wesen dasjenige *Prinzip*, wodurch ein Seiendes in einer ganz bestimmten und auch spezifischen Weise existiert; und damit ist es auch der Ursprung der essentiellen Eigenschaften dieses Seienden. Die Proprietäten *folgen* dabei aus dem Wesen so, dass die Wesensform deren *Formalursache* ist, was allerdings unter Umständen auch beeinträchtigt sein oder verhindert werden kann. In einem solchen Fall kommt es zu keiner Aktualisierung der betreffenden Proprietät(en), auch wenn das spezifische Wesen in einem defizienten Exemplar einer Art weiterhin bestehen bleibt. Die im modalen Essentialismus herrschende Vorstellung, wonach das Wesen bloß ein Cluster oder die Gesamtheit von notwendigen Eigenschaften wäre, führt dagegen etwa nach Oderberg in das von ihm so bezeichnete *Einheitsproblem* (*unity problem*), wodurch völlig unerklärlich werde, warum die unterschiedlichen Eigenschaften eine charakteristische und regelmäßig auftretende Einheit bzw. Organisation in den Seienden bilden. Eine Erklärung etwa durch Naturgesetze sei hier nicht ausreichend, weil Naturgesetze eigentlich nur Beschreibungen dafür seien, wie sich die Dinge aufgrund ihres Wesens verhalten.⁷¹

Am modalen Essentialismus wird vor allem auch dessen Rekurs auf eine Semantik möglicher Welten kritisiert.⁷² Im Rahmen der traditionellen aristotelischen Auffassung gründen die modalen Kategorien *möglich*, *unmöglich* oder *notwendig* in dem, was in der *wirklichen* Welt existiert, und letztlich in der Unterscheidung von Akt und Potenz. In dieser Sicht sind mögliche Welten bloße Denkobjekte; sie würden also nicht unabhängig vom menschlichen Denken existieren. Deshalb sei es auch unmöglich, dass Spekulationen über mögliche Welten uns irgendwelchen Aufschluss darüber geben könnten, was das Wesen von Dingen ist, die real existieren, also unabhängig vom menschlichen Denken. Dies wäre nur dann möglich, wenn die Rede von möglichen Welten realistisch aufgefasst werden dürfte, etwa in dem Sinn, dass mögliche Welten konkrete, real existierende Entitäten sind⁷³ oder aber abstrakt-platonische Gegenstände, die unabhängig vom menschlichen Denken existieren. Ein solcher modaler Realismus wird jedoch, wie gesagt, im realen Essentialismus abgelehnt. Ein modaler Realismus wäre überdies zirkulär, weil er modale Begriffe wie „möglich“, „unmöglich“ und „notwendig“ mit Bezug auf *mögliche* Welten erläutern will. „Möglich“ ist jedoch selbst ein modaler Begriff, sodass hier schon vorausgesetzt wird, was es doch eigentlich erst zu klären gilt. Und die extravagante These, dass alle möglichen Welten gleichermaßen *aktuale* Welten seien,

⁷¹ Vgl. D. S. ODERBERG, *Essence and Properties*, *Erkenntnis*, 75 (2011), 85–111, bes. 90 ff.

⁷² Vgl. dazu etwa E. FESER, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm 2014, 239 f., sowie ODERBERG, *Real Essentialism*, 1–12.

⁷³ Diese Auffassung wird bekanntlich am prominentesten von David Lewis vertreten; vgl. etwa D. LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986.

würde die Kategorie des Möglichen auflösen, weil es dann nichts Möglichen im strengen Sinn mehr gibt.⁷⁴

Auch die Theorie der starren Designation als methodischer Ausgangspunkt eines modalen Essentialismus wird kritisiert. Das Problem bestehe hier darin, dass die semantische Theorie der starren Designation immer schon bestimmte, nicht-triviale essentialistische Intuitionen bzw. Annahmen *voraussetzt*, die als solche dann aber nicht als das Resultat einer diesbezüglichen Argumentation aufgefasst werden könnten. Üblicherweise wird ein sprachlicher Terminus als starrer Designator qualifiziert, indem man Überlegungen darüber anstellt, wie sich dieser Terminus in unterschiedlichen modalen Kontexten verhält. Aber um korrekt zu beschreiben, wie sich ein Terminus in unterschiedlichen modalen Kontexten verhält, müsse man bereits auch einige modale Wahrheiten über den *Gegenstand* wissen, auf den der Terminus referiert. Aus Sicht des realen Essentialismus bedeutet dies: Es wird hier, wenn auch nur implizit, vorausgesetzt, dass der Gegenstand ein bestimmtes Wesen hat und dass man dieses wenigstens ansatzweise auch angemessen erfassen kann. „No mere reflection on semantics can tell us how a term behaves unless we have a criterion for separating correct from incorrect behaviour. In the case of rigid designators, the criterion has to be *independent* access to metaphysical truths.“⁷⁵ Derlei metaphysische Wahrheiten sind aber im realen Essentialismus Wahrheiten über das Wesen der Dinge in der wirklichen Welt, so wie sie uns unabhängig von semantischen bzw. modallogischen Erwägungen zugänglich sind.

Sowohl im modalen als auch im realen Essentialismus spielen die empirischen Wissenschaften eine wichtige Rolle bei der Entdeckung der essentiellen Eigenschaften eines Seienden. Der modale Essentialismus ist hier aber weitaus „wissenschaftsgläubiger“ als sein realistischer Gegenentwurf. So wird aus Sicht des realen Essentialismus kritisiert, dass man im modalen Essentialismus natürliche Arten bzw. Essenzen (nicht nur auf notwendige Eigenschaften, sondern auch) auf die *inneren Strukturen* der Dinge zu *reduzieren* versucht, etwa auf mikrophysikalische, chemische oder genetische Strukturen, so wie sie durch Physik, Chemie oder Molekularbiologie erforscht und beschrieben werden können.⁷⁶ Hier drohe ein Regressproblem, weil etwa auch Elementarteilchen oder Moleküle ein Wesen hätten, das dann aber wiederum auf grundlegendere

⁷⁴ Vgl. LOWE, *Survey*, 131: „It seems that the existence of other possible worlds, conceived along the lines now under consideration [gemeint ist ein modaler Realismus *à la* Lewis; Anm. R.D.], would simply be irrelevant to the very area of discourse – modal discourse – which talk of possible worlds is supposed to illuminate.“

⁷⁵ ODERBERG, *Real Essentialism*, 6. – Vgl. zur ganzen Problematik auch schon N. SALMON, *Reference and Essence*, Princeton 1981.

⁷⁶ Vgl. etwa KRIPKE, *Naming*, 121 f.; 128 f.; PUTNAM, *Meaning*, spricht von „hidden structure“: „To sum up: if there is a hidden structure, then generally it determines what it is to be a member of the natural kind, not only in the actual world, but in all possible worlds“ (241). – Ein Essentialismus, der auf solche inneren oder verborgenen Strukturen Bezug nimmt, scheint

Strukturen reduziert werden müsste usw. Wie bereits angemerkt wurde, darf im Rahmen einer aristotelisch-thomasischen Auffassung die Wesensform einerseits nicht reifiziert werden; andererseits wird sie als irreduzibel betrachtet, weil sie sich nicht auf noch elementarere Sachverhalte zurückführen lässt. Um das Wesen eines Seienden zu erkennen, müsse man dessen charakteristische Eigenschaften bzw. Wirkweisen sowohl auf der Mikro-, als auch auf der *Makroebene* berücksichtigen. Denn in der antireduktionistischen Perspektive des realen Essentialismus ist die Mikroebene der Dinge, wie sie durch Teilchenphysik, Chemie oder Molekularbiologie zugänglich wird, nicht schon als solche ontologisch privilegiert oder gar das eigentlich wirkliche Substrat der Welt.⁷⁷

d) Wissenschaftlicher Essentialismus

Abschließend möchte ich noch kurz auf eine weitere zeitgenössische Spielart des metaphysischen Essentialismus eingehen, die häufig als *neuer* oder *wissenschaftlicher Essentialismus* bezeichnet wird. Es handelt sich dabei um einen naturphilosophischen Ansatz, in dem die Resultate der modernen Naturwissenschaften in der Weise realistisch interpretiert werden, dass sich daraus essentialistische Konsequenzen ergeben. Danach bilden (nur) gewisse Entitäten wie subatomare Partikel, Atome, chemische Elemente oder Moleküle unterschiedliche, völlig eindeutig voneinander abgegrenzte natürliche Arten und weisen jeweils spezifische Eigenschaften mit metaphysischer Notwendigkeit auf, die als solche durch wissenschaftliche Forschung *a posteriori* entdeckt werden könnten. Besonders bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die essentiellen *dispositionalen Eigenschaften*, *Vermögen* und *kausalen Kräfte* solcher Entitäten, die dann auch deren Interaktionsverhalten bestimmen. Diese Sichtweise involviert ein alternatives Verständnis von Naturgesetzen. Naturgesetze beschreiben demnach die essentiellen Eigenschaften natürlicher Arten und insbesondere, wie sich die jeweiligen Mitglieder natürlicher Arten *aufgrund* ihrer essentiellen dispositionalen Eigenschaften und Kausalkräfte verhalten. Dabei weisen sowohl die natürlichen Arten als auch die entsprechenden Naturgesetze eine komplexe Hierarchie auf. Aber in diesem Sinn gelten die Naturgesetze mit metaphysischer Notwendigkeit, nämlich in allen möglichen Welten, in denen natürliche Arten existieren, welche dieselben Eigenschaften

historisch gesehen sehr stark durch die ganz ähnlichen Auffassungen von John Locke (1634–1704) beeinflusst zu sein.

⁷⁷ Vgl. FESER, *Metaphysics*, 177–184; 241, sowie ODERBERG, *Real Essentialism*, 12–18. – Für weitere Kritik am modalen Essentialismus vgl. etwa G. KLIMA, Contemporary „Essentialism“ vs. Aristotelian Essentialism, in: J. HALDANE (Hg.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame 2002, 175–194; K. FINE, Essence and Modality, *Philosophical Perspectives*, 8 (1994), 1–16; J. F. ROSS, The Crash of Modal Metaphysics, *Review of Metaphysics*, 43 (1989), 251–279.

haben wie in der wirklichen Welt. Die Naturgesetze gründen gewissermaßen in den Naturen der Dinge.⁷⁸

Der neue Essentialismus impliziert damit ein naturphilosophisches Programm, das in deutlichem Kontrast steht zum nach-aristotelischen mechanistischen Weltbild der Neuzeit, wie es insbesondere durch Descartes, Hobbes, Galileo, Boyle, Locke und Hume geprägt wurde. In diesem Weltbild sind etwa Elementarteilchen durch und durch *passiv*, weil ihnen keine inhärenten dispositionalen Eigenschaften oder Kausalkräfte zugeschrieben werden. Die materiellen Dinge werden ausschließlich bewegt durch ihnen äußerliche Naturkräfte, wobei die Naturgesetze als universale, aber letztlich kontingente Regularitäten verstanden werden. Im Gegensatz dazu wird im neuen Essentialismus auch die unbelebte Materie als wesentlich *aktiv* betrachtet. Das Verhalten etwa von Elementarteilchen hängt hier von deren dispositionalen Eigenschaften und Kausalkräften ab, und nicht von Naturkräften, die gewissermaßen nur von außen auf sie einwirken. Die (indeterministischen) Naturgesetze werden als metaphysisch notwendig angesehen, weil sie beschreiben, wie sich die Dinge aufgrund ihrer Natur(en) verhalten müssen. Die Differenzen zwischen diesen beiden Positionen sind beträchtlich und markieren tatsächlich zwei grundlegend verschiedene Sichtweisen auf die Welt.

Aber es gibt auch Unterschiede gegenüber dem klassischen aristotelisch-thomasischen Essentialismus. Der neue Essentialismus operiert nicht mit hylemorphistischen Kategorien und unterscheidet sich deshalb in dieser Hinsicht von der klassischen Auffassung. Zudem wird zwar die zentrale Bedeutung von dispositionalen Eigenschaften, Potentialitäten und Kausalkräften betont, die traditionelle aristotelische Naturteleologie jedoch abgelehnt, weil sie explanatorisch überflüssig sei. Ebenfalls im Gegensatz zum klassischen Verständnis existieren für den neuen Essentialismus natürliche Arten im strikten Sinn nur auf einer sehr fundamentalen Ebene, nämlich im (sub-)atomaren und molekularen Bereich. Denn nur auf dieser Ebene bestehe eine solche kategoriale Verschiedenheit zwischen unterschiedlichen Arten, die jeden graduellen Übergang unmöglich mache. Biologische Spezies könnten demgegenüber bereits nicht mehr als natürliche Arten *sensu stricto* aufgefasst werden, vor allem deshalb, weil evolutionsbiologisch gesehen die Unterschiede zwischen gegenwärtig existierenden Spezies und deren nächsten gemeinsamen Vorfahren niemals völlig eindeutig bestimmbar wären. Pflanzen, Tiere und auch Menschen bilden in dieser Sicht jeweils spezifisch geordnete *Gruppierungen* oder *Cluster* von natürlichen Arten (*natural kind cluster*), die als solche zwar objektiv existieren und nicht von Konventionen oder menschlichem Klassifizieren abhängen, aber dennoch eine

⁷⁸ Vgl. etwa B. ELLIS, *The Philosophy of Nature. A Guide to the New Essentialism*, Montreal 2002, 81–102; vgl. auch DERS., *Scientific Essentialism*, Cambridge 2001, 217 ff. – Andere Vertreter dieser Richtung sind etwa Crawford Elder, Caroline Lierse oder John Bigelow.

viel größere Variabilität aufweisen würden, auch mit Bezug auf ihre dispositionalen Eigenschaften und Wirkweisen.⁷⁹ Dies betrifft vor allem etwa auch die kausalen Kräfte und Vermögen von Menschen, die nicht nur variabel sind, sondern außerdem durch eine Art „Meta-Vermögen“ bewusst gestaltet bzw. modifiziert werden könnten.⁸⁰ Letztere Auffassung steht wiederum in einem gewissen Einklang mit der klassischen Sicht auf die Natur des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens, das eben gerade aufgrund seiner Vernunftnatur und innerhalb bestimmter Grenzen sich frei entscheiden und selbst bestimmen kann. Ich werde darauf noch ausführlicher zurückkommen.

Nach dieser notgedrungen selektiven und kursorischen Präsentation einiger Beispiele des metaphysischen Essentialismus, die dazu dienen sollte, dessen grundlegende Anliegen ein wenig zu verdeutlichen, wende ich mich nun der Kritik am Essentialismus zu.

2.3.2 Anti-essentialistische Positionen

Dass zumindest einige Entitäten in unserer Welt ein konventionsunabhängiges, gemeinsames Wesen haben, wodurch bestimmt wird, was diese Entitäten tatsächlich sind, und dass diese Entitäten dementsprechend auch natürliche Arten bilden, deren Existenz ebenfalls nicht von menschlichen Konventionen abhängt, scheint eine Annahme zu sein, die wir im Alltag meist mehr oder weniger selbstverständlich, wenn auch nur implizit, voraussetzen. Wir sprechen häufig über Dinge, Menschen und andere Lebewesen so, *als ob* sie ein objektives Wesen hätten, das nicht von unseren Einstellungen abhängt; und wir setzen dies auch im praktischen Umgang mit ihnen sowie in dessen moralischer Beurteilung voraus. Natürlich gehen wir auch davon aus, dass manche Dinge kein völlig konventionsunabhängiges Wesen haben, zum Beispiel Artefakte, und dass manche Arten auf Klassifizierungen zurückgehen, die auch ganz anders möglich wären. Aber ein grundsätzlicher metaphysischer Essentialismus scheint ebenso wie ein metaphysischer Realismus fester Bestandteil des *Common Sense* zu sein. Man könnte die Tradition des klassischen philosophischen Essentialismus in der Weise verstehen, dass darin zentrale metaphysische All-

⁷⁹ Vgl. dazu auch etwa R. BOYD, Kinds, Complexity and Multiple Realization, *Philosophical Studies*, 95 (1999), 67–98. Vermutlich involviert eine derartige Auffassung noch immer eine Angriffsfläche für das von Oderberg angesprochene Einheitsproblem: Was ist das letzte Organisations- bzw. Einheitsprinzip der natürlichen Arten in einem Cluster? Ein klassischer Essentialist würde hier eine trotz allem bestehende reduktionistische Tendenz im wissenschaftlichen Essentialismus kritisieren und den Rekurs auf Wesensformen als unumgänglich erachten. – Immerhin gilt auch für ELLIS, *Philosophy*, 157 f., in Bezug auf Menschen: „People are certainly members of a biological kind, and biological kinds are sufficiently like natural kinds to make it likely that some patterns of linguistic, social or mental development are inbuilt, and common to all, or nearly all, members of the species.“

⁸⁰ Vgl. ELLIS, *Philosophy*, 28–32; 139 ff.

tagsintuitionen ausbuchstabierte und argumentativ abgesichert werden. Die Frage ist jedoch, inwieweit unsere diesbezüglichen Intuitionen und deren Verteidigung wirklich angemessen sind. Der *Common Sense* hat in der Philosophie sicher ein gewichtiges Wort mitzureden. Er hat meines Erachtens immer das *erste* Wort, weil er der Ausgangspunkt für die philosophische Reflexion ist. Aber er kann, gerade auch aus kritisch-rationaler Sicht, nicht von vornherein das *letzte* Wort haben, weil er als solcher nicht sakrosankt ist und auch selbst der Veränderung unterliegt. Könnte es nicht sein, dass die impliziten ontologischen Voraussetzungen in unserem Alltagsverständnis auf eine naive „Steinzeitmetaphysik“ hinauslaufen, die letztlich in der Struktur unserer Sprache verwurzelt ist?⁸¹ Was würde das in Bezug auf unsere essentialistischen Alltagsintuitionen bedeuten?

In der Philosophiegeschichte lässt sich eine Reihe von unterschiedlichen anti-essentialistischen Positionen identifizieren. Gerade gegenwärtig scheint ein philosophisch inspirierter Antiessentialismus in den Geisteswissenschaften, insbesondere in den Sozial- und Kulturwissenschaften, das Feld zu dominieren.⁸² Der metaphysische bzw. anthropologische Essentialismus wird dabei aus verschiedenen Gründen abgelehnt, unter anderem auch aus moralischen Gründen, weil er etwa ein problematisches Menschen- und Gesellschaftsbild involviert. Ein anthropologischer Essentialismus würde der Geschichtlichkeit des Menschen, seinem Autonomiestreben sowie der Pluralität von ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht gerecht werden. Er erhebe in einer gleichsam imperialistisch-kolonialistischen Weise das „westliche Menschenbild“ zum Maß aller Dinge (Vorwurf des „Eurozentrismus“). Häufig scheint dabei die Grenze zwischen Wissenschaft und Politik bzw. Ideologie durchlässig zu werden. Die Ausdrücke „Essentialismus“ und „Antiessentialismus“ fungieren nicht selten als rhetorische Kampfbegriffe; und es ist leider oft nicht klar, was damit jeweils ganz genau gemeint ist.

Ich werde im Folgenden einige Beispiele für anti-essentialistisches Denken in der Philosophie präsentieren. Diese Präsentation ist wiederum selektiv und kursorisch; sie dient nur zur Verdeutlichung von grundlegenden Aspekten. Da ich den metaphysischen Kontext meiner kritischen Naturrechtsethik im Rahmen eines kritisch-rationalen Philosophieverständnisses entwickle, muss an dieser Stelle auch der Antiessentialismus Karl Poppers verhältnismäßig viel Raum einnehmen.

⁸¹ Der Ausdruck „Steinzeitmetaphysik“ geht, in diesem Sinn gebraucht, wohl auf Bertrand Russell zurück. Vgl. dazu im Kontext einer Kritik an der hermeneutischen Ontologie von Heidegger und Gadamer: H. ALBERT, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen 2012, 70.

⁸² Vgl. als ein Beispiel dazu etwa S. FUCHS, *Against Essentialism. A Theory of Culture and Society*, Cambridge/London 2001.

a) Nominalismus und Empirismus

Nominalistische und *empiristische* Auffassungen waren bzw. sind regelmäßig mit anti-essentialistischen Positionen verbunden. Nominalisten vertreten in unterschiedlicher Weise die These, dass es nichts objektiv Allgemeines, sondern letztlich nur Einzeldinge, also partikuläre Entitäten gibt, nämlich solche Entitäten, die – im Gegensatz zu Universalien – nicht mehrfach instanziiert sein können. Nach traditionellem Verständnis ist das Wesen einer Entität oder deren essentielle Eigenschaften jedoch etwas, das mehreren individuellen Entitäten gemeinsam ist, das also durchaus mehrfach instanziiert sein kann. Das Wesen „des“ Menschen etwa ist in den vielen menschlichen Individuen instanziiert; sie alle teilen als Menschen dasselbe Wesen und deshalb auch dieselben Proprietäten, unabhängig davon, in welchem Maße diese aktualisiert sein mögen. Damit aber haben Essenzen als Universalien einen ontologischen Status, der aus nominalistischer Sicht als zutiefst problematisch erscheint. Zu beachten ist dabei, dass Nominalisten typischerweise nur die Existenz eines allgemeinen Wesens in Frage stellen, nicht aber unbedingt das individuelle Wesen einer Entität, dessen sogenannte *haecceitas*.

Die nominalistische Position wird aus unterschiedlichen Gründen vertreten. Zum einen haben für Nominalisten, wie gesagt, Universalien einen äußerst fragwürdigen ontologischen Status und sind zudem in metaphysisch-explanatorischer Hinsicht überflüssig. Zum anderen gibt es erkenntnistheoretische und semantische Einwände gegen die Existenz von Universalien. Selbst wenn Universalien tatsächlich existierten, hätten wir aufgrund deren kausaler Unwirksamkeit keinerlei epistemischen Zugang zu ihnen, so dass es problematisch wäre, ihre Existenz anzunehmen. Der Universalienrealismus ist für manche Nominalisten auch das Resultat einer fehlgeleiteten Erklärung von semantischen Sachverhalten, wie etwa der Bedeutung von prädikativen Äußerungen oder generellen Termen. Solche semantischen Sachverhalte könnten auch ohne die Annahme der Existenz von Universalien erklärt werden. Die gegenwärtig wohl einflussreichste Variante nominalistischen Denkens ist ein „Tropen-Nominalismus“, wonach, vereinfacht ausgedrückt, Eigenschaften als sogenannte *Tropen* (*tropes*), nämlich als individuelle Entitäten aufgefasst werden; und konkrete Gegenstände als Bündel von Tropen.⁸³ Demnach wäre etwa das individuelle Wesen eines Menschen einfach ein Bündel von bestimmten Tropen.

Eine mit dem Nominalismus eng verwandte und philosophiegeschichtlich betrachtet sehr wirkmächtige anti-essentialistische Position involviert auch

⁸³ Vgl. etwa P. SIMONS, Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), 553–575, sowie allgemein zum Universalienproblem: LOWE, *Survey*, 347–365. – Der Streit zwischen Universalienrealisten und Nominalisten spitzt sich meines Erachtens letztlich auf einen Streit zwischen gemäßigt Realismus (vgl. oben Abschnitt 2.3.1) und „Tropen-Nominalismus“ zu.

der *Empirismus* sowie dessen Varianten, wie zum Beispiel der logische Positivismus oder der wissenschaftstheoretische Instrumentalismus. Während aber der Nominalismus eine ontologische Kritik am Essentialismus darstellt, beinhaltet der Empirismus eher einen epistemologisch motivierten, verifikationsistisch-metaphysikkritischen Antiessentialismus. Im traditionellen Verständnis ist das Wesen einer Entität nicht *direkt* empirisch beobachtbar bzw. verifizierbar, sondern nur der metaphysischen Reflexion zugänglich. Die Wesensform (*forma substantialis*) wird ja als dasjenige Seinsprinzip verstanden, wodurch ein Seiendes in einer ganz bestimmten Weise existiert, bzw. wodurch dessen Materie in einer ganz bestimmten Weise organisiert ist. Das Wesen wird im Rahmen eines Abstraktionsprozesses erkannt und begrifflich durch eine Realdefinition ausgedrückt, die sich nicht vollständig auf Sinneswahrnehmung zurückführen lässt. Dies alles erscheint aus empiristischer Sicht als problematisch.

Für den Empirismus gibt es nur die Sinneswahrnehmung als Erkenntnisquelle. Was jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt, kann deshalb auch nicht erkannt werden; und es ist auch unmöglich, darüber sinnvoll zu sprechen. Im Rahmen einer empiristischen Einstellung ist Erkenntnis zunächst nur in Bezug auf direkt beobachtbare Zustände und Ereignisse möglich. Wenn man dabei, wie dies etwa Hume getan hat, auch noch eine Induktionslogik als ungültig ablehnt, kann diese Sicht leicht dazu führen, alle die unmittelbare sinnliche Evidenz transzendierenden Überzeugungen als ungerechtfertigt bzw. unvernünftig zu qualifizieren.⁸⁴ Ein solcher Skeptizismus würde weite Bereiche unserer Alltagsüberzeugungen, aber auch allgemeine (wissenschaftliche) Theorien und Gesetzaussagen betreffen. Und er würde auch metaphysische Überzeugungen wie etwa Annahmen über das Wesen von Entitäten oder sogar die Erkenntnis von dispositionalen Eigenschaften betreffen. Zum Beispiel ist hier die Annahme, dass alle Menschen eine natürliche Art bilden, die durch ein gemeinsames Wesen oder durch gemeinsame essentielle Eigenschaften ihrer Mitglieder bestimmt wird, eine ungerechtfertigte bzw. unvernünftige Überzeugung, eben weil sie die unmittelbare sinnliche Evidenz in räumlicher und zeitlicher Hinsicht transzendiert.

⁸⁴ A. MUSGRAVE, How Popper [Might Have] Solved the Problem of Induction, *Philosophy*, 79 (2004), 19–31, fasst den „intellektuellen Paukenschlag“ von Hume so zusammen: „*Inductive scepticism*: Since induction is invalid, no evidence-transcending belief can be justified (shown to be true, or probable). *Justificationism*: It is only reasonable to believe what has been justified (shown to be true, or probable). Therefore *irrationalism*: No evidence-transcending belief is reasonable“ (ebd., 21). – Im Rahmen einer kritisch-rationalen Auffassung wird zwar der „induktive Skeptizismus“ geteilt, nicht jedoch das von Hume vorausgesetzte Begründungsdenken. Deshalb kann hier der Irrationalismus vermieden werden.

b) *Metaphysischer Antirealismus*

Eine gerade gegenwärtig sehr einflussreiche Variante anti-essentialistischen Denkens findet man im *metaphysischen Antirealismus*. Es gibt verschiedene Spielarten der antirealistischen Position, aber ihr gemeinsamer Nenner besteht in der Bestreitung des metaphysischen Realismus. Dementsprechend könnte man zwei antirealistische Thesen unterscheiden, nämlich eine ontologische und eine erkenntnistheoretische These.⁸⁵ Die ontologische These besagt, dass es keine vom menschlichen Denken und Erkennen unabhängig existierende, objektiv strukturierte Wirklichkeit gibt. Die erkenntnistheoretische These besagt, dass – selbst wenn es eine solche Wirklichkeit geben sollte – der Mensch sie als solche nicht zu erkennen vermag. Die Welt ist damit immer nur *unsere Welt*, so wie sie uns eben aufgrund unseres Erkenntnisapparates, der begrifflichen Struktur unserer Sprache(n), diverser kultureller Praktiken oder Konventionen erscheint, bzw. von uns „konstruiert“ wird. Die ontologische These ist radikaler, aber auch die erkenntnistheoretische These involviert massive anti-essentialistische Implikationen: Selbst wenn manche Entitäten in unserer Welt eine konventionsunabhängige Natur, nämlich ein objektives Wesen hätten, könnten wir es als solches nicht erkennen. In Bezug auf natürliche Arten gilt dann, dass diese nicht etwa in der Struktur der Welt begründet sind oder essentielle Eigenschaften haben, sondern auf *Konventionen* zurückgehen, nämlich auf menschliche Klassifizierungspraktiken, die mehr oder weniger willkürlich sind. Das geflügelte Wort in diesem Zusammenhang lautet, dass es nicht möglich sei, die „Natur an ihren Gelenken zu zerlegen“ (*carving nature at its joints*), weil es solche Gelenke im Grunde gar nicht gibt oder wir sie nicht erkennen können.⁸⁶

Historisch betrachtet könnte man die Entwicklung des zeitgenössischen Antirealismus auch als eine Reaktion auf die erkenntnistheoretischen Probleme, in die der englische Empirismus geführt hatte, sowie vor allem als eine Modifikation des transzendentalen Idealismus von Kant verstehen. Im Empirismus stellte sich in aller Schärfe das schon oben angedeutete Problem der Beziehung zwischen Erscheinung und Realität: Wie kann die Existenz einer bewusstseinsunabhängigen Welt durch die Sinneswahrnehmung begründet werden? Kant versuchte dieses Problem im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie in der Weise zu „lösen“, dass er einen epistemischen Zugang zur „Welt an sich“ bestritt und die Erkenntnis auf die „Welt der Erscheinungen“ beschränkte. Diese Welt

⁸⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.1.

⁸⁶ Vgl. dazu etwa A. C. VARZI, *Boundaries, Conventions, and Realism*, in: J. K. CAMPBELL (u. a.) (Hg.), *Carving Nature at Its Joints. Natural Kinds in Metaphysics and Science*, Cambridge 2011, 129–153, bes. 140 ff., der eine stark konventionalistische Sichtweise verteidigt und sogar von der „Ausrottung der essentialistischen Krebserkrankung“ („extermination of the essentialist cancer“) spricht (ebd., 148).

der Erscheinungen werde jedoch nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten unseres Bewusstseins *konstituiert*, sodass sie damit aber auch als vom erkennenden Subjekt abhängig gedacht werden müsse. Die Struktur dieser „Welt“ ergibt sich also aus der Struktur des menschlichen Bewusstseins.

Der transzendente Idealismus Kants wurde sowohl im analytischen als auch im hermeneutischen Denken⁸⁷ so modifiziert, dass nun die *Sprache* als konstitutiver Faktor fungiert. Die These des *Begriffsidealismus* lautet, dass uns die Welt immer nur durch den kategorialen Rahmen unserer Sprache bzw. durch ein bestimmtes Beschreibungssystem gegeben ist,

(...) mit der Konsequenz, daß unser Wissen sich nur auf eine sprachlich konstituierte Welt beziehen kann, also eine Welt unserer eigenen Schöpfung. (...) Während im erkenntnistheoretischen Idealismus der früheren Zeit das Bewußtsein zum Gefängnis des Denkens wurde, hat der Idealismus, der uns heute allenthalben präsentiert wird, der Sprache eine analoge Rolle zugewiesen.⁸⁸

In diesem Sinn wird dann auch eine konkrete Sprach- und Kulturgemeinschaft als eine Art Rahmen verstanden, ohne den es nicht möglich wäre, sich auf die Welt zu beziehen, wobei sich nun aber die eine Welt in viele Welten ausdifferenziert: Die Pluralität der Sprach- und Kulturgemeinschaften bedingt auch die Pluralität der von ihnen konstituierten „Welten“ mitsamt deren Strukturen und Gegenständen.⁸⁹ Im antirealistischen Denken verabschiedet man sich damit von der herkömmlichen objektiven Wahrheitsidee und geht zu einer epistemisch-relativistischen Wahrheitsauffassung über; etwa in der Weise, dass die Wahrheit einer Aussage davon abhängig gemacht wird, ob eine Gemeinschaft (vielleicht unter idealisierten Bedingungen) diese Aussage für wahr hält oder nicht.

Ein Beispiel für eine antirealistische Auffassung ist der *Sozialkonstruktivismus*, der ursprünglich aus der Wissenssoziologie stammt und erhebliche Wirkung auf die Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften ausgeübt hat.⁹⁰ Hier wird die soziale und kulturelle Dimension unserer Erkenntnis- und Wissenschaftspraxis in einer Weise gedeutet, dass sich daraus antirealistische Kon-

⁸⁷ Es seien hier nur Ludwig Wittgenstein, Thomas S. Kuhn, Richard Rorty, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer als Kronzeugen angeführt.

⁸⁸ H. ALBERT, Der Mythos des Rahmens und der moderne Antirealismus. Zur Kritik des idealistischen Rückfalls im gegenwärtigen Denken, in: V. GADENNE/H. J. WENDEL (Hg.), *Rationalität und Kritik*, Tübingen 1996, 9–28, 21. Albert bezeichnet eine solche Auffassung als „transzendentalen Relativismus“ und „postmoderne Metaphysik“ (ebd., 18). – Vgl. auch MUSGRAVE (1993), 268–274.

⁸⁹ Vgl. etwa N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978, bes. 1–22.

⁹⁰ Vgl. das in dieser Beziehung sehr einflussreiche Buch von P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966, sowie wohlwollend-kritisch dazu: I. HACKING, *The Social Construction of What?*, Cambridge/London 1999. – Im deutschsprachigen Bereich haben auch der „Erlanger Konstruktivismus“ und der „Radikale Konstruktivismus“ einigen Einfluss entfaltet.

sequenzen ergeben. Auf die Spitze getrieben involviert diese Position die These, dass die für uns relevante Wirklichkeit eine soziale Konstruktion sei, also durch soziale Prozesse, Interaktionen und Herrschaftsverhältnisse erzeugt werde. Offensichtlich handelt es sich auch dabei um einen Ansatz, der in scharfem Gegensatz zu essentialistischem Denken steht. Die Natur des Menschen etwa wird hier als weitgehend *sozial konstruiert* betrachtet.⁹¹ In dieser Sicht gibt es deshalb kein konventionsunabhängiges, objektives Wesen des Menschen, sondern nur eine Pluralität von unterschiedlichen Menschenbildern und Selbstdeutungen, die vom jeweiligen sozial-kulturellen Kontext abhängig sind. In der Konsequenz werden damit aber Fragen in Bezug auf das Wesen des Menschen und Wahrheitsfragen überhaupt in erster Linie als *Machtfragen* angesehen, nämlich als Fragen der „Diskursmacht“ oder „kulturellen Hegemonie“.

Im nächsten Abschnitt (2.3.3) werde ich in kritischer Absicht noch ausführlicher auf den metaphysischen Antirealismus und dessen anti-essentialistische Implikationen zurückkommen. Ich werde dafür argumentieren, dass derartige Auffassungen auch als eine Reaktion auf das Scheitern des Letztbegründungsanspruches im klassischen Rationalismus verstanden werden können. Wenn dieser Letztbegründungsanspruch im Rahmen eines konsequenten Fallibilismus aufgegeben wird, wie dies ja im KR der Fall ist, scheint der Weg frei zu werden für einen kritischen Realismus und einen daraus folgenden hypothetischen oder fallibilistischen Essentialismus. Nun jedoch wende ich mich dem Antiessentialismus Karl Poppers zu.

c) Poppers Antiessentialismus

Popper gilt gemeinhin als prominenter Vertreter eines Antiessentialismus, ja er hat den Begriff sogar wesentlich mitgeprägt. Poppers Kritik am traditionellen Essentialismus findet sich an verschiedenen Stellen seines Werkes und ist vor allem *methodologisch* motiviert: Essentialistisches Denken würde den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt behindern und letztlich Dogmatismus bzw. Irrationalität begünstigen.

Im Kontext seiner politischen Philosophie etwa, nämlich im Buch über „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“, kritisiert Popper den aristotelischen Essentialismus, dessen darin enthaltene Naturteleologie er auch als eine frühe Wegbereiterin für eine historizistische Geschichtsphilosophie (etwa bei Hegel und Marx) betrachtet, wonach der historische Prozess zielgerichtet sei und nach bestimmten, quasi-notwendigen Gesetzmäßigkeiten verlaufe.⁹²

⁹¹ Vgl. etwa K. N. LALAND/G. R. BROWN, *The Social Construction of Human Nature*, in: E. HANNON/T. LEWENS, *Why We Disagree about Human Nature*, Oxford 2018, 127–144.

⁹² Vgl. POPPER, *Open Society*, 219–241, bes. 226–237.

Popper rekonstruiert die aristotelische Position folgendermaßen: Nach Aristoteles sei Wissen – im Unterschied zu bloßer Meinung – entweder demonstratives oder intuitives Wissen. Das demonstrative Wissen bestehe aus Sätzen, die beweisbar sind, also in logisch korrekter Form aus bestimmten Prämissen abgeleitet werden können. Um einen hier drohenden infiniten Regress zu vermeiden, gehe Aristoteles davon aus, dass es Grundprämissen gibt, die das Wesen oder die Essenz der Dinge beschreiben. Eine Grundprämisse sei für Aristoteles „(...) nichts als ein Satz, der die Essenz, das Wesen eines Dinges beschreibt. Aber ein solcher Satz ist gerade das, was er eine Definition nennt. Daher sind alle ‚Grundprämissen der Beweise‘ Definitionen.“⁹³ Das Wissen über das Wesen der Dinge bzw. über die Wesensdefinitionen sei jedoch nicht demonstrativ, sondern intuitiv. Es handele sich dabei um ein Wissen, das wir durch eine Art unfehlbarer intellektueller Intuition erwerben könnten. Popper anerkennt die Unterschiede zwischen der platonischen und der aristotelischen Auffassung mit Bezug auf die Wesenserkenntnis, dennoch meint er, dass beide Auffassungen letzten Endes auf dasselbe hinauslaufen würden. Denn obgleich Aristoteles lehre,

(...) daß wir zu einer Definition erst dann kommen, wenn wir zahlreiche Beobachtungen angestellt haben, so gibt er doch zu, daß die sinnliche Erfahrung an und für sich die universelle Essenz nicht erfaßt und daß sie daher eine Definition nicht völlig bestimmen kann. Schließlich postuliert er einfach, daß wir eine intellektuelle Intuition besitzen, eine geistige oder intellektuelle Fähigkeit, die uns ermöglicht, die Wesenheiten der Dinge, ihre Essenzen, in unfehlbarer Weise zu erfassen und ein Wissen von ihnen zu erlangen.⁹⁴

Im Rahmen der aristotelischen Wissenschaftstheorie sei das Endziel der Forschung dann die enzyklopädische Zusammenstellung aller durch Intuition gewonnenen Wesensdefinitionen. Und Erkenntnisfortschritt bedeute hier das allmähliche Anwachsen einer solchen Enzyklopädie, das Ausfüllen von Lücken, und natürlich die syllogistische Herleitung des gesamten demonstrativen Wissens aus den Grundprämissen.

Popper bringt gegen diese Auffassung eine Reihe von Einwänden vor. Zunächst weist er darauf hin, dass die *Methoden der modernen Naturwissenschaft* solchen essentialistischen Ansichten widersprechen würden. Im Sinne seiner fallibilistischen und falsifikationistischen Wissenschaftstheorie geht Popper davon aus, dass das Erkenntnisideal des aristotelischen Essentialismus mit seinem Beweisbarkeits- bzw. Gewissheitsanspruch utopisch ist.⁹⁵ Der wissenschaftliche Erkenntnisfortschritt ereigne sich in einem prinzipiell unabschließbaren Pro-

⁹³ K. POPPER, Zwei Arten von Definitionen, in: MILLER, *Popper*, 70–54, 71. Es handelt sich bei diesem Text um eine ins Deutsche übersetzte Passage aus POPPER, *Open Society*, 219–241.

⁹⁴ POPPER, Zwei Arten von Definitionen, in: MILLER, *Popper*, 72.

⁹⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.1. – Die im aristotelischen Essentialismus enthaltene Theorie der Erkenntnis kann man als eine Spielart des klassischen Rationalismus betrachten, bei der intellektualistisches und empiristisches Begründungsdenken miteinander kombiniert werden.

zess von „Versuch und Irrtum“ und könne nur zu vorläufigen, hypothetisch bleibenden Resultaten gelangen. Und dieser Fortschritt bestehe auch nicht so sehr in einer allmählichen, enzyklopädischen Anhäufung des wissenschaftlichen Wissens, sondern geschehe, wie die Wissenschaftsgeschichte zeige, häufig durch revolutionäre Umbrüche, also auch durch zunächst kontra-intuitive und kontra-induktive Erklärungsversuche.

Auch die Rolle von *Definitionen* sei in der modernen Naturwissenschaft eine ganz andere als im aristotelischen Essentialismus. Popper ist der Auffassung, dass in den Wissenschaften heute eigentlich nur „nominalistische Definitionen“ vorkommen und dass diese Definitionen in theoretischer Hinsicht keine besonders wichtige Rolle spielen, obwohl ihr praktischer Nutzen sehr groß ist. Solche nominalistischen Definitionen würden einfach darin bestehen, eine handliche Bezeichnung für die Charakterisierung eines Gegenstandes oder Phänomens anzugeben. Kennzeichnend für die wissenschaftlichen Definitionen sei daher, dass sie von „rechts nach links“ gelesen würden, während essentialistische Definitionen „von links nach rechts“. Popper meint:

Für Aristoteles sind essentialistische Definitionen die Prinzipien, aus denen sich unser gesamtes Wissen herleitet; sie enthalten daher unser gesamtes Wissen; und sie dienen dazu, eine kurze Formel durch eine lange zu ersetzen. Im Gegensatz dazu enthalten die wissenschaftlichen oder nominalistischen Definitionen überhaupt kein Wissen, nicht einmal eine ‚Meinung‘; ihre Funktion liegt einzig in der Einführung neuer abkürzender Etiketten; sie stellen eine lange Geschichte auf abgekürzte Weise dar.⁹⁶

Popper zufolge sei jedoch die aristotelische Auffassung der Wesensdefinitionen auch in sich problematisch.

Popper kritisiert zunächst die Ansicht, dass wir zur Wesenserkenntnis bzw. zu den richtigen Wesensdefinitionen durch *unfehlbare intellektuelle Intuition*, nämlich durch eine Art *Wesensschau*, gelangen könnten. Es sei zweifelhaft, ob es eine solche besondere Fähigkeit des Menschen überhaupt gebe. Zwar anerkennt Popper die wichtige Rolle von Intuitionen und intellektuellen Erfahrungen (in einem harmloseren Sinn) in unserer Erkenntnispraxis, etwa im sogenannten „Entdeckungszusammenhang“, aber er bestreitet, dass sie zur *Begründung* der Wahrheit irgendeiner Idee oder Theorie dienen können. Angeblich selbstevidente Intuitionen hätten sich im Laufe der Wissenschaftsgeschichte immer wieder als falsch herausgestellt. Und wenn miteinander unvereinbare Intuitionen aufeinanderprallen, könne der bloße Rekurs auf die je eigene Intuition keine Wahrheitsfragen entscheiden, weil ja jeder auf der Wahrheit gerade seiner Intuition insistieren kann. Deshalb wäre dann auch die Wahrheit von

⁹⁶ POPPER, Zwei Arten von Definitionen, in: MILLER, *Popper*, 76. – Der Ausdruck „nominalistisch“ ist hier methodologisch gemeint und hat eine ganz andere Bedeutung als im Universalienstreit. Es handelt sich um den Versuch einer Rekonstruktion der traditionellen Unterscheidung zwischen Real- und Nominaldefinitionen. Vgl. dazu POPPER, *Open Society*, 649 f.

Wesensdefinitionen unentscheidbar. Der Essentialist sei damit „(...) reduced to complete helplessness, if his definition is challenged.“⁹⁷ Popper zufolge führt also diese Auffassung letztlich in einen Dogmatismus bzw. Irrationalismus.

Die dogmatisch-irrationalistischen Tendenzen des aristotelischen Essentialismus würden auch noch unter einer anderen Hinsicht deutlich werden. Die Forderung nach präzisen Definitionen aller unserer Begriffe, etwa auch der Wesensbegriffe, führe – ähnlich wie beim Begründungsproblem – zu einem *infinitem Regress von Definitionen*. Denn die definierenden Begriffe müssten ja selber wiederum definiert werden usw. Es sei ein tief verwurzelt und auf Aristoteles zurückgehendes Vorurteil, dass wir durch die Verwendung von möglichst vielen Definitionen unseren Sprachgebrauch klar und unzweideutig machen könnten; dies führe häufig nur zu präventiöser Scheinpräzision. Dieses Vorurteil habe auch zu einer Art *Verbalismus* im philosophischen Denken geführt, wonach die Philosophie sich nicht wie die Wissenschaften mit Tatsachen beschäftigen soll, sondern nur

(...) die Aufgabe hat, den Sinn von Begriffen zu klären, dadurch unsere Sprache zu reinigen und linguistische Vexierfragen zu beseitigen. Es ist charakteristisch für die Ansichten dieser Schule, daß sie nicht zu Argumenten führen, die rational kritisiert werden können; die Schule wendet sich daher mit ihren subtilen Analysen exklusiv an den kleinen esoterischen Kreis der Eingeweihten.⁹⁸

Popper meint, dass der aristotelische Essentialismus historisch betrachtet zunächst in einen sterilen Scholastizismus, dann in einen Mystizismus und schließlich in die Verzweiflung an der Vernunft geführt hat.

An anderer Stelle kritisiert Popper den Essentialismus im Sinn einer neuzeitlichen wissenschaftstheoretischen Position, wie man sie etwa bei Galilei oder Newton finden könne. Er versteht den Essentialismus hier als die Auffassung, dass es in der Wissenschaft um *letzte Erklärungen* gehen müsse und dass die Wahrheit von solchen letzten Erklärungen durch die Bezugnahme auf das Wesen der Dinge bzw. auf deren Essenzen mit Gewissheit begründet werden kann. Popper unterscheidet drei Thesen:

- (1) *The scientist aims at finding a true theory or description of the world (and especially of its regularities or ‚laws‘), which shall also be an explanation of the observable facts. (...)*
- (2) *The scientist can succeed in finally establishing the truth of such theories beyond all reasonable doubt. (...)*
- (3) *The best, the truly scientific theories, describe the ‚essences‘ or the ‚essential natures‘ of things – the realities which lie behind the appearances. Such theo-*

⁹⁷ POPPER, *Open Society*, 652.

⁹⁸ POPPER, Zwei Arten von Definitionen, in: MILLER, *Popper*, 83. Popper bezieht sich hier auf den Ansatz Wittgensteins, der ja für die sprachanalytischen Richtungen der Philosophie ungemein wichtig wurde. Vgl. dazu auch POPPER, *Open Society*, 657–660. – Popper war generell gegenüber dem *linguistic turn* sehr kritisch eingestellt, weil er befürchtete, dass die Philosophie damit ihre eigentlichen Probleme aus den Augen verliert.

ries are neither in need nor susceptible of further explanation: they are *ultimate explanations*, and to find them is the ultimate goal of the scientist.⁹⁹

Popper verteidigt die erste These gegenüber einem wissenschaftstheoretischen Instrumentalismus, wonach wissenschaftliche Theorien als bloße Werkzeuge etwa für Berechnungen oder Vorhersagen aufgefasst werden, und sich die Wissenschaft auf die Beschreibung empirisch beobachtbarer Phänomene zu beschränken hat, aber keine Erklärung für sie anbieten kann. Trotz seines wissenschaftstheoretischen Realismus lehnt Popper jedoch sowohl die zweite als auch die dritte These ab. Für Popper bleiben ja, wie schon mehrfach dargestellt wurde, alle wissenschaftlichen Erklärungsversuche und Theorien hypothetisch, sodass es nicht möglich ist, deren Wahrheit definitiv zu begründen. Obwohl im Rahmen eines wissenschaftstheoretischen Essentialismus (neben der ersten) auch die zweite These vertreten würde, sei doch die dritte These charakteristisch für die essentialistische Position. Popper kritisiert diese dritte These, vor allem weil die Forderung nach letzten, ultimativen Erklärungen, die man auch mit Gewissheit erreichen könne, methodologische Nachteile mit sich brächte und den Erkenntnisfortschritt behindern würde. Die Situation stellt sich für Popper hier analog zum Begründungsproblem dar.

Popper bleibt dabei in ontologischer Hinsicht gewissermaßen agnostisch. Es geht ihm nicht um die Frage, ob es Essenzen tatsächlich gibt oder nicht. Auch bestreitet er nicht, dass empirisch zugängliche Phänomene bzw. Regularitäten durch unbeobachtbare Entitäten oder Strukturen erklärt werden können. Seine Kritik richtet sich ausschließlich auf die Lehre von den letzten, nicht mehr weiter erklärbaren Erklärungen durch die Beschreibung des Wesens der Dinge. Denn diese Lehre führe in einen Obskurantismus und stelle damit ein Hindernis für den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt dar. Als Beispiel dafür bringt Popper die essentialistische Interpretation der Newtonischen Gravitationstheorie durch Roger Cotes, wonach diese das Wesen der Materie beschreibe und ihrerseits nicht mehr weiter erklärt werden könne.

This essentialist view of Newton's theory was on the whole the accepted view until the last decades of the nineteenth century. That it was obscurantist is clear: *it prevented fruitful questions from being raised*, such as, 'What is the cause of gravity?', or more fully, 'Can we perhaps explain gravity by deducing Newton's theory, or a good approximation of it, from a more general theory (which should be independently testable)?'¹⁰⁰

⁹⁹ K. POPPER, Three Views Concerning Human Knowledge, in: DERS., *Conjectures*, 130–160, 139 (kursiv im Original).

¹⁰⁰ POPPER, Three Views Concerning Human Knowledge, in: DERS., *Conjectures*, 142 f. (kursiv im Original). – Vgl. dazu auch K. POPPER, Wissenschaftliche Reduktion und die essentielle Unvollständigkeit der Wissenschaft, in: DERS., *Leben*, 47–92, bes. 51 ff.

Popper zufolge hemmt also die essentialistische Lehre von den letzten, ultimativen Erklärungen die wissenschaftliche Neugier und die Suche nach alternativen oder umfassenderen Erklärungen.

In der „dritten Sichtweise“ Poppers, die er als eine grundlegende Alternative zu Instrumentalismus und Essentialismus versteht, sollte es in der Naturwissenschaft um die Suche nach immer allgemeineren erklärenden Theorien und um ein immer tieferes Eindringen in die Strukturen der Welt gehen. Es handelt sich dabei um einen fortschreitenden Prozess, von dem Popper vermutet, dass er prinzipiell unabschließbar ist, und der nur zu hypothetischen Resultaten gelangen kann. Metaphysisch betrachtet besteht für Popper die Welt aus unterschiedlichen Schichten oder Ebenen (*levels*), denen jeweils unterschiedliche und unterschiedlich prüfbare Theorien entsprechen, die aber alle real sind. Man denke dabei etwa an die Ebene der Alltagsgegenstände bis hin zur Ebene der subatomaren Teilchen und deren Gesetzmäßigkeiten. Allerdings schränkt Popper ein:

Although in one sense of the word ‚real‘, all these various levels are equally real, there is another yet closely related sense in which we might say that the higher and more conjectural levels are the *more real* ones – in spite of the fact that they are more conjectural. They are, according to our theories, more real (more stable in intention, more permanent) in the sense in which a table, or a tree, or a star, is more real than any of its aspects.¹⁰¹

Deshalb sei auch die Falsifikation einer leistungsstarken und bisher bewährten Theorie mit hohem informativen Gehalt bzw. Allgemeinheitsgrad stets ein wissenschaftlicher Fortschritt, weil wir hier annehmen könnten, mit der Realität auf einer sehr fundamentalen Ebene in Berührung gekommen zu sein.

Nach dieser kurzen Präsentation einiger Beispiele für anti-essentialistisches Denken¹⁰², werde ich nun die Idee eines hypothetischen oder fallibilistischen Essentialismus als einer Voraussetzung für die in dieser Studie vorgeschlagene kritische Naturrechtsethik darstellen und entfalten.

¹⁰¹ POPPER, Three Views Concerning Human Knowledge, in: DERS., *Conjectures*, 155 (kurz im Original). – Vgl. zum Problem der letzten Erklärungen aus Popperscher Sicht etwa auch A. MUSGRAVE, Are Theological Notions Explanatory?, in: DERS., *Sermons*, 197–201.

¹⁰² Man könnte selbstverständlich auch noch andere Beispiele anführen, etwa den Antiesentialismus Jean-Paul Sartres. Sartre lehnt ein objektives Wesen des Menschen, eine vorgegebene menschliche Natur ab, weil er durch eine solche Natur die Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen gefährdet sieht. Er scheint dabei zu übersehen, dass gerade die vorgegebene, auch auf biologischen Tatbeständen basierende Vernunftnatur des Menschen eine Voraussetzung für Freiheit und Selbstbestimmung ist. Und involviert nicht jeder Humanismus auch bestimmte Annahmen über das Wesen des Menschen? Vgl. dazu J.-P. SARTRE, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays* (Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 4), Hamburg 92018, 145–192.

2.3.3 Kritischer Realismus und fallibilistischer Essentialismus

Wie bereits oben dargestellt wurde, ist der kritische Realismus eine zentrale Komponente des KR. Im Folgenden werde ich vor allem für die These argumentieren, dass dieser kritische Realismus als Voraussetzung für einen fallibilistischen Essentialismus dienen kann; und dass insbesondere die antirealistischen Einwände gegen einen metaphysischen Realismus bzw. Essentialismus erheblich an Plausibilität verlieren, wenn man das Letztbegründungsideal des klassischen Rationalismus aufgibt und zu einem konsequenten Fallibilismus übergeht. Denn dieses Letztbegründungsideal scheint selber eine Wurzel für antirealistische bzw. anti-essentialistische Auffassungen zu sein.

Inwiefern ist der klassische Rationalismus mit seinem Begründungsdenken geeignet, antirealistische und daher auch anti-essentialistische Auffassungen hervorzubringen? Wie wir gesehen hatten, ist die Suche nach unerschütterlichen Fundamenten für die menschliche Erkenntnis offenbar aussichtslos, weil sich das Letztbegründungsideal des klassischen Rationalismus als zutiefst problematisch erwiesen hat. Letztbegründungsversuche führen regelmäßig in das Münchhausen-Trilemma mit seinen drei inakzeptablen Alternativen. Und der Rekurs auf basale Überzeugungen bzw. Aussagen, die angeblich nicht mehr begründungsfähig oder begründungsbedürftig sind, scheint auch keine Wahrheit garantieren zu können. Wenn man angesichts dieser Problemlage dennoch am Gewissheitsanspruch festhalten möchte, um etwa dem Skeptizismus oder einem quälenden Unsicherheitsgefühl zu entgehen, kann man sich durchaus für einen mehr oder weniger unverschleierte Dogmatismus *entscheiden*. Man müsste sich dabei allerdings auch den Vorwurf der Willkür und Irrationalität gefallen lassen.

Eine andere Möglichkeit wäre, die herkömmliche realistische Wahrheitsidee umzudeuten und zu einer *epistemischen bzw. antirealistischen Wahrheitsauffassung* überzugehen. In dieser Sicht besteht Wahrheit nicht in einer Beziehung zwischen unseren Überzeugungen und der objektiven Welt, sondern ist durch bestimmte subjektive Zustände oder „innere“ Eigenschaften unserer Überzeugungen charakterisiert. Solche „inneren“ Eigenschaften können etwa sein: Verifizierbarkeit, empirische Adäquatheit, Evidenz, Unbezweifelbarkeit, Kohärenz, Nützlichkeit, Konsens innerhalb einer Gemeinschaft oder rationale Akzeptierbarkeit. Wahrheit wird hier also als abhängig vom menschlichen Erkenntnisvermögen betrachtet, und die Unterscheidung zwischen Wahrheitsbegriff und Wahrheitskriterien wird aufgegeben.¹⁰³ Durch diese (kollektiv-)subjektivistische Umdeutung der Wahrheitsidee wird es anscheinend möglich, Gewissheit im Erkenntnisstreben zu erreichen, allerdings um den hohen Preis,

¹⁰³ Vgl. zu den epistemischen Wahrheitstheorien etwa T. GRUNDMANN, *Philosophische Wahrheitstheorien*, Stuttgart 2018, 28–42.

dass nun eine subjektunabhängige, objektiv strukturierte Wirklichkeit nicht mehr Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann. Im Rahmen eines metaphysischen Antirealismus ist dann die Welt immer nur *unsere Welt*, so wie sie uns eben aufgrund unseres Erkenntnisapparates, der begrifflichen Struktur unserer Sprache(n) oder diverser kultureller Praktiken oder Konventionen erscheint, bzw. von uns „konstruiert“ wird. Im Begriffsidealismus gibt es Wahrheit immer nur relativ zu einem bestimmten kategorialen Rahmen oder relativ zu einer konkreten Sprach- und Kulturgemeinschaft.

Auch Alan Musgrave vertritt die These, dass eine Hauptmotivation für anti-realistische bzw. idealistische Auffassungen die Abwehr des Skeptizismus und die Suche nach Gewissheit ist.¹⁰⁴ Die skeptischen Einwände gegen einen naiven Realismus führten historisch gesehen zum von Musgrave so genannten „Idee-ismus“ (*idea-ism*) der empiristischen Tradition, wonach wir nicht die Gegenstände der Welt als solche, sondern nur die durch sie verursachten Sinnesdaten, Ideen oder Erscheinungen direkt und unfehlbar erkennen könnten. Um die verbleibende Lücke zwischen Erscheinung und Realität zu schließen, wurde der „Idee-ismus“ schließlich in einen *Idealismus* transformiert, etwa bei Berkeley oder Kant. Hier wurde dann die Möglichkeit der Erkenntnis einer subjektunabhängigen Welt überhaupt bestritten oder die Existenz einer subjektunabhängigen Welt sogar in Frage gestellt, um dafür im Bereich der Subjektivität bzw. Intersubjektivität Gewissheit erlangen zu können. Auch zeitgenössische antirealistische Positionen wie etwa Konstruktivismus oder Begriffsidealismus, die man als Modifikationen des Kantischen Idealismus qualifizieren kann, könnten in diesem Sinn verstanden werden. Allerdings wird hier auch noch die Einheit unserer „Welt“, nämlich der durch allgemeine Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Bewusstseins konstituierten phänomenalen Welt, bezweifelt und zu einem Pluralismus von „Welten“ übergegangen. Wie bereits dargestellt wurde (vgl. oben 2.3.2), bedingt in diesem Denken die Pluralität der Sprach- und Kulturgemeinschaften auch die Pluralität der von ihnen konstituierten „Welten“ mitsamt ihrer Strukturen und Gegenstände. Und im Ergebnis führt der Antirealismus einer solchen „postmodernen Metaphysik“ in einen massiven Dogmatismus, weil die Idee objektiver Wahrheit obsolet wird und damit auch keinerlei kritische Funktion mehr ausüben kann.¹⁰⁵

Im KR stellt sich die Situation grundlegend anders dar, weil hier die Suche nach Gewissheit bzw. Letztbegründung als von vornherein fehlgeleitet betrach-

¹⁰⁴ Vgl. neuerdings etwa A. MUSGRAVE, *Metaphysics and Realism*, in: J. SHEARMUR/G. STOKES (Hg.), *The Cambridge Companion to Popper*, New York 2016, 208–229.

¹⁰⁵ Vgl. P. BOGHOSSIAN, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Frankfurt a.M. 2013, 134: „Wenn nämlich die Mächtigen die Unterdrückten nicht kritisieren können, weil die zentralen erkenntnistheoretischen Kategorien unvermeidlich an bestimmte Perspektiven gebunden sind, folgt daraus auch, dass die Unterdrückten die Mächtigen nicht kritisieren können.“

tet und daher die Einwände des Gewissheitsskeptizismus akzeptiert werden (nicht jedoch die Einwände des Rationalitätsskeptizismus). Wir können absolut wahre nicht-triviale Überzeugungen über die Welt haben, aber wir können uns nicht absolut sicher sein, dass sie auch tatsächlich wahr sind. Es gibt also keinerlei Wahrheitsgarantien oder unfehlbare Wahrheitskriterien. Die Idee der Wahrheit und die Idee der objektiven Gewissheit bzw. Begründbarkeit werden hier im Gegensatz zum klassischen Rationalismus scharf voneinander unterschieden. Damit wird Raum geschaffen für einen kritischen Realismus, der den metaphysischen Realismus und die herkömmliche objektive Wahrheitsidee mit einem konsequenten Fallibilismus verbindet.

a) *Noch einmal: Kritischer Realismus*

Wie ist dieser kritische Realismus¹⁰⁶ nun näher zu charakterisieren? Es handelt sich dabei zunächst um eine mit unserem Alltagsverständnis kompatible *metaphysische These*, die als solche nicht bewiesen oder unmittelbar empirisch geprüft werden kann. Dies gilt sowohl für die ontologische als auch für die erkenntnistheoretische Dimension. Dass es eine vom menschlichen Denken und Erkennen (weitgehend) unabhängige, objektiv strukturierte Wirklichkeit gibt, kann ebenso wenig definitiv begründet werden, wie deren Erkennbarkeit, also die Tatsache, dass wir diese Wirklichkeit auch erkennen können. Allerdings gilt dies in gleicher Weise ebenso für die entgegengesetzten Thesen des metaphysischen Antirealismus, die jedoch dem Alltagsverständnis eklatant widersprechen. Es stellt sich daher die Frage, warum man überhaupt die realistische Position aufgeben sollte. Die gewissheitsskeptischen Einwände gegen einen naiven Realismus, der wohl ohnehin nie wirklicher Bestandteil des *Common Sense* war, treffen jedenfalls den kritischen Realismus nicht, weil dieser für sich selber keinen Gewissheitsanspruch stellt. Aus kritisch-rationaler Sicht haben sowohl Realismus als auch Antirealismus im Grunde *hypothetischen Charakter*.¹⁰⁷ Man kann allerdings auf Argumente verweisen, welche die Entscheidung für eine der beiden Positionen erleichtern.

Da die Methodenlehre des KR in einen kritischen Realismus eingebettet ist und diesen voraussetzt, bleibt hier die herkömmliche objektive Wahrheitsidee von zentraler Bedeutung. Objektive Wahrheit hat dabei den Status einer *regulativen Idee*, die unsere Erkenntnispraxis anleitet und ihr ein Ziel vorgibt. Es geht darum, die Wahrheit über die Beschaffenheit der Welt oder bestimmter Bereiche bzw. Aspekte der Welt herauszufinden, also zu objektiv wahren Überzeugungen, Aussagen, Theorien usw. zu gelangen, auch wenn deren Verwer-

¹⁰⁶ Der kritische Realismus im Sinne des KR darf übrigens nicht mit dem von Roy Bhaskar entwickelten *Critical Realism* verwechselt werden. Vgl dazu etwa R. BHASKAR, *The Formation of Critical Realism. A Personal Perspective*, London 2010.

¹⁰⁷ Vgl. etwa K. POPPER, *Der Realismus*, in: MILLER, *Popper*, 205–210.

tung dann hauptsächlich praktischen Zwecken dienen mag. In der methodisch kontrollierten Erkenntnispraxis der Realwissenschaften sollen unterschiedliche Erkenntnisprobleme gelöst werden, etwa indem man möglichst zutreffende Beschreibungen und leistungsstarke erklärende Theorien auf der Basis von Gesetzmäßigkeiten aufstellt.¹⁰⁸ In dieser Sicht wurzelt die Idee der Wahrheit in der *Idee der zutreffenden Beschreibung* von realen Sachverhalten, die ihrerseits in der *Darstellungsfunktion* der menschlichen Sprache ihre Grundlage findet.¹⁰⁹ Dabei wird allerdings streng zwischen der Frage, *worin* eine zutreffende Darstellung besteht, und der Frage, *wodurch* man gegebenenfalls feststellen kann, ob es sich tatsächlich um eine zutreffende Darstellung handelt, unterschieden. Es wird also zwischen dem *Wahrheitsbegriff* und etwaigen *Wahrheitskriterien* oder Feststellungsmethoden unterschieden. Deshalb ist es auch möglich, mit der Wahrheitsidee zu operieren, ohne definitive Wahrheitskriterien oder sichere Kennzeichen für ihre Anwendung angeben zu können.¹¹⁰

Der kritische Realismus ist auch kritisch, weil er mit möglichen Einschränkungen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit rechnet und zwischen Erscheinung und Realität unterscheidet. Die Welt ist nicht notwendigerweise so, wie sie uns auf den ersten Blick erscheint. Es geht also darum,

(...) das in der Wahrnehmung Gegebene zu *transzendieren*. Dazu ist es notwendig, bestimmte im Subjekt liegende Beschränkungen zu identifizieren und zu überwinden. Damit wird die Erkenntnis gleichzeitig zu einer Leistung des die Wahrnehmung transzendierenden Denkens, das dennoch immer wieder an die Wahrnehmung anknüpfen muss.¹¹¹

In erkenntnistheoretischer Hinsicht erweist sich der kritische Realismus daher als eine entwicklungsfähige Position, in der auch die Resultate der empirischen Einzelwissenschaften verwertet werden können. Dies gilt in besonderer Weise etwa für die einschlägigen Ergebnisse der Wahrnehmungsforschung, wonach die Sinneswahrnehmung unter anderem als eine basale Form menschlicher Deutungsaktivität verstanden werden kann.

¹⁰⁸ Der kritische Realismus versteht sich als globale These und bezieht sich sowohl auf unsere Alltagspraxis als auch auf die wissenschaftliche Erkenntnispraxis, die ja eine Verfeinerung und Disziplinierung der alltäglichen Erkenntnispraxis darstellt. Er involviert damit auch einen wissenschaftlichen Realismus.

¹⁰⁹ Vgl. dazu das auch im KR sehr wichtig gewordene „Organon-Modell“ der menschlichen Sprache bei K. BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart 31999. – Vgl. auch etwa D. DAVIDSON, *Rational Animals, Dialectica*, 36 (1982), 317–327, für den die in der propositionalen Struktur unserer Sprache wurzelnde Idee objektiver Wahrheit eine zentrale Grundlage menschlicher Rationalität ist.

¹¹⁰ Vgl. ALBERT, *Erkenntnislehre*, 13 f. – Für eine Verteidigung der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit vgl. etwa GRUNDMANN, *Wahrheitstheorien*, 49–58, sowie MUSGRAVE, *Alltagswissen*, 251–279.

¹¹¹ ALBERT, *Erkenntnislehre*, 46 f.

Für die realistische Position sprechen vor allem die durch sie ermöglichten *Erklärungsleistungen*, etwa hinsichtlich unserer Erkenntnis- und Wissenschaftspraxis. Die Tatsache, dass wir im Alltag oder auch in den Wissenschaften erfolgreich Probleme lösen können, oft aber auch am Widerstand der von uns unabhängigen Realität scheitern, lässt sich im Rahmen des kritischen Realismus gut verstehen. Überhaupt scheint die Fehlbarkeit des Menschen die Idee objektiver Wahrheit als ihren Maßstab vorauszusetzen. Der Erkenntnisfortschritt in den Wissenschaften, der dann auch zu einer Erweiterung unserer Handlungsmöglichkeiten führen kann, lässt sich wohl am besten realistisch erklären. So kann etwa ein neuer, *unerwarteter* prognostisch-explanatorischer Erfolg einer bestimmten wissenschaftlichen Theorie als ein starkes Indiz für den Realismus verstanden werden.¹¹²

Auch die Evolutionstheorie scheint mit realistischen Auffassungen zu harmonieren.¹¹³ Falls die Evolutionstheorie zutrifft, hat sich der menschliche Erkenntnisapparat entwickelt, um uns Informationen über die uns umgebende Welt zu liefern. Aber ein Erkenntnisapparat, der sich gar nicht auf diese Welt beziehen oder ständig falsche Informationen liefern würde, wäre für seinen Besitzer von großem Nachteil und würde daher durch natürliche Selektion rasch eliminiert werden. Wenn es also vernünftig ist, die Evolutionstheorie für wahr zu halten, scheint es auch vernünftig zu sein, unserer Wahrnehmung *prima facie* zu trauen. Die Tatsache, dass unser Erkenntnisapparat selektiv und artspezifisch ist, ist dagegen kein echter Einwand. Unsere Sinne mögen hochgradig selektiv sein, aber das heißt nicht, dass die durch sie gelieferten Informationen deshalb falsch wären. Auch der Einwand, dass dieses Argument zirkulär sei, weil man auf die Zuverlässigkeit unseres Erkenntnisapparates bereits vorgängig vertrauen müsse, um die Evolutionstheorie vernünftigerweise für wahr halten zu können, verliert an Schlagkraft, wenn man das Letztbegründungsideal des klassischen Rationalismus aufgibt und zu einem konsequenten Fallibilismus übergeht. Das Argument zeigt nur, dass sich Evolutionstheorie und kritischer Realismus gegenseitig stützen können. Schließlich sprechen auch *moralische Gründe* für die realistische Position. Die Idee der objektiven Wahrheit erfüllt eine eminent kritische Funktion, ohne die unser Selbstverständnis als verantwortlich-rationale Personen kaum vorstellbar wäre. Mit Popper gesprochen geht es hier um den Gedanken, dass „(...) kein Mensch dekret-

¹¹² Vgl. etwa A. MUSGRAVE, The Ultimate Argument for Scientific Realism, in: R. NOLA (Hg.), *Relativism and Realism in Science*, Dordrecht 1988, 229–252. Musgrave schränkt allerdings ein: „The attempt to make realism explanatory of facts about science, which is what the Ultimate Argument does, will fail to convince anti-realists who doubt that science is itself explanatory“ (ebd., 249).

¹¹³ Vgl. dazu etwa K. LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München ¹²1993, 17–33, sowie ALBERT, *Erkenntnislehre*, 34–39, und MUSGRAVE, *Alltagswissen*, 290–292.

tieren kann, was wahr ist; daß es unsere Pflicht ist, uns der Wahrheit unterzuordnen; und *daß die Wahrheit über jeder menschlichen Autorität steht.*¹¹⁴

Solche Argumente für den kritischen Realismus sind natürlich gleichzeitig Argumente gegen den metaphysischen Antirealismus. Zudem sprechen gegen die antirealistische Position unter anderem die folgenden Überlegungen: Eine mit dem Antirealismus verbundene globale wahrheitsrelativistische Auffassung scheint unweigerlich zu Inkonsistenzen zu führen, weil der Wahrheitsrelativismus selbst dann auch nicht mit objektivem Wahrheitsanspruch, nämlich als allgemeine These, vertreten werden könnte. Denn seine Wahrheit würde ja ebenfalls nur relativ etwa zu einem bestimmten Subjekt, kategorialen Rahmen oder einer konkreten Sprach- und Kulturgemeinschaft bestehen. In diesem Sinn könnte man also sagen, dass ein globaler Wahrheitsrelativismus sich selbst aufhebt bzw. performativ widersprüchlich ist.¹¹⁵ Außerdem würde ein solcher Wahrheitsrelativismus gegen das logische Nichtwiderspruchsprinzip verstoßen, weil dann sowohl eine Aussage als auch deren Verneinung zugleich wahr sein könnten. Aus einem logischen Widerspruch könnte aber jede beliebige, auch völlig absurde Aussage deduziert werden, was eine totale Willkür im Denken zur Folge hätte.¹¹⁶

David Stove hat darauf aufmerksam gemacht, dass Argumente für den Antirealismus regelmäßig die folgende problematische Struktur aufweisen. Prämisse: *Man kann Dinge nicht x-en, ohne dass B gegeben ist* („x-en“ bedeutet dabei etwa „begrifflich erfassen“, „sprechen über“, „erkennen“, „wahrnehmen“, „Bezug nehmen auf“; „B“ bedeutet eine notwendige Bedingung für das X-en, etwa „menschlicher Erkenntnisapparat“, „Sprache“, „kategorialer Rahmen“, „kultureller Kontext“, „Paradigma“). Konklusion: *Also kann man Dinge, wie sie an sich beschaffen sind, nicht x-en.* Argumente dieser Art sind ungültig, weil die Prämisse eine Tautologie darstellt und als solche inhaltlos ist, die Konklusion jedoch nicht. Bekanntlich sind in der deduktiven Logik aber keine informationserweiternden Schlüsse möglich. Einen solchen, oft unbemerkt bleibenden Fehlschluss, könnte man etwa karikieren mit der Aussage *Wir haben Augen, deshalb können wir nicht sehen.*¹¹⁷

¹¹⁴ POPPER, Erkenntnis ohne Autorität, in: MILLER, *Popper*, 38 f. (Popper nimmt mit dieser Aussage [kursiv im Original] zustimmend auf die Auffassungen von Bertrand Russell Bezug).

¹¹⁵ Vgl. dazu etwa T. NAGEL, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 24 f.: „Die These ‚Alles ist subjektiv‘ muß unsinnig sein, denn sie müßte ihrerseits entweder subjektiv oder objektiv sein. Objektiv kann sie aber nicht sein, denn sonst wäre sie im Falle der Wahrheit falsch. Subjektiv kann sie auch nicht sein, denn sonst würde sie keine objektive Behauptung ausschließen, unter anderem auch nicht die Behauptung, daß sie selbst objektiv falsch sei.“ – Vgl. auch H.-J. WENDEL, *Moderner Relativismus*, Tübingen 1990, 34–49.

¹¹⁶ Das Nichtwiderspruchsprinzip hat deshalb auch diese Bedeutung: Nicht *alle* denkbaren Aussagen können wahr sein, und nicht *alle* denkbaren Aussagen können falsch sein.

¹¹⁷ Vgl. D. STOVE, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Oxford 1991, 139 f., sowie

Wie bereits mehrfach angedeutet wurde, sprechen auch moralische Gründe gegen eine antirealistische Position. Weit davon entfernt, etwa Toleranz und Frieden zu begünstigen, kann ein im Antirealismus implizierter Wahrheitsrelativismus durchaus Gewalt als Mittel zur Lösung von Interessenskonflikten und Verständigungsproblemen fördern. Im Falle von Meinungsverschiedenheiten scheint nämlich eine *rationale Diskussion* zwischen Bewohnern unterschiedlicher „Welten“ bzw. „Wahrheits-Bezugssystemen“ ausgeschlossen zu sein. Wirkliche Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf die Wahrheit von Überzeugungen könnten eigentlich gar nicht mehr vorliegen, weil dann eben jeder seine eigene(n) Wahrheit(en) hätte, die auch keiner übergreifenden kritischen Prüfung mehr zugänglich wäre(n). Übrig blieben damit aber eigentlich nur noch Zwang oder Manipulation, um eine Übereinstimmung im Handeln herzustellen. Der „Mythos des Rahmens“ ist also nicht nur intellektuell fragwürdig, sondern auch in moralischer und politischer Hinsicht überaus schädlich. Was auf den ersten Blick vielleicht als aufgeklärt und progressiv erscheinen mag, führt tatsächlich in einen Dogmatismus und zur Abdankung kritischer Vernunft.¹¹⁸

b) Fallibilistischer Essentialismus

Es scheint also, dass der kritische Realismus eine gegenüber verschiedenen antirealistischen Auffassungen insgesamt vorzugswürdige Position ist. Ich vertrete nun die These, dass dieser kritische Realismus als Voraussetzung für einen *hypothetischen* bzw. *fallibilistischen Essentialismus* dienen kann; oder anders ausgedrückt, dass der kritische Realismus so verstanden werden kann, dass durch ihn ein hypothetischer bzw. fallibilistischer Essentialismus möglich wird und sogar nahelegt. Ein solcher fallibilistischer Essentialismus (= FE) würde davon ausgehen, dass (i.) zumindest einige Entitäten in unserer Welt ein objektives, also konventions- und erkenntnisunabhängiges Wesen haben, wodurch bestimmt wird, was diese Entitäten sind, und das auch deren charakteristische Eigenschaften sowie Artzugehörigkeit festlegt. Und dass wir (ii.) dieses Wesen und die damit verbundenen charakteristischen Eigenschaften auch zumindest ansatzweise erkennen können, wobei eine solche Erkenntnis aber immer *hypothetisch und revidierbar* bleibt. Es handelt sich dabei also ganz analog zum kritischen Realismus um die Verbindung zweier Thesen, nämlich einer ontologischen und einer erkenntnistheoretischen These. Und ganz analog zum kritischen Realismus ist natürlich auch der FE selbst eine metaphysische Position,

J. FRANKLIN, Stove's Discovery of the Worst Argument in the World, *Philosophy*, 77 (2002), 615–624.

¹¹⁸ Vgl. etwa ALBERT, *Mythos*, 22–28; vgl. auch R. DWORKIN, Objectivity and Truth. You'd Better Believe It, *Philosophy and Public Affairs*, 25/2 (1996), 87–139. Dworkin's These, dass es in praktisch-ethischen Fragen immer nur die eine und einzig richtige Antwort geben kann, halte ich allerdings für problematisch.

die als solche zwar nicht absolut begründet oder unmittelbar empirisch geprüft, aber doch kritisch diskutiert und mit alternativen Auffassungen verglichen werden kann.

Aus kritisch-realistischer Sicht sprechen für einen FE wiederum vor allem die durch ihn ermöglichten *Erklärungsleistungen*, etwa in Bezug auf die in unserer Erfahrung vorgefundenen Phänomene von Einheit und Vielheit. Die Dinge präsentieren sich uns häufig so, als hätten sie ein objektives, konventionsunabhängiges Wesen, durch das *Einheit* in zumindest zweierlei Hinsicht erklärt werden kann.¹¹⁹ Zum einen fallen einzelne Seiende unter allgemeine Begriffe und lassen sich klassifizieren, nämlich in Arten bzw. Gruppierungen zusammenfassen, die sich dadurch auszeichnen, dass ihre Mitglieder untereinander eine Einheit bilden und in Ähnlichkeitsbeziehungen stehen, wie dies nicht der Fall ist mit Seienden außerhalb der jeweiligen Gruppierung. Sonnenblumen sind in einer Weise miteinander vereint, in der sie nicht mit, sagen wir, Kieselsteinen, Rosen oder Menschen vereint sind. Sibirische Tiger sind in analoger Weise miteinander vereint und stehen untereinander in Ähnlichkeitsbeziehungen, in denen sie nicht mit, sagen wir, Eisbären, Löwen oder Hauskatzen stehen. Dasselbe gilt in vielleicht noch stärkerem Maße auch für chemische Elemente oder (sub-)atomare Teilchen. Solche Gruppierungen zeichnen sich auch dadurch aus, dass ihre Mitglieder übereinstimmende Verhaltenstendenzen, kausale Kräfte und andere für sie charakteristische (dispositionale) Eigenschaften haben. Diese Übereinstimmung, die durch die Annahme eines gemeinsamen Wesens aller Mitglieder einer Art erklärt werden kann, wäre kaum verständlich, wenn es sich um rein konventionelle oder willkürliche Klassifizierungen handelte. Auch wenn die menschliche Praxis des Klassifizierens häufig selektiv und durch bestimmte Zwecksetzungen motiviert ist, hat sie aus realistischer Sicht stets – mehr oder weniger stark ausgeprägt – ein *fundamentum in re*.¹²⁰

Zum anderen bilden partikuläre Entitäten auch *je für sich betrachtet* eine Einheit bzw. sind mit sich selbst identisch. Jedes einzelne Seiende ist ein so-und-so-bestimmtes Seiendes und unterscheidet sich dadurch von anderen Seienden. Mit Joseph Butler gesprochen: „Everything is what it is, and not another thing.“¹²¹ Eine Sonnenblume oder ein sibirischer Tiger sind gegenüber ihrer

¹¹⁹ Vgl. dazu etwa ODERBERG, *Real Essentialism*, 44–47, und FESER, *Metaphysics*, 211–216; vgl. auch schon oben Abschnitt 2.3.1.

¹²⁰ In der zeitgenössischen Debatte über „natürliche Arten“ lassen sich zumindest drei unterschiedlich starke realistische Positionen identifizieren, nämlich ein (meist durch Kripke und Putnam inspirierter) Essentialismus, ein „Cluster-Kind-Realism“ und ein sog. „promiskuitiver Realismus“. Vgl. etwa A. BIRD/E. TOBIN, *Natural Kinds*, 2018, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds/> (Zugriff am 4.10.2023).

¹²¹ J. BUTLER, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation on the Nature of Virtue*, hg. von W. R. MATTHEWS, London 1914, 23.

Umwelt abgegrenzt und stellen Einheiten dar, die auch über die Zeit hinweg und trotz akzidentieller Veränderungen jeweils charakteristische (dispositionale) Eigenschaften und vorhersehbare Verhaltenstendenzen aufweisen und deren Teile relativ stabil organisiert sind bzw. in einer integrierten Weise funktionieren. „This too is just what we would expect if each of these things had a real essence or nature, and would be mysterious if what we thought of as their essences were merely a matter of human convention.“¹²² In dieser Sicht kann also die Bezugnahme auf das Wesen oder die Natur eines Seienden auch dessen individuelle Einheit erklären und so auf das Einheitsproblem antworten (vgl. zum Einheitsproblem schon oben 2.3.1).

E. J. Lowe hat meines Erachtens zu Recht die Auffassung vertreten, dass der metaphysische Realismus eine robuste Form des Essentialismus involviert, wonach die meisten Dinge in unserer Welt eine denk- und konventionsunabhängige Natur bzw. Essenz haben, durch die bestimmt wird, was diese Dinge sind. Erst im Rahmen eines solchen Essentialismus werde überhaupt erklärbar, dass wir Dinge in *begrifflicher Weise* erfassen und über sie sprechen können, nämlich indem wir auf ihre Natur(en) Bezug nehmen.¹²³ Nach Lowe haben viele Formen des Antiessentialismus ihre Grundlage in einem antirealistischen Konzeptualismus, wonach Tatsachen, die das Wesen der Dinge betreffen, eigentlich nur begriffliche Tatsachen wären, also Tatsachen, die unsere Begriffe betreffen. Man könnte hier auch von einem Begriffsidealismus sprechen. In dieser konzeptualistischen Sicht werden alle modalen Wahrheiten auf begriffliche oder analytische Wahrheiten reduziert und gründen nicht mehr in der Natur oder im Wesen der Dinge. Aber für Lowe ist der Konzeptualismus eine unhaltbare und letztlich inkohärente Position. Denn begriffliche Wahrheiten gründen nach Lowe in der *Natur von Begriffen*, sodass es zumindest auf dieser Ebene Essenzen geben muss. Lowe fasst sein Argument so zusammen:

There simply is no coherent position to be adopted according to which *all* essences are constituted by concepts, because concepts are either *something or else nothing* – they exist or they don't. If they don't, then conceptualism is out of business. But if they do, then they themselves have an essence – *what it is to be a concept*. The conceptualist, to be consistent, must say that the essence of *concepts* is constituted [by; fehlt offenbar im Text; Anm. R.D.] our *concept* of a concept. But what could this *mean*? And what could it mean, according to conceptualism, to say that the concept of a concept 'has application' – that

¹²² FESER, *Metaphysics*, 213. – In der klassischen scholastischen Transzendentalienlehre gilt das Axiom: *ens et unum convertuntur*, d.h. *seiend* und *eines* sind austauschbar, nämlich real identisch, und unterscheiden sich nur in begrifflicher Hinsicht. Freilich gibt es unterschiedliche Arten von Einheit, etwa intrinsische und extrinsische Einheit; vgl. dazu etwa CLARKE, *The One*, 60–71.

¹²³ Vgl. E. J. LOWE, Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism, *Philosophia Scientiae*, 12/1 (2008), 9–33, 13 ff.

*they are concepts? I don't believe that conceptualism has any intelligible answer to such questions.*¹²⁴

Nach Lowe müssen deshalb zumindest einige Entitäten in unserer Welt ein objektives, denkunabhängiges Wesen haben, nämlich Begriffe und deren Verwender. Aber dann stelle sich die Frage, warum dies nicht auch bei anderen Entitäten der Fall sein sollte.

In ähnlicher Weise verteidigt etwa auch Crawford Elder den Essentialismus. Elder versucht mit einem Retorsionsargument zu zeigen, dass eine rein konventionalistische Auffassung in Bezug auf Essenzen letztlich inkohärent ist.¹²⁵ Die Konventionalistin vertritt die antirealistische These, dass das Wesen eines Dinges durch sprachliche bzw. sozial-kulturelle Konventionen festgelegt wird und in diesem Sinn nicht unabhängig vom menschlichen Geist besteht, eine Position, der wir ja schon begegnet sind (vgl. oben Abschnitt 2.3.2). Um diese These konsequent zu vertreten, muss sie auch auf das Wesen des menschlichen Geistes angewandt werden können, gleichgültig ob man etwa den menschlichen Geist als identisch mit dem Gehirn versteht oder nicht. Dies würde aber bedeuten, dass das, was den menschlichen Geist zu dem macht, was er ist, selbst abhängig ist vom menschlichen Geist. Eine solche Auffassung wäre jedoch absurd. Denn wenn etwas als abhängig vom menschlichen Geist betrachtet wird, dann werden damit der menschliche Geist und seine Eigenart schon immer *vorausgesetzt*. Elder zufolge kann deshalb die antirealistische These zumindest in Bezug auf das Wesen des menschlichen Geistes nicht kohärent vertreten werden. Auch für die Konventionalistin muss also wenigstens der menschliche Geist ein konventionsunabhängiges Wesen haben, womit aber der konsequente Konventionalismus in sich zusammenbricht. Es scheint daher zumindest einige Entitäten in unserer Welt zu geben, die ein objektives, konventionsunabhängiges Wesen haben. Und man könnte hier wiederum fragen, warum der Essentialismus auf bestimmte Entitäten eingeschränkt werden sollte.

Das Wesen oder die Natur eines Seienden wird durch eine zutreffende Realdefinition dieses Seienden ausgedrückt und kann wenigstens ansatzweise begrifflich erfasst werden. Das Wesen „macht“ ein Seiendes zu einem so-und-so-bestimmten Seienden mit charakteristischen Eigenschaften, darf aber selber nicht als eine weitere Entität aufgefasst werden, weil sonst ein *infiniter Regress* droht.¹²⁶ Das spezifische Wesen ist mehreren Seienden gemeinsam und dafür

¹²⁴ LOWE, „Essentialism“, 31 (kursiv im Original). – Natürlich stellt sich hier die schwierige Frage, auf welche Weise Begriffe existieren. Ich würde dabei auf einen gemäßigten Universalienrealismus verweisen (vgl. oben 2.3.1).

¹²⁵ Vgl. C. ELDER, *Real Natures and Familiar Objects*, Cambridge 2004, 3–20, bes. 11 ff. – Elder nimmt unter anderem Bezug auf die konventionalistische Position von A. SIDELLE, *Necessity, Essence, and Individuation*, Ithaca 1989. Vgl. auch FESER, *Metaphysics*, 215 f.

¹²⁶ Vgl. etwa LOWE, „Essentialism“, 11 ff. – Dass das Wesen eines Seienden nicht vergegenständlicht bzw. „reifiziert“ werden darf, ist eine traditionelle Auffassung, auf die schon hinge-

verantwortlich, dass diese Seiende eine natürliche Art bilden. Im Rahmen der vorliegenden Studie ist es nicht möglich und auch nicht notwendig, eine detaillierte Ontologie der Essenzen zu entwickeln. Mit der aus dem kritischen Realismus folgenden Idee des FE soll nur für die *grundsätzliche Berechtigung* einer essentialistischen Position (nicht nur, aber vor allem in Bezug auf die menschliche Natur) argumentiert werden. Der FE dient ja im Kontext dieser Untersuchung nur als eine Voraussetzung für die anvisierte kritische Naturrethik. Bevor ich auf einige erkenntnistheoretische bzw. methodologische Aspekte des FE eingehe, möchte ich aber doch noch ein paar kurze Bemerkungen zur Ontologie machen.

Die Auswahl der oben dargestellten Beispiele (vgl. Abschnitt 2.3.1) bringt zum Ausdruck, dass ich diese drei Varianten als relativ aussichtsreiche Kandidaten für einen überzeugenden metaphysischen Essentialismus betrachte. Da ich aber die Kritik am modalen Essentialismus in etlichen Punkten für berechtigt halte, erscheinen mir der aristotelisch-thomastische und der „neue“ bzw. „wissenschaftliche“ Essentialismus als die insgesamt interessanteren Ansätze.

Für den neuen Essentialismus spricht *prima facie*, dass er mit den modernen Naturwissenschaften besser zu harmonieren scheint und naturwissenschaftliche Befunde in realistischer Weise interpretieren kann, so dass sich daraus eben essentialistische Konsequenzen ergeben. Dass in dieser Sicht nur gewisse Entitäten wie etwa subatomare Partikel, Atome, chemische Elemente oder Moleküle unterschiedliche, völlig eindeutig voneinander abgegrenzte natürliche Arten bilden und jeweils spezifische (dispositionale) Eigenschaften mit metaphysischer Notwendigkeit aufweisen, könnte jedoch als ein Nachteil gewertet werden, weil dann etwa Menschen keine natürliche Art im strengen Sinn mehr darstellen würden. Immerhin sind aber für Ellis, wie wir gesehen hatten, biologische Arten und damit auch Menschen *Cluster* von natürlichen Arten, wodurch eine hinreichende Ähnlichkeit zu natürlichen Arten gegeben wäre, um gemeinsame und charakteristische Eigenschaften aller Mitglieder der betreffenden Art zu identifizieren, also um so etwas wie Wesensbestimmungen in einem weiten Sinn aussagen zu können.¹²⁷

Der aristotelisch-thomastische Essentialismus involviert eine viel großzügigere Auffassung und geht davon aus, dass auch Gegenstände auf der meso- und makroskopischen Ebene, also etwa Lebewesen und sogar Artefakte, im Grunde

wiesen wurde. In thomastischer Sicht ist das Wesen ein vorkonkretes Seinsprinzip (vgl. oben Abschnitt 2.2.1).

¹²⁷ Vgl. ELLIS, *Philosophy*, 157 f. – Für weitere Kritik vgl. etwa die Rezension von ELLIS, *Essentialism*, und ELLIS, *Philosophy*, durch H. BEBEE, *Mind*, 113/450 (2004), 334–340, die auch auf die Unterschiede gegenüber einem modalen Essentialismus à la Kripke oder Putnam hinweist und meines Erachtens zu Recht einwendet, dass induktionsskeptische Einwände gegen den Ansatz von Ellis nicht ausgeräumt werden können (ebd., 339).

alle Entitäten, ein objektives Wesen besitzen (wenngleich Artefakte kein völlig konventionsunabhängiges Wesen haben). Jedes real existierende (materielle) Seiende stellt hier ja ein Kompositum aus Seinsakt und Wesen bzw. Wesensform und Materie dar. Das holistische Verständnis der *forma substantialis*, wonach diese irreduzibel ist und nicht als bloße Summe von notwendigen Eigenschaften verstanden werden darf, könnte einerseits als Vorteil gewertet werden. Auch das Einheitsproblem lässt sich meines Erachtens in dieser Sicht besser lösen. Andererseits scheint diese Position weniger mit den Resultaten und der (impliziten) Metaphysik der modernen Naturwissenschaften vereinbar zu sein, was zumindest *prima facie* als ein gravierender Nachteil betrachtet werden kann. Man kann allerdings auch die Frage stellen, ob diese derzeit noch sehr verbreitete Metaphysik tatsächlich angemessen ist.¹²⁸ Für die komparative Bewertung des klassischen, „realen“ Essentialismus hängt vieles davon ab, ob sich das thomasiische Seinsverständnis, die klassische Akt-Potenz-Lehre und auch der Hylemorphismus gegenüber kritischen Einwänden argumentativ verteidigen lassen. Gerade die gegenwärtigen Diskussionen scheinen zu zeigen, dass eine solche Verteidigung nicht von vornherein aussichtslos ist.¹²⁹

c) Methodologische Aspekte

Die ontologische These des FE, dass wenigstens einige Entitäten in unserer Welt ein konventionsunabhängiges, objektives Wesen haben, ist von der *erkenntnis-*

¹²⁸ Vgl. dazu neuerdings etwa E. FESER, *Aristotle's Revenge. The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*, Heusenstamm 2019, sowie W. A. WALLACE, *The Modeling of Nature. Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*, Washington, DC 1996. – Freilich involviert auch der Essentialismus von Ellis eine Kritik bzw. Revision der neuzeitlich-mechanistischen Weltsicht, geht dabei aber doch nicht so weit wie der aristotelisch-thomasiische Essentialismus. Der neue Essentialismus greift z. B. nicht auf die Akt-Potenz-Lehre oder auf Naturteleologie zurück und operiert auch nicht mit hylemorphistischen Kategorien.

¹²⁹ Ein fundamentales und oft nur wenig beachtetes Problem dürfte jedoch darin bestehen, wie man das Verhältnis, also die *Relation* zwischen Akt und Potenz, Sein und Wesen oder auch Form und Materie genau zu denken hat. Die jahrhundertelange Kontroverse zwischen Suarezianern und Thomisten um die Frage, ob der Akt in sich begrenzt ist oder aber als in sich unbegrenzter nur durch die ihm zugeordnete Potenz begrenzt wird, scheint davon Zeugnis zu geben. Bei genauerer Analyse gelangt man hier nämlich zu dem scheinbar paradoxen Befund, dass der Akt einerseits identisch ist mit seinem Bezogensein auf die Potenz (es handelt sich um eine transzendente Relation), andererseits aber nicht völlig in diesem Bezogensein aufgehen kann, weil die Potenz als der Terminus seines Bezogenseins durch ein negatives Element konstituiert ist und insofern ein Nicht-Bezogensein für den Akt bedeutet. Der (endliche Seins-) Akt wäre also zugleich bezogen und nicht bezogen auf die Potenz, d. h. *zugleich begrenzt und unbegrenzt*. Ich vermute, dass es sich hier um ein Widerspruchsproblem handelt, das sich im Rahmen einer Substanzmetaphysik letztlich nicht adäquat lösen lässt. Vgl. dazu P. KNAUER, *Dialektik und Relation. Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis*, *Theologie und Philosophie*, 41 (1966), 54–74, 65 ff. Vgl. zum ganzen Problemfeld auch D. KRASCHL, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012, 93–103; 188–194.

theoretischen These zu unterscheiden, wonach wir dieses Wesen wenigstens ansatzweise auch erkennen können. Eine solche Wesenserkenntnis wird zusammengefasst und begrifflich ausgedrückt in einer möglichst zutreffenden Realdefinition der betreffenden Entität. Aber diese Wesenserkenntnis ist in vielen Fällen alles andere als einfach zu erlangen. Im Rahmen des FE bleibt sie auch immer *hypothetisch und revidierbar* (an dieser Stelle klammere ich jedoch die Frage nach dem epistemischen Status der Wesenserkenntnis von abstrakten Entitäten wie etwa mathematischen Objekten aus). Denn unter der Voraussetzung einer kritisch-rationalen Methodologie kann hier natürlich ebenso wenig wie in anderen Bereichen so etwas wie Letztbegründung und damit objektive Gewissheit erreicht werden. Die Wahrheitsfrage wird hier nämlich streng von der Gewissheitsfrage unterschieden: Wir können absolut wahre Wesenserkenntnis haben¹³⁰, aber wir können uns nicht absolut sicher sein, dass sie auch tatsächlich wahr ist. Es kann sich also nur um einen *fallibilistischen* Essentialismus handeln, wobei sich dieser Fallibilismus sowohl auf die Feststellung bezieht, dass es Essenzen gibt, als auch auf die konkrete Erkenntnis der Essenzen.¹³¹ Welche methodologischen Vorschläge in Bezug auf die Wesenserkenntnis darf man sich nun vom FE erwarten?

Aus kritisch-rationaler Sicht lässt sich sagen, dass auch im Rahmen der Wesenserkenntnis das *Zusammenspiel* von „Konstruktion und Kritik“ bzw. „Versuch und Irrtum“ von zentraler Bedeutung ist (vgl. oben Abschnitt 2.1). Als Ausgangspunkt könnten dabei etwa spekulative *Hypothesen* oder *Vermutungen* dienen, in denen die essentiellen bzw. charakteristischen Wirkweisen und (dispositionalen) Eigenschaften von den zufälligen Eigenschaften eines Seienden, zum Beispiel einer Sonnenblume, unterschieden werden. Solche charakteristischen Wirkweisen bzw. Eigenschaften werden dann in der Weise gedeutet, dass sie auf die Natur des entsprechenden Seienden hinweisen, wodurch auch die Annahme erklärt werden kann, dass mehrere dieser Seienden eine natürliche Art bilden, weil sie eben ein gemeinsames Wesen besitzen.¹³² Vor diesem Hin-

¹³⁰ Darin unterscheidet sich der FE wohl auch vom *internen Essentialismus*, wie ihn Martha Nussbaum vorschlägt. Nussbaum ist stark von Putnams internem Realismus beeinflusst und übernimmt damit dessen grundsätzlich antirealistische Tendenz. Vgl. etwa M. NUSSBAUM, Human Functioning and Social Justice. In *Defense of Aristotelian Essentialism*, *Political Theory*, 20 (1992), 202–246, bes. 205–214.

¹³¹ Im Kontrast dazu meint etwa ODERBERG, *Real Essentialism*, 47: „There is nothing probable about the existence of real essences. They are – so the real essentialist claims – as certain as existence itself. There must be an essence for everything that exists: it must be possible to say *what* it is, what it could *not* be, and *why* it is as it is“ (kursiv im Original). Allerdings meint er dann auch wieder, dass die konkrete Wesenserkenntnis grundsätzlich fallibel bleibe (vgl. ebd., 48). Wie dem auch sei, der FE unterscheidet sich vom klassischen Essentialismus vor allem in erkenntnistheoretisch-methodologischer Hinsicht, weil er anstelle einer begründungsorientierten Methodologie den Akzent auf die kritische Prüfung und komparative Bewertung von „Wesenshypothesen“ legt.

¹³² Auch im Rahmen der traditionellen aristotelisch-thomasischen Auffassung verläuft die

tergrund kann man versuchen, das Wesen zu bestimmen, wobei diese Bestimmung ebenfalls hypothetischen Charakter hat. Im Rahmen des FE können Re-
aldefinitionen also als „Wesenshypothesen“ verstanden werden. Derlei Hypothesen werden häufig an eine bestehende theoretische Tradition anknüpfen und diese etwa angesichts kritischer Einwände oder Probleme modifizieren. Im Sinne des methodologischen Revisionismus käme es aber dann nicht so sehr darauf an, diese Wesenshypothesen (induktiv) zu begründen bzw. wahrscheinlich zu machen, sondern sie eher einer *kritischen Prüfung* zu unterwerfen, sodass sie Gelegenheit haben, sich zu bewähren. (Aus diesem Grund ist der FE nicht auf eine Induktionslogik angewiesen, obwohl Wesenshypothesen durchaus auch induktiv *entstehen* können, also durch empirische Erfahrung und Verallgemeinerung.) Die kritische Prüfung kann in vielfältiger Weise geschehen, auch wenn es keinen direkten empirischen Test für Wesenshypothesen geben mag.¹³³ Es geht auch hier um die aktive Suche nach Widersprüchen und Unvereinbarkeiten. So könnte man etwa auf relevante Unvereinbarkeiten mit bewährten wissenschaftlichen und metaphysischen Theorien Bezug nehmen oder konkurrierende Wesenshypothesen einer komparativen Bewertung unterziehen, vor allem etwa hinsichtlich ihrer Erklärungskraft angesichts des empirischen Befundes. Auf diesem Weg würde man zu vorläufig bewährten Wesensbestimmungen gelangen, die aber stets fallibel und revidierbar bleiben. In einer solchen Sicht wäre also auch der Prozess der Wesenserkenntnis auf Erkenntnisfortschritt ausgerichtet, aber prinzipiell unabschließbar.

In der zeitgenössischen Debatte zur Epistemologie der Essenzen lassen sich zwei scheinbar entgegengesetzte Positionen identifizieren.¹³⁴ Einerseits wird, vor allem von E. J. Lowe, die Auffassung vertreten, dass Wesenserkenntnis im Grunde *apriorischen* Charakter habe. Andererseits argumentieren die meisten klassischen und auch „neue“ Essentialisten dafür, dass es nur einen *aposteriorischen* Zugang zu Essenzen bzw. „Wesenheiten“ gäbe. Im FE können meines Erachtens beide Anliegen berücksichtigt werden. Denn im Rahmen einer kritisch-rationalen Auffassung geht man ja davon aus, dass nicht alle unsere Überzeugungen aus der Sinneserfahrung ableitbar sind, weil sie typischerweise die unmittelbare empirische Erfahrung überschreiten und theoriegeladen sind. Insofern haben auch Wesenshypothesen eine *apriorische Komponente*, zum Beispiel in der Form von erklärenden Begriffen, die nicht auf Sinneserfahrung reduziert werden können. Allerdings bleibt hier, ganz im Gegensatz zum klas-

Wesenserkenntnis in der Weise, dass man von den Aktivitäten bzw. Wirkweisen eines Seienden auf dessen Natur als dem Prinzip dieser Wirkweisen schließt. Vgl. etwa WUELLNER, *Summary*, 89.

¹³³ Vgl. zu dieser Frage etwa ELDER, *Natures*, 21–41, und ODERBERG, *Real Essentialism*, 52–54.

¹³⁴ Vgl. etwa T. E. THAKO, *The Epistemology of Essence*, in: A. CARRUTH (u. a.) (Hg.), *Ontology, Modality, Mind. Themes from the Metaphysics of E. J. Lowe*, Oxford 2018, 93–110.

sischen Rationalismus, diese apriorische Komponente stets fallibel und revidierbar.¹³⁵ Auf der anderen Seite spielt aber die empirische Erfahrung doch eine zentrale und unverzichtbare Rolle bei der kritischen Prüfung von Wesenshypothesen.

Im Rahmen des FE kommt den Einzelwissenschaften unersetzliche Bedeutung im Prozess der konkreten Wesenserkenntnis zu, obwohl die wissenschaftlichen Befunde dabei philosophisch reflektiert werden müssen. Dennoch kann es neben einer wissenschaftlich orientierten Wesenserkenntnis auch so etwas wie eine vorwissenschaftliche, gewissermaßen „alltägliche“ Wesenserkenntnis geben, die in vielen Fällen vielleicht ungenauer sein wird, aber nichtsdestotrotz sachgemäß sein kann. Grundsätzlich geht es im FE nur darum, dass man das Wesen eines Seienden wenigstens *ansatzweise* erkennen kann, also etwa zentrale Aspekte oder Bestandteile der Natur einer Sache.¹³⁶ Eine vollständige Wesenserkenntnis ist also nicht gefordert, auch wenn diese nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann.

d) Poppers Einwände und deren Beantwortung

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich noch kurz den FE mit *Poppers anti-essentialistischen Einwänden* konfrontieren. Wie wir gesehen hatten (vgl. oben Abschnitt 2.3.2), ist die Essentialismuskritik von Popper in erster Linie methodologisch motiviert und richtet sich gegen die Forderung nach letzten, abschließend begründbaren Erklärungen von empirischen Phänomenen durch die Bezugnahme auf „Wesenheiten“ oder essentielle Eigenschaften. Ein solches essentialistisches Denken würde nämlich den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt behindern und letztlich Dogmatismus bzw. Irrationalität begünstigen.

Nun mag diese Kritik durchaus auf einen Essentialismus zutreffen, der von der Methodologie des klassischen Rationalismus mit ihrem tatsächlich problematischen Letztbegründungsanspruch ausgeht, und der deshalb auch in der Gefahr ist, entweder in den Dogmatismus oder aber in den Skeptizismus abzugleiten. Aber sie trifft nicht auf einen FE zu. Es ist ja keineswegs notwendig, den Essentialismus mit dem klassischen Begründungsdenken oder einer rechtfertigungsorientierten Methodologie zu verknüpfen. Im FE gibt es keine absolut gewisse Wesenserkenntnis oder letzte, abschließend begründbare Erklärung

¹³⁵ Vgl. dazu MUSGRAVE, *Alltagswissen*, 292: „So akzeptiert die Fallibilistin also eine Art von synthetischem Apriori. Aber das ist nicht das monolithische System des synthetisch-apriorischen sicheren Wissens des klassischen Rationalisten. Es ist vielmehr eine Vielfalt konkurrierender Systeme von synthetisch-apriorischen Vermutungen oder Mutmaßungen, von denen die Erfahrung einige als irrtümlich erweisen wird, während andere von ihnen rational glaubwürdig und sogar wahr sein werden.“

¹³⁶ Vgl. ODERBERG, *Real Essentialism*, 55f., der in diesem Punkt eine ganz ähnliche Auffassung vertritt.

gen durch die Bezugnahme auf die Natur der Dinge, weil auch hier unsere Problemlösungspraxis als bleibend fallibel und hypothetisch betrachtet wird.¹³⁷ Im Rahmen dieser Auffassung ist es deshalb angebracht, sich nicht einfach mit dem epistemischen *Status quo* zufrieden zu geben oder diesen irgendwie abzusichern, sondern ihn kritisch zu prüfen und nach alternativen, besseren Erklärungen zu suchen. Weit davon entfernt Dogmatismus bzw. Irrationalität zu fördern, würde daher ein FE den Erkenntnisfortschritt eher begünstigen als behindern. In dieser Sicht wird es also möglich, die Essentialismuskritik Poppers gerade *zugunsten* des Essentialismus fruchtbar zu machen.

Auch Poppers Kritik, dass die im aristotelischen Essentialismus vorausgesetzte *unfehlbare intellektuelle Intuition* im Rahmen der Wesenserkenntnis problematisch sei, trifft nicht auf den FE zu. Im FE spielen Intuitionen in einem weiten Sinn zwar eine wichtige Rolle; sie müssen jedoch kritisch prüfbar bleiben und beinhalten jedenfalls keine Wahrheitsgarantie. Gerade das ergibt sich ja aus der Orientierung am methodologischen Revisionismus. Die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten unfehlbaren „Wesensschau“ wird hier ganz klar bestritten. Im Übrigen dürfte es sich wohl auch um ein Missverständnis handeln, wenn Popper meint, dass im klassischen aristotelischen (bzw. thomasischen) Essentialismus auf eine intellektuelle Intuition, auf ein besonderes Vermögen der geistigen Wesensschau, rekurriert werde.¹³⁸ Im Rahmen dieser Auffassung beginnt die konkrete Wesenserkenntnis immer mit der Sinneserfahrung und verläuft dann im Rahmen eines Abstraktionsprozesses, wodurch eine begriffliche Erkenntnis der Natur eines Seienden erreicht werden soll.

Poppers Verdikt, dass essentialistisches Philosophieren in der Gefahr ist, sich statt mit der Realität bzw. relevanten Problemen bloß mit *Wesensbegriffen* zu beschäftigen und zu einer Art fruchtlosen „Wortklauberei“ ohne Erkenntniswert zu verkommen, trifft wohl einen wichtigen Punkt. Im FE wird der Realitätsbezug der Wesenserkenntnis vor allem durch die Verwertung von realwissenschaftlichen Theorien und durch die kritische Prüfung von Wesenshypothesen angesichts des empirischen Befundes gewährleistet. Ob Poppers Auffassungen zur Definitionslehre angemessen sind, sei hier dahingestellt. Es

¹³⁷ Die Frage, ob es „letzte Erklärungen“ gibt, soll hier ausgeklammert werden. Auch wenn man mit dieser Möglichkeit rechnet, könnte man doch nie mit absoluter Sicherheit wissen, dass man tatsächlich zur ultimativen Erklärungsebene vorgestoßen ist. – In wissenschaftstheoretischer Hinsicht scheint es im KR durchaus Raum zu geben für einen *modifizierten Essentialismus*, der in K. POPPER, Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft, in: MILLER, *Popper*, 144–153, 149, so umschrieben wird: „(...) obwohl ich nicht glaube, daß wir jemals durch unsere allgemeinen Gesetze ein *letztes* Wesen der Welt beschreiben können, so bezweifle ich doch nicht, daß wir danach streben, immer tiefer in die Welt oder, wie wir sagen können, in immer wesentlichere oder tieferliegende Eigenschaften der Welt einzudringen.“ Vgl. dazu auch ALBERT, *Erkenntnislehre*, 66–69, sowie J. AGASSI, *Popper and His Popular Critics*. *Thomas Kuhn, Paul Feyerabend and Imre Lakatos*, Heidelberg/New York 2014, 95–97.

¹³⁸ Vgl. etwa FESER, *Metaphysics*, 219 f., sowie ODERBERG, *Real Essentialism*, 31 f.

scheint aber durchaus möglich zu sein, die begriffliche Bestimmung des Wesens eines Seienden oder einer Art in einem *realistisch-hypothetischen* Sinn zu verstehen, eben als mehr oder weniger zutreffende und kritisch prüfbare „Realdefinitions-hypothese“. In dieser Sicht stellt sich dann auch nicht das Problem des infiniten Regresses von Definitionen, weil die Suche nach einem archimedischen Punkt gemeinsam mit dem entsprechenden fehlgeleiteten Präzisionsideal aufgeben wird. Man wird ohne weiteres mit Popper zugeben müssen, dass bestimmte fundamentale Sachverhalte bzw. Grundbegriffe nicht mehr im strengen Sinn definiert werden können.

2.3.4 Zur Rede von der „Natur“ oder dem „Wesen“ des Menschen: *Anthropologischer Essentialismus als Konsequenz des fallibilistischen Essentialismus*

Ich habe mich dem Essentialismusproblem vor allem deshalb zugewandt, weil im Naturrechtsdenken das für uns Gute und auch das moralisch Richtige in eine enge Beziehung zur Natur des Menschen gebracht wird. Die Bezugnahme auf die menschliche Natur oder auf das Wesen des Menschen soll hier moralische Maßstäbe ans Licht bringen, die nicht von der jeweiligen konventionellen Moral oder Kultur abhängig sind und die für alle Menschen gelten, weil eben alle Menschen dieselbe Natur teilen, gleichgültig welcher Tradition oder Kultur sie angehören mögen. Wenn es keine objektive und gemeinsame Natur aller Menschen gäbe oder wir diese überhaupt nicht erkennen könnten, dann würde eine Naturrechtsethik zumindest in dem Sinne obsolet werden, dass sie ihren universalen Anspruch und damit auch ihre eigentliche Pointe aufgeben müsste. Naturrechtsethiken involvieren also einen *anthropologischen Essentialismus*. Auch die von mir noch zu entwickelnde kritische Naturrechtsethik setzt einen anthropologischen Essentialismus voraus, wonach es ein konventionsunabhängiges, objektives Wesen aller Menschen gibt, das wir auch wenigstens ansatzweise erkennen können. Die Frage ist dann, ob sich diese Sichtweise angesichts verschiedener Einwände verteidigen lässt.

Ich vertrete nun die These, dass der *FE als Grundlage für einen anthropologischen Essentialismus* dienen kann. Der anthropologische Essentialismus, so wie ich ihn hier verstehe, stellt nur die Anwendung des FE auf einen bestimmten Gegenstandsbereich dar, nämlich auf den Bereich des Menschen. Daraus ergeben sich Strukturparallelen in ontologischer, vor allem aber auch in erkenntnistheoretisch-methodologischer Hinsicht.

Die *Einwände* gegen einen anthropologischen Essentialismus wurzeln häufig in allgemeinen anti-essentialistischen Auffassungen und können wie diese im Rahmen eines FE entschärft werden. Dies gilt in besonderer Weise etwa für diverse antirealistische Positionen, denen zufolge es kein objektives, konventionsunabhängiges Wesen des Menschen gibt, sondern nur einen Pluralismus

von unterschiedlichen und auch kulturabhängigen menschlichen Selbstdeutungen bzw. „Menschenbildern“.¹³⁹ Was die moralisch motivierte Kritik am anthropologischen Essentialismus betrifft, wonach dieser etwa ein problematisches Menschen- und Gesellschaftsbild involvieren würde und der Geschichtlichkeit des Menschen, seinem Autonomiestreben sowie der Vielfalt von ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht gerecht werde, könnte man hier eigentlich den Spieß umdrehen. Tatsächlich scheint nämlich ein anthropologischer Essentialismus, ähnlich wie der Realismus ja überhaupt, gerade auch aus moralischen Gründen vorzugswürdig zu sein. Denn wenn es etwa darum gehen soll, trotz individueller oder kultureller Unterschiede an einer prinzipiellen Gleichrangigkeit aller Menschen festzuhalten und die allgemeine Menschenwürde zu verteidigen, dann scheint der Rekurs auf eine gemeinsame menschliche Natur, an der alle Menschen teilhaben, sehr hilfreich zu sein. Auch die Idee universaler und vorpositiver Menschenrechte kann so verstanden werden, dass sie einen anthropologischen Essentialismus voraussetzt.¹⁴⁰ Ich werde auf diese Zusammenhänge im vierten Kapitel der dieses Buches noch ausführlicher zurückkommen.

a) Anthropologischer Essentialismus

In welcher Weise ist nun dieser anthropologische Essentialismus, der aus dem FE folgt, näher zu charakterisieren? Wie der FE ist der anthropologische Essentialismus eine metaphysische These, die aus zwei Komponenten besteht, nämlich einer ontologischen und einer erkenntnistheoretisch-methodologischen. Was die Ontologie betrifft, würde ich auch hier dafür argumentieren, dass der aristotelisch-thomastische Essentialismus einerseits und der „neue“ bzw. „wissenschaftliche“ Essentialismus andererseits als einigermaßen aussichtsreiche Kandidaten für die formale Bestimmung bzw. Konzeptualisierung der menschlichen Natur betrachtet werden können. Es sei deshalb auf die oben kurz dargestellten Vor- und Nachteile der jeweiligen Positionen verwiesen (vgl. oben Abschnitt 2.3.3).¹⁴¹

¹³⁹ Vgl. dazu etwa auch den im Bereich der Gendertheorie sehr einflussreichen poststrukturalistischen Ansatz von J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London/New York 2011 (Routledge Classics).

¹⁴⁰ Vgl. dazu etwa schon J. MARITAIN, *Man and the State*, Washington, DC 1998 (Erstveröffentlichung: Chicago 1951), 76–107.

¹⁴¹ Häufig wird die Auffassung vertreten, dass der klassische Essentialismus und mit ihm auch die Rede von einer menschlichen Natur nicht mit der darwinistischen Evolutionstheorie in Einklang gebracht werden kann, weil in der Evolutionstheorie eine Konstanz biologischer Arten abgelehnt wird. Vgl. etwa D. L. HULL, *The Metaphysics of Evolution*, Albany, NY 1989, 11–26. Hull bestreitet, dass biologische Spezies natürliche Arten sind, nimmt jedoch die Existenz natürlicher Arten auf eine fundamentalen Ebene an (vgl. ebd., 22). Insofern wäre diese Position durchaus kompatibel mit dem Essentialismus von Ellis und der von ihm vertretenen Auffassung, dass Menschen Gruppierungen oder *Cluster* von natürlichen Arten darstellen.

In methodologischer Hinsicht ist auch hier der revisionistische Ansatz mit dem Zusammenspiel von *Konstruktion und Kritik* von zentraler Bedeutung. Als Ausgangspunkt dienen wiederum spekulative Hypothesen oder Vermutungen, in denen etwa essentielle bzw. charakteristische Wirkweisen und (dispositionale) Eigenschaften des Menschen von akzidentiellen Eigenschaften unterschieden werden und die auf ein gemeinsames Wesen aller Menschen hindeuten. In ähnlicher Weise wird es auch darum gehen, Hypothesen über *spezifisch menschliche* Wirkweisen und Eigenschaften aufzustellen, nämlich Wirkweisen und Eigenschaften, die Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheiden. Vor diesem Hintergrund kann dann der Versuch unternommen werden, Hypothesen über die Natur des Menschen zu formulieren, also *anthropologische Wesenshypothesen*. Auch die traditionelle Realdefinition des Menschen als eines vernunftbegabten Lebe- bzw. Sinnenwesens (*animal rationale*) kann als eine solche *Wesenshypothese* verstanden werden. Ganz analog zur revisionistischen Auffassung über die Wesenserkenntnis im Allgemeinen, käme es aber darauf an, diese anthropologischen Wesenshypothesen nicht so sehr (induktiv) zu begründen oder irgendwelche Bestätigungen für sie zu finden, sondern sie vielmehr einer *kritischen Prüfung und Diskussion* zu unterziehen, sodass sie Gelegenheit haben, sich zu bewähren. Auch hier geht es also um die Suche nach Widersprüchen und Unvereinbarkeiten, etwa nach relevanten Unvereinbarkeiten mit bewährten wissenschaftlichen und metaphysischen Theorien. Konkurrierende anthropologische Wesenshypothesen können kritisch verglichen und bewertet werden, vor allem etwa auch hinsichtlich ihrer Erklärungskraft angesichts des empirischen Befundes. Auf diesem Weg würde man schließlich zu vorläufig bewährten Wesensbestimmungen des Menschen gelangen, die aber wiederum *fallibel und revidierbar* bleiben.¹⁴² In dieser Sicht geschieht also auch die Erkenntnis der Natur des Menschen im Rahmen eines prinzipiell unabschließbaren Prozesses, der aber dennoch auf Fortschritt ausgerichtet ist, weil er durch die regulative Idee objektiver Wahrheit angeleitet wird.

Dies würde meines Erachtens schon genügen, um in einem weiten Sinn von einer Natur des Menschen sprechen zu können. Doch abgesehen davon, kann man auch im Rahmen des klassischen Essentialismus die Ansicht vertreten, dass ein Organismus mit einer bestimmten Natur eine substantielle Veränderung erfahren kann, die dann zur Entstehung eines neuen Organismus mit einer anderen Natur führt; vgl. dazu und zur Diskussion über den Essentialismus in der Biologie etwa ODERBERG, *Real Essentialism*, 201–240; FESER, *Revenge*, 400–406.

¹⁴² In einer nicht vom Antirealismus bzw. Kulturrelativismus infizierten Ethnologie spricht man von *anthropologischen Konstanten* oder *Universalien*, nämlich von bestimmten Eigentümlichkeiten des menschlichen Lebens und Zusammenlebens, die kulturübergreifend feststellbar sind und die deshalb auch auf eine gemeinsame Natur aller Menschen hinweisen. Vgl. dazu etwa C. ANTWEILER, *Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bielefeld 2011, 183 ff., sowie DERS., *Our Common Denominator. Human Universals Revisited*, New York/Oxford 2016.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen, also die Frage danach, was der Mensch eigentlich sei und was ihn ausmacht, wird immer dann besonders virulent, wenn unterschiedliche und vielleicht auch unvereinbare Vorstellungen über das Wesen des Menschen, also unterschiedliche und unvereinbare *Menschenbilder*, aufeinanderprallen.¹⁴³ Solche unvereinbaren Menschenbilder können in unterschiedlichen Kulturen oder Traditionen wurzeln, sie können aber auch durch eine bestimmte Deutung wissenschaftlicher Befunde entstehen. So ist etwa ein naturalistisches Menschenbild, wonach auch Menschen letztlich nichts anderes sind als komplexe physikalische Systeme, wohl unvereinbar mit der traditionellen Vorstellung vom Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens oder mit einem Humanismus.¹⁴⁴ Unter der Voraussetzung eines metaphysischen Realismus stellt sich dann die Frage nach der *Angemessenheit bzw. Wahrheit eines bestimmten Menschenbildes* und damit eben auch die Frage nach dem wahren Wesen des Menschen. Grundsätzlich ist aus kritisch-rationaler Perspektive eine gewisse Pluralität von Menschenbildern durchaus zu begrüßen, weil ja gerade dadurch eine komparative Bewertung möglich wird, bei der die Vor- und Nachteile des jeweiligen Menschenbildes sowohl in theoretischer als auch praktischer Hinsicht eingeschätzt werden können. Dies bedeutet natürlich keineswegs die Forderung nach einem irreduziblen Pluralismus von Menschenbildern, bei dem man die Wahrheitsfrage im Grunde nicht mehr stellt und stellen kann. Menschenbilder sind keine realwissenschaftlich-empirischen Theorien und können deshalb auch kaum empirisch falsifiziert werden. Aber man kann sie als metaphysische Thesen dennoch diskutieren und kritisch prüfen. Neben der Verwertung von wissenschaftlichen Befunden werden hier auch *moralische Gesichtspunkte* eine wichtige Rolle spielen. Menschenbilder sind meist nicht wertneutral, sondern beinhalten von vornherein auch *normative Aspekte* mit bedeutenden Implikationen für das menschliche Selbstverständnis und Zusammenleben. Deshalb müssen diese normativen Aspekte und ihre Implikationen ebenfalls kritisch geprüft werden.¹⁴⁵

¹⁴³ Vgl. zum Thema „Menschenbild“ etwa neuerdings M. ZICHY, *Menschenbilder. Eine Grundlegung*, Freiburg i.Br./München 2017, dessen antirealistischen Tendenzen (vgl. ebd., 410 ff.) ich allerdings nicht zustimmen kann.

¹⁴⁴ Auch eine kritische Naturrechtsethik ist unvereinbar mit einem naturalistischen Menschenbild. Im dritten Kapitel werde ich auf diese Problematik noch ausführlicher zurückkommen.

¹⁴⁵ Vgl. dazu etwa J. NIDA-RÜMELIN, Plädoyer für eine normative Anthropologie, in: J.-C. HEILINGER/J. NIDA-RÜMELIN (Hg.), *Anthropologie und Ethik*, Berlin 2015, 3–18. – Die Prüfung und Diskussion der normativen Aspekte eines Menschenbildes und ihrer Auswirkungen setzt einigermaßen überzeugende moralische Kriterien voraus. Hier könnte man etwa auf eine kritisch-rationale Moralphilosophie (vgl. oben Abschnitt 2.2) und vor allem auf eine kritische Naturrechtsethik, so wie sie im dritten und vierten Kapitel der vorliegenden Studie entwickelt werden soll, rekurren.

Obwohl es im Rahmen der anthropologischen Wesenserkenntnis durchaus so etwas wie einen vorwissenschaftlichen, lebensweltlichen Zugang zur Natur des Menschen gibt und humanwissenschaftliche Befunde interpretationsbedürftig sind, kommt doch den Einzelwissenschaften hier eine unersetzliche Bedeutung zu: Anthropologie, Humanbiologie, Psychologie, Soziologie, Geistes- und Kulturwissenschaften usw. Auch kulturelle und religiöse Zeugnisse über das Selbstverständnis des Menschen müssen dabei zumindest als heuristische Impulse berücksichtigt werden. Im Sinne des Philosophieverständnisses des KR könnte die *philosophische Anthropologie* als ein reversionsoffenes *Überbrückungsunternehmen* betrachtet werden, durch welches unterschiedliche Perspektiven auf den Menschen integriert bzw. synthetisiert werden und das die verschiedenen Bereiche des menschlichen Lebens in einen Zusammenhang bringt, um damit zu einem umfassenden Verständnis der Natur des Menschen beizutragen. Zu beachten ist dabei auch, dass sich die anthropologische Wesenserkenntnis sowohl im Rahmen einer 3.-Person-Perspektive (Beobachterperspektive) als auch im Rahmen einer 1.-Person-Perspektive (Teilnehmerperspektive) vollzieht. Man kann den Menschen gleichsam „von außen“, also in der Beobachterperspektive, beschreiben und ihn damit zu einem Forschungsgegenstand machen. Das ist der methodische Zugang der empirischen Humanwissenschaften. Aber man kann und muss die Frage nach dem Wesen des Menschen auch in der letztlich unhintergehbaren *reflexiven Teilnehmer- bzw. Innenperspektive* stellen: Was macht *mich*, was macht *uns* als Menschen aus?¹⁴⁶ Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist ja vor allem eine Frage nach unserem *Selbstverständnis*, und sie wird immer dann besonders dringlich, wenn das mitgebrachte Selbstverständnis aus welchen Gründen auch immer in eine Krise gerät oder problematisch wird. (Der Mensch ist wohl das einzige uns bekannte Lebewesen, das in diesem Sinn nach sich selbst fragen und sich also auch in Frage stellen kann.) Vermutlich lassen sich bestimmte spezifisch menschliche Phänomene wie etwa Personalität, Subjektivität, Vernunft oder Handlungsfähigkeit nur im Rahmen einer Teilnehmerperspektive, in der wir uns als erkennende und handelnde Subjekte mitreflektieren, angemessen erfassen. Die philosophische Anthropologie hätte auch hier die Aufgabe, diese beiden Perspektiven wenn möglich zu integrieren oder auf Unvereinbarkeiten bzw. bleibende Ambivalenzen hinzuweisen.¹⁴⁷ Ich werde darauf im dritten und vierten Kapitel noch ausführlicher zurückkommen.

¹⁴⁶ Vgl. etwa E. TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010, 34–54, sowie in bioethischer Absicht J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M. 2001, bes. 34 ff.

¹⁴⁷ Vgl. dazu etwa R. DEINHAMMER, Erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte der menschlichen Freiheit, in: R. KÖGERLER (u. a.) (Hg.), *Homo animal materiale. Die materielle Bestimmtheit des Menschen*, Linz 2008, 65–86, sowie F. v. KUTSCHERA, *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Berlin/New York 2000, 94–105.

Die bisherigen Ausführungen zum anthropologischen Essentialismus waren in der Hauptsache *formal*. Es ging nicht so sehr um eine inhaltliche Bestimmung der menschlichen Natur, sondern eher um grundsätzliche ontologische und vor allem erkenntnistheoretisch-methodologische Aspekte. Aber zwischen den Zeilen wurde vielleicht schon deutlich, dass ich durchaus Sympathien hege für die klassische Wesensbestimmung des Menschen als eines *vernunftbegabten Lebe- bzw. Sinnenwesens (animal rationale)*; eine Wesensbestimmung, die allerdings in meiner Sicht fallibel und revidierbar bleibt. Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das durch seine *Vernunftbegabung* charakterisiert ist, was selbstverständlich nicht impliziert, dass Menschen tatsächlich immer vernünftig sind. Wer würde das schon behaupten? Es kommt natürlich darauf an, diese Vernunftbegabung genauer zu erläutern. Ich gehe dabei von einem am KR orientieren und im Übrigen sehr weiten Vernunftbegriff aus. Grundsätzlich könnte man unter *Vernunft* einen *Komplex von bestimmten Fähigkeiten* verstehen, zum Beispiel sich an der Wahrheitsidee zu orientieren, aufmerksam zu sein, logisch korrekt zu argumentieren, Zweckrationalität, aber auch Abstraktionsvermögen, Kreativität, Offenheit für kritische Diskussion, Selbstkritik und Lernbereitschaft. Im weiteren Verlauf der Untersuchung werde ich noch eingehender auf die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der Natur des Menschen und auf das Verständnis des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens zurückkommen müssen. Denn im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik wird ja unsere menschliche Natur in eine enge Beziehung gesetzt zum für uns Guten und auch zum moralisch Richtigen. Dabei kommt der Vernunftnatur des Menschen eine zentrale Bedeutung zu, weil moralisch richtiges Handeln in einem noch genau zu erläuternden Sinn als vernunftgemäßes Handeln verstanden wird. An dieser Stelle ging es nur darum, für die prinzipielle Berechtigung eines anthropologischen Essentialismus zu argumentieren.

b) Die Natur des Menschen bei Popper

Weil der sich als Konsequenz aus dem FE ergebende anthropologische Essentialismus im Kontext eines kritisch-rationalen Philosophieverständnisses entwickelt wurde, ist es angebracht, abschließend noch das kritisch-rationale Menschenbild, nämlich das *Verständnis der Natur des Menschen im KR*, kurz zu skizzieren. Popper und andere kritische Rationalisten haben sich eher selten ausdrücklich mit philosophisch-anthropologischen Fragen beschäftigt. Doch scheint es völlig klar zu sein, dass ihren wissenschaftstheoretischen, epistemologischen und sozialphilosophischen Thesen eine bestimmte Auffassung vom Menschen zugrunde liegt, die zwar variieren kann, aber dennoch relativ einheitlich ist.¹⁴⁸ Ich habe ja bereits darauf hingewiesen, dass der KR von vorn-

¹⁴⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden K. SALAMUN, Karl Raimund Popper. Der kritisch-ratio-

herein auch durch moralische Motive bestimmt ist und dass er gewisse (epistemische) Tugenden voraussetzt, die auf ein entsprechendes Menschenbild verweisen (vgl. oben Abschnitte 2.1; 2.2).

Popper versteht den Menschen als ein im Rahmen der biologischen Evolution entstandenes Lebewesen mit bestimmten angeborenen Erwartungshaltungen, Dispositionen, Instinkten und Antrieben. Gemäß Poppers evolutionstheoretischer These, dass alles Leben Problemlösen bedeutet und deshalb schon immer Wertgesichtspunkte mit im Spiel sind, wird auch der Mensch als ein Organismus betrachtet, der für sein Überleben, seine Entfaltung und Reproduktion darauf angewiesen ist, ständig Probleme der unterschiedlichsten Art zu lösen.¹⁴⁹ Für diese Problemlösungspraxis spielt nun das auf biologischen Tatbeständen basierende und dann gewissermaßen kulturell disziplinierte Erkenntnisvermögen des Menschen eine entscheidende Rolle. Popper betont dabei mit seiner „Scheinwerfertheorie“ den aktiv-hypothesenbildenden und selektiven Charakter des Erkenntnisvermögens und wendet sich gegen die von ihm so genannte „Kübeltheorie des Geistes“, wonach Erkennen ein im Grunde passiver Vorgang sei, gewissermaßen das bloße Empfangen von Sinneseindrücken auf einer *tabula rasa*.¹⁵⁰ Die menschliche Erkenntnis funktioniert Popper zufolge, ähnlich wie bei anderen Lebewesen auch, von vornherein nach dem Muster von Versuch und Irrtum. Der Mensch sei jedoch das einzige Lebewesen, das sich von der Idee objektiver Wahrheit leiten lassen und in eine kritisch-reflexive Distanz zu den eigenen Überzeugungen, Wünschen und Problemlösungsversuchen treten kann. Diese Fähigkeit gründet Popper zufolge vor allem in der spezifischen Eigenart der menschlichen Sprache, die – im Sinne Bühlers¹⁵¹ – nicht nur eine Ausdrucks- und Signalfunktion aufweist, also innere Zustände ausdrücken und bestimmte Reaktionen bei anderen Lebewesen hervorrufen kann, sondern durch ihre begrifflich-propositionale Struktur auch eine Darstellungsfunktion beinhaltet. Die menschliche Sprache macht es damit möglich, Sachverhalte mithilfe wahrheitsfähiger Aussagen darzustellen, die eben zutreffen können oder nicht, und Argumente zu formulieren, deren Gültigkeit in intersubjektiver Öffentlichkeit beurteilt und kritisch diskutiert werden kann. Damit stellt sie eine zentrale Voraussetzung für den Vernunftgebrauch dar.¹⁵²

nale Mensch in der offenen Gesellschaft, in: DERS., *Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale des „wahren“ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper*, Tübingen 2012, 229–251. – Auch beim kritisch-rationalen Menschenbild, das in der Tradition des Humanismus und der Aufklärung steht, sind deskriptive und normative Komponenten miteinander verwoben.

¹⁴⁹ Vgl. dazu den programmatischen Titel von POPPER, *Leben: Alles Leben ist Problemlösen*.

¹⁵⁰ Vgl. K. POPPER, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973, 369 ff.

¹⁵¹ Vgl. dazu oben S. 67, FN 109.

¹⁵² Die menschliche Sprache und die durch sie ermöglichte Fähigkeit, *Theorien* oder *Erzählungen* über sich selbst zu formulieren, spielen für Popper übrigens auch eine wichtige Rolle

Auch für Popper ist also der Mensch ein Lebewesen, das essentiell durch seine *Vernunftbegabung* charakterisiert ist, wobei diese Vernunftbegabung ganz im Sinne *kritischer Rationalität* verstanden wird. Trotz eines gewissermaßen natürlichen Bedürfnisses nach Sicherheit, sozusagen einer Sehnsucht nach Dogmen, besteht eine vernunftorientierte Haltung Popper zufolge darin, eher nach Wahrheit als nach Gewissheit oder Selbstbestätigung zu streben:

Wo ist der Unterschied zwischen der Amöbe und Einstein? Antwort: Die Amöbe wird eliminiert, wenn sie Fehler *macht*. Falls sie Bewußtsein hat, wird sie sich vor Fehlern fürchten. Einstein *sucht* nach Fehlern. Er kann das, weil seine Theorie nicht ein Teil von ihm selbst ist, sondern weil sie ein Objekt ist, das er untersuchen und bewußt kritisieren kann.¹⁵³

Der Mensch bleibt in jeder Hinsicht fallibel, aber er kann im besten Fall aus seinen Irrtümern und Fehlern lernen. Daraus ergeben sich dann die entsprechenden Konsequenzen in der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sowie in der Sozialphilosophie und Ethik.

Historisch betrachtet begünstigte die Vernunftbegabung des Menschen zusammen mit anderen Faktoren, dass dieser sich allmählich aus geschlossenen und kollektivistischen Stammesgesellschaften emanzipieren und eine kritische Haltung gegenüber der vorgegebenen sozial-kulturellen Ordnung einnehmen konnte, womit auch der Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft bzw. kultureller Konvention deutlich ins Bewusstsein trat. Hier liegen für Popper die Ursprünge eines kosmopolitischen und universalistischen Denkens im Gegensatz zu einer ethnozentrisch-tribalistischen Mentalität.¹⁵⁴ Der KR beinhaltet ein dezidiert universalistisches Menschenbild und setzt meines Erachtens voraus, dass es eine kulturübergreifende, allen Menschen gemeinsame Natur gibt, die auch in moralischer und ethischer Hinsicht relevant ist.¹⁵⁵ Damit bestehen zumindest gewisse Parallelen zum Naturrechtsdenken.

Für Popper entspricht das Ideal der *offenen Gesellschaft* am ehesten dem kritisch-rationalen Menschenbild. Unter einer offenen Gesellschaft versteht Popper eine soziale und politische Ordnung, die kritischen Vernunftgebrauch

bei der Ausbildung eines Selbst bzw. Ich-Bewusstseins. Vgl. K. POPPER, Das Ich, in: MILLER, *Popper*, 263–273.

¹⁵³ K. POPPER, Die Erkenntnistheorie und das Problem des Friedens, in: DERS., *Popper*, 113–126, 118.

¹⁵⁴ Vgl. etwa POPPER, *Open Society*, 161–189.

¹⁵⁵ Vgl. ALBERT, *Kritischer Rationalismus*, 80f.: „Inzwischen hat sich aber herausgestellt, daß der deskriptive Kulturrelativismus viele Tatsachen übersehen hat, die zugunsten gemeinsamer Züge des moralischen Lebens in allen Kulturen sprechen. Und diese gemeinsamen Züge scheinen zumindest teilweise auf der Natur des Menschen zu beruhen. (...) So wie eine realistische Erkenntnislehre der tatsächlichen menschlichen Erkenntnissituation und damit der Natur des Menschen Rechnung tragen muß, gilt dies in analoger Weise für die Moralphilosophie.“ – Zu den moralphilosophischen Auffassungen Poppers vgl. etwa oben die Hinweise in FN 47 (S. 35).

eher fördert als behindert und in der Herrschaft bzw. Gewalt auf ein notwendiges Minimum reduziert wird, sodass es zu einem möglichst hohen Maß an sozialverträglicher Handlungsfreiheit für alle kommen kann.¹⁵⁶ Dazu bedarf es einer Reihe von institutionellen Voraussetzungen, wie etwa: Garantie und Durchsetzbarkeit von bestimmten Grundrechten, Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung als Instrumente der Machtbegrenzung und -kontrolle, ein ausreichendes Maß an ökonomischer Selbstbestimmung, Politik im Sinne reformorientierter rationaler Problemlösungspraxis, Demokratie und öffentlich-kritische Auseinandersetzungen in wichtigen Fragen, die Verpflichtung des Staates auf einen weltanschaulichen Pluralismus usw. Eine offene Gesellschaft, die stets mehr oder weniger unvollkommen bleiben wird, lebt Popper zufolge aber vor allem auch von den Einstellungen ihrer Bürger und Verantwortungsträger, womit auf die Tugenden hingewiesen sei, die das kritisch-rationale Menschenbild kennzeichnen. Als grundsätzliche Lebenshaltung betrachtet Popper einen nüchtern-optimistischen Realismus als wünschenswerte Alternative zu ideologischem Pessimismus oder Utopismus.

Die Naturwissenschaften und insbesondere die Biologie spielen eine zentrale Rolle im Rahmen der kritisch-rationalen Auffassung vom Menschen. Zumindest bei Popper bedingt dieser Umstand jedoch in keiner Weise ein naturalistisch-reduktionistisches Menschenbild, welches mit vielen lebensweltlichen Intuitionen über den Menschen letztlich inkompatibel wäre. Popper lehnt etwa physikalistische und deterministische Thesen ab.¹⁵⁷

2.4 Vorläufiges Fazit

Jede normative Ethik beinhaltet bestimmte erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen. Dies gilt in besonderer Weise für eine Naturrethik und damit auch für die von mir anvisierte kritische Naturrethik.

¹⁵⁶ Popper steht in der Tradition liberalen Denkens, befürwortet aber in keiner Weise einen Laissez-faire-Liberalismus oder schrankenlosen Kapitalismus, sondern sieht die Notwendigkeit ökonomischer Interventionen durch den Staat. Zudem gibt es auch republikanische und sogar kommunitaristische Ideen in seiner politischen Philosophie; vgl. dazu etwa J. KOCHAN, Popper's Communitarianism, in: Z. PARUSNIKOVA/R. S. COHEN (Hg.), *Rethinking Popper*, Boston 2009, 287–303, bes. 292 ff.

¹⁵⁷ In Bezug auf das Leib-Seele-Problem vertritt Popper (gemeinsam mit dem Nobelpreisträger John Eccles) etwa eine dualistisch-interaktionistische Position. Vgl. dazu K. POPPER/J. C. ECCLES, *The Self and Its Brain*, New York 1977, sowie die sehr gute Darstellung bei F. JACKSON, Popper's Philosophy of Mind, in: SHEARMUR/STOKES, *Cambridge Companion*, 269–283. In dieser Beziehung stellt übrigens Poppers Drei-Welten-Ontologie eine wichtige Argumentationsgrundlage dar, die allerdings auch bei vielen kritischen Rationalisten eher umstritten ist. Vgl. dazu neuerdings MUSGRAVE, *Metaphysics and Realism*, in: SHEARMUR/STOKES, *Cambridge Companion*, 225 ff.

Aber welche Voraussetzungen sind angemessen? In diesem zweiten Kapitel habe ich den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Kontext meiner kritischen Naturrechtsethik entfaltet. In der Verwertung der drei zentralen und miteinander zusammenhängenden Komponenten des Kritischen Rationalismus, nämlich: kritischer Realismus, konsequenter Fallibilismus und methodologischer Revisionismus, habe ich methodologische Aspekte einer kritisch-rationalen Moralphilosophie diskutiert und vor allem für die Idee eines fallibilistischen Essentialismus argumentiert. Eine kritisch-rationale Moralphilosophie stellt den methodologischen Rahmen für die Behandlung von praktischen Problemen bereit und ist insofern auch für eine kritische Naturrechtsethik bedeutsam. Der auf dem kritischen Realismus beruhende fallibilistische (anthropologische) Essentialismus wiederum erlaubt es, die für eine Naturrechtsethik so charakteristische Rede von einer objektiven und auch wenigstens ansatzweise erkennbaren Natur oder von einem Wesen des Menschen gegenüber verschiedenen antirealistischen bzw. anti-essentialistischen Einwänden zu verteidigen. Dieser fallibilistische Essentialismus unterscheidet sich von alternativen essentialistischen Positionen vor allem dadurch, dass er die Methodologie des KR im Rahmen der Wesenserkenntnis fruchtbar macht und deshalb auch nicht zum Beispiel auf eine Induktionslogik angewiesen ist.¹⁵⁸ Er stellt eine wichtige Voraussetzung für die weiteren Überlegungen dar.

¹⁵⁸ Vgl. zur Idee einer induktiven Logik und deren deduktivistischer Rekonstruktion im Rahmen einer kritisch-rationalen Auffassung etwa A. MUSGRAVE, Popper and Hypothetico-Deductivism, in: D. M. GABBAY (u. a.) (Hg.), *Handbook of the History of Logic, Vol. 10: Inductive Logic*, Amsterdam 2011, 205–234.

3. Das Gute und die Natur des Menschen

Eine Grundintuition des Naturrechtsdenkens ist, dass die Weise, wie wir leben und handeln sollen, damit zu tun hat, wie wir als Menschen beschaffen sind, nämlich welche Art von Lebewesen wir sind. Das für uns Gute und auch das moralisch Richtige wird als in einer Beziehung zur Natur des Menschen stehend betrachtet. Auch die kritische Naturrechtsethik geht von dieser Grundintuition aus. Aber dann stellt sich die Frage, wie die Beziehung zwischen dem Guten sowie dem moralisch Richtigen und der menschlichen Natur zu denken ist; und wie man Einwände gegen eine solche Sicht entkräften kann.

Naturrechtsethiker unterscheiden häufig zwischen dem *Guten* bzw. Gütern und Werten und dem moralisch *Richtigen*. Das Gute wird dabei, zumindest im Rahmen der aristotelisch-thomasischen Tradition, als grundlegend betrachtet, weil moralisch richtiges Handeln hier als ein nicht-defektiver Umgang mit dem Guten bzw. mit vormoralischen Gütern und Werten verstanden wird.¹ Doch was könnte man sich genauer unter einem solchen nicht-defektiven Umgang vorstellen? Darauf gibt es, wie wir noch sehen werden, unterschiedliche Antwortversuche. Eine der Hauptthesen dieser Studie ist, dass moralisch richtiges Handeln in einem vernünftigen Umgang mit dem Guten – mit ontischen oder vormoralischen Werten – besteht und damit auch der Vernunftnatur des Menschen entspricht: Moralisch richtiges Handeln besteht letztlich darin, Werte in einer vernünftigen Weise anzustreben, nämlich so, dass diese Werte in einer uneingeschränkten Sichtweise und auf die Dauer und im Ganzen nicht kontraproduktiv untergraben werden. Dieses Prinzip der Vernunftgemäßheit verstanden als Nicht-Kontraproduktivität oder Nachhaltigkeit werde ich im vierten Kapitel noch ausführlich erläutern. Aber zuvor ist es notwendig, die Idee des Guten im Sinne vormoralischer Güter oder Werte zu klären und darzustellen, wie das Gute mit der menschlichen Natur in Beziehung steht bzw. in ihr gründet. Dies soll nun im dritten Kapitel geschehen.

Zunächst werde ich im Rahmen handlungstheoretischer Überlegungen die klassische These verteidigen, dass Handlungen immer im Hinblick auf das Gute (*sub ratione boni*) vollzogen werden, d. h. dass in jeder Handlung notwendiger-

¹ Vgl. etwa MURPHY, *Natural Law Tradition*, sowie FINNIS, *Natural Law*, 100–133. – Es handelt sich also um eine wertbasierte Ethik, in der Wertbegriffe fundamentaler sind als deontische Begriffe.

weise irgendwelche Werte angestrebt oder irgendwelche Übel vermieden werden. In diesem Sinn könnte man Werte als Handlungsgründe und Korrelate des Strebens qualifizieren (3.1). Sodann werde ich mich der Frage zuwenden, ob und in welcher Weise die so verstandenen vormoralischen Werte bzw. Übel eine Grundlage in der objektiven Realität haben und nicht nur eine menschliche Projektion darstellen. Dabei werde ich die sogenannte Konvertabilitäthese erläutern, wonach das Gute mit dem Seienden real identisch ist, und auch die Frage erörtern, ob Naturteleologie notwendig ist, um die Idee des Guten angemessen verstehen zu können (3.2). Schließlich werde ich das Gute im Sinne vormoralischer Werte mit der Natur des Menschen in Beziehung setzen und für die These argumentieren, dass die menschliche Natur das Spektrum der für uns relevanten Werte bzw. Übel bestimmt: Hätten wir eine andere Natur, würden wir auch andere Werte anstreben bzw. andere Übel vermeiden (3.3). Ein kurzes Fazit fasst die Überlegungen wieder zusammen (3.4).

3.1 Handlungstheoretische Überlegungen: *The Guise of the Good*

Quidquid appetitur, appetitur sub ratione boni: Was auch immer angestrebt wird, wird unter dem Aspekt seines Gutseins angestrebt, nämlich insofern es unter irgendeiner Hinsicht gut bzw. wertvoll ist oder zumindest so erscheint.² Dieses traditionelle scholastische Prinzip wird in den gegenwärtigen englischsprachigen Debatten häufig als die *Guise-of-the-Good-These* (= GG) bezeichnet. GG hat eine lange, bis auf Platon und Aristoteles zurückreichende Geschichte und stellt gewissermaßen eine Mainstream-Position in der europäischen Philosophie dar, wenngleich es immer auch Kritiker gab, etwa Hobbes oder Hume. In jüngster Zeit wurde GG vermehrt infrage gestellt, was zu einer intensiveren Beschäftigung mit dieser These, vornehmlich im englischsprachigen Bereich, geführt hat.³ Ich werde darauf noch zurückkommen.

Im handlungstheoretischen Kontext stellt GG eine grundlegende These über eine formale Eigenart menschlicher Handlungen dar: Alles, was ein Akteur bewusst und gewollt durch sein Handeln anstrebt, ist unter irgendeiner Hinsicht gut bzw. wertvoll oder erscheint ihm zumindest in dieser Weise. Daraus ergibt sich eine begriffliche Beziehung zwischen Motivation und menschlicher Praxis sowie der Idee des Guten, weil in dieser Sicht Handlungen *notwendigerweise* „*sub ratione boni*“, nämlich unter der Rücksicht des Guten vollzogen werden. Zu beachten ist, dass es sich selbstverständlich noch nicht um das *moralisch* Gute handeln muss. Es wird nämlich keineswegs behauptet, dass

² Vgl. etwa die Varianten und Korolarien dieses Prinzips bei WUELLNER, *Summary*, 38; 49.

³ Vgl. dazu die wohl umfassendste Monographie der letzten Jahre: S. TENENBAUM, *Appearances of the Good. An Essay on the Nature of Practical Reason*, Cambridge 2007.

man in jeder Handlung auch schon das moralisch Gute anstrebt bzw. in moralisch richtiger Weise handelt. Dies wäre absurd, weil dann die Unterscheidung zwischen moralisch richtigen und falschen Handlungen obsolet werden würde. Aber auch jede moralisch falsche Handlung kann nur *sub ratione boni* vollzogen werden, nämlich dadurch, dass man in ihr eben etwas anstrebt, das unter irgendeiner Hinsicht wertvoll ist oder so erscheint. Es ist wichtig, GG nicht mit einem motivationstheoretischen Internalismus (*motivational judgement internalism*) und ähnlichen Positionen zu verwechseln, bei denen Handlungsmotivation und moralische Überzeugungen in der Weise als verbunden gedacht werden, dass eine moralische Überzeugung über eine bestimmte Handlungsweise notwendigerweise auch schon (hinreichend) dazu motivieren würde, gemäß dieser Überzeugung zu handeln.⁴

GG versteht menschliches Handeln also als eine zielgerichtete und mehr oder weniger rationale Aktivität, die von vornherein unter Wertgesichtspunkten vollzogen wird – eben *sub ratione boni* – und dadurch auch erklärt werden kann. Joseph Raz fasst die Bedeutung der These so zusammen: „From its earliest origins, whatever version of the Guise of the Good was viewed with favour was the keystone keeping in place and bridging the theory of value, the theory of normativity and rationality, and the understanding of intentional action.“⁵ Wenn man also den Wertbegriff oder die Idee des Guten klären möchte, bietet sich GG als ein viel versprechender *Ausgangspunkt* an. Allerdings setzt GG ein Menschenbild voraus, das zwar unseren lebensweltlichen Intuitionen und auch etwa der aristotelisch-thomasischen Tradition entspricht, nämlich die Vorstellung vom Menschen als einer Person bzw. eines vernunftbegabten Lebewesens, das aber deshalb auch in einer Spannung zu gegenwärtig vorherrschenden naturalistisch-reduktionistischen Auffassungen und den sich daraus ergebenden handlungstheoretischen Konsequenzen steht. Ich muss daher zunächst auf diese letztgenannten Auffassungen eingehen.

3.1.1 Naturalistisches Menschenbild und kausale Handlungstheorie

a) Der Naturalismus und seine Probleme

In lebensweltlichen Zusammenhängen gehen wir mehr oder weniger selbstverständlich davon aus, dass Menschen normalerweise vernunftbegabte und handlungsfähige Wesen sind, die sich und ihr Handeln bis zu einem gewissen Grad selbst bestimmen können, und die deshalb auch – zumindest prinzipiell und in der Regel – Verantwortung für ihre Entscheidungen tragen. Gerade deshalb

⁴ Vgl. dazu etwa C. HALBIG, Internalismus vs. Externalismus, in: M. KÜHLER/M. RÜTHER (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Stuttgart 2016, 288–293, bes. 290 f.

⁵ J. RAZ, *From Normativity to Responsibility*, Oxford/New York 2013, 84.

fallen uns Irrationalität oder moralische Unzurechnungsfähigkeit besonders auf. Dieses Bild vom Menschen als eines *Akteurs* und einer verantwortungsfähigen Person ist tief in unserem Selbstverständnis und in unseren normativen Überzeugungen verwurzelt, etwa in der konventionellen Moral oder auch im Rechtssystem. Das lebensweltliche Menschenbild bzw. unser alltägliches Selbstverständnis wird allerdings durch eine naturalistisch-reduktionistische Auffassung vom Menschen massiv infrage gestellt. Es gibt bekanntlich unterschiedliche Spielarten der naturalistischen Position.⁶ Ich verstehe hier unter Naturalismus die realistisch-metaphysische Auffassung, wonach nur das existiert und kausal wirksam ist, was durch die Naturwissenschaften und letztlich durch die Physik als der naturwissenschaftlichen Grunddisziplin beschreib- und erklärbar ist. In methodologischer Hinsicht wird von Naturalistinnen typischerweise die szientistische These vertreten, dass zur Erforschung der Welt ausschließlich naturwissenschaftliche Methoden sinnvoll sind, bzw. dass nur die Naturwissenschaften uns genuine Erkenntnis über die Welt vermitteln. Die gegenwärtige Dominanz des Naturalismus auch in philosophischen Kreisen lässt sich unter anderem durch die großen Erfolge des naturwissenschaftlichen Erkenntnisprogramms in der Neuzeit erklären.

Der Naturalismus involviert jedoch ein *naturalistisches Welt- und Menschenbild*, das, wie gesagt, mit unserem alltäglichen Selbstverständnis und unseren lebensweltlichen Intuitionen unvereinbar erscheint. Die Vorstellung vom Menschen als eines Subjekts, als einer handlungs- und verantwortungsfähigen Person, ist nämlich unter naturalistischen Voraussetzungen zutiefst problematisch. Denn hier wird der Mensch letztlich nur als ein komplexes physikalisches Objekt betrachtet, das sich nicht wesentlich von anderen physikalischen Objekten unterscheidet. Menschliches Verhalten ist in dieser Sicht durch (statistische) Naturgesetze festgelegt bzw. vollständig kausal bestimmt und etwa restlos durch evolutionsbiologisch-psychologische Gesetzmäßigkeiten erklärbar.⁷ Offensichtlich bleibt dann aber kein Raum mehr übrig für ein Verhalten, das wir alltagspsychologisch als selbstbestimmtes und bewusst zielgerichtetes Handeln qualifizieren würden, das also einen Akteur als Urheber hat und auf Erkenntnis und Entscheidung beruht. In dieser Sicht wäre also auch GG im Grunde illusorisch; und eine kritischen Naturrethik wäre sinnlos.

⁶ Vgl. als einen guten Überblick aus naturalistischer Sicht: P. SCHULTE, Naturalismus: Perspektiven und Probleme, *Information Philosophie*, 5/2012, 18–31.

⁷ Vgl. als ein Beispiel für eine solche Sichtweise etwa A. ROSENBERG, *Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy*, Cambridge 2000, sowie (in populärwissenschaftlicher Absicht) DERS., *The Atheist's Guide to Reality – Enjoying Life Without Illusions*, New York/London 2011, bes. 20 ff.; 164 ff. Rosenberg vertritt einen Physikalismus bzw. eliminativen Materialismus, demzufolge es keinerlei mentale Entitäten, Ereignisse oder Zustände gibt, weshalb auch unsere alltagspsychologischen Kategorien und Erklärungen illusorisch seien.

Man kann nun in unterschiedlicher Weise auf die naturalistische Herausforderung reagieren. Eine Strategie bestünde etwa darin, einen radikalen *Dualismus* zwischen dem naturwissenschaftlichen Weltbild und unserem lebensweltlichen Selbstverständnis zu postulieren. Beide Betrachtungsweisen stellen dann ganz verschiedene „Wissensformen“ bzw. epistemisch-semantische Zugänge zur Welt und zum Menschen dar.⁸ Man könnte auch von unterschiedlichen, aber gleichberechtigten Beschreibungssystemen, Sprachspielen oder Paradigmen sprechen, die voneinander abgegrenzt und letztlich inkommensurabel sind. Ein solcher *pragmatisch-pluralistischer* Ansatz mag vielleicht auf den ersten Blick plausibel wirken, er birgt jedoch große Probleme und beinhaltet tendenziell antirealistische Auffassungen, wie wir sie ja schon kennengelernt und kritisiert haben.⁹ Wenn nämlich die verschiedenen, angeblich gleichberechtigten Zugänge bzw. Beschreibungen unübersetzbar bleiben, dann zerfällt die eine Welt in viele Welten, die nichts mehr miteinander zu tun haben. Die regulative Idee objektiver Wahrheit muss dann aufgegeben oder „relativiert“ werden. Und es stellt sich dann auch die Frage, nach welchen rationalen Kriterien die Legitimität oder auch nur die „Gleichberechtigung“ von untereinander unvereinbaren Beschreibungen etwa des Menschen beurteilt werden kann, wenn man sich hier nicht in elementare Widersprüche verwickeln möchte.

Eine andere mögliche Strategie wäre dagegen, den Naturalismus selbst sowie dessen erkenntnistheoretische und ontologische Voraussetzungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen.¹⁰ So könnte man etwa schon auf einer sehr grundlegenden Ebene einwenden, dass die Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie des Naturalismus problematisch und sogar selbstwidersprüchlich ist, weil die szientistische These, dass nur die Naturwissenschaften uns genuine Erkenntnis vermitteln können, ihrerseits *keine* naturwissenschaftliche These darstellt und insofern aus szientistischer Sicht auch keinerlei Erkenntniswert haben kann. So gesehen würde sich ein konsequenter Szientismus selbst aufheben, weil er in der Selbstanwendung an seinen eigenen Maßstäben scheitert. Er wäre deshalb eine unhaltbare Position.¹¹ Zudem könnte man darauf hinweisen, dass eine naturalistische Beschreibung der Welt bzw. des Menschen aus prinzipiellen Gründen unvollständig bleiben muss. Im Rahmen der naturwissenschaftlichen Methoden und insbesondere der Physik beschränkt man

⁸ Vgl. dazu kritisch etwa ALBERT, *Kritischer Rationalismus*, 24–40, der u. a. Max Scheler, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas als wichtige deutschsprachige Vertreter einer solchen Auffassung anführt.

⁹ Vgl. oben Abschnitte 2.3.2 sowie 2.3.3.

¹⁰ Vgl. etwa KUTSCHERA, *Objektivität*, bes. 1–33; DEINHAMMER, „Freiheit“, 70 ff.; FESER, *Metaphysics*, 9–30; G. KEIL, *Kritik des Naturalismus*, Berlin/New York 1993; T. NAGEL, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, New York 2012.

¹¹ Vgl. zu einer solchen retorsiven Argumentation etwa M. STENMARK, *Scientism. Science, Ethics and Religion*, New York 2018, 18–33.

sich auf die Darstellung der quantitativen Aspekte der Realität, nämlich auf die zähl- und messbaren Eigenschaften der Welt, während von deren qualitativen Eigenschaften abstrahiert wird. Dieser *Abstraktionsvorgang* ist völlig legitim; er erlaubt Beschreibungen durch die Mathematik. Man darf jedoch nicht vergessen, dass dabei all jene Anteile unserer Erkenntnis ausgeblendet werden, die sich eben nicht quantitativ darstellen lassen. Es ist sehr fraglich, ob sich etwa Erlebnisqualitäten auf physikalische Sachverhalte reduzieren lassen. In diesem Zusammenhang besteht ein weiteres Problem für den Naturalismus darin, dass er eine „subjektfreie“ Beschreibung der Welt anstrebt, weil er die Wirklichkeit von einem externen Standpunkt aus, nämlich in der Außenperspektive, erfassen will und damit von erkennenden und handelnden Subjekten absieht. Zu dieser Wirklichkeit gehören nun aber doch zweifellos auch erkennende und handelnde Subjekte, *zumindest dasjenige Subjekt, das eine naturalistische Theorie formuliert und argumentativ vertritt*, was sich nur um den Preis eines performativen Widerspruchs bestreiten ließe. Somit bleibt jede Weltbeschreibung unvollständig, in der das erkennende und handelnde Subjekt nicht mitbedacht wird. Die *Innen- bzw. Teilnehmerperspektive* („1.-Person-Perspektive“), also Subjektivität, ist irreduzibel.¹²

Auch die ontologischen Voraussetzungen bzw. Implikationen des Naturalismus sind keineswegs sakrosankt, sondern können kritisch geprüft werden. Man könnte etwa einwenden, dass die ontologischen Grundannahmen des Naturalismus sich in keiner Weise zwingend aus den Naturwissenschaften selbst ergeben, sondern vielmehr das Ergebnis einer bereits getroffenen weltanschaulichen Entscheidung für den Materialismus sind, und insofern als „Dogmen“ zu qualifizieren wären. Vor allem der Materiebegriff, das Supervenienzprinzip, wonach die materielle Basis den Überbau vollständig bestimmt, sowie das Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen scheinen problematisch bzw. ungeklärt zu sein.¹³ Es wird sogar dafür argumentiert, dass die aristotelische Naturphilosophie den eigentlich angemessenen Rahmen für die modernen Naturwissenschaften darstelle, während eine naturalistische Metaphysik eher die

¹² Vgl. dazu KUTSCHERA, *Fragen*, 108: Der Naturalismus bzw. Materialismus „(...) ist der Versuch einer Gesamtsicht der Wirklichkeit, uns selber eingeschlossen, von einem externen Standpunkt aus, und den gibt es nicht (...). All unser Erkennen und Verstehen kann nur eine immanente Auslegung unserer Erfahrungen von der Welt sein. Erfahrung setzt ein Subjekt aber ebenso voraus wie die Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, und keiner dieser beiden Pole der Erfahrung lässt sich auf den anderen reduzieren. Alle Versuche, Erfahren und Erkennen als physikalische Relationen aufzufassen, als Beziehungen innerhalb der erfahrbaren Welt, sind daher von vornherein zum Scheitern verurteilt.“ – Vgl. auch schon I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B131 f.: „Das: *Ich denke* muss all meine Vorstellungen begleiten können.“

¹³ Vgl. dazu etwa H.-D. MUTSCHLER, Die Dogmen des Naturalismus, *Theologie und Philosophie*, 89 (2014), 161–176; vgl. auch K. POPPER, Wissenschaftliche Reduktion und die essentielle Unvollständigkeit der Wissenschaft, in: POPPER, *Leben*, 47–92.

Folge eines fehlgeleiteten mechanistisch-materialistischen Naturverständnisses der Neuzeit sei.¹⁴

Schließlich kann man auch *moralische Einwände* gegen den Naturalismus ins Feld führen. Das naturalistische Menschenbild untergräbt unser Selbstverständnis als prinzipiell verantwortungsfähige Personen und beinhaltet deshalb auch tendenziell schädliche Auswirkungen auf unser Zusammenleben. Im Rahmen einer naturalistischen Ontologie ist kein Platz für objektive moralische Werte und Normen vorgesehen; sie impliziert einen moralischen Nihilismus, wonach es letztlich keinen Unterschied zwischen dem moralisch Richtigen und Falschen gibt, was etwa dazu führen kann, dass Fragen der Legitimität durch Machtfragen ersetzt werden.¹⁵ Freilich setzt eine solche Kritik am Naturalismus voraus, dass rationale Kriterien für die Bestimmung des moralisch Richtigen und Falschen einsichtig gemacht werden können. Gerade dies gehört zu den Hauptaufgaben einer kritischen Naturrechtsethik, wie noch zu zeigen sein wird.

b) Die kausale Handlungstheorie

Eine umfassende Kritik am Naturalismus ist an dieser Stelle weder möglich noch notwendig. Es sollte aber wenigstens angedeutet werden, dass er philosophisch längst nicht so überzeugend ist wie es oft den Anschein hat. Dennoch ist er eine noch immer sehr einflussreiche Sicht der Dinge, auch im Rahmen handlungstheoretischer Überlegungen. Die so genannte (*ereignis-*)*kausale Handlungstheorie* stellt (nicht nur, aber doch auch) den Versuch dar, das Phänomen des menschlichen Handelns unter naturalistischen Vorzeichen zu rekonstruieren, und kann nach wie vor als eine Standardposition in diesem Bereich betrachtet werden. Im Folgenden will ich die zentralen Thesen dieser Theorie darstellen und anschließend einige wichtige Kritikpunkte anführen.

Worin besteht der Unterschied zwischen dem, sagen wir, Abgang einer Lawine und einer Handlung? Häufig versteht man unter menschlichem Handeln intentionales Verhalten, das durch *Gründe* geleitet ist: Handlungen werden aus Gründen vollzogen. Da es aber mehrere mögliche Handlungsgründe für ein und dieselbe Handlung geben kann, stellt sich die Frage, wie man denjenigen Grund identifizieren kann, *weswegen* die Handlung *tatsächlich* ausgeführt wurde, also den handlungsbestimmenden Grund. Denn nur durch die Angabe des handlungsbestimmenden Grundes kann die Handlung auch erklärt werden. Diese

¹⁴ Vgl. FESER, *Revenge*, bes. 3–64. – Auch der „wissenschaftliche“ Essentialismus steht in deutlichem Kontrast zum nach-aristotelischen mechanistischen Weltbild der Neuzeit (vgl. oben Abschnitt 2.3.1).

¹⁵ Hierin mag sich eine „Dialektik der Aufklärung“ zeigen: Das durch die neuzeitliche Aufklärung so vehement vorangetriebene naturwissenschaftliche Erkenntnisprogramm hat zu einem naturalistischen Weltbild geführt, in dem gerade die moralischen Anliegen der Aufklärung letztlich illusorisch erscheinen.

Problemstellung ist der Ausgangspunkt der modernen kausalen Handlungstheorie, die maßgeblich von Donald Davidson auf den Weg gebracht wurde.

Davidson vertritt die These, dass die Beziehung zwischen Handlungsgrund und Handlung *kausal* gedeutet werden muss, damit man den tatsächlich wirksamen, nämlich „primären“ Grund der Handlung identifizieren und so eine zutreffende Erklärung bzw. Rationalisierung der Handlung vorlegen kann.¹⁶ Die handlungsbestimmenden Gründe müssen in dieser Sicht also als Handlungsursachen verstanden werden. Davidson zufolge haben auch alltagspsychologische Handlungserklärungen in Wahrheit eine kausale Struktur, zumindest könnten sie auf eine kausale Struktur reduziert werden, auch wenn sie *prima facie* nicht danach aussehen.

Im Rahmen dieser Auffassung werden Handlungsgründe ganz in der Tradition Humes als „Wunsch-Überzeugungs-Paare“ konzipiert, bestehend aus dem Wunsch, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, und der Überzeugung, dass die betreffende Handlung ein geeignetes Mittel für die Erreichung des Zieles ist. Wenn ein Handlungsgrund diese Form aufweist, stellt dies allerdings nur eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung für die korrekte Handlungserklärung dar. Es muss sich zudem um den primären Grund handeln, also um dasjenige Wunsch-Überzeugungs-Paar, weswegen die Handlung auch tatsächlich ausgeführt wird. Als ein Beispiel: Ich verkneife mir das Rauchen einer Zigarette, weil ich den anwesenden Schulkindern kein schlechtes Beispiel geben möchte, oder aber weil ich meine eigene Gesundheit nicht gefährden will. Wenn ich nur aus einem dieser beiden Gründe gehandelt habe, erklärt auch nur die Angabe dieses einen Grundes meine Handlung. Eine zutreffende Handlungserklärung erfolgt dann also über diesen primären Grund der Handlung. Wie kann man ihn identifizieren?

Hier nun kommt für Davidson die kausale Deutung der Beziehung zwischen Handlungsgrund und Handlung zum Tragen: „Die Ursache einer Handlung ist ihr primärer Grund.“¹⁷ Nur derjenige Grund, der (bzw. dessen neuronales Korrelat) für die Handlung *kausal wirksam* geworden ist, der also die Handlung verursacht hat, ist als ihr primärer Grund auch handlungserklärend. Dieser primäre Grund muss somit ein Bestandteil der kausalen Vorgeschichte der Handlung sein. Eine derartige kausale Interpretation des Handlungsgrundes mache es möglich, dass der angegebene Grund die Handlung dann insofern erklärt bzw. „rationalisiert“, als er zugleich deren Ursache ist.

Dieses Modell der Handlungserklärung orientiert sich offensichtlich an der kausal-explanatorischen Methodologie der Naturwissenschaften.¹⁸ Handlung-

¹⁶ Vgl. D. DAVIDSON, Handlungen, Gründe und Ursachen, in: DERS., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 21998, 19–42.

¹⁷ DAVIDSON, „Handlungen“, 31.

¹⁸ Darin unterscheidet sich die kausale Theorie von ihrem „Vorgängermodell“ in der analytischen Handlungstheorie, das unter anderem durch die Spätphilosophie Wittgensteins in-

gen werden als Ereignisse verstanden, die vollständig kausal erklärt werden können, indem man nach notwendigen und hinreichenden *Antecedensbedingungen* sucht, welche deutlich machen, warum ein Ereignis gerade dieser Art eingetreten ist. Kausalistinnen qualifizieren sowohl Handlungsgründe bzw. -ursachen als auch Handlungen in ontologischer Hinsicht als (mentale) Ereignisse, und Kausalität wird von ihnen auf *Ereigniskausalität* eingeschränkt, ganz im Sinne einer physikalistischen Ontologie. Die kausale Handlungstheorie entspricht damit dem naturalistischen Anliegen, Handlungen prinzipiell auf dieselbe Weise zu erklären wie andere natürliche und naturwissenschaftlich beschreibbare Phänomene, und setzt damit auch ein *naturalistisches Menschenbild* voraus. Die kausale Theorie involviert also den Versuch,

(...) die menschliche Person und ihre spezifischen Fähigkeiten wie andere natürliche Phänomene zu deuten. Diesen Naturalisierungsversuchen zufolge mögen zwar Unterschiede zwischen menschlichen Fähigkeiten und den Fähigkeiten von Tieren bzw. rein natürlichen Abläufen in der Form von Komplexitätsgraden bestehen, aber diese sind rein gradueller Natur.¹⁹

So gesehen würde dann zwischen dem Abgang einer Lawine und einer menschlichen Handlung tatsächlich kein wesentlicher Unterschied bestehen.

c) Einwände gegen die kausale Handlungstheorie

Gegen die kausale Handlungstheorie wurden Einwände vorgebracht, auf die Kausalistinnen in unterschiedlicher Weise reagiert haben. Einige dieser Einwände scheinen grundlegend zu sein und deuten darauf hin, dass der Ansatz von problematischen Voraussetzungen ausgeht und trotz seiner nach wie vor bestehenden Popularität von vornherein verfehlt sein dürfte.²⁰

Ein solcher grundlegender Einwand, der übrigens auch schon von Davidson selbst antizipiert wurde, besteht im Argument der *abweichenden Kausalketten* (*deviant causal chains*). Dieses Argument wird meist durch ziemlich groteske Gedankenexperimente illustriert, die sozusagen die „Gettier-Fälle“ der kausalen Handlungstheorie darstellen. Zum Beispiel: Ein Bergsteiger in einer steilen Felswand hat den Wunsch, seinen drohenden Absturz abzuwenden und glaubt,

spiriert war und eine methodologische Differenz zwischen *Kausalerklärungen* und *Handlungsverstehen* betont hat. Wichtige Vertreter dieser nicht-kausalen Handlungstheorie sind etwa G. E. M. Anscombe, Anthony Kenny und G. H. von Wright. Neuerdings finden im Rahmen der aktuellen Debatte um irreduzible Teleologie bei der Handlungserklärung nicht-kausale Ansätze wieder verstärkte Beachtung; dazu später mehr.

¹⁹ G. GASSER, Wie kausal ist menschliches Handeln? Grenzen in der Naturalisierung menschlichen Handelns, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 133 (2011), 361–381, 363 f.

²⁰ Für eine summarische Darstellung der wichtigsten Kritikpunkte vgl. etwa G. KEIL, Wie fängt (man) eine Handlung an?, in: A. S. SPANN/D. WEHINGER (Hg.), *Vermögen und Handlung. Der dispositionale Realismus und unser Selbstverständnis als Handelnde*, Münster 2014, 135–157, 136 ff.

dies dadurch erreichen zu können, dass er die Seilsicherung mit einem anderen Mitglied der Gruppe löst. Dieser Wunsch und diese Überzeugung machen ihn nun jedoch derart nervös, dass er unwillkürlich eine zitterige Handbewegung ausführt, durch die er den Karabiner löst, sodass der andere Bergsteiger die Sicherung verliert. Ein bestimmtes Wunsch-Überzeugungs-Paar war hier offensichtlich kausal wirksam, nämlich die Ursache für eine bestimmte Körperbewegung. Aber wir würden kaum sagen, dass der Bergsteiger im eigentlichen Sinne gehandelt und seinen Kameraden absichtlich von der Sicherung gelöst hat. Ein anderes Beispiel: Ein Gangster vereinbart mit seinen Komplizen, dass er den günstigsten Zeitpunkt für einen Raubüberfall auf einer Party dadurch signalisiert, dass er seinen Drink verschüttet. Dies macht ihn nun so nervös, dass er seinen Drink unwillkürlich verschüttet, allerdings zum tatsächlich günstigsten Zeitpunkt.²¹ Auch hier liegt eine kausale Beziehung zwischen Handlungsgrund und Handlung vor. Dennoch würden wir nicht von einer Handlung im eigentlichen Sinn sprechen. Solche Gedankenexperimente folgen immer demselben Muster: Obwohl Handlungsgründe als Ursachen wirksam werden und das ursprünglich angestrebte Ziel auch erreicht wird, führt ein Kontrollverlust des Akteurs dazu, dass dieser gar nicht mehr im eigentlichen Sinne handelt. Eine Körperbewegung wird nicht auf die richtige, sondern auf eine „abweichende“ Art und Weise verursacht. Aber im Rahmen des naturalistischen Vokabulars der kausalen Handlungstheorie lässt sich die „richtige“ Art und Weise letztlich gar nicht angeben. Wenn, um das Problem der abweichenden Kausalketten zu lösen, etwa die Existenz von zwei unterschiedlichen Arten von Ursachen angenommen wird, nämlich einerseits bloßen auslösenden Ursachen und andererseits strukturierende Ursachen mit intentionaler Leitungsfunktion, stellt sich die Frage, ob man dabei das ursprüngliche Anliegen, Handlungsgründe ereigniskausal zu deuten, noch wahren kann.²² Können *Ursachen* überhaupt intentionalen Charakter haben?

Die Problematik der abweichenden Kausalketten scheint darauf hinzuweisen, dass es von vornherein unangemessen ist, Handlungsgründe als Ursachen im Schema der Ereigniskausalität zu verstehen. Wenn Handlungsgründe als *Handlungsursachen* gedeutet werden, dann können derartige Gründe eine Handlung auch nicht rationalisieren, d. h. als rationale und freie Handlung erklären, weil ja ereigniskausale Vorgänge ganz automatisch, gewissermaßen naturgesetzlich ablaufen und nichts mit Erkenntnis und Entscheidung oder irgendwelchen praktischen Überlegungen zu tun haben. E. J. Lowe meint dazu etwa:

²¹ Das „Bergsteiger-Gedankenexperiment“ stammt von Davidson; das mit dem Gangster von Harry Frankfurt. Vgl. H. G. FRANKFURT, *The Problem of Action*, in: J. DANCY/C. SANDIS (Hg.), *Philosophy of Action. An Anthology*, Oxford 2015, 26–32, 27.

²² Vgl. dazu GASSER, „Handeln“, 371 f.

An agent's beliefs and desires may give him a reason to act in a certain way – for instance, to wave his hand – but if we treat those beliefs and desires as *causing* the motion of the hand, we cannot really say that the agent acts ‚for‘ that reason, because to act ‚for‘ a reason is to be *guided* by what one (reasonably) believes and desires but not to be *caused* to behave in a certain way by one's beliefs and desires.²³

Im nächsten Abschnitt werde ich noch auf den auch von Lowe vorgebrachten Einwand zurückkommen, dass Ereigniskausalität nicht fundamental ist, sondern letztlich auf Substanz- oder Agenskausalität zurückgeführt werden muss. Sollte dieser Einwand zutreffen, wäre auch das Kausalitätsmodell der kausalen Handlungstheorie von vornherein problematisch.

Die bisher angeführten Kritikpunkte lassen sich bündeln zu dem generellen und schon oben vorgebrachten Einwand, dass im Rahmen der kausalen Handlungstheorie der Akteur, nämlich das handelnde Subjekt, im Grunde keine Rolle mehr spielt und letztlich sogar verschwindet. Die menschliche Person stellt hier gewissermaßen nur noch die Bühne oder den Ort für ereigniskausale Vorgänge und Prozesse dar. Handlungen werden durch subpersonale Mechanismen erklärt bzw. auf subpersonale Phänomene reduziert. Wenn es immer nur mentale Ereignisse bzw. deren neuronale Korrelate²⁴ sind, die „Handlungen“ verursachen, dann bleibt kein Raum mehr übrig für ein Verhalten, das wir als selbstbestimmtes und bewusst zielgerichtetes Handeln qualifizieren würden, das also einen Akteur als Urheber hat und auf Erkenntnis und Entscheidung beruht. Angesichts der naturalistischen Voraussetzungen und Anliegen der kausalen Handlungstheorie ist ein solches Ergebnis auch nicht besonders überraschend.

Das naturalistische Menschenbild und die damit verbundene kausale Handlungstheorie stellen einen zunächst sehr gewichtig erscheinenden Einwand gegen eine Argumentation mit GG und überhaupt gegen das Projekt einer kritischen Naturrechtsethik dar. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass eine naturalistische Anthropologie und Handlungstheorie mit vielfältigen und meines Erachtens unüberwindlichen Problemen konfrontiert ist. Man kann der Eigenart von Handlungen sowie der menschlichen Person mit ihrer Hand-

²³ E. J. LOWE, *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford/New York 2008, 130 f. – Lowe zufolge sind Gründe *qua* Ursachen „blind“ gegenüber der Vernunft. Verhalten, das durch Wünsche bzw. Überzeugungen *verursacht* ist, stellt aus seiner Sicht entweder automatisiertes oder habituelles Verhalten dar, oder aber es verweist auf eine psychopathologische Symptomatik (vgl. ebd., 9).

²⁴ Weil Vertreter der kausalen Handlungstheorie üblicherweise das schon oben erwähnte Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt akzeptieren, können sie auch nur physikalische bzw. materielle Ereignisse als kausal relevant betrachten. Mentale Ereignisse werden dann entweder eliminiert oder zu bloßen Epiphänomenen. Auch im Rahmen eines nicht-reduktiven Physikalismus (z. B. anomaler Monismus von Davidson) können mentale Ereignisse *als solche* nicht kausal wirksam sein, wenn man das Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen ernst nimmt.

lungsfähigkeit nur gerecht werden, wenn man Bezug nimmt auf den jeweils Handelnden und seine intentionalen Einstellungen und sich damit auch selber in der Innen- bzw. Teilnehmerperspektive als erkennende und handelnde Person mitreflektiert. Und man benötigt eine Ontologie, in der Handelnde als Personen, traditionell gesprochen, als mit sich selbst identische und vernunftbegabte Lebewesen bzw. Substanzen mit spezifischen Vermögen und Fähigkeiten Platz haben.²⁵ Im Naturalismus ist beides ausgeschlossen. Demgegenüber würde der schon im zweiten Kapitel vorgeschlagene falliblistische (anthropologische) Essentialismus die erkenntnistheoretischen und ontologischen Rahmenbedingungen dafür zur Verfügung stellen, egal ob man nun in ontologischer Hinsicht für einen aristotelisch-thomasischen oder „wissenschaftlichen“ Essentialismus optiert. Wie wir gesehen hatten, spielen im Rahmen eines solchen Essentialismus die Naturwissenschaften eine wichtige Rolle. Gleichzeitig führt dieser Umstand nicht zu einem naturalistischen Menschenbild. Ähnliches gilt ja auch schon für die philosophische Anthropologie Poppers, die einerseits stark naturwissenschaftlich orientiert ist, andererseits aber keine naturalistischen Konsequenzen entfaltet (vgl. dazu oben Abschnitt 2.3.4).

3.1.2. Handeln, Handlungsgründe und Werte als Korrelate des Strebens

a) Akteurskausalität und teleologische Handlungserklärung

Im Rahmen von GG wird menschliches Handeln als ein bewusst zielgerichtetes (= intentionales) und von vornherein durch Wertgesichtspunkte geleitetes Verhalten verstanden, das einen Akteur als Urheber hat: Eine Person vollzieht eine Handlung, nämlich entweder ein aktives Tun oder ein Unterlassen, um einen Zweck zu verwirklichen bzw. ein Ziel zu erreichen, weil und insofern dieses Ziel in irgendeiner Hinsicht wertvoll ist oder zumindest so erscheint.²⁶ Dieser Vorstellung entsprechen handlungstheoretische Modelle, bei denen sowohl *Akteurskausalität* als auch *Teleologie* bzw. *teleologische Handlungserklärungen* im Zentrum stehen. Zunächst zur Akteurskausalität!

Die Rede von Agens- oder Akteurskausalität versucht, unserem lebensweltlichen Selbstverständnis gerecht zu werden. Wir erfahren uns ja als Wesen, die im Rahmen gewisser Grenzen durch ihr Handeln die Welt gestalten und etwa Veränderungen bewirken können. Und wir sind der Auffassung, dass wir selbst der Ursprung solcher Wirkungen sein können, dass also *wir* es sind, die han-

²⁵ Vgl. dazu etwa E. Runggaldier, *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart 1996, 168–196, sowie Feser, *Revenge*, 65–138, und Gasser, „Handeln“, 374 ff.

²⁶ Natürlich kann es dabei auch um mehrere Zwecke bzw. Ziele gehen. Dies dürfte sogar der Normalfall sein, wobei die Ziele simultan und/oder sequenziell angestrebt werden können. Ich werde darauf noch zurückkommen, wenn ich Handlungsgründe als Werte rekonstruiere.

deln, und dass wir deshalb auch normalerweise Verantwortung für unser Handeln tragen. Im Gegensatz zu Vertreterinnen der kausalen Handlungstheorie, ist Akteurskausalisten zufolge beim Handeln eine *Kausalität eigener Art* involviert, die nicht mit Ereigniskausalität im naturwissenschaftlich-nomologischen Sinn verwechselt werden darf.²⁷ Der Unterschied besteht darin, dass der kausal wirksame Terminus der Kausalbeziehung hier nicht ein Ereignis wie etwa ein Wunsch-Überzeugungs-Paar bzw. dessen neuronales Korrelat, sondern eben ein Akteur, nämlich eine handelnde Person ist: Der Akteur selbst verursacht durch sein Handeln bestimmte Wirkungen in der Welt. Gegen eine solche Auffassung wird häufig eingewandt, dass es sich dabei um eine äußerst mysteriöse Art von Kausalität handle, die nicht näher analysiert werden könne und auch im Widerspruch zum Kausalitätsverständnis in den Naturwissenschaften stehe. Ein Hauptkritikpunkt ist das sog. *Datierbarkeitsproblem*. Dieses Problem besteht darin, dass der bloße Verweis auf eine Person als Ursache für eine Wirkung unterbestimmt sei, weil wir ja auch wissen wollen, warum die Wirkung gerade zu einem bestimmten Zeitpunkt eintritt und nicht zu einem beliebigen anderen. Deshalb könnten Personen *als solche* nicht Ursachen sein.²⁸

Derartige Einwände sind meines Erachtens jedoch nicht unüberwindlich. In jüngster Zeit etwa mehrten sich Vorschläge, Akteurskausalität als einen *Spezialfall von Substanzkausalität* aufzufassen, und zudem Ereigniskausalität auf Substanzkausalität zurückzuführen. Demnach wäre Kausalität letztlich immer Substanzkausalität, nämlich kausale Wirksamkeit von Dingen bzw. Substanzen, die sich aufgrund ihrer eigentümlichen Vermögen und Fähigkeiten in einer bestimmten Weise verhalten oder „agieren“, und dadurch Effekte hervorbringen.²⁹ In dieser Sicht würde Akteurskausalität darin bestehen, dass menschliche Personen *qua* Substanzen bestimmte grundlegende Vermögen und Fähigkeiten ausüben, die den Menschen wesentlich charakterisieren und auch dessen Handlungsfähigkeit ausmachen. Eine solche Fähigkeit ist etwa die Entscheidungs- bzw. Strebefähigkeit. Sie besteht darin, ein als wertvoll erscheinendes Ziel sowohl anstreben zu können als auch dies zu unterlassen, nämlich dieses Ziel bewusst nicht anzustreben. Es handelt sich dabei um die Fähigkeit zu einer Ja/Nein-Stellungnahme, also um eine „Zwei-Wege-Fähigkeit“, die in derselben

²⁷ Vgl. zur Akteurskausalität in diesem Sinn etwa RUNGGALDIER, *Handlungen*, 144–153, sowie als aktuelle Monographie zum Thema: G. GASSER, *Agenskausalität. Eine ontologische Studie*, Paderborn 2022.

²⁸ Vgl. dazu KEIL, „Handlung“, 142, der auch auf C. D. Broad hinweist, von dem dieser Einwand stammt.

²⁹ Vgl. etwa E. MAYR, *Understanding Human Agency*, Oxford/New York 2011, bes. 142–248, sowie LOWE, *Agency*, 121–212. – Diese Ansätze entsprechen in etwa dem traditionellen aristotelisch-thomasischen Verständnis der *causa efficiens* und auch der Auffassung von der Natur eines Seienden als dem Prinzip seiner Aktivität. In ähnlicher Weise geht man, wie wir gesehen haben, auch im „wissenschaftlichen“ Essentialismus davon aus, dass bestimmte Entitäten dispositionale Eigenschaften, kausale Kräfte und Vermögen haben.

Situation auf mehr als eine Weise ausgeübt werden kann und damit, bildlich gesprochen, einen Raum der Freiheit eröffnet.³⁰ Ganz ähnlich wird etwa in der thomasischen Tradition menschliches Handeln im eigentlichen Sinn (*actus humanus* im Unterschied zu einem bloßen unwillkürlichen Vollzug des Menschen wie etwa reflexartige Bewegungen oder Stoffwechselfvorgänge [*actus hominis*]) als ein komplexes Zusammenspiel von zwei in der Vernunftnatur des Menschen gründenden Fähigkeiten verstanden, nämlich von Intellekt und Wille. Für Thomas von Aquin ist der Wille grundsätzlich die Fähigkeit, ein durch den Intellekt präsentiertes endliches Gut bzw. Ziel sowohl anstreben als auch zurückweisen zu können.³¹

Im Rahmen einer solchen fähigkeitsbasierten Theorie von Akteurskausalität lässt sich die lebensweltliche Intuition verteidigen, dass wir *spontan*, von uns aus, handeln. Als Handelnde üben wir unsere spezifisch menschlichen Fähigkeiten und Vermögen aus. Und indem wir handeln, verursachen wir bestimmte Wirkungen in der Welt. In dieser Sicht sind die Begriffe des Handelns und des spontan Handelnden grundlegende Begriffe, die sich nicht weiter zurückführen lassen, etwa indem man Bezug nimmt auf anderweitige kausale Mechanismen im Handelnden. Vermutlich haben auch unsere theoretischen Konzepte von Kausalität ihre Grundlage ursprünglich in unserer Selbsterfahrung als Akteure, die eben durch ihr Handeln bestimmte Wirkungen hervorrufen können. Zugleich geht es hier wohl auch um die Erfahrung, dass wir nicht nur aktiv Handelnde sind, sondern immer auch *Leidende*, die von vielfältigen Bedingungen abhängig sind und denen etwas widerfährt, an denen also Wirkungen geschehen, die sie nicht selber verursachen.

Neben Akteurskausalität in diesem Sinn impliziert das von GG vorausgesetzte Handlungsverständnis auch *Handlungsteleologie* bzw. die Möglichkeit *teleologischer Handlungserklärungen*. Im Alltag gehen wir mehr oder weniger selbstverständlich davon aus, dass Handlungen zweck- bzw. *zielgerichtet* sind und durch die Angabe der in ihnen angestrebten Ziele auch erklärt werden können. Eine teleologische Handlungserklärung erfolgt nach diesem Muster: Akteur A führte Handlung φ aus, *um* Z herbeizuführen. Z bezeichnet das Handlungsziel und damit auch den Handlungsgrund, der aber nicht Ursache der Handlung im effizienten Sinn ist, sondern als deren Finalursache verstanden wird. In der philosophischen Tradition spielte dieses Modell eine wichtige Rolle. Im Rahmen der modernen kausalen Handlungstheorie wird hingegen die Auffassung vertreten, dass sich teleologische Handlungserklärungen auf ereigniskausal-nomologische Erklärungen im schon oben dargestellten Sinn reduzieren lassen.

³⁰ Vgl. etwa KEIL, „Handlung“, 152–155, sowie LOWE, *Agency*, 154 ff.; 176 ff.

³¹ Vgl. etwa R. McINERNEY, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington, DC 2012, 51–74, sowie zur Freiheit des Willens etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q13 a6.

„Akteur A führte Handlung φ aus, um Z herbeizuführen“ lässt sich Kausalistinnen zufolge zurückführen auf: „Akteur A führte Handlung φ aus, weil ein bestimmtes Wunsch-Überzeugungs-Paar bzw. dessen neuronales Korrelat kausal wirksam geworden ist, d.h. eine bestimmte Körperbewegung verursacht hat.“ Das intendierte Handlungsziel *als solches* wird hier also nicht als Handlungsgrund verstanden, der die Handlung dann auch erklären könnte.

In der gegenwärtigen handlungstheoretischen Diskussion mehren sich jedoch anti-kausalistische Vorschläge, denen zufolge teleologische Handlungserklärungen *irreduzibel* sind.³² So vertritt etwa Scott Sehon einen teleologischen Realismus, wonach teleologische Handlungserklärungen einen Erklärungstyp *sui generis* darstellen, der nicht auf kausale Erklärungsmuster zurückgeführt werden kann.³³ Sehon versucht mit seinem Ansatz die Probleme der kausalen Handlungstheorie zu umgehen, insbesondere das Problem der abweichenden Kausalketten. Er nimmt in Kauf, dass er dabei auf ein Erklärungsmodell zurückgreifen muss, das sich in den Naturwissenschaften heute nicht in dieser Weise findet. Insofern beinhaltet der teleologische Realismus auch eine anti-naturalistische Stoßrichtung. Bei der Antwort auf die Frage, wie man das erklärende Handlungsziel ermitteln kann, operiert Sehon mit bestimmten Rationalitätsunterstellungen. So geht es etwa darum, nach dem Ziel zu suchen, für dessen Verwirklichung die zu erklärende Handlung die optimale Strategie darstellt. Im Rahmen einer solchen teleologischen Handlungserklärung versteht man unter menschlichem Handeln bewusst zielgerichtetes, nämlich intentionales Verhalten, das unter Angemessenheitsbedingungen steht, also mehr oder weniger rational im Sinne von zielgemäß sein kann, und deshalb von vornherein auch eine *normative Dimension* beinhaltet.

b) Handlungsgründe und Werte

Unter Voraussetzung einer Theorie der fähigkeitsbasierten Akteurskausalität, kombiniert mit einem teleologischen Ansatz der Handlungserklärung, lässt sich eine Auffassung vom menschlichen Handeln verteidigen, in der GG voll Rechnung getragen werden kann. Wie kann man nun GG näher entfalten? Im Sinn von GG vertrete ich die These, dass *Handlungsgründe* als *Werte*, nämlich als Handlungsziele oder *Korrelate des Strebens*, qualifiziert werden können.

Wie schon gesagt, versteht man häufig unter menschlichem Handeln intentionales Verhalten, das durch *Gründe* geleitet ist: Handlungen werden aus be-

³² Vgl. zur Debatte zwischen Kausalisten und Teleologen etwa die Beiträge in C. HORN/G. LÖHRER (Hg.), *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 2010.

³³ Vgl. S. SEHON, *Teleological Realism. Mind Agency and Explanation*, Cambridge, MA 2005, sowie neuerdings DERS., *Free Will and Action Explanation. A Non-Causal, Compatibilist Approach*, Oxford 2016, 25–55.

stimmten Gründen vollzogen. Bisher war vor allem von erklärenden Gründen die Rede, also von Gründen, *aus* denen ein Akteur *faktisch* gehandelt hat und die deshalb seine Handlung erklären können. Solche Handlungsgründe bezeichnet man auch als motivierende Gründe, eben als die Beweggründe einer Handlung. *Normative* Handlungsgründe sind demgegenüber Gründe, die für ein bestimmtes Handeln sprechen, es empfehlen oder sogar kategorisch fordern. Man denke etwa an prudentielle oder moralische Gründe für ein bestimmtes Handeln. Statt von zwei distinkten Arten von Gründen auszugehen, ist es aber angemessener, von zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu sprechen, unter denen Handlungsgründe betrachtet werden können, oder von zwei Rollen, die Handlungsgründe spielen können.³⁴ Sollte GG zutreffen, wäre im Übrigen jeder erklärende bzw. motivierende Handlungsgrund zumindest in einem minimalen Sinn immer auch normativ, weil er auf einen vom Akteur angestrebten Wert hinweist bzw. einen solchen Wert darstellt. Wohlgermerkt muss es sich dabei noch nicht um einen moralischen Wert handeln. (Die Sachlage verkompliziert sich etwas, wenn man nur vermeintlich einen normativen Handlungsgrund hat und etwa auf der Grundlage eines Irrtums handelt. In einem solchen Fall wäre der motivierende Handlungsgrund nur scheinbar [minimal] normativ. Als Beispiel: Ich nehme meine ansonsten sehr wirksamen Tabletten gegen Verfolgungswahn ein und kann dabei nicht wissen, dass ein böser Mensch sie gegen täuschend ähnliche und tödliche Giftpillen ausgetauscht hat).

Wie könnte man nun Handlungsgründe näher charakterisieren? Auf diese Frage würde eine Vertreterin der kausalen Handlungstheorie in der Tradition Humes, wie wir gesehen haben, etwa so antworten: Handlungsgründe sind Wunsch-Überzeugungs-Paare, nämlich *mentale Ereignisse* oder *Zustände* bzw. deren neuronale Korrelate (im Gehirn einer Person). Und die so konzipierten Handlungsgründe sind zugleich eben auch Handlungsursachen. Insofern sie die Ursachen einer Handlung sind, können sie jedoch nicht als normative Handlungsgründe verstanden werden, weil Ereigniskausalität keine rationale oder normative Bedeutung hat. Die kausale Handlungstheorie erweist sich also, wie schon oben deutlich wurde, als inkompatibel mit GG. Im Rahmen einer solchen internalistischen bzw. wunschbasierten Auffassung von praktischen Gründen scheint es zudem schwierig zu werden, der spezifisch menschlichen Fähigkeit Rechnung zu tragen, in eine Distanz zu unseren Wünschen (und Überzeugungen) treten zu können. Falls die Ausübung dieser Fähigkeit nicht durch irgendwelche Faktoren behindert wird, können wir uns ja immer die Frage stellen, welche Gründe für oder gegen bestimmte Wünsche sprechen

³⁴ Vgl. etwa M. ALVAREZ, *Reasons for Action, Acting for Reasons, and Rationality*, *Synthese*, 2018 (195), 3293–3310, 3296 ff. Alvarez unterscheidet auch zwischen motivierenden und erklärenden Gründen.

und damit eine bewertende Haltung ihnen gegenüber einnehmen.³⁵ Gerade auch aus kritisch-rationaler Sicht sind faktisch vorhandene Wünsche oder Interessen keine unhintergehbaren Instanzen, sondern vielmehr kritischer Prüfung zugänglich.

Im Unterschied zur eben genannten Position kann man nun auch die Auffassung vertreten, dass Handlungsgründe keine mentalen Zustände sind, sondern durch wirkliche oder mögliche *Sachverhalte in der Welt* konstituiert werden, die einem Akteur durch den propositionalen Gehalt seiner mentalen Zustände bewusst werden.³⁶ Die Tatsache, dass es gerade wie aus Kübeln schütet, stellt für mich einen guten Grund dar, einen Regenschirm mitzunehmen, damit ich nicht nass werde und mir eine Verköhlung einfange. Nicht ein mentaler Zustand als solcher ist hier Handlungsgrund, sondern die für mich erkennbare Tatsache, dass es regnet und es unangenehm ist, nass zu werden und sich daraufhin zu verkühlen. Und dieser Handlungsgrund ist nicht die Ursache meines Handelns in einem ereigniskausalen Sinn. Ich kann mich sowohl entscheiden, aus diesem Grund zu handeln, als auch entscheiden, dies nicht zu tun. Zum Beispiel hätte ich einen guten (moralischen bzw. rechtlichen) Grund, den Schirm nicht mitzunehmen, wenn er mir nicht gehört und seine Eigentümerin ihn selbst dringend braucht. Eine solche externalistische Auffassung von Handlungsgründen harmoniert mit dem teleologischen Modell der Handlungserklärung, wonach Handeln bewusst zielgerichtetes Verhalten ist: Ein Akteur strebt durch sein Handeln stets – für sich und/oder für andere – Ziele an, nämlich Sachverhalte, Zustände, Dinge usw., die unter irgendeiner Hinsicht wertvoll sind oder ihm zumindest so erscheinen. Insofern das Handeln auf ein als unter irgendeiner Hinsicht als wertvoll erscheinendes Ziel gerichtet ist, erscheint es dann auch selbst unter irgendeiner Hinsicht als wertvoll bzw. gut. Genau dies wird durch GG zum Ausdruck gebracht.

In der zeitgenössischen Diskussion spricht man in diesem Zusammenhang häufig von einer wertbasierten Theorie der Handlungsgründe. Die zentrale Idee ist dabei, dass es die Werteigenschaften von realen oder möglichen Sachverhalten, Zuständen, Dingen usw. sind, die praktische Gründe liefern.³⁷ In ganz

³⁵ Es geht dabei letztlich auch um die moralisch höchst bedeutsame Grundeinstellung, stets in einer verantwortlich-vernünftigen Weise handeln zu wollen, nämlich gemäß unserer Natur als vernunftbegabte Lebewesen, und nicht willkürlich. Vgl. dazu unten Abschnitt 4.1.2.

³⁶ Vgl. dazu etwa J. DANCY, *Practical Reality*, Oxford/New York, 2000, 121 ff., sowie auch LOWE, *Agency*, 180 ff.; 202 ff., und ALVAREZ, „Reasons“, die für eine solche Auffassung argumentiert.

³⁷ Vgl. dazu etwa J. RAZ, *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford/New York 1999, 22–45; D. PARFIT, *On What Matters*, Vol. 1, Oxford/New York 2013, 31–57; B. MARGUIRE, *The Value-Based Theory of Reasons*, *Ergo*, 3 (2016), 233–262, sowie F. HOFMANN, *Gründe und Werte. Ein Vergleich theoretischer und praktischer Rationalität*, in: G. SCHÖNRICH (Hg.), *Wissen und Werte*, Paderborn 2009, 223–252, der auch auf den Unterschied zwischen praktischen und epistemischen Gründen bzw. Werten eingeht.

ähnlicher Weise meine ich, dass *Werte als Korrelate bzw. Ziele des Strebens* auch *Gründe* des Handelns unter einer bestimmten Beschreibung sind. Unter einem Wert könnte man die Hinsicht verstehen, unter der es objektiv möglich ist, etwas anzustreben. Und unter einem Übel könnte man gegenläufig die Hinsicht verstehen, unter der es objektiv möglich ist, etwas zu vermeiden. Werte bzw. Übel korrelieren also in dieser Sicht mit unserem Strebe- bzw. Entscheidungsvermögen und sind Gegenstände des willentlichen Strebens oder Vermeidens.³⁸ Im Sinne von GG gilt dabei, dass man überhaupt nur so handeln kann, dass man Werte anstrebt oder Unwerte bzw. Übel zu vermeiden sucht, und sei es auch nur so, dass einem etwas irrtümlicherweise als Wert bzw. Übel erscheint (vgl. das obige Beispiel mit den Giftabletten). Um den Wert zu identifizieren, um dessentwillen jemand etwas anstrebt, muss man herausfinden, weshalb er es letztlich anstrebt: Weswegen bzw. wozu hat er so gehandelt?³⁹ Dazu ist es notwendig, in der Teilnehmerperspektive auf die intentionalen Einstellungen eines Akteurs Bezug nehmen zu können, was, wie schon dargestellt wurde, unter naturalistischen Vorzeichen eigentlich nicht möglich ist. Durch die Angabe des angestrebten Wertes wird dann die Handlung angemessen erklärt, wobei man sich hier natürlich stets täuschen kann. Auch Handlungserklärungen bleiben im Sinne des KR unvermeidlich fallibel. Und auch für Handlungserklärungen empfiehlt sich die im zweiten Kapitel dargestellte kritisch-rationale Methodologie von Konstruktion und Kritik, Versuch und Irrtum.

Im Übrigen ist es selbstverständlich möglich, dass ein Akteur mehrere unterschiedliche Werte zugleich anstrebt oder mehrere unterschiedliche Übel zugleich zu vermeiden sucht, oder auch beides kombiniert. Es handelt sich dann um einen Verbund von Werten bzw. Unwerten. Solche unterschiedlichen Werte können nebeneinander oder sequentiell angestrebt werden, nämlich etwa in der Weise, dass man einen Wert durch die Verwirklichung eines anderen anstrebt. Dasselbe gilt entsprechend für Übel. Gleichwohl kann es dabei nur um eine einzige (komplexe) Handlung gehen, die aus verschiedenen Teilverzügen zusammengesetzt ist.⁴⁰ Man könnte auch sagen, dass eine solche Handlung aus

³⁸ M. RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001, 237 f., erläutert ganz im Sinne von GG und einer aristotelisch-thomasischen Ethik: „Der Begriff des ‚Guten‘ ist ja nichts anderes als der Begriff dessen, was Korrelat eines Strebens ist und insofern es ein solches Korrelat ist. Ebenso gibt es freilich auch solches, was dem Streben entgegengesetzt ist, wovon es also flieht, auf das es sich durch Abwendung, Flucht, Meidung usw. bezieht. Dies nennen wir ein Übel.“

³⁹ Vgl. dazu etwa G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Cambridge, MA 2000, 74, die von der *desirability characterization* einer Handlung spricht, durch welche diese erst letztlich verständlich wird.

⁴⁰ Vgl. P. KNAUER, *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt a. M. 2002, 45 f. – Ich werde im vierten Kapitel (4.1.3) noch ausführlicher auf die Frage eingehen, wodurch die Einheit einer Handlung begründet wird. Diese Frage ist nämlich wichtig für das rechte Verständnis des Prinzips, dass der gute Zweck nicht ein schlechtes Mittel heiligen kann.

mehreren Gründen vollzogen wird. Auf die wichtige Unterscheidung zwischen instrumentellen und intrinsischen bzw. finalen Werten, nämlich solchen Werten, die auch um ihrer selbst willen angestrebt werden können, komme ich noch zurück, wenn ich in Abschnitt 3.3.1 menschliche Grundwerte bzw. grundlegende Güter des Menschen (*human basic goods*) diskutieren werde. Dabei wird es auch um die Frage nach einem letzten Ziel des Menschen gehen, gewissermaßen um einen möglichen Letztwert.

Dass man im Sinne von GG nur *sub ratione boni* handeln kann, stellt einen zunächst noch vormoralischen Sachverhalt dar, weil es noch nicht um moralische Werte gehen muss. Auch in moralisch unverantwortlichen Handlungsweisen wird stets etwas angestrebt, das unter irgendeiner Hinsicht wertvoll ist bzw. so erscheint. So strebt ein Dieb etwa bequemen Reichtum an, eine Terroristin vielleicht die Durchsetzung ihrer Ideologie oder ein Vergewaltiger die Befriedigung seines Macht- und Sexualtriebes. Auch wenn jemand aus reiner Bosheit zu handeln scheint, kann er dies doch nur, weil er etwas anstrebt, das ihm als gut erscheint, und sei es nur, dass er die eigenen sadistischen Lustgefühle befriedigt oder seine vermeintliche Überlegenheit und Unabhängigkeit demonstriert. In diesem Sinn geht es zunächst noch um vormoralische Werte bzw. Übel. Nur Handlungen bzw. Handlungsarten und damit verbundene Phänomene wie etwa Handlungsdispositionen oder Handlungsnormen können Gegenstand moralischer Beurteilung sein. Denn nur Handlungen können verantwortlich oder unverantwortlich sein, moralisch richtig oder falsch. Wir werden später sehen, dass moralisch richtiges Handeln letztlich darin besteht, Werte in einer bestimmten Weise anzustreben, nämlich vernünftig im Sinne von nachhaltig. Die eigentlich zentrale Frage ist nicht so sehr, welche Werte man anstreben soll, sondern ob man den Werten, für die man sich im Handeln entscheidet, auch in uneingeschränkter Betrachtung und auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird oder sie in kontraproduktiver Weise untergräbt bzw. dabei unnötig andere Werte beeinträchtigt.

Wodurch wird aber ein Sachverhalt, Zustand usw. wertvoll? Worin bestehen die angesprochenen Werteigenschaften? Auf diese Fragen werde ich noch ausführlich in den folgenden Abschnitten eingehen. Für eine Naturrechtsethik spielt hier der Rekurs auf die menschliche Natur eine zentrale Rolle. Gut bzw. wertvoll (im zunächst vormoralischen Sinn) ist dabei etwas, das der menschlichen Natur entspricht, also etwa unsere Bedürfnisse befriedigt oder zu unserer Entfaltung und Vollendung beiträgt. Schlecht wäre demgegenüber etwas, das aufgrund unserer Natur für uns in irgendeiner Weise schädlich ist, unsere Bedürfnisse frustriert oder unsere Entfaltung behindert. Und wie wir noch sehen werden, haben auch die Kriterien für moralisch richtiges Handeln eine Grundlage in der Natur des Menschen, nämlich in seiner Vernunftnatur. Aber allgemein könnte man sagen, dass etwas (mehr oder weniger) gut bzw. wertvoll ist, wenn es Eigenschaften aufweist, durch die es unter irgendeiner Hinsicht

objektiv anstrebbar wird, wenn es also zum Gegenstand bzw. Korrelat eines Strebens werden kann.⁴¹ Solche Eigenschaften liefern dann auch normative Handlungsgründe.

c) *Werte im Kritischen Rationalismus*

Im Sinne von GG gilt, dass menschliches Handeln bewusst zielgerichtetes (= intentionales) und deshalb auch mehr oder weniger rationales, nämlich mehr oder weniger zielgemäßes Verhalten darstellt, das notwendig unter *Wertgesichtspunkten* vollzogen wird, eben *sub ratione boni*. Im Folgenden möchte ich noch in aller Kürze deutlich machen, inwiefern diese Auffassung auch im KR vertreten wird. Wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, spielt im KR die Idee der *Problemlösungspraxis* eine zentrale Rolle. Probleme entstehen zum Beispiel, wenn Erwartungshaltungen enttäuscht werden oder wenn relevante Ziele scheinbar nicht erreicht werden können. Ein Problem tritt auf, wenn der faktische Zustand vor dem Hintergrund irgendwelcher Bewertungen als unbefriedigend oder unzureichend betrachtet wird, wenn etwa bestimmte Bedürfnisse nicht befriedigt werden können. Es handelt sich um eine Diskrepanz zwischen dem Ist-Zustand und dem Soll-Zustand. Popper zufolge müssen alle Organismen andauernd irgendwelche Probleme lösen, damit sie überleben und sich reproduzieren können. Das Lösen von Problemen im Sinne der Bedürfnisbefriedigung und Verbesserung von Lebensbedingungen ist damit ein integraler Bestandteil der biologischen Evolution, wobei sich erfolgreiche Problemlösungsstrategien durch *trial and error* evolutionär durchsetzen. Dies bedeutet aber, dass bereits mit der Entstehung des Lebens *Wertgesichtspunkte* auftreten, und dass das Problemlösungsverhalten auch primitivster Lebewesen durch solche Wertgesichtspunkte geleitet wird, wenngleich diese hier natürlich unbewusst bleiben. Popper fasst diesen Sachverhalt prägnant so zusammen: „Mit dem Leben entstehen Probleme; und Probleme gibt es nur, wenn es Werte gibt: Bewertungen, zum Beispiel von Lebensbedingungen.“⁴² Problemsituationen setzen also nach Popper notwendigerweise Werte bzw. Übel voraus.

Da die Bedürfnisstruktur des Menschen vielschichtiger ist als diejenige anderer Lebewesen, ist auch die menschliche Problemlösungspraxis komplexer. Sie reicht je nach Kontext von den elementaren Problemen der Daseinssicherung und Bedürfnisbefriedigung bis hin zu sozialen, politischen, technologischen, moralischen, wissenschaftlichen, ästhetischen, weltanschaulichen oder

⁴¹ Es geht also um bloße *Anstrebbbarkeit*. Vgl. dazu die überaus wichtige Aussage von THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q5 a1: „Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile (...)“

⁴² POPPER, Die Erkenntnistheorie und das Problem des Friedens, in: DERS., *Leben*, 117. Vgl. auch A. N. PETERSON, On Popper's Contributions to Psychology as Part of Biology, in: SHEARMUR/STOKES, *Cambridge Companion*, 69–103, 80 ff.

religiösen Problemen. Entsprechend gibt es auch ganz unterschiedliche Zielvorgaben oder Werte, an denen sich das menschliche Problemlösungsverhalten orientieren wird. Zudem hat der Mensch aus kritisch-rationaler Sicht im Unterschied zu anderen Lebewesen die Fähigkeit, seine Problemlösungspraxis zu objektivieren und kritisch zu reflektieren sowie die jeweils vorausgesetzten Wertgesichtspunkte zu hinterfragen. Diese Fähigkeit zur Distanznahme gründet auch für kritische Rationalisten in der Vernunftnatur des Menschen und insbesondere in der spezifischen Eigenart der menschlichen Sprache mit ihrer Darstellungsfunktion, wodurch eine Orientierung an der Idee objektiver Wahrheit möglich wird und Argumente formuliert werden können, deren Stichhaltigkeit in intersubjektiver Öffentlichkeit beurteilt und kritisch diskutiert werden kann.

Für den KR stellt also die menschliche Problemlösungspraxis eine Aktivität dar, die von vornherein unter Wertgesichtspunkten vollzogen wird, nämlich *sub ratione boni*. In der Perspektive einer kritisch-rationalen Handlungstheorie könnte man sogar sagen, dass das menschliche Handeln immer die Dimension einer mehr oder weniger erfolgreichen Problemlösung beinhaltet, insofern es im Handeln darum geht, einen aktuellen Zustand auf einen angestrebten Zustand hin zu verändern oder einen aktuellen und als wertvoll betrachteten Zustand zu bewahren.⁴³ Da im Sinne von GG das Anstreben von Werten bzw. das Vermeiden von Unwerten im Handeln völlig unausweichlich ist, ist es dementsprechend auch völlig unausweichlich, Probleme lösen zu müssen, und sei es auch nur auf einer ganz basalen Ebene.

3.1.3 Weitere Entfaltung und Diskussion von Einwänden

a) GG bei Thomas von Aquin

Wie bereits eingangs erwähnt, stellt GG eine Standardauffassung in der Geschichte der europäischen Philosophie dar. Besonders im Rahmen der aristotelisch-thomasischen und überhaupt scholastischen Tradition ist die These von grundlegender Bedeutung. Es seien im Folgenden exemplarisch nur einige wenige Aussagen von Thomas von Aquin aus seiner *Summa Theologiae* mit einem eigenen Übersetzungsvorschlag angeführt:

Summa Theologiae, I q5 a1: Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia

⁴³ Vgl. dazu aus psychologischer Sicht etwa J. FUNKE, *Problemlösendes Denken*, Stuttgart 2003, 99: „Gerade das zentrale Konzept der Intention erweist sich für das Problemlösen als sehr effektiv, ist doch in dem Moment, in dem eine Intention erfolgreich umgesetzt werden konnte, kein Problem mehr gegeben. Umgekehrt kann immer dann, wenn sich bei der Umsetzung von Intentionen Schwierigkeiten ergeben, auch von einem zu lösenden Problem gesprochen werden.“

appetunt. (Der Begriff des Guten besteht nämlich darin, dass irgendetwas anstrebbar ist, weshalb der Philosoph [Aristoteles] im Ersten Buch seiner Ethik sagt, dass das Gute das ist, wonach alle streben.)

Summa Theologiae, I-II q1 a6: (...) quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. (Was auch immer der Mensch anstrebt, strebt er an unter dem Begriff bzw. Aspekt des Guten.)

Summa Theologiae, I-II q1 a1: Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint. (Der Gegenstand des Willens aber ist ein Ziel und Gut bzw. Wert. Aus diesem Grund werden alle menschlichen Handlungen stets um eines Zieles willen ausgeführt.)

Summa Theologiae, I-II q8 a1: Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. (...) Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II Physic., quod finis est bonum, vel apparens bonum. (Ich antworte, dass zu sagen ist: Der Wille ist ein rationales Streben. Jedes Streben ist notwendig auf ein Gut gerichtet, weil das Streben nichts anderes ist als eine Hinneigung des Strebenden auf etwas. [...] Damit der Wille sich auf irgendetwas richtet, ist es nicht erforderlich, dass es in Wahrheit gut ist, sondern nur, dass irgendetwas als gut erfasst wird. Deshalb sagt der Philosoph [Aristoteles] im Zweiten Buch der Physik, dass das Handlungsziel ein Gut bzw. Wert oder wenigstens ein scheinbares Gut ist.)

Summa Theologiae, I-II q94 a2: Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. (Denn so wie *seiend* das Erste ist, was einfachhin erfasst wird, wird *gut* als Erstes durch die praktische Vernunft erfasst, die ja auf das Handeln gerichtet ist. Jedes Tätige ist um eines Zieles willen tätig, welches die Bestimmung des Guten hat.)

Summa Theologiae, I q19 a9: Respondeo dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. (Ich antworte, dass zu sagen ist: Da, wie schon gesagt wurde, der Begriff des Guten in der Idee der Anstrebbbarkeit liegt, das Übel jedoch dem Guten entgegengesetzt ist, ist es unmöglich, dass ein Übel *als solches* angestrebt wird, weder durch natürliches, sinnhaftes oder rationales Streben, welches der Wille ist.)

Summa Theologiae, I-II q78 a1 ad2: Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo, potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est. (Zum zweiten Einwand ist zu sagen: Ein Übel kann nicht um seiner selbst

willen intendiert oder angestrebt werden. Es kann jedoch angestrebt werden, um ein anderes Übel zu vermeiden oder um einen anderen Wert bzw. ein anderes Gut zu erreichen, wie schon gesagt wurde.)

Solche Aussagen dürften nach den bisherigen Ausführungen zu GG ohne weiteres verständlich sein. Dass es Thomas zufolge unmöglich ist, ein Übel *als solches* anzustreben, nämlich *insofern es ein Übel ist*, ergibt sich unmittelbar aus GG und ist nur die negative Formulierung der These. Man kann zwar selbstverständlich ein Übel anstreben und damit einen Schaden verursachen bzw. zulassen, aber eben nur so, dass man damit zugleich unter einer anderen Rücksicht irgendetwas verfolgt, das wertvoll ist bzw. einem als wertvoll erscheint.⁴⁴ Zu beachten ist übrigens, dass Thomas das Phänomen des Strebens (*appetitus*) nicht auf menschliche Handlungen und Willensakte einschränkt. Wie oben angeführt, unterscheidet er zwischen natürlichem, sinnenhaftem und rationalem Streben (*voluntas*). Nur Letzteres beruht auf Erkenntnis und Entscheidung und ist für eigentlich menschliches Handeln (*actus humanus*) charakteristisch. Aufgrund seiner metaphysischen und naturphilosophischen Annahmen geht Thomas davon aus, dass es auch im nichtmenschlichen und sogar unbelebten Bereich *Finalität bzw. Teleologie* gibt, nämlich eine natürliche Zielgerichtetheit und ein vorrationales Anstreben bestimmter Ziele, deren Erreichung dann auch das Gute etwa für ein Lebewesen darstellt im Sinne der Verwirklichung oder Vollendung der Natur dieses Lebewesens. Insofern hat für Thomas und die aristotelisch-thomatische Tradition das Prinzip *quidquid appetitur, appetitur sub ratione boni* eine umfassendere Bedeutung als in vielen zeitgenössischen Diskussionen zu GG. Ich werde darauf noch zurückkommen.

b) Diskussion von Einwänden

Gegen GG wurden insbesondere in der jüngsten Zeit verschiedene *Einwände* vorgebracht, was zu einer intensiveren Beschäftigung mit der These geführt hat.⁴⁵ Die Einwände lassen sich in unterschiedliche Arten aufteilen. Zum einen werden vor allem Gegenbeispiele angeführt, die zeigen sollen, dass GG nicht immer gilt. Zum anderen geht es um grundsätzliche theoretische Einwände, durch die bestritten wird, dass das Gute das konstitutive Ziel des Handelns ist. Die Kritik an GG scheint oft auf ein durch die These angeblich vorausgesetztes einseitig rationalistisches und weltfremdes Menschenbild zu zielen, das mit

⁴⁴ In diesem Zusammenhang stellt sich dann die grundlegend wichtige ethische Frage, wann die Verursachung bzw. Zulassung eines Schadens moralisch verantwortbar ist und wann nicht. Vgl. dazu unten Abschnitt 4.1.2.

⁴⁵ Vgl. als Überblick G. TENENBAUM, *Guise of the Good*, in: H. LAFOLLETE (Hg.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Chichester/Oxford 2013, 2262–2271.

motivationspsychologischen Erkenntnissen über den Menschen und sein Handeln nicht in Einklang gebracht werden könne.⁴⁶

Viele Gegenbeispiele nehmen auf Fälle Bezug, die im Zusammenhang mit Perversion, Willensschwäche (Akrasie) oder Apathie stehen.⁴⁷ Gibt es nicht doch Handlungen, in denen keinerlei *bonum* angestrebt wird und die nur auf die Zerstörung von Werten abzielen? Kann man nicht in einer gleichsam diabolischen Weise das Böse um seiner selbst willen anstreben? Hitler wollte zum Beispiel anscheinend am Ende seines Lebens, dass die „germanische Rasse“ bzw. das deutsche Volk untergehe. Welchen denkbaren Wert könnte er damit gesucht haben? Gibt es so etwas wie ein völlig „perverses“ Streben? Oder jemand hat zwar die Überzeugung, dass es gut wäre, in einer bestimmten Weise zu handeln, aber handelt dennoch aufgrund von Willensschwäche gegen diese Überzeugung und strebt etwas an, das auch aus seiner Sicht schlecht ist. Ich kann wissen, dass Rauchen für meine Gesundheit sehr schädlich ist, aber trotzdem zünde ich mir immer wieder eine Zigarette an. Ich kann überzeugt sein, dass ich eigentlich nicht lügen sollte, aber dennoch lüge ich. Und dann, so wird manchmal behauptet, gibt es auch „arationale“ Handlungen, die aus keinem speziellen Grund ausgeführt werden bzw. für die keine normativen Handlungsgründe zu sprechen scheinen, sondern die eher der Ausdruck von Emotionen und Stimmungen sind; auch für solche Handlungen würde GG angeblich nicht gelten.⁴⁸ Die betrogene Ehefrau schneidet aus Verbitterung ihr Hochzeitsfoto sorgfältig in kleine Teile und übergibt sie dem Kaminfeuer. Der besiegte Tennisspieler schmettert aus Wut seinen Schläger auf den Boden. Jemand pfeift aus Freude eine Melodie. Ein Spaziergänger wechselt die Straßenseite einfach so, weil nichts dagegen spricht. Im Übrigen: Psychoanalytikerinnen glauben, dass viele unserer Entscheidungen durch unbewusste Motive und psychodynamische Konflikte beeinflusst werden. Sind die Gründe, die für ein bestimmtes Handeln sprechen, manchmal vielleicht nur nachträgliche Rationalisierungen von solchen unbewussten Mechanismen? Was würde das für GG bedeuten?

Zum „perversen“ oder diabolischen Streben: Es ist immer wieder zu betonen, dass durch GG nicht behauptet wird, dass das Wollen und Handeln stets auf das *moralisch* Gute ausgerichtet sein müsste. Es geht, wie gesagt, zunächst noch um einen vormoralischen, sozusagen „dünnen“ Begriff des Guten, was von Kriti-

⁴⁶ Vgl. dazu J. D. VELLEMAN, *The Guise of the Good*, *Noûs*, 26 (1992), 3–26, 3: „The agent portrayed in much philosophy of action is, let’s face it, a square. (...) This agent is conceived as being capable of intentional action – and hence as being an agent – only by virtue of being a pursuer of value. (...) Surely, so general a capacity as agency cannot entail so narrow a cast of mind. Our moral psychology has characterized, not the generic agent, but a particular species of agent, and a particularly bland species of agent, at that. It has characterized the earnest agent while ignoring those agents who are disaffected, refractory, silly, satanic, or punk.“

⁴⁷ Vgl. etwa M. STOCKER, *Desiring the Bad. An Essay in Moral Psychology*, *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), 738–753.

⁴⁸ Vgl. dazu R. HURSTHOUSE, *Arational Actions*, *The Journal of Philosophy*, 88 (1991), 57–68.

kern jedoch häufig übersehen wird.⁴⁹ Mit anderen Worten: Normative Handlungsgründe können, müssen jedoch keine stichhaltigen moralischen (und nicht einmal gute prudentielle) Gründe sein. Auch wenn jemand in einer völlig unverantwortlichen und böartigen Weise ein Übel anstrebt, kann er dies doch nur, weil es für ihn unter irgendeiner anderen Hinsicht wertvoll ist bzw. so erscheint. GG ist dabei durchaus vereinbar mit faktischen und auch normativen bzw. moralischen Irrtümern.⁵⁰ Hitler war vermutlich der wahnsinnigen Auffassung, dass die „germanische Rasse“ bzw. das deutsche Volk, weil es den Krieg verlor, seine angebliche historische Mission nicht erfüllen konnte und es damit auch verdient habe, unterzugehen. Er vertrat offenbar eine extrem krude und unmenschliche Idee von „Gerechtigkeit“, deren Verwirklichung aus seiner Sicht aber als gut und angebracht erschien.

In ähnlicher Weise stellen auch Fälle von Willensschwäche oder Apathie keine wirklich durchschlagenden Einwände gegen GG dar.⁵¹ Denn die These ist mit der Tatsache, dass es sehr häufig mehr oder weniger irrationales Handeln gibt, ohne weiteres vereinbar. Wer aufgrund von Willensschwäche etwas anstrebt, von dem er überzeugt ist, dass er es eigentlich nicht anstreben sollte, kann dies dennoch nur, weil es ihm unter irgendeiner Hinsicht wertvoll erscheint und etwa einen kurzfristigen Nutzen mit sich bringt. Auch wenn ich weiß, dass Rauchen schädlich für meine Gesundheit ist, befriedigt der Zigarettenkonsum doch mein Verlangen nach Nikotin und stellt einen Lustgewinn dar. Auch wenn ich überzeugt bin, dass ich nicht lügen sollte, lüge ich, weil ich mir irgendeinen Vorteil davon verspreche. So wie jeder motivierende Handlungsgrund zumindest in einem minimalen Sinn immer auch normativ ist, weil er auf einen vom Akteur angestrebten Wert hinweist bzw. einen solchen Wert darstellt, ist auch jede Handlung zumindest in einem minimalen Sinn rational. Trotzdem kann sie relativ irrational sein, nämlich verglichen mit anderen Handlungsmöglichkeiten. GG besagt im Übrigen auch nicht, dass jedes Werturteil oder jede Pro-Einstellung bereits hinreichend sei, um zum Handeln zu motivieren. Die These besagt nur, dass jemand, *wenn er handelt*, dies nur *sub ratione boni* kann. Insofern stellen auch Fälle von Apathie oder Depression keine Gegenbeispiele dar.

Auf den Einwand, der auf „arationale“ Handlungen Bezug nimmt, könnte man schließlich erwidern, dass es dabei eben nicht um Handlungen im eigentlichen Sinn geht, also um ein bewusst zielgerichtetes, intentionales Verhalten, das aus Gründen vollzogen wird und insofern von vornherein durch Wert-

⁴⁹ So auch (in Bezug auf die Kritik von Velleman) E. FESER, *Being, the Good, and the Guise of the Good*, in: DERS., *Neo-Scholastic Essays*, South Bend 2015, 297–320, 317.

⁵⁰ Vgl. dazu etwa RAZ, *Normativity*, 80 ff. – Solche Irrtümer können subjektiv vorwerfbar bzw. schuldhaft sein oder nicht, je nachdem, ob es im Einzelfall möglich war, sie zu vermeiden oder nicht.

⁵¹ Vgl. zur Diskussion etwa TENENBAUM, *Appearances*, 257–298.

gesichtspunkte geleitet ist. Damit soll nicht bestritten werden, dass das menschliche Verhalten eine große Bandbreite aufweist und Grenzen oft nicht eindeutig gezogen werden können. GG gilt aber offenbar nicht ohne weiteres für unwillkürliche Körperbewegungen, bloße Reflexe oder quasi automatisiertes Verhalten. Wie verhält es sich dann mit „arationalen“ Handlungen, die der Ausdruck von Emotionen und Stimmungen sind bzw. von Emotionen und Stimmungen verursacht werden? Zum einen könnte man hier sagen, dass auch Handlungen im eigentlichen Sinn meist eine emotional-affektive Komponente beinhalten. Emotionen können bekanntlich zur Werterkenntnis beitragen und begleiten diese sehr häufig.⁵² Andererseits wäre jedoch ein Verhalten, das ausschließlich durch Emotionen, Stimmungen oder auch unbewusste Mechanismen *verursacht* wird, eben kein Handeln mehr im Sinne von Akteurskausalität, sondern etwas, das einem widerfährt; und unter Umständen auch der Ausdruck einer psychopathologischen Problematik.⁵³ Vermutlich lassen sich jedoch sogar Fälle „arationalen“ Handelns in einer Weise interpretieren, die nicht im Widerspruch zu GG steht. Zu den oben angeführten Beispielen: Die Ehefrau kann ihrer Verbitterung Ausdruck verleihen und betrachtet das als gut. Der Tennisspieler lässt Dampf ab und kann so irgendwie mit seiner Wut umgehen. Jemand pfeift aus Freude eine Melodie, weil sie gefällig ist und es ihm einfach Spaß macht. Der Spaziergänger wechselt die Straßenseite, weil ihm das in einem *sehr* unspektakulären Sinn gut erscheint.

Die auf angeblichen Gegenbeispielen beruhenden Einwände gegen GG erweisen sich als eher schwach bzw. nicht unüberwindlich. Das ist auch nicht besonders erstaunlich, wenn man GG als *begriffliche These* versteht, nämlich als eine These, die bereits im unterstellten Begriff des Handelns impliziert ist.⁵⁴ Man könnte allenfalls ausdrücklich fragen, ob GG als begriffliche These sinnvoll ist, und vielleicht bessere alternative Begriffe des Handelns vorschlagen, bei denen das Gute nicht als das konstitutive Ziel des Handelns aufgefasst wird.

Ein verbreiteter Einwand lautet, dass GG entweder falsch oder trivial sei.⁵⁵ Durch die These wird behauptet, dass das Ziel des Handelns das Gute ist. Aber

⁵² Vgl. dazu etwa G. ODDIE, *Value, Reality, and Desire*, Oxford/NewYork 2005, 73 ff. – Vgl. zum Zusammenhang zwischen Emotionen und Werten auch neuerdings die Beiträge in S. ROESER/C. TODD (Hg.), *Emotion and Value*, Oxford/New York 2014.

⁵³ Vgl. dazu schon oben im Kontext der Kritik an der kausalen Handlungstheorie Abschnitt 3.1.1 (3). – Aus kritisch-rationaler Sicht wäre zur Psychoanalyse übrigens anzumerken, dass diese keine brauchbaren Falsifikationsbedingungen angeben kann und insofern nicht eindeutig den Charakter einer empirisch-wissenschaftlichen Theorie hat. Ob sie als metaphysische Theorie interessant ist, sei hier dahingestellt.

⁵⁴ Vgl. RAZ, *Normativity*, 60: „The Guise of the Good is best understood as a conceptual thesis.“

⁵⁵ Vgl. etwa die Argumentation von P. RAILTON, On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action, in: B. CULLITY/B. GAUT (Hg.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford/ New York 1997, 53–79.

was ist denn „das Gute“? Im Rahmen einer substantiellen Konzeption des Guten könnte man etwa auf einen hedonistischen Wertmonismus rekurren und die Auffassung vertreten, dass Lustempfinden letztlich der einzige intrinsische Wert sei. In diesem Fall wäre jedoch GG problematisch, weil es sehr zweifelhaft ist, dass man in jeder Handlung ausschließlich Lustempfinden bzw. dessen Maximierung anzielt. Ähnliches würde auch für andere wertmonistisch-substantielle Konzeptionen des Guten gelten. Auf der anderen Seite wäre aber eine rein formale Bestimmung des Guten in dem Sinn, dass das Gute eben das im Handeln Angestrebte ist, wenig informativ, sondern im Grunde trivial.

Ein solcher Einwand setzt wohl zu Unrecht voraus, dass das Gute im Sinne eines Wertmonismus verstanden werden müsste. Gerade im Licht von GG kann jedoch ein Wertpluralismus plausibel erscheinen, wonach es eine Vielfalt von unterschiedlichen (intrinsischen) Werten und Werteigenschaften gibt, weil auch ganz unterschiedliche Sachverhalte, Zustände, Gegenstände usw. angestrebt werden können. Das Prinzip *quidquid appetitur, appetitur sub ratione boni* ist formal in dem Sinn, als es noch davon abstrahiert, welche konkreten Werte angestrebt werden oder welche Werte auch um ihrer selbst willen angestrebt werden können. Es besagt zunächst nur, dass jemand etwas nur unter dem Aspekt seines Gutseins oder wenigstens scheinbaren Gutseins anstrebt und anstreben kann. „Das Gute“ fungiert hier als ein formaler Begriff für beliebige Werte und Werteigenschaften. Man könnte ja auch so sagen: Wann immer jemand handelt, strebt er *irgendwelche* Werte an bzw. vermeidet er *irgendwelche* Übel; Handeln ist ein Verhalten, das notwendig unter Wertgesichtspunkten vollzogen wird. Dies scheint mir keine triviale Aussage zu sein, weil damit die menschliche Praxis in einer entscheidenden Hinsicht qualifiziert wird. Freilich gilt auch, dass die These für ihre Entfaltung auf zusätzliche werttheoretische und ethische Überlegungen angewiesen ist. Im weiteren Verlauf der Untersuchung werde ich gerade solche Überlegungen zur Diskussion stellen, und zwar in einem naturrechtsethischen Kontext.

In seinem einflussreichen Artikel „The Guise of the Good“ kritisiert J. David Velleman GG und vertritt seinerseits die These, dass nicht das Gute, sondern das wertneutral zu verstehende „Erreichbare“ (*attainable*) das konstitutive (formale) Ziel des Handelns sei.⁵⁶ Vellemans Argumentation basiert unter anderem auf den angeblich unterschiedlichen „Passrichtungen“ (*directions of fit*) von kognitiven und konativen Einstellungen. Kognitive Einstellungen würden sich auf ein präsumtives *factum* beziehen, konative Einstellungen hingegen auf ein *faciendum*. Ähnlich wie Glauben (*belief*) sich jedoch von anderen kognitiven Einstellungen wie etwa dem Vorstellen oder Phantasieren dadurch unterscheidet, dass Glauben bedeute, eine Proposition für *tatsächlich* wahr zu halten, so unterscheidet sich das dem Handeln zugrunde liegende Begehren (*desire*) von

⁵⁶ Vgl. VELLEMAN, „Guise“.

anderen konativen Einstellungen wie etwa dem Wertschätzen oder Hoffen dadurch, dass es auf das tatsächlich Erreichbare gerichtet sei, nämlich auf einen durch das Handeln verwirklichtbaren Sachverhalt oder Zustand. Aber das Begehren könne im Gegensatz zum Glauben nicht korrekt oder unkorrekt sein, weshalb das Gute nicht das konstitutive Ziel des Handelns sei. Dass dieses Erreichbare nicht mit dem Guten identisch sei, erklärt Velleman zufolge auch die angebliche Tatsache, dass es ein *perverse* Streben geben könne, in dem man gerade das Schlechte und Böse als solches will. Folgende Passage fasst das Anliegen Vellemans prägnant zusammen:

In short, a proposition that presents itself as false cannot be the object of an attitude that aims at getting the truth right. Similarly, a prospect that presented itself as bad could not be the object of an attitude that aimed at correctness in regarding things as to be brought about. Thus, if aiming at correctness were constitutive of desire, as it is of belief, *perverse* desire would be inconceivable.⁵⁷

Velleman hält aber, wie gesagt, ein *perverse desire* durchaus für möglich.

Für Velleman ist, ähnlich wie für David Hume, das Begehren als solches „blind“; es kann in keinem Sinn korrekt oder unkorrekt, rational oder irrational sein. Er vertritt offenbar einen Wertsubjektivismus, wonach Sachverhalte, Zustände, Gegenstände usw. nicht an sich gut sind, sondern nur insoweit, als sie zum Begehren eines Akteurs „passen“ bzw. durch dessen Pro-Einstellungen dazu gemacht werden. Im herkömmlichen Verständnis von GG wird jedoch vorausgesetzt, dass das rationale Streben des Menschen durchaus erkenntnisgeleitet ist, weil das Gutsein bzw. die Anstreckbarkeit des Angestrebten in dessen erkennbaren Eigenschaften gründet. Ich werde auf diesen Unterschied in den nächsten Abschnitten noch zurückkommen. Dass es zum Begriff der Werte als den Korrelaten des Strebens gehört, dass diese in irgendeiner Weise auch erreicht werden können, wird man ohne weiteres zugeben können. So wäre es nicht sinnvoll, etwas handelnd anzustreben, das man überhaupt nicht erreichen kann. Aber Erreichbarkeit ist nur eine notwendige, nicht jedoch hinreichende Bedingung für das Streben.⁵⁸ Denn es gibt ja alles Mögliche, das ein Akteur erreichen könnte, obwohl er es dennoch nicht anstrebt. Ohne einen zusätzlichen, für das Streben konstitutiven Erklärungsfaktor anzugeben, dürfte Vellemans Behauptung, dass Wertgesichtspunkte hier keine Rolle spielen, problematisch bleiben. Der zentrale Gegeneinwand ist wohl, dass Velleman GG in einem moralischen Sinn misszuverstehen scheint, was dann natürlich zu Schwierigkeiten führen muss. Zum angeblich möglichen „*perverse* Streben“ (wie kann es so etwas für Velleman eigentlich geben?) sei auf die obigen Ausführungen im Rahmen der Diskussion von Gegenbeispielen verwiesen.⁵⁹

⁵⁷ VELLEMAN, „Guisse“, 18.

⁵⁸ VELLEMAN, „Guisse“, 24 (FN 34), gibt dies sogar selbst zu.

⁵⁹ Meine Einschätzung der Kritik von Velleman ist beeinflusst durch FESER, *Being*, the

GG scheint nach wie vor eine sehr überzeugende These über eine formale Eigenart des menschlichen Handelns zu sein: Wann immer wir in unserem Handeln etwas anstreben, streben wir es *sub ratione boni* an, nämlich weil es unter irgendeiner Hinsicht wertvoll ist bzw. uns so erscheint. Handeln ist eine Aktivität, die sich notwendigerweise unter Wertgesichtspunkten vollzieht. Vorzuziehende alternative Konzeptionen des Handelns aus Gründen, in denen sowohl Akteurskausalität als auch Teleologie gewahrt bleiben, müssten eine ähnliche oder sogar bessere Erklärungsleistung als GG aufweisen.⁶⁰ Im Sinne des im zweiten Kapitel entwickelten fallibilistischen Essentialismus könnte man schließlich GG als *metaphysische These* verstehen: Es gehört zum *Wesen des Handelns* als einer spezifisch menschlichen Aktivität, dass man in ihm irgendwelche Werte anstrebt bzw. irgendwelche Übel vermeiden will. Diese Einsicht stellt nun den Ausgangspunkt für weitere Überlegungen dar.

3.2 Vormoralische Werte – objektiv, subjektiv oder beides?

Wenn vormoralische Werte im Sinne von GG als Korrelate des Strebens konzipiert werden, könnte man versucht sein, dies auf zwei unterschiedliche Weisen zu deuten. Man könnte einerseits die Auffassung vertreten, dass etwas angestrebt wird, eben weil es gut bzw. wertvoll ist. Andererseits könnte man behaupten, dass etwas nur deshalb gut bzw. wertvoll ist, weil es angestrebt wird. Im ersten Fall sind Werte und Werteigenschaften dem Streben vorgegeben und haben eine Grundlage in der objektiven Realität, etwa in der Beschaffenheit eines Gegenstandes oder Sachverhalts. Im zweiten Fall sind Werte und Werteigenschaften gänzlich subjektiv, weil sie überhaupt erst durch das willentliche Streben eines Subjekts erzeugt und in eine wertneutrale Realität sozusagen „hineinprojiziert“ werden. Welche dieser Auffassungen ist angemessen? Sind Werte objektiv oder subjektabhängig? Oder sind sie vielleicht sogar beides?

Im herkömmlichen Verständnis von GG wird, wie bereits erwähnt, die Auffassung vertreten, dass wir etwas anstreben, weil es unter irgendeiner Hinsicht gut bzw. wertvoll *ist* oder uns zumindest so – nämlich objektiv gut bzw. wertvoll – erscheint: Bestimmte Eigenschaften von (möglichen) Sachverhalten, Zuständen, Dingen usw. machen diese erstrebenswert bzw. liefern normative

Good, and the Guise of the Good, in: DERS., *Essays*, 315 ff. Ich kann jedoch Feser nicht zustimmen, wenn er der Meinung ist, dass es möglich sei, ein Übel *als solches* anzustreben (vgl. ebd., 318).

⁶⁰ Vgl. zur weiteren Auseinandersetzung mit GG etwa: K. SETYIA, *Reasons without Rationalism*, Princeton 2007, 59 ff.; 107 ff.; A. GREGORY, The Guise of Reasons, *American Philosophical Quarterly*, 50 (2013), 63–72; E. MAYR, Acting *sub specie boni*, *Philosophical Explorations*, 20/S2 (2017), 55–72; P. BOSWELL, Intelligibility and the Guise of the Good, *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 13/1 (2018), 1–31.

Handlungsgründe. Auch der *Common Sense* geht in diese Richtung. Wer würde schon behaupten, dass etwa Gesundheit nur deshalb wertvoll ist, weil wir sie anstreben? Wer würde behaupten, dass der Verzehr von Rasierklingen nur insofern schädlich für uns ist, als wir ihn vermeiden wollen? Wer würde behaupten, dass ein Brotmesser zweckmäßig ist, nur weil jemand es für zweckmäßig hält? Gleichzeitig würden wir normalerweise aber auch meinen, dass Werte und Werteigenschaften einen Bezug zu uns haben müssen. *Wir* sind es ja, die Dinge, Sachverhalte, Zustände usw. aufgrund bestimmter Präferenzen wertschätzen oder nicht, die Ziele verfolgen, weil diese als wertvoll erscheinen oder Probleme angehen, weil deren Lösung uns irgendeinen Nutzen bringt. Wir sind es, die Entscheidungen im Licht von Wertgesichtspunkten treffen. In der Tradition von GG wird diese Intuition gerade dadurch berücksichtigt, dass Werte als Korrelate des willentlichen *Strebens* aufgefasst werden. Die Beziehung zum Strebevermögen bzw. zu einem aktuellen Streben bedingt den *relationalen Charakter* von Werten und Werteigenschaften.

Im Folgenden möchte ich kurz erläutern, wie die Objektivität der Werte mit ihrem gleichzeitigen Subjektbezug im Rahmen der scholastischen *Konvertibilitätsthese* und insbesondere bei Thomas von Aquin verstanden wird. Um zu zeigen, dass es sich dabei nicht um eine überholte Sichtweise handelt, werde ich diese These wenigstens ansatzweise mit ähnlichen Auffassungen in der zeitgenössischen Philosophie vergleichen (3.2.1). Anschließend wende ich mich der Frage zu, ob die Annahme von Naturfinalität notwendig ist, um (vormoralisches) Gutsein verstehen zu können (3.2.2). Denn diese Annahme spielt im klassischen aristotelisch-thomasischen Naturrechtsdenken eine wichtige Rolle.

3.2.1 Die Konvertibilitätsthese und zeitgenössische Entsprechungen

In der scholastischen Philosophie wird gewöhnlich die Konvertibilitätsthese vertreten: *ens et bonum convertuntur*. Dieser These zufolge sind also *seiend* und *gut* untereinander austauschbar. Alles, was existiert, ist unter einer bestimmten Hinsicht und in einem vormoralischen Sinn auch gut bzw. wertvoll. Gutheit gründet in dieser Sicht im Seienden selbst und ist mit ihm sogar real identisch, weshalb man auch vom ontisch Guten oder von ontischen Werten sprechen könnte.⁶¹ Thomas von Aquin meint etwa im Kontext der Frage, ob sich das Gute (*bonum*) real vom Seienden (*ens*) unterscheidet:

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. (...) Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt.⁶² (Ich

⁶¹ Vgl. etwa CLARKE, *The One*, 261–274; vgl. auch WUELLNER, *Summary*, 48–50.

⁶² THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q5 a1.

antworte, dass zu sagen ist: Das Gute und das Seiende sind der Sache nach dasselbe und unterscheiden sich nur in begrifflicher Hinsicht. (...) Der Begriff des Guten besteht nämlich darin, dass etwas anstrebbar ist, weshalb der Philosoph [Aristoteles] im Ersten Buch seiner Ethik sagt, dass das Gute das ist, wonach alle streben [eigene Übersetzung; R.D.]

Man könnte dies folgendermaßen verstehen: Die Ausdrücke „gut“ und „seiend“ sind intensionsverschieden, aber extensionsgleich.⁶³ „Gut“ und „seiend“ haben eine unterschiedliche Bedeutung und stehen für unterschiedliche Begriffe. Sie sind keine Synonyme, sonst wäre es sinnlos zu sagen, dass ein Seiendes gut ist. Mit „gut“ wird ein Begriffsinhalt ausgedrückt, der in „seiend“ nicht enthalten ist. Aber „gut“ und „seiend“ beziehen sich der Sache nach auf dasselbe: Das Gute und das Seiende sind real identisch und unterscheiden sich nur in begrifflicher Hinsicht. Weil seiend alles umfasst, was es gibt, bezieht man sich mit „gut“ nicht auf eine Eigenschaft, die zu seiend noch hinzukommen könnte. Worin besteht nun aber der begriffliche Unterschied? Er liegt für Thomas ganz im Sinne von GG im Aspekt der *Anstrebbbarkeit*. Mit „gut“ bezieht man sich auf ein Seiendes, insofern es anstrebbar ist. Anders ausgedrückt: Das Seiende als solches ist gut, *weil und insofern es zum Korrelat eines Strebens werden kann*. Thomas bringt für seine These das folgende Argument:

Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.⁶⁴ (Nun ist offensichtlich, dass jedes Seiende anstrebbar ist, insofern es vollkommen ist. Denn alle [Dinge] streben nach ihrer Vollkommenheit. Nun ist jedes in dem Maße vollkommen, als es verwirklicht ist. Daher ist klar, dass etwas in dem Maße gut ist, in dem es seiend ist, denn zu sein ist nämlich die Verwirklichung bzw. Aktualisierung eines jeden Dings, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht. Aus diesem Grund ist klar, dass gut und seiend der Sache nach dasselbe sind, dass aber „gut“ den Begriff der Anstrebbbarkeit ausdrückt, den „seiend“ nicht ausdrückt [eigene Übersetzung; R.D.]

Dies könnte man so verstehen: Je mehr etwas in seiner jeweiligen Art verwirklicht ist, umso vollkommener ist es auch. Und je vollkommener etwas ist, umso mehr kann es auch ein Streben wecken, also erstrebenswert sein, weil es etwa aufgrund seiner eigenen Vollkommenheit eine vervollkommnende Wirkung auf den Strebenden entfaltet.⁶⁵ Im Hintergrund steht hier das thomatische

⁶³ Vgl. etwa E. STUMP, *Aquinas*, London 2003, 62, sowie B. NIEDERBACHER, Ist Thomas von Aquin ein metaethischer Naturalist?, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 137 (2015), 44–55, 47.

⁶⁴ THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q5 a1.

⁶⁵ Vgl. J. A. AERTSEN, The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas, *New Scholasticism*, 59 (1985), 449–470, 456: „What is perfective of something else, has to be perfect in itself. Hence every thing is good in so far as it is perfect, for as such it is desirable.“

Seinsverständnis sowie generell die Akt-Potenz-Lehre, wonach ein Seiendes umso realer und damit auch besser ist, je mehr die in seinem Wesen wurzelnden Potentialitäten und Vermögen aktualisiert sind (vgl. dazu oben Abschnitt 2.3.1). Das bedeutet Thomas zufolge auch, dass es graduelle Unterschiede gibt: Etwas kann mehr oder weniger seiend und damit mehr oder weniger gut sein. Aber insofern es existiert bzw. aktual ist, ist es auch gut, nämlich anstrebbar.

Die Konvertibilitätsthese steht im größeren Kontext der *Transzendentalienlehre*. Unter Transzendentalien werden allgemeinste Bestimmungen des Seienden verstanden, die von allem ausgesagt werden können, was ist, weil sie unmittelbar aus dem Sein folgen bzw. mit dem Seienden real identisch sind. Es handelt sich um kategorienübergreifende und koextensionale Begriffe, die untereinander austauschbar sind, eben konvertibel: *ens, unum, aliquid, verum, bonum convertuntur*. Diese Begriffe sind nicht mehr im strengen Sinn definierbar, sondern können nur erläutert werden. Besonders bei *wahr* und *gut* spielt für Thomas dabei der Bezug zum Erkenntnis- und Strebevermögen eine entscheidende Rolle: Das Seiende ist wahr, insofern es erkennbar ist, also zum Gegenstand der Erkenntnis werden kann; und es ist gut, insofern es anstrebbar ist, also zum Gegenstand eines willentlichen Strebens werden kann. Weil jedes Seiende wenigstens prinzipiell als Erkenntnisgegenstand angestrebt werden kann, ist jedes Seiende zumindest in diesem Sinn auch gut bzw. wertvoll.⁶⁶

Aus der Konvertibilitätsthese *ens et bonum convertuntur* folgt übrigens auch die *Privationstheorie* des Übels, die unter anderen metaphysischen Voraussetzungen nur schwer nachvollziehbar sein dürfte. Nach der Privationstheorie ist das Übel als solches im ontologischen Sinn kein Seiendes, keine positive Wirklichkeit, sondern ein Negativum, ein Defekt, nämlich ein Mangel an Sein, das eigentlich vorhanden sein sollte.⁶⁷ Im aristotelisch-thomasischen Verständnis von GG spiegelt sich die Privationstheorie in der Feststellung wider, dass es unmöglich ist, ein Übel *als solches* anzustreben, weil ja ein bloßes Negativum als solches auch nicht angestrebt werden kann. Man kann zwar ein Übel anstreben und damit einen Schaden verursachen bzw. zulassen, aber eben nur so, dass man damit zugleich unter einer anderen Rücksicht irgendetwas verfolgt, das wertvoll ist bzw. einem als wertvoll erscheint. GG kann also als die hand-

⁶⁶ AERTSEN, „Convertibility“, 461 f., spricht von einer „anthropozentrischen Wende“ bei Thomas: „It is in relation to the human faculties of cognition and appetite that the transcendentals *true* and *good* are derived. (...) Peculiar to man is that he is himself by extending to all being in his knowing and willing. A human being is characterized by what we may call a *transcendental openness*, owing to which he is conformable to every being. Therein the ontological goodness manifests itself“ (kursiv im Original). Vgl. dazu auch etwa R. HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994, 37 f.

⁶⁷ Für eine zeitgenössische Verteidigung der Privationstheorie und der Konvertibilitätsthese vgl. etwa D. ALEXANDER, *Goodness, God, and Evil*, New York 2012, 91–110.

lungstheoretische Implikation einer bestimmten Metaphysik des Guten und Schlechten verstanden werden.⁶⁸

Aus dem Voranstehenden dürfte deutlich geworden sein, wie im Rahmen der Konvertabilitätsthese und insbesondere bei Thomas von Aquin die Objektivität der Werte mit ihrem gleichzeitigen Subjektbezug verstanden wird. Werte gründen im Seienden selbst und sind mit ihm real identisch; ihr (vormoralisches) Gutsein liegt darin, dass sie anstrebbar sind bzw. ein Streben hervorrufen können, worin auch ihr relationaler Charakter besteht. Friedo Ricken fasst diese Position prägnant zusammen, wenn er auf die kognitive Leistung des Strebens zu sprechen kommt:

Dass etwas gut ist, wird also daran erkannt, dass es ein Streben weckt. Der Akt des Strebens ist der Erkenntnisgrund dafür, dass etwas gut ist. Aber es ist nicht gut, weil es ein Streben weckt, sondern es weckt das Streben, weil es gut ist. Der Seinsgrund dafür, dass etwas erstrebt wird, ist die ontologische Beschaffenheit der Sache. Es gibt keine Kluft zwischen Tatsache und Wert, sondern der Wert ist die ontologische Beschaffenheit der Sache selbst, insofern sie einen Grund darstellt, diese Sache zu erstreben.⁶⁹

Wie später noch ausführlicher erläutert werden soll, bestimmt dabei unsere gemeinsame menschliche Natur, also die Weise, wie wir als Menschen sind, das *für den Menschen Gute*, nämlich das Spektrum der für uns relevanten Werte. Hätten wir eine andere Natur, würden wir auch andere Werte anstreben bzw. Übel vermeiden.

Die Konvertabilitätsthese dürfte auf viele zeitgenössische Philosophinnen eher befremdlich oder antiquiert wirken. Dennoch gibt es interessante Entsprechungen in der Gegenwartsphilosophie. Dazu in aller Kürze nur zwei Beispiele:

a) Peter Geach

Peter Geach hat in der kritischen Auseinandersetzung mit dem metaethischen Intuitionismus von G. E. Moore die Auffassung vertreten, dass „gut“ kein prädikatives, sondern ein attributives Adjektiv ist.⁷⁰ Die prädikative Verwendungsweise, „X ist gut“, lässt sich ihm zufolge immer auf eine attributive Verwendungsweise, „X ist ein gutes K“ (wobei K die Art benennt, zu der X gehört),

⁶⁸ Vgl. D. S. ODERBERG, All for the Good, *Philosophical Investigations*, 38 (2015), 72–95. – Es sei im Übrigen noch darauf hingewiesen, dass die scholastische Konvertabilitätsthese gewöhnlich auch im Rahmen einer Schöpfungsmetaphysik bzw. -theologie begründet wird: Das Seiende ist gut, weil es von Gott geschaffen und gewollt ist bzw. an der unendlichen Gutheit Gottes partizipiert. Wir werden später noch sehen, dass *Gutsein* als *Ähnlichkeit mit Gott* verstanden werden kann (vgl. unten Abschnitt 4.4.1).

⁶⁹ F. RICKEN, Was ist ein praktisches Urteil?, in: DERS., *Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie*, Stuttgart 2010, 21–30, 26. – Vgl. zur Frage nach dem Verhältnis von Tatsachen und Werten bei Thomas von Aquin auch A. FRITZ, *Der naturalistische Fehlschluss. Ende eines Knock-Out-Arguments*, Freiburg 2009, 195–231.

⁷⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden P. GEACH, Good and Evil, *Analysis*, 17/2 (1956), 33–42.

zurückführen, oder ist andernfalls sinnlos. Dies würde bedeuten, dass wir uns mit „gut“ bzw. „wertvoll“ auf einen bestimmten Standard beziehen, der durch die spezifischen Eigenschaften eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllt sein kann. Dieser Standard kann etwa im Fall von Artefakten von unseren Zwecksetzungen abhängig sein (ein gutes Messer = ein Messer mit bestimmten Eigenschaften, durch die es besonders funktional ist) oder aber in der Natur eines Lebewesens gründen (ein gutes Pferd = ein Pferd, das ihn hohem Maße diejenigen Eigenschaften bzw. Seinsvollkommenheiten aufweist, die zu einem voll entwickelten Exemplar dieser natürlichen Art gehören). In beiden Fällen gründet die Gutheit eines Gegenstandes in dessen ontologischer Beschaffenheit, also im Seienden selbst.

Der Ausgangspunkt seiner Argumentation liegt für Geach in der Unterscheidung zwischen prädikativen und attributiven Adjektiven. Diese grammatische Unterscheidung markiert für ihn auch einen logischen Unterschied. Aus einer Aussage, in der ein prädikatives Adjektiv verwendet wird (z. B. „X ist ein rotes Buch“), lassen sich logisch gültig zwei Teilaussagen ableiten, wobei der Wahrheitswert der komplexen Aussage eine Verbindung der Wahrheitswerte der beiden Teilaussagen darstellt („X ist ein rotes Buch“ = „X ist ein Buch“ und „X ist rot“). Bei attributiven Adjektiven ist dies nicht der Fall. Attributive Adjektive „kleben“ am grammatischen Subjekt, von dem sie prädiziert werden. Die Wahrheit etwa der Aussage „X ist eine große Schmeißfliege“ lässt sich nicht als eine Verbindung der Wahrheitswerte der beiden Teilaussagen „X ist eine Schmeißfliege“ und „X ist groß“ verstehen. Aus der Aussage „X ist eine große Schmeißfliege“ kann man nicht logisch korrekt folgern, dass X groß ist. Denn auch eine sehr große Schmeißfliege ist ja verglichen mit einem Wasserbüffel ganz winzig. Die entscheidende These von Geach ist nun, dass „gut“ bzw. „schlecht“ *attributive Adjektive* sind, sodass eine Aussage wie „X ist gut“ unvollständig und sogar unverständlich ist: „Even when ‚good‘ or ‚bad‘ stands by itself as a predicate, and is thus grammatically predicative, some substantive has to be understood; there is no such thing as being just good or bad, there is only being a good or bad so-and-so.“⁷¹ „X ist gut“ bedeutet Geach zufolge stets „X ist ein gutes K“, wobei K die Art bezeichnet, zu der X gehört. Die prädikative Verwendung von „gut“ müsse sich auf eine attributive Verwendungsweise zurückführen lassen; andernfalls sei sie sinnlos.⁷²

Nach Geach hat also der Begriff *gut* einen *deskriptiven Gehalt*, der durch den jeweiligen Gegenstand bestimmt wird, von dem dieser Begriff prädiziert wird („X ist gut“ = „X ist ein gutes K“; „ein gutes K hat die Eigenschaften ABC“; „X

⁷¹ GEACH, „Good“, 34.

⁷² Vgl. auch ALEXANDER, *Goodness*, der den Ansatz von Geach gegen verschiedene Einwände verteidigt, dessen metaethische Implikationen entfaltet und davon ausgehend für eine Naturrechtsethik argumentiert.

hat die Eigenschaften ABC“). Er bestreitet damit, dass Gutheit eine allgemein-einheitliche und vielleicht sogar nicht-natürliche Eigenschaft wäre, die man von den verschiedensten Dingen, Sachverhalten, Zuständen usw. in univoker Weise aussagen könnte. Geach zufolge beziehen wir uns mit „gut“ vielmehr auf einen bestimmten, aber je unterschiedlichen Standard, der durch die spezifischen Eigenschaften eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllt sein kann. Bei Artefakten ist dieser Standard vor allem von menschlichen Zwecksetzungen abhängig. Ein gutes Messer ist ein Messer, das Eigenschaften aufweist, durch die es besonders funktional wird, zum Beispiel eine scharfe und trotzdem stabile Klinge hat, einen handlichen Griff, ein ansprechendes Design usw. Das Gutsein eines Gegenstandes hängt hier mit seiner Funktionalität zusammen, was auch etwa für Organe zutrifft. Eine gute Niere ist eine Niere, die ihre Funktion für den Organismus effektiv erfüllt. Aus diesem Ansatz würde sich auch ergeben, dass ein gutes Lebewesen ein solches ist, das in hohem Maße diejenigen Eigenschaften bzw. Seinsvollkommenheiten aufweist, die zu einem voll entwickelten Exemplar der betreffenden natürlichen Art gehören. Das Gutsein etwa eines Menschen würde damit in der Natur des Menschen gründen, wobei die mehr oder weniger verwirklichte menschliche Natur den Standard bestimmt. Auch wenn Geach solche Konsequenzen im angegebenen Artikel nicht ausdrücklich zieht, steht er doch ganz in der Tradition eines naturrechtsethischen Denkens.⁷³

Wie aber verhält es sich mit der normativen Bedeutung von *gut*? Die Ausdrücke „gut“ bzw. „schlecht“ usw. haben ja auch eine *praktische Funktion*. Sie dienen nämlich auch dazu, bestimmte Aspekte der Realität für das Verhalten bzw. für eine Stellungnahme positiv oder negativ auszuzeichnen. Geach zufolge ergibt sich diese normativ-praktische Bedeutung von *gut* erst in der *Beziehung zum willentlichen Streben*:

It ought to be clear that calling a thing a good A does not influence choice unless the one who is choosing happens to want an A. (...) It belongs to the *ratio* of ‚want‘, ‚choose‘, ‚good‘, and ‚bad‘, that, normally, and other things being equal, a man who wants an A will choose a good A and will not choose a bad A – or rather will choose an A that he thinks good and will not choose an A that he thinks bad. This holds good whether the A's we are choosing between are knives, horses, or thieves; *quidquid appetitur, appetitur sub specie boni*.⁷⁴

⁷³ P. FOOT, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004, hat etwa diese Konsequenzen explizit gezogen und verwertet den Ansatz von Geach im Rahmen einer naturrechtlich orientierten Tugendethik, die sich um die zentrale Idee einer *natürlichen Gutheit* (*natural goodness*) dreht und in der aristotelisch-thomasischen Tradition steht. Ich werde darauf noch zurückkommen (vgl. unten Abschnitt 3.2.2).

⁷⁴ GEACH, „Good“, 37; 38 (kursiv im Original).

Aus dieser Passage erhellt auch, dass Geach ein bestimmtes Verständnis von GG voraussetzt und dass es ihm um einen zunächst noch vormoralischen Begriff des Guten geht.

Die Parallelen zur Konvertabilitätsthese dürften offensichtlich sein. Auch für Geach gründet das Gutsein eines Gegenstandes in dessen ontologischer Beschaffenheit, also im Seienden selbst. Gutheit ist keine zusätzliche Eigenschaft, die zum Seienden noch hinzukäme, sondern ist mit ihm real identisch. Thomas würde diese Gutheit jedoch wohl zunächst noch als „Vollkommenheit“ bezeichnen, die entsprechend der jeweiligen Art des betreffenden Gegenstandes mehr oder weniger verwirklicht sein kann. In dieser mehr oder weniger verwirklichten Vollkommenheit ist dann auch für Thomas die prinzipielle Anstrebbbarkeit des Gegenstandes begründet, also dass er zum Korrelat eines Strebens und damit unter einer bestimmten Hinsicht wertvoll werden kann. Dass sich *seiend* und *gut* begrifflich unterscheiden, wird aber auch bei Geach durch die Bezugnahme auf das Strebevermögen bzw. auf ein aktuelles Streben wenigstens angedeutet, weil sich die normativ-praktische Bedeutung von *gut* ja auch für ihn erst in Relation zum willentlichen Streben ergibt. Geach spricht zwar nicht ausdrücklich von „Werten“ als den Korrelaten des Strebens. Dennoch meine ich, dass diese Rede auch im Rahmen einer attributiven Theorie des Guten sinnvoll sein kann. Wenn ein Gegenstand, Sachverhalt, Zustand usw. nämlich aufgrund seiner eigenen mehr oder weniger verwirklichten Vollkommenheit unter irgendeiner Hinsicht anstrebbbar ist, stellt er unter dieser Hinsicht auch einen Wert dar. Ein Wert ist ja gerade die Hinsicht, unter der es möglich ist, etwas anzustreben.

b) Thomas M. Scanlon

Von einer völlig anderen Richtung her argumentiert Thomas M. Scanlon, dessen von ihm so genannter *Buck-Passing-Account* des Guten bzw. der Werte aber dennoch interessante Parallelen zur Konvertabilitätsthese aufweist.⁷⁵ Scanlon steht in der Tradition von Werttheorien, denen zufolge etwas gut bzw. wertvoll ist, wenn es angemessen, passend oder richtig ist, darauf mit einer positiven Einstellung, mit einer „Pro-Haltung“, zu reagieren, also es etwa zu schätzen, zu respektieren, anzustreben, zu fördern, zu schützen, gegenüber anderem vorzuziehen usw.⁷⁶ Scanlon interpretiert diese Tradition durch den Begriff normativer Gründe, der für ihn fundamental ist. Dass ein Gegenstand, Sachverhalt,

⁷⁵ Vgl. T. M. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Cambridge/London 1998, bes. 78–107.

⁷⁶ Ein solcher Ansatz wird in der zeitgenössischen englischsprachigen Literatur meist als „*fitting attitude account of value*“ bezeichnet. Klassische Vertreter sind etwa F. Brentano, H. Sidgwick oder R. Chisholm. Vgl. dazu etwa F. ORSI, *Value Theory*, London/New York 2015, 8–15.

Zustand usw. gut bzw. wertvoll ist, bedeutet demnach, dass er bestimmte Eigenschaften aufweist, die *Gründe* für eine positive Einstellung diesem Gegenstand, Sachverhalt, Zustand usw. gegenüber konstituieren. Man könnte dies so verstehen, dass eben Werte und Werteigenschaften normative Handlungsgründe darstellen (vgl. oben Abschnitt 3.1.2). Aber die Position Scanlons ist differenzierter.

Für Scanlon ist der Begriff des Wertvollen weiter als der Begriff des Guten. Er umfasst für ihn sowohl das nicht- oder vormoralisch Gute als auch das moralisch Richtige. Menschen wertschätzen Scanlon zufolge ganz unterschiedliche Arten von Dingen, etwa Gegenstände und ihre Eigenschaften (z. B. Schönheit), Personen, Zustände, Begabungen und Fähigkeiten, Charakterzüge, Handlungen, Erfolge, Beziehungen und Ideale. Etwas wertzuschätzen bedeute nun, dass man Gründe für eine bestimmte positive Einstellung oder ein bestimmtes positives Verhalten ihm gegenüber hat. Die jeweiligen Gründe und die durch sie nahegelegten Einstellungen bzw. Verhaltensweisen sind dabei komplex und unterscheiden sich von Fall zu Fall. Zum Beispiel kann es darum gehen, etwas zu respektieren, zu bewundern, zu schützen, zu fördern, gegenüber anderem vorzuziehen, zu genießen usw. Nutzen- oder Lustmaximierung etwa im Sinne eines utilitaristischen Kalküls ist für Scanlon keineswegs die einzig angebrachte Option. Wodurch werden nun aber diese Gründe und die ihnen entsprechenden Einstellungen bzw. Verhaltensweisen bestimmt?

Nach Scanlon sind es bestimmte Eigenschaften eines Gegenstandes, Sachverhaltes, Zustandes usw., welche Gründe für eine positive Einstellung ihm gegenüber konstituieren, zum Beispiel physische oder psychologische Eigenschaften. Man könnte dies nun etwa so verstehen, dass es sich dabei um Eigenschaften handelt, durch welche ein Gegenstand usw. die *zusätzliche* Eigenschaft des Wertvoll- bzw. Gutseins erhält, und dass diese letztere Eigenschaft auch die Gründe für eine bestimmte positive Einstellung bzw. Verhaltensweise liefert. Scanlon vertritt jedoch eine andere Auffassung:

(...) being good, or valuable, is not a property that itself provides a reason to respond to a thing in certain ways. Rather, to be good or valuable is to have other properties that constitute such reasons. Since the claim that some property constitutes a reason is a normative claim, this account also takes goodness and value to be non-natural properties, namely the purely formal, higher-order properties of having some lower-order properties that provide reasons of the relevant kind. It differs from the first alternative simply in holding that it is not goodness or value itself that provides reasons but rather other properties that do so. For this reason I call it a buck-passing account.⁷⁷

⁷⁷ SCANLON, *What We Owe*, 97. – Der englischsprachige Ausdruck „buck-passing“ bedeutet das Abwälzen der Verantwortung auf andere. Im Deutschen entspricht dem in etwa die aus dem Kartenspiel übernommene Redewendung „den Schwarzen Peter weitergeben.“

Dass etwas wertvoll bzw. gut ist, bedeutet also Scanlon zufolge einfach, dass es bestimmte Eigenschaften aufweist, die Gründe für irgendeine positive Einstellung bzw. Verhaltensweise ihm gegenüber konstituieren. Dies dürfte sich auch mit unseren Alltagsintuitionen treffen.

Man kann sich natürlich hier die Frage stellen, wie diese Konstitutionsbeziehung genau zu denken ist. Im Sinne von GG würde ich behaupten, dass es sich dabei um den Bezug zum Strebevermögen bzw. zu einem aktuellen Streben handelt. Denn wenn ein Gegenstand, Sachverhalt usw. Eigenschaften aufweist, durch die er anstrebbar wird, dann sind es eben diese Eigenschaften, welche auch normative Gründe konstituieren. Wohlgermerkt muss es dabei nicht notwendig um moralisch stichhaltige oder auch nur „gute“ Handlungsgründe gehen. Im Übrigen ist ja der Begriff der Anstrebbbarkeit so weit, dass man etwas in ganz verschiedener Weise anstreben kann, etwa als Gegenstand der Bewunderung, der Erkenntnis oder des Besitzens und Gebrauchs für sich oder andere.

Der Buck-Passing Account ist Gegenstand kontroverser Diskussionen, auf die ich an dieser Stelle nicht eingehen kann.⁷⁸ Es sollen hier nur kurz die Parallelen zur Konvertabilitätsthese aufgezeigt werden. Auch für Scanlon gründet der Wert bzw. das Gutsein eines Gegenstandes in dessen ontologischer Beschaffenheit, nämlich in den natürlichen Eigenschaften dieses Gegenstandes. So haben auch in diesem Ansatz Werte eine Grundlage in der objektiven Realität. Insbesondere ist für Scanlon Gutheit keine zusätzliche Eigenschaft, die zu den anderen Eigenschaften noch hinzukäme. Es handelt sich vielmehr um eine formale Bestimmung dieser Eigenschaften, insofern sie nämlich Gründe für eine bestimmte positive Einstellung konstituieren. Dies entspricht in etwa der begrifflichen Unterscheidung zwischen *seiend* und *gut* bei Thomas. Bei Thomas ist das Seiende gut, insofern es zum Gegenstand des Strebens werden kann. Bei Scanlon, so könnte man sagen, ist das Seiende gut, insofern es bzw. seine Beschaffenheit einen Grund für eine positive Einstellung bzw. Verhaltensweise ihm gegenüber konstituiert.

3.2.2 Zur Frage der Naturteleologie

Vormoralische Werte als Korrelate des Strebens haben sowohl einen objektiven als auch einen subjektiv-relationalen Aspekt.⁷⁹ Einerseits sind sie dem Streben vorgegeben und haben eine Grundlage in der objektiven Realität, etwa in be-

⁷⁸ Vgl. aber die hilfreichen Ausführungen von J. SUIKKANEN, *Reasons and Value*. In *Defence of the Buck-Passing Account*, *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2005), 513–535, sowie ORSI, *Theory*, 135–158.

⁷⁹ Vgl. dazu in metaethischer Absicht etwa auch H. STEINFATH, *Gutsein und Streben. Jenseits von Wertobjektivismus und Wertsubjektivismus?*, *Thaumàzein*, 1 (2013), 259–279, bes. 271 ff.

stimmten Eigenschaften eines Gegenstandes, Sachverhaltes, Zustandes usw. Andererseits werden sie gerade im Streben bzw. dadurch, dass sie ein Streben wecken, erfasst und weisen damit einen Bezug zu einem aktuellen Streben oder Strebevermögen auf. In unseren bisherigen Ausführungen zu GG wurde das Phänomen des Strebens in erster Linie unter handlungstheoretischen Gesichtspunkten betrachtet. Es ging darum, dass menschliches Handeln ein bewusst zielgerichtetes (= intentionales) Verhalten darstellt, das auf Erkenntnis und Entscheidung beruht, und notwendigerweise *sub ratione boni* vollzogen wird. Die *teleologische Struktur* menschlicher Praxis, nämlich ihre Zweck- bzw. Zielgerichtetheit, bedeutet in dieser Perspektive gleichzeitig, dass beim Handeln von vornherein Wertgesichtspunkte mit im Spiel sind, nämlich dass stets irgendwelche Werte angestrebt oder irgendwelche Unwerte vermieden werden. Dass das Gute in diesem Sinn den Charakter eines Zieles hat, wurde in der aristotelisch-thomasischen Tradition jedoch viel umfassender verstanden. Damit komme ich zur Frage der *Naturteleologie*, die im Rahmen der klassischen Naturrechtsethik eine wichtige Rolle spielt.⁸⁰

Wie wir bereits gesehen hatten, wird im aristotelisch-thomasischen Essentialismus davon ausgegangen, dass die Natur eines Seienden auch einen dynamischen Aspekt beinhaltet. Jede Substanz weist nämlich hier eine ihr *inhärente Zielgerichtetheit* auf, wobei die Zielgerichtetheit den Mitgliedern einer Art gemeinsam ist, eben weil sie alle dieselbe Natur, nämlich dasselbe spezifische Wesen haben. In diesem Sinn kann man dann sagen, dass die Tätigkeit oder das Verhalten eines Seienden seiner Natur entspricht bzw. aus dieser folgt. Die Natur wird traditionell als das Wesen eines Seienden verstanden, insofern es das Prinzip seiner Aktivität ist. Naturteleologie ist die Lehre von den natürlichen Zielen und involviert also die These, dass es bereits in der *vorrationalen* Realität Zielgerichtetheit und Streben gibt, nämlich *Naturfinalität*. Die durch dessen jeweilige Natur vorgegebenen Ziele etwa eines Lebewesens bzw. deren Erreichung bedeuten dann auch das *objektiv Gute für dieses Lebewesen*. Denn durch das erfolgreiche Anstreben jener Ziele erfüllt und verwirklicht sich die Natur dieses Lebewesens, weil es dadurch diejenige Vollkommenheit erlangt, die eben durch sein Wesen bestimmt ist.⁸¹ Es wird dann zu einem Lebewesen, das in mehr oder minder hohem Maße Eigenschaften bzw. Seinsvollkommenheiten aufweist, welche zu einem voll entwickelten Exemplar der betreffenden natürlichen Art gehören.

⁸⁰ Vgl. dazu schon oben Abschnitte 2.3.1 und 3.1.3.

⁸¹ Es handelt sich dabei um einen objektiven Standard, der nicht durch menschliche Konventionen oder Willkür festgelegt wird, sondern im Wesen eines Seienden gründet. Bei Artefakten stellt sich die Situation anders dar: Ein Werkzeug ist etwa gut, wenn es in hohem Maße seinem ihm zugeordneten Zweck entspricht, der jedoch durch menschliche Konventionen bzw. *Zwecksetzungen* bestimmt ist. Auf diese Unterscheidung wurde bereits oben im Rahmen der Darstellung des Ansatzes von Geach aufmerksam gemacht.

Im Hintergrund dieser Auffassung steht die aristotelische Vier-Ursachen-Lehre, in der neben Wirk-, Formal- und Materialursachen auch *Finalursachen* als real existierend angenommen werden. Das Gute wird dabei als die Finalursache eines rationalen oder auch nur vorrational-unbewussten, also natürlichen Strebens verstanden und hat damit eben den Charakter eines Zieles. Ein traditionelles Argument für die Annahme der Existenz von Finalursachen schon auf einer ganz basalen Ebene besteht darin, dass andernfalls auch *Wirkursächlichkeit* nicht mehr angemessen verstanden werden könne: Die Tatsache, dass eine Ursache A verlässlich eine bestimmte Wirkung oder Reihe von Wirkungen B hervorruft, kann nur dadurch erklärt werden, dass A von vornherein auf die Hervorbringung gerade dieser Wirkung oder Reihe von Wirkungen *ausgerichtet* oder *hingeordnet* ist, also dadurch, dass B die Finalursache von A ist. Ansonsten wäre der wirkursächliche Zusammenhang mehr oder weniger zufällig und könnte sich ständig ändern. Dies ist aber augenscheinlich nicht der Fall.⁸²

Gleichzeitig spielt auch in diesem Zusammenhang die Akt-Potenz-Lehre eine entscheidende Rolle. Denn die Erreichung eines natürlichen Ziels bedeutet die Verwirklichung eines in der Natur eines Lebewesens wurzelnden Entwicklungspotentials. David Oderberg etwa versteht *Gutheit* in einem sehr grundlegenden Sinn als die *Aktualisierung* oder das *Aktualisiertsein von Potenzialitäten*, die in der Natur eines Seienden gründen. Dies entspricht auch der Konvertibilitätsthese, wonach *seiend* und *gut* real identisch sind. Je mehr die in dessen Wesen gründenden Potenzialitäten eines Seienden aktualisiert sind, desto vollkommener und damit auch besser ist das betreffende Seiende. Es handelt sich um *Vervollkommnung*, nämlich

(...) an *increase of the fullness of being*, a bringing to fulfillment or completion of some disposition, power, or tendency of an object – in scholastic terminology, the actualization of some potentiality (or potency) of a thing. And this, at least according to the scholastics, albeit less clearly in Aristotle himself, is precisely what they called *good* in the broadest, fundamental sense.⁸³

Die Akt-Potenz-Lehre impliziert dabei die Annahme der Existenz von Naturfinalität in dem Sinn, dass jede Potenz auf ihre Aktualisierung ausgerichtet ist, auch wenn diese Aktualisierung aus welchen Gründen auch immer faktisch gar nicht eintritt.

⁸² Vgl. zu diesem Argument etwa bereits THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q44 a4.

⁸³ D. S. ODERBERG, *Being and Goodness*, *American Philosophical Quarterly*, 51 (2014), 345–356, 346. Vgl. auch etwa DERS., *The Metaphysics of Good and Evil*, New York 2020, 11–32. – Oderberg versteht also unter Gutheit eine transzendente Bestimmung des Seienden, nämlich dessen Aktualität, die auch schon im nicht-organischen Bereich vorkommt und die als solche nicht notwendig eine Beziehung zum menschlichen Strebevermögen aufweisen muss (Anstrebbbarkeit). Ich würde hier allerdings mit Thomas noch eher von „Vollkommenheit“ sprechen wollen. Vgl. dazu etwa die Hinweise bei AERTSEN, „Convertibility“.

Um von vornherein Missverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig, verschiedene Arten oder Ebenen von Finalität bzw. Teleologie zu unterscheiden. Edward Feser etwa unterscheidet fünf Arten.⁸⁴

(i) Zunächst liegt für ihn Finalität schon auf einer sehr grundlegenden Ebene überall dort vor, wo es *kausale Regelmäßigkeiten* gibt. Wie oben erwähnt, lässt sich aus aristotelisch-thomasischer Sicht stabile Wirkursächlichkeit letztlich nur so erklären, dass eine Ursache auf die Hervorbringung einer bestimmten Wirkung oder Reihe von Wirkungen ausgerichtet bzw. *hingeordnet* ist. In diesem Sinne würden zum Beispiel dispositionale Eigenschaften oder kausale Kräfte im (mikro-)physikalischen Bereich bereits Zielgerichtetheit aufweisen.

(ii) Sodann gibt es Feser zufolge Finalität auch in *komplexen nicht-organischen Prozessen*, zum Beispiel im Wasserkreislauf oder im geologischen Kreislauf der Gesteine. Jede Phase in diesen Prozessen sei auf ganz bestimmte Wirkungen ausgerichtet, sodass es dadurch zu einem stabilen Kreislaufgeschehen kommen könne.

(iii; iv) Die Standardbeispiele für Naturfinalität lassen sich Feser zufolge im *Bereich des Lebendigen* finden, und zwar sowohl im Bereich des pflanzlichen als auch tierischen Lebens. Lebewesen sowie deren Organe seien in ihren Aktivitäten in vielfacher Hinsicht zielstrebig bzw. zweckgerichtet. Sie zeichneten sich dabei durch die für sie typische Fähigkeit zu *immanenter* Kausalität aus, die gewissermaßen im Organismus selbst ihren Ursprung hat und regelmäßig auf die *Erreichung des Guten* für diesen Organismus bzw. dessen Art abzielt (Selbsterhaltung, Nahrungsbeschaffung und -verwertung, Reproduktion usw.).⁸⁵ Bei Tieren trete zudem Zielgerichtetheit und Streben in anfänglich bewusster Weise auf. Tiere haben die Fähigkeit zu sinnlicher Wahrnehmung, sie können etwas triebhaft anstreben und sich entsprechend bewegen oder verhalten.

(v) Erst beim Menschen jedoch kann das Streben auch eine *rationale Form* erhalten. Wie bereits dargestellt, wird in der thomasischen Tradition eigentlich menschliches Handeln (*actus humanus*) als ein komplexes Zusammenspiel von zwei in der Vernunftnatur des Menschen gründenden Fähigkeiten verstanden, nämlich von Intellekt und Wille. Menschliche Handlungen, die im Sinne von GG stets *sub ratione boni* vollzogen werden, sind „(...) guided by *thought*, which has a conceptual structure foreign to other animals. Here we have intentionality, and purpose in the fullest sense – and, it seems, yet another level of

⁸⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden E. FESER, *Teleology: A Shopper's Guide*, in: DERS., *Essays*, 28–48, bes. 36 ff.

⁸⁵ Vgl. FESER, *Aquinas*, 135: „A living thing can undertake activity that is *perfective* of it, that *fulfills* it or *furtheres its own good*, while non-living things cannot do this. In this way it aims at a unique kind of end or goal, though it is only its having this specific kind of end or goal, and not the having of an end or goal as such, that makes it a living thing. (...) It is *immanent* teleology or finality that is definitive of life.“

teleology. And that human action is *irreducibly* teleological is a thesis that has a long history in philosophy.“⁸⁶

Bekanntlich wurde im Rahmen des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Erkenntnisprogramms Naturteleologie in Frage gestellt, weil man hier den Anspruch erhob, natürliche Phänomene auch ohne den Rekurs auf Finalursachen beschreiben und erklären zu können. Die Lehre von Wesensformen und unterschiedlichen Kausalitätstypen war schon in der Spätscholastik durchaus umstritten und wurde schließlich zugunsten eines *mechanistisch-materialistischen Naturverständnisses* aufgegeben, in dem wirkursächliche Kausalität zum dominierenden Erklärungsprinzip avancierte.⁸⁷ In weiterer Folge schien dann vor allem die darwinistische Evolutionstheorie eine Erklärung der biologischen Lebensformen und ihrer Entstehung anbieten zu können, die anscheinend ohne die Annahme von Naturfinalität auskommen konnte und insbesondere auch keine theologischen Voraussetzungen beinhaltete.⁸⁸ Aber nicht nur in der Biologie gab und gibt es weiterhin Bestrebungen, teleologische Erklärungen auf wirkursächliche Erklärungen zu reduzieren. Wie wir schon gesehen haben, involviert der zeitgenössische Naturalismus auch Versuche, typisch menschliche Phänomene wie Handeln und Handlungsfähigkeit im Rahmen bloßer Ereigniskausalität zu erklären (vgl. oben Abschnitt 3.1.1).

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung erscheint es verständlich, warum es in der neuzeitlichen Philosophie bisweilen zu einer radikalen Trennung zwischen Tatsachen und Werten kommen musste. Im Rahmen einer mechanistisch-materialistischen bzw. naturalistischen Ontologie kann es keine in der objektiven Realität gründenden Werte geben, weil es in den Seienden auch keine objektive Zielstrebigkeit bzw. unterschiedliche, artabhängige Grade der

⁸⁶ FESER, Teleology: A Shopper's Guide, in: DERS., *Essays*, 39. – Feser nimmt an dieser Stelle auch Bezug auf den handlungstheoretischen teleologischen Realismus von Scott Sehon (vgl. dazu oben S. 105, FN 33).

⁸⁷ Vgl. etwa in Bezug auf die wohl durch Ockham und Buridan beeinflusste Kausalitätstheorie von Suarez: S. SCHMID, Finality Without Final Causes? Suarez's Account of Natural Teleology, *Ergo. An Open Access Journal of Philosophy*, 2 (2015), 393–425.

⁸⁸ Naturteleologie wird nicht selten mit der Lehre vom „Intelligent Design“ in Verbindung gebracht. Das neuzeitliche „Uhrmacher-Argument“, etwa bei William Paley (1743–1805), unterscheidet sich jedoch erheblich vom thomasischen Verständnis. Für Thomas geht es nicht um die Erklärung von Komplexität, und für ihn haben die Dinge eine inhärente, nämlich in deren jeweiligen Naturen verankerte Zielgerichtetheit, die ihnen nicht sozusagen von außen aufoktroiert wird. Aber für ihn besteht das Problem, wie Finalursachen, wenn sie noch gar nicht existieren, im Falle von nicht-intelligenten Akteuren eine kausale bzw. anziehende Kraft entfalten können (im Falle von rationalen Akteuren könnten diese Finalursachen formal präsent sein, gewissermaßen rational antizipiert werden). Thomas meint deshalb in seinem „Fünften Weg“, dass *letztlich* nur die Annahme der Existenz Gottes Finalursächlichkeit erklären können: Gott bewegt die nicht-rationalen bzw. unbewussten Akteure auf ihre jeweiligen Ziele hin. Vgl. dazu THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q2 a3, sowie etwa CLARKE, *The One*, 203–207.

Vollkommenheit gibt. Wenn das Gute den Charakter (der Erreichung) eines Zieles hat, es jedoch keine objektiven Ziele gibt, dann kann es auch nichts objektiv Gutes mehr geben. Die Realität wird in diesem Denken auf bloße *Faktizität* reduziert. Werte werden damit in der Weise subjektiv, als sie überhaupt erst durch das willentliche Streben eines Subjekts bzw. dessen Zwecksetzungen erzeugt und in eine völlig wertneutrale Realität sozusagen „hineinprojiziert“ werden. Klassische Vertreter einer derartigen wertsubjektivistischen „Projektionstheorie“ – etwa Thomas Hobbes oder David Hume – verstehen dann auch GG so, dass etwas nur deshalb gut bzw. wertvoll ist, weil und insofern es vom Menschen angestrebt wird. In der Ethik kann eine solche Auffassung schließlich zu einem moralischen Nihilismus führen, demzufolge nichts objektiv moralisch richtig oder falsch ist, weil es auch keine objektiven, nämlich von menschlichen Einstellungen und Überzeugungen unabhängige moralische Standards gibt.⁸⁹

Im aristotelisch-thomasischen Naturrechtsdenken gibt es von vornherein keine logische Kluft zwischen Tatsachen und Werten, weil hier (vormoralisches bzw. ontisches) Gutsein bereits integraler Bestandteil der objektiven Realität ist, nämlich gewissermaßen eingebaut in die dynamischen Strukturen der Welt. Jedes Seiende ist auf bestimmte Ziele hingeeordnet, deren Erreichung die Aktualisierung der Natur dieses Seienden bedeutet. Und jedes Seiende ist, insofern es existiert, auch schon bis zu einem gewissen Grad in diesem Sinne aktualisiert. Damit ist es auch schon immer mehr oder weniger vollkommen und gemäß der Konvertibilitätsthese gut bzw. unter irgendeiner Hinsicht (vom Menschen) anstrebbar. Zur Verdeutlichung möchte ich im Folgenden kurz ein Beispiel anführen, wie eine solche oder doch recht ähnliche Auffassung in der Gegenwartsphilosophie vertreten wird. Es handelt sich um den schon erwähnten Ansatz von Philippa Foot.

a) Philippa Foot und natürliches Gutsein

Foot wendet sich in ihrem 2001 erschienen Buch mit dem programmatischen Titel *Natural Goodness* gegen den Mainstream der analytischen Moralphilosophie im 20. Jahrhundert, nämlich gegen einen ethischen Non-Kognitivismus, wonach moralische Äußerungen im Grunde keinen Behauptungscharakter bzw. deskriptiven Gehalt hätten, sondern sich durch ihren handlungsanleitend-praktischen Sinn auszeichnen würden. Foots hauptsächliche Zielscheiben sind dabei der Emotivismus und der Präskriptivismus. Ihr eigener neo-aristotelischer Ansatz steht in der Tradition einer naturrechtlichen Tugendethik und ist

⁸⁹ Vgl. dazu neuerdings etwa J. L. HILL, *After the Natural Law*, San Francisco 2016, 208–266, der die moral- und rechtsphilosophischen Veränderungen sowie deren praktische Auswirkungen aufzeigen möchte, welche die neuzeitliche Preisgabe des klassischen naturteleologischen Denkens hervorgerufen hat.

wesentlich inspiriert durch Ideen von Peter Geach, Elisabeth Anscombe und vor allem Michael Thompson. Foots Grundgedanke besteht darin, dass die moralische Bewertung menschlicher Handlungen in analoger Weise aufzufassen sei wie die Bewertung der Eigenschaften und Vollzüge von nicht-menschlichen Lebewesen. Die Eigenschaften und Vollzüge von nicht-menschlichen Lebewesen könnten durch die Beantwortung der Frage bewertet werden, ob sie zum speziesgemäßen Funktionieren und Gedeihen dieser Lebewesen beitragen oder nicht. Ähnlich könne man nach Foot auch fragen, ob menschliche Handlungen oder Handlungsdispositionen dazu beitragen, dass Menschen ihre Natur verwirklichen und in diesem Sinne *qua* Menschen „funktionieren“ und gedeihen, oder eben nicht. Moralität sei in diesem Sinne eine natürlich-objektive Qualität des Menschen. Sehen wir uns die Grundlagen dieses Ansatzes etwas näher an!

Im Anschluss an Thompson vertritt Foot zunächst die sprachphilosophische These, dass sich Lebewesen bzw. Arten von Lebewesen nur mithilfe von sog. *Aristotelisch-kategorischen Aussagen* (*Aristotelian categoricals*) angemessen beschreiben lassen.⁹⁰ Ein *Aristotelian categorical* hat die Form „S sind F“ oder „Das S ist F“, wobei „S“ eine biologische Spezies bezeichnet und „F“ eine Eigenschaft, die *typischerweise und in der Regel* einem Exemplar von S zukommt. Folgende Aussagen sind zum Beispiel *Aristotelian categoricals*: „Kaninchen sind Pflanzenfresser“, „Das Kaninchen ist ein Pflanzenfresser“, „Katzen sind vierbeinig“, „Der Wolf ist ein Rudeltier“, „Menschen haben 32 Zähne“. *Aristotelian categoricals* zeichnen sich nach Foot durch die formale Eigenschaft aus, dass sie logisch nicht quantifizierbar sind. Als Beispiel: Dass Katzen vierbeinig sind, bedeutet nicht, dass es mindestens eine Katze gibt, die vierbeinig ist, weil es offensichtlich um eine Aussage über Katzen im Allgemeinen geht. Aber diese Aussage bedeutet auch nicht, dass jedes X, das eine Katze ist, vierbeinig ist. Es könnte ja der Fall sein, dass eine Katze durch einen Unfall oder durch einen genetischen Defekt nur drei Beine hat; dennoch würde es sich um eine Katze handeln. Ebenso wenig wird die Bedeutung dieser Aussage erschöpfend erfasst, wenn man sagt, dass einige oder die meisten Katzen vierbeinig sind, man also die Aussage bloß statistisch versteht.

Durch eine Aristotelisch-kategorische Aussage wird Foot zufolge vielmehr eine natürliche *Norm* ausgedrückt, ähnlich wie durch eine Aussage über das Wesen eines Seienden im Rahmen der traditionellen aristotelisch-thomasi-schen Auffassung. Wenn nämlich ein *Aristotelian categorical* „S sind F“ „(...) zutrifft, dann ist ein Individuum S [ein Individuum hier und jetzt bzw. dann und dort], das nicht F ist, anders als es sein sollte, nämlich schwach, krank

⁹⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden P. FOOT, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004, 44–58, bes. 46ff. Ich beziehe mich auf die deutschsprachige Ausgabe, übersetzt von M. Reuter. Vgl. zum Ansatz von Foot auch etwa T. HOFFMANN, *Das Gute*, Berlin/Boston 2014, 111–182.

oder auf eine andere Weise defekt.“⁹¹ Im Beispiel: Eine Katze, die nur drei Beine oder etwa keinen Jagdinstinkt hat, ist ein defizientes Exemplar ihrer Spezies und daher anders, als sie sein sollte. In dieser Sicht bezeichnet ein zutreffendes *Aristotelian categorical* also einen Standard für die *natürliche Gutheit* eines Lebewesens, der als solcher nicht auf menschliche Konventionen, Wünsche oder Interessen zurückgeführt werden könne.

Man mag nun einwenden, dass es doch auch Abweichungen vom Standard gibt, die nicht ohne weiteres mit einem Defekt einhergehen müssen. Wie kann man solche Abweichungen von den anderen unterscheiden? Foot nimmt für die Beantwortung dieser Frage ausdrücklich auf *Naturteleologie* Bezug, nämlich auf die Teleologie von Lebewesen:

Aristotelian categoricals betreffen Organismen einer bestimmten Spezies und sagen etwas darüber aus, wie deren Merkmale aussehen und wie der Organismus als ganzer bzw. eines seiner Merkmale oder Teile funktioniert. Aber ich würde (...) sagen, daß man einen weiteren Schritt tun muß, um die Verknüpfung zwischen *Aristotelian categoricals* und Bewertung herzustellen. Ich würde sagen, daß bei Pflanzen und Tieren alle diese Dinge, unmittelbar oder mittelbar, mit Selbsterhaltung (...) oder mit der Fortpflanzung des Individuums (...) zu tun haben. Das ist *das Leben*, das für die Art von Lebewesen charakteristisch ist, von der unsere *categoricals* handeln. Was in diesem Leben *eine Rolle spielt*, ist kausal und teleologisch hierauf bezogen – so wie bei Pflanzen das Treiben von Wurzeln auf Nahrungsaufnahme und das Anlocken von Insekten auf Fortpflanzung bezogen ist.⁹²

Insofern sich ein *Aristotelian categorical* in diesem Sinn auf die Teleologie einer Spezies bezieht, unterscheidet es sich Foot zufolge auch von einer bloß statistischen Aussage über einige oder die meisten oder alle Exemplare der betreffenden Spezies. *Aristotelian categoricals* würden also nicht bloß statistische Häufigkeiten beschreiben, sondern eben *Normen* zum Ausdruck bringen.

Die natürliche Gutheit von Lebewesen hängt also auch für Foot davon ab, ob die durch ihre jeweilige Natur vorgegebenen Ziele erreicht werden oder nicht, bzw. in welchem Maße dies der Fall ist. Für alle Lebewesen spielen hier Selbsterhaltung und Fortpflanzung eine zentrale Rolle, für viele Spezies auch *Kooperation* mit Artgenossen. Die tanzende Honigbiene informiert die anderen Bienen über eine Nahrungsquelle; eine nicht-tanzende Biene wäre mangelhaft, obwohl sie selbst vielleicht gar keine Nachteile erleiden müsste. Der im Rudel jagende Wolf sichert durch sein kooperatives Verhalten auch das Überleben und die Reproduktion der anderen Wölfe; ein trittbrettfahrender Wolf verhält sich nicht so, wie er sollte (ohne dass man ihm dafür einen moralischen Vor-

⁹¹ FOOT, *Natur*, 50. – Wiederum in Anlehnung an Thompson spricht Foot in diesem Zusammenhang auch von einer „naturgeschichtlichen Darstellung“ als einer Beschreibung der Lebensweise von Organismen der jeweiligen Spezies.

⁹² FOOT, *Natur*, 51.

wurf machen könnte). Nach Foot geht es hier um „fremdnützig“ Qualitäten in der Bestimmung der natürlichen Gutheit eines Lebewesens.⁹³

Worin besteht die *moralphilosophische* Relevanz derartiger Überlegungen? Foot vertritt die Auffassung, dass auch die Eigenschaften und Vollzüge von Menschen mit Bezug auf ihre Rolle im menschlichen Leben gemäß dem Schema natürlicher Gutheit bzw. Normativität bewertet werden können, das man bei Tieren und Pflanzen entdecken kann. Es geht für Foot darum, ob menschliche Handlungen oder Handlungsdispositionen dazu beitragen, dass Menschen ihre Natur verwirklichen und in diesem Sinne *qua* Menschen „funktionieren“ und gedeihen, oder eben nicht.

Trotz der Vielfalt der menschlichen Güter – der Elemente, die ein gutes menschliches Leben ausmachen können – kann also dem Begriff des guten menschlichen Lebens bei der Bewertung menschlicher Eigenschaften und Vollzüge dieselbe Rolle zukommen wie beim Begriff des Gedeihens bei der Bestimmung der Qualität im Falle von Pflanzen und Tieren.⁹⁴

Mit anderen Worten: Das moralisch Gute ist das natürliche Gutsein des Menschen und seiner Handlungen. Im Ergebnis gelangt Foot damit zu einer neo-aristotelischen Tugendethik naturrechtlicher Prägung, die hier im Einzelnen nicht dargestellt und beurteilt werden muss.⁹⁵

b) Naturteleologie und kritische Naturrechtsethik

Welche Rolle spielt Naturteleologie im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik? Diese Frage wird uns in den kommenden Abschnitten immer wieder beschäftigen. An dieser Stelle soll es nur um eine grundlegende Einschätzung gehen.

Im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik wird zunächst davon ausgegangen, dass es irreduzible *Handlungsteleologie* gibt. Die bisherigen handlungstheoretischen Überlegungen zu GG haben diese Auffassung erhärtet.

⁹³ Vgl. FOOT, *Natur*, 55 f. – Vgl. etwa zur Rolle der Kooperation im Zusammenhang einer naturalistisch-evolutionstheoretischen Auffassung von Ethik die interessanten Parallelen bei ALBERT, *Kritischer Rationalismus*, 80 ff.

⁹⁴ FOOT, *Natur*, 66.

⁹⁵ Vgl. für eine Grundlagenkritik an naturalistisch-teleologischen Ethiken wie derjenigen von Foot etwa W. FITZPATRICK, *Teleology and the Norms of Nature*, New York 2000, sowie auch A. WARD, *Against Natural Teleology and Its Application in Ethical Theory* (2013), *Philosophy Ph.D. Dissertations*, 25, https://scholarworks.bgsu.edu/philosophy_diss/25 (Zugriff 4.10.2023), bes. 20–43, der u. a. dafür argumentiert, dass Naturteleologie im Sinne Foots die logische Kluft zwischen Tatsachen und Normen nicht überbrücken könne, weil sie selber in keine der beiden Kategorien passe, sondern zum Bereich der von ihm so genannten „Proto-Normativität“ (*protonormativity*) mit der zentralen Kategorie des „Angemessenen“ oder „Passenden“ (*the proper*) gehöre. Tatsächlich geht es auch in meiner Sicht hier zunächst noch um *vormoralisches* Gutsein. Ein neo-aristotelischer Naturalismus scheint mir häufig *vormoralisches* Gutsein und moralische Normativität nicht deutlich genug voneinander zu unterscheiden.

Menschliches Handeln ist ein bewusst zielgerichtetes (= intentionales) Verhalten, das auf Erkenntnis und Entscheidung beruht, und notwendigerweise *sub ratione boni* vollzogen wird. Die teleologische Struktur menschlicher Praxis, nämlich ihre Zweck- bzw. Zielgerichtetheit, bedeutet in dieser Perspektive gleichzeitig, dass beim Handeln von vornherein Wertgesichtspunkte mit im Spiel sind, nämlich dass stets irgendwelche Werte angestrebt oder irgendwelche Unwerte vermieden werden.

Darüber hinaus vertrete ich im Sinne des im zweiten Kapitel entwickelten falliblistischen Essentialismus die These, dass zumindest einige Entitäten (darunter Menschen) in unserer Welt ein konventionsunabhängiges Wesen haben, das wir auch ansatzweise erkennen können, wenngleich diese Erkenntnis stets revidierbar bleibt. Dieses Wesen kann nun mehr oder weniger verwirklicht sein und stellt einen objektiven Standard dar, mithilfe dessen man die Vollkommenheit bzw. „natürliche Gutheit“ des betreffenden Seienden bestimmen kann. Im Sinne des Axioms *ens et bonum convertuntur* gilt dabei: Je vollkommener etwas in seiner Art ist, desto mehr kann es auch zum Gegenstand eines rationalen Strebens werden. Insofern aber die Aktualisierung des Wesens eines Seienden eine Art Ziel darstellt, das auch die Vollkommenheit des Seienden ausmacht, vertrete ich damit auch die These, dass es natürliche Ziele gibt. Diese Ziele bestehen also unabhängig von menschlichen Zielsetzungen. Und das vormoralisch bzw. ontisch Gute kann nur unter Bezugnahme auf Naturteleologie in diesem Sinn bestimmt werden. Diese These wird noch näher ausgefaltet werden, wenn es im nächsten Abschnitt um den Zusammenhang zwischen menschlicher Natur und vormoralischen Werten bzw. Übeln gehen wird. Dabei wird sich zeigen, dass das Wesen des Menschen ihn auf das für ihn Anstrebare bzw. Gute ausrichtet und so auch das Spektrum der für ihn relevanten Werte und Übel bestimmt: Hätten wir eine andere Natur mitsamt den sich daraus ergebenden dispositionalen Eigenschaften, würden wir auch andere Werte anstreben bzw. Übel vermeiden.

Schließlich wird im vierten Kapitel dann auch noch der Zusammenhang zwischen menschlicher Natur und „natürlichem Sittengesetz“, also den Kriterien für moralisch richtiges Handeln, zu erörtern sein. Auch dabei wird sich zeigen, dass das in einer bestimmten Weise interpretierte Kriterium der Vernunftgemäßheit des Handelns durchaus in der Natur des Menschen verankert ist bzw. die charakteristische Vollkommenheit des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens darstellt.⁹⁶

⁹⁶ Allerdings wird es hier auch zu einer erheblichen Abweichung gegenüber der klassischen aristotelisch-thomasischen Naturrechtsethik kommen. Ich werde nämlich dafür argumentieren, dass die Vernunftgemäßheit unseres Handelns nicht in erster Linie darin besteht, dass dieses Handeln bestimmten Naturfinalitäten entspricht oder nicht. Vielmehr geht es darum, ob wir in unserem Handeln den Werten, für die wir uns entscheiden, auch auf die Dauer und im Ganzen, also in einer uneingeschränkt-universalen Betrachtungsweise, gerecht wer-

Aber lässt sich Naturteleologie grundsätzlich vor dem Hintergrund unseres modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes in intellektuell redlicher Weise vertreten? Wir haben diese Frage schon im zweiten Kapitel berührt, als es um die umfassendere Frage ging, ob sich ein aristotelisch-thomasischer Essentialismus heute noch verantworten lässt, weil ja Naturteleologie ein zentrales Element einer solchen Metaphysik darstellt. Ergänzend zu den dortigen Ausführungen möchte ich an dieser Stelle noch Folgendes anmerken: In jüngster Zeit scheint eine gewisse Rehabilitierung naturteleologischen Denkens stattzufinden. Die Kritik am mechanistischen Weltbild der Neuzeit führte zu einer Wiederentdeckung dieser Denkform. Auch in Bezug auf die Biologie mehren sich heute wieder Stimmen, die von der Notwendigkeit *irreduzibel* teleologischer Erklärungen der Strukturen und Verhaltensweisen von Lebensformen sprechen.⁹⁷ Aus kritisch-rationaler Sicht gibt es Naturteleologie übrigens zumindest in dem Sinn, dass Organismen ständig irgendwelche Probleme zu lösen versuchen: Alles Leben ist Problemlösen. *Problemlösen* ist jedoch eine *ziel- und zweckgerichtete Tätigkeit*, auch wenn sie nicht bewusst vollzogen wird.⁹⁸

Im Rahmen der aristotelisch-thomasischen Metaphysik ergibt sich, wie wir gesehen hatten, Naturteleologie schon auf einer sehr grundlegenden Ebene aus der *Akt-Potenz-Lehre*, weil jede Potenz auf ihre spezifische Aktualisierung ausgerichtet oder hingeordnet ist, selbst wenn diese Aktualisierung aus welchen Gründen auch immer faktisch gar nicht eintritt: *potentia dicitur ad actum* oder *omne agens agit propter finem*.⁹⁹ In diesen Kontext gehört auch das bereits erwähnte traditionelle und meines Erachtens durchaus bedenkenswerte Argument, dass kausale Regelmäßigkeit letztlich nur durch Finalursachen erklärt werden könne, insofern nämlich eine Ursache eben auf die Hervorbringung einer bestimmten Wirkung oder Reihe von Wirkungen gerichtet sein muss. Interessanterweise werden in der zeitgenössischen analytischen Ontologie wieder ganz ähnliche Auffassungen vertreten, und zwar insbesondere im Rahmen einer Ontologie der Dispositionen und Vermögen bzw. Kräfte (*powers*).¹⁰⁰

den oder nicht. Unvernünftiges bzw. moralisch unverantwortliches Handeln hat die Struktur von „Raubbau“ oder „Kontraproduktivität“; es läuft insgesamt nur auf die Zulassung bzw. Verursachung von Schaden hinaus, nämlich auf die Zerstörung von vormoralischen Werten. Solche vormoralischen Werte haben freilich auch eine Grundlage in der Natur des Menschen, insofern diese das Spektrum der für den Menschen bedeutsamen Werte bestimmt.

⁹⁷ Vgl. dazu etwa NAGEL, *Mind*; FESER, *Revenge*, 375–442; WALLACE, *Modeling*, 78–113; für den deutschsprachigen Bereich sei hingewiesen auf R. SPAEMANN/R. LÖW, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005, 197 ff.

⁹⁸ Vgl. etwa K. POPPER, Die natürliche Selektion und ihr wissenschaftlicher Status, in: MILLER, *Popper*, 225–233, 226 f.

⁹⁹ Vgl. zu diesen beiden Formulierungen des Finalitätsprinzips etwa V. POSSENTI, Nature, Life, and Teleology, *The Review of Metaphysics*, 56 (2002), 37–60, 49 f. Vgl. auch ODERBERG, *Metaphysics*, 27–30.

¹⁰⁰ Vgl. dazu etwa beispielsweise G. MOLNAR, *Powers. A Study in Metaphysics*, hg. von S. MUMFORD, New York/Oxford 2006, 60–81; A. BIRD, *Nature's Metaphysics. Laws and Proper-*

So argumentieren etwa verschiedene Ontologen für die These, dass Dispositionen oder kausale Kräfte auf deren charakteristische Manifestationen gerichtet oder hingeordnet sind, auch wenn diese Manifestationen aus welchen Gründen auch immer faktisch gar nicht eintreten. Damit wäre Zielgerichtetheit bzw. Finalität bereits in der physikalisch beschreibbaren Welt vorhanden, was eine erhebliche Modifikation des mechanistischen Weltbildes mit sich bringen würde (ähnliche Auffassungen vertreten, wie wir schon gesehen haben, auch Anhänger eines neuen oder wissenschaftlichen Essentialismus; vgl. oben Abschnitt 2.3.1). Allerdings ist hier häufig von physischer oder natürlicher „Intentionalität“ die Rede, womit Finalität nach dem Muster der Gerichtetheit oder Intentionalität im mentalen Bereich konzipiert wird. Dies scheint jedoch aus verschiedenen Gründen eher problematisch zu sein, unter anderem auch deshalb, weil sich hier das animistische Missverständnis einschleichen könnte, wonach Finalität stets auf Bewusstseinszustände verweisen würde.¹⁰¹ Wie dem auch sei, die teleologische Analyse von Dispositionen versteht sich jedenfalls als eine grundlegende Alternative zur wohl noch immer vorherrschenden Konditionalanalyse und beansprucht, deren Probleme umgehen zu können sowie unseren Intuitionen mit Bezug auf Dispositionen besser gerecht zu werden.

3.3 Vormoralische Werte und die Natur des Menschen

Ein wichtiges Ergebnis der bisherigen Überlegungen ist, dass vormoralische Werte als Korrelate des Strebens sowohl einen objektiven als auch einen subjektiv-relationalen Aspekt aufweisen. Einerseits sind sie dem Streben vorgegeben und haben eine Grundlage in der objektiven Realität, etwa in bestimmten Eigenschaften bzw. Vollkommenheiten eines Gegenstandes, Sachverhaltes, Zustandes usw. Andererseits werden sie gerade im Streben bzw. dadurch, dass sie ein Streben wecken, erfasst und beinhalten damit einen Bezug zu einem aktuellen Streben oder Strebevermögen. Im Folgenden möchte ich diese Überlegungen weiterführen, indem ich das Gute im Sinne vormoralischer Werte mit der Natur des Menschen in Beziehung setze und vor allem für die These argumentiere, dass unsere menschliche Natur das Spektrum der für uns bedeutsamen Werte bzw. Übel bestimmt: Die Natur des Menschen richtet ihn auf menschliche Grundwerte aus.

Es ist charakteristisch für die Tradition der Naturrechtsethik, dass in ihr das Gute und auch die Prinzipien für moralisch richtiges Handeln mit der mensch-

ties, Oxford 2007, bes. 114 ff.; N. KROLL, Teleological Dispositions, in: K. BENETT/D. W. ZIMMERMAN (Hg.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Vol. 10, Oxford 2017, 3–37.

¹⁰¹ Vgl. etwa D. S. ODERBERG, Finality Revived: Powers and Intentionality, *Synthese* 194 (2017), 2387–2425, sowie FESER, *Metaphysics*, 100–105.

lichen Natur in Beziehung gesetzt werden. Wohlwollend interpretiert geht es dabei darum, einen auch im Alltagsdenken vorhandenen Objektivitäts- und Universalitätsanspruch in Bezug auf die Moral zu verteidigen bzw. zu erklären und rationale Kriterien für die Entscheidung ethischer Probleme und Meinungsverschiedenheiten zu erarbeiten. Der Rekurs auf eine objektive menschliche Natur oder auf das Wesen des Menschen soll im Naturrechtsdenken ja moralische Maßstäbe ans Licht bringen, die nicht etwa nur von der jeweiligen konventionellen Moral oder Kultur bestimmt sind, sondern die für alle Menschen gelten, weil eben alle Menschen dieselbe Natur teilen, gleichgültig welcher Tradition oder Kultur sie angehören mögen. Dadurch wird es auch möglich, eine gewisse Objektivität und Universalität des Guten bzw. menschlicher Grundwerte zu verteidigen: Weil alle Menschen dasselbe Wesen haben, sind auch für alle Menschen ähnliche Dinge in einem noch vormoralischen Sinn gut oder schlecht, nämlich erfüllend oder schädlich. Ich werde mich in diesem Kapitel auf das Verhältnis zwischen dem Guten im Sinne vormoralischer Werte und der menschlichen Natur konzentrieren. Welche Werte sind menschliche Grundwerte? Wie kann man solche Grundwerte erkennen, und wie ist die Beziehung zwischen ihnen und der menschlichen Natur genau zu denken? Wie kann man schließlich dabei der Tatsache gerecht werden, dass Menschen auch Kulturwesen sind und als solche in vielfältiger Hinsicht durch konkrete kulturelle Kontexte und Faktoren geprägt werden?

3.3.1 Menschliche Grundwerte und Grundübel

Bisher war von vormoralischen Werten im weitestmöglichen Sinn als Korrelaten des willentlichen Strebens die Rede. Dieser Wertbegriff dient nun als Ausgangspunkt für eine nähere Bestimmung *menschlicher Grundwerte bzw. Grundübel*.

In den zeitgenössischen naturrechtsethischen Debatten wird zumeist die Auffassung vertreten, dass es verschiedene menschliche Grundwerte bzw. Grundgüter (*human basic goods*) gibt.¹⁰² Solche Grundwerte werden als *Aspekte* oder *Komponenten der menschlichen Vollkommenheit* verstanden und beziehen sich also auf die Erfüllung bzw. Verwirklichung der Natur des Menschen, nämlich auf dessen Entfaltung, Gedeihen oder *flourishing*. Typische Beispiele für menschliche Grundwerte sind etwa Leben und die Weitergabe von Leben, Erkenntnis, Soziabilität und Gemeinschaft in den unterschiedlichsten Formen, Arbeit und Spiel, ästhetische Erfahrung, Integrität und Selbstachtung usw. Un-

¹⁰² Vgl. als Überblick etwa MURPHY, *Natural Law Tradition*. – Ich werde weiterhin hauptsächlich von „Werten“ bzw. „Grundwerten“ sprechen und verstehe die Begriffe „Wert“ und „Gut“ als gleichbedeutend. Man könnte aber auch sagen, dass Güter Wertträger sind, nämlich Eigenschaften haben, wodurch sie für den Menschen anstrebbare sind. Vgl. zu solchen und ähnlichen terminologischen Fragen etwa KUTSCHERA, *Wert*, 11–15.

terschiedliche Autoren vertreten unterschiedliche „Listen“ von Grundwerten. Wir werden uns noch ausführlicher mit der Frage beschäftigen, ob eine solche Liste abgeschlossen sein muss und welche Grundwerte auf sie gehören.

Das, was menschliche *Grundwerte* als solche auszeichnet, ist der Umstand, dass man sie sinnvoll auch *um ihrer selbst willen* anstreben kann. Natürlich kann man einen Grundwert anstreben, um damit einen anderen Wert zu erreichen, aber es ist eben auch sinnvoll möglich, ihn um seiner selbst willen anzustreben. Als Beispiel: Ich sichere meinen zukünftigen Lebensunterhalt, indem ich ein Universitätsstudium abschließe und einen Beruf ergreife, um daraufhin eine Familie gründen zu können. Aber die Sicherung von Leben oder Erkenntnisgewinn oder eine befriedigende Arbeit sind bereits in sich wertvoll und können auch um ihrer selbst willen angestrebt werden. In der Werttheorie werden Grundwerte in dem von mir vorausgesetzten Sinn häufig als „intrinsische“ oder „finale Werte“ bezeichnet, um damit auszudrücken, dass etwas eben in sich wertvoll bzw. gut ist, nämlich aufgrund seiner „intrinsischen“ Eigenschaften, und deshalb auch um seiner selbst willen angestrebt werden kann. Im Unterschied dazu werden *extrinsische* oder *instrumentelle Werte* vernünftigerweise nicht um ihrer selbst willen angestrebt, sondern nur insofern, als sie zur Erreichung intrinsischer bzw. finaler Werte dienen.¹⁰³ Instrumentelle Werte sind somit in abgeleiteter Weise gut, beziehen also ihre Gutheit bzw. Anstrebarkeit wenigstens zum Teil durch ihre Hinordnung auf Grundwerte. Die Angabe der durch eine Handlung angestrebten Grundwerte liefert eine abschließende Erklärung jener Handlung, bei der die Erklärungskette bzw. die „Warum-Frage“ an ein Ende kommt. Die Angabe der jeweils angestrebten Grundwerte macht also eine menschliche Handlung im vollen Sinn verständlich, weshalb Grundwerte auch als *fundamentale praktische Gründe* qualifiziert werden können.¹⁰⁴ Wir werden darauf noch zurückkommen.

Ein wenig Veranschaulichung: Jemand füllt einen Lottoschein aus. Warum tut er das? Antwort: Weil er beim Lottospiel eine große Summe Geld gewinnen will. Warum will er denn Geld gewinnen? Na, weil der Besitz von Geld wenigstens unter einer bestimmten Hinsicht sehr vorteilhaft ist und einen Wert darstellt, was denn sonst? Die Handlung ist damit verständlich, auch wenn sie nicht besonders vernünftig sein mag. Man kann allerdings nun auch die plausible Auffassung vertreten, dass Geldbesitz nur ein extrinsischer bzw. instrumenteller Wert ist. Ist es überhaupt sinnvoll, Geldbesitz um seiner selbst willen

¹⁰³ Aus Gründen der Übersichtlichkeit führe ich an dieser Stelle keine eigene Unterscheidung zwischen intrinsischen und finalen Werten ein, die man jedoch treffen kann. Vgl. dazu etwa ORSI, *Theory*, 31–35. – Ich verstehe zudem sowohl intrinsische bzw. finale als auch extrinsische bzw. instrumentelle Werte wohlgeordnet hier noch in einem vormoralischen Sinn. Zu einer Axiologie vor- oder nichtmoralischer Werte vgl. etwa auch D. BIRNBACHER, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/Boston³2013, 241 ff.

¹⁰⁴ Vgl. dazu beispielsweise FINNIS, *Natural Law*, 442 f., sowie bereits oben Abschnitt 3.1.2.

anzustreben? Offenbar nicht, denn Geld ist ja nur insoweit wertvoll, als es dazu dient, andere Werte zu erreichen. Geld kann man bekanntlich nicht essen. Aber Geldbesitz schafft Handlungsspielräume. Mit Geld kann man die verschiedensten Dinge kaufen und damit die Lebensgrundlagen für sich oder andere sichern: Wohnraum, gesunde Nahrungsmittel, Kleidung, medizinische Versorgung usw. Mit Geld hat man auch die materiellen Voraussetzungen, um eine Familie zu gründen und seinen Kindern eine gute Ausbildung zu ermöglichen. Mit Geld kann man gemeinnützige Projekte verwirklichen oder ein wirtschaftliches Unternehmen gründen und sinnvolle Arbeit schaffen. Mit Geld kann man schließlich auch ästhetische Erfahrungen ermöglichen, etwa durch Teilhabe am kulturellen Leben oder dadurch, dass man schöne Reisen unternimmt oder interessante Hobbies pflegt. So stehen am Ende der Erklärungskette menschliche Grundwerte, die sinnvoll auch um ihrer selbst willen angestrebt werden können. Diese Grundwerte sind, wie gesagt, Aspekte oder Komponenten der menschlichen Vollkommenheit, sie beziehen sich also auf die Erfüllung bzw. Verwirklichung der Natur des Menschen.

Ohne derartige Grundwerte, die auch um ihrer selbst willen angestrebt werden können, würde die Erklärungskette entweder niemals an ein Ende kommen oder aber im Kreis gehen. Wir wären dann mit einem infiniten Regress oder einer zirkulären Erklärung konfrontiert. Beides erscheint unbefriedigend. In der aristotelisch-thomasischen Tradition ist dies ein gewichtiger Grund, ein letztes Ziel des Menschen anzunehmen bzw. mehrere solcher Ziele, die eben um ihrer selbst willen angestrebt werden können. Und für eine aristotelisch-thomasische Naturrechtsethik besteht dieses letzte Ziel in der Verwirklichung bzw. Erfüllung der Natur des Menschen, also in der Aktualisierung seiner spezifischen Fähigkeiten und in der Befriedigung seiner spezifischen Bedürfnisse.¹⁰⁵

Da die Vollkommenheit des Menschen bzw. die Verwirklichung der menschlichen Natur unterschiedliche Aspekte oder Komponenten beinhaltet, gibt es dementsprechend auch unterschiedliche Grundwerte, die nicht aufeinander reduzierbar sind. Im Rahmen eines solchen *werttheoretischen Pluralismus* besteht das vormoralisch Gute also aus einer Mehrzahl von verschiedenen Gütern

¹⁰⁵ Bekanntlich verbindet Thomas von Aquin den aristotelischen Eudämonismus mit christlicher Theologie. Das letzte Ziel des Menschen ist die Glückseligkeit im Sinne der vollen Verwirklichung seines Wesens. Dabei unterscheidet Thomas zwischen natürlicher bzw. unvollkommener und übernatürlicher bzw. vollkommener Glückseligkeit. Die natürliche Vollendung kann ansatzweise bereits in diesem Leben erreicht werden und besteht, wie gesagt, in der möglichst weitgehenden Verwirklichung der menschlichen Natur, vor allem hinsichtlich ihrer rationalen Vermögen. Das übernatürliche Glück besteht dagegen im Besitz des höchsten Gutes, nämlich in der Schau Gottes, und kann ohne die Gnade in keiner Weise erreicht werden. Der Mensch muss von Gott übernatürliche bzw. eingegossene Tugenden geschenkt bekommen, damit er sein letztes Ziel erreichen kann. Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q1–5, sowie als hilfreichen Überblick neuerdings T. M. OSBORNE, *Aquinas's Ethics*, Cambridge 2020, 6–18.

bzw. Werten, eben aus einer Liste von Grundwerten. Der Gegensatz dazu wäre ein werttheoretischer Monismus, bei dem alle unterschiedlichen Werte auf einen einzigen Grundwert zurückgeführt werden können. Utilitaristen etwa sind gewöhnlich hedonistische Monisten und vertreten die These, dass Lust bzw. lustvolle oder angenehme Bewusstseinszustände letztlich der einzige Grundwert sind. In dieser Sicht wären also Werte wie Leben, Erkenntnis oder Freundschaft letztlich nur insoweit wertvoll, als sie zur Erreichung von lustvollen Bewusstseinszuständen beitragen; sie wären also im Grunde bloß instrumentelle Werte.

Gegen eine hedonistisch-monistische Auffassung spricht zunächst, dass sie nicht besonders überzeugend erscheint und auch psychologisch unzutreffend sein dürfte.¹⁰⁶ Streben zum Beispiel Wissenschaftler letztlich *nur* nach Lust, wenn sie möglichst erklärungskräftige Theorien entwickeln und diese kritisch prüfen? Streben Eltern letztlich *nur* nach angenehmen Bewusstseinszuständen, wenn sie sich dazu entschließen, ein Kind zu zeugen und gemeinsam zu erziehen? Das ausschließliche und direkte Anstreben von Lustempfinden dürfte eher das paradoxe Ergebnis mit sich bringen, dass man dadurch ziemlich frustriert wird. Lust und Freude sind vielmehr häufig *Begleiterscheinungen* beim Anstreben und Erreichen anderer Werte. Wenn der Hedonismus wahr wäre, würde uns zudem nur das schaden, was in uns Unlust oder unangenehme Bewusstseinszustände hervorruft. Aber dies scheint eine viel zu enge Auffassung zu sein. Es gibt andere Arten von Übeln bzw. Schäden, die mit der Beeinträchtigung der Erfüllung unserer Natur zusammenhängen. Wenn ich etwa mein Leben oder meinen Verstand verliere, dann mag ich darüber keinen Schmerz verspüren, dennoch liegt in beiden Fällen ein Schaden vor.

Für eine wertpluralistische Position spricht zum einen, dass wir ganz unterschiedliche Dinge, Sachverhalte, Zustände usw. aus ganz unterschiedlichen Gründen anstreben bzw. vermeiden, und dass unterschiedliche Werte oft *inkommensurabel* sind, also nicht ohne weiteres miteinander verglichen werden können, weil ein übergreifender Bewertungsmaßstab bzw. eine objektiv gültige Rangordnung fehlt.¹⁰⁷ Wie könnte man etwa erkenntnisgeleitet entscheiden, ob

¹⁰⁶ Zur Kritik am monistischen Hedonismus vgl. etwa A. GÓMEZ-LOBO, *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington DC 2002, 30–35, sowie SHAFER-LANDAU, *Fundamentals*, 32–43. – Vgl. auch das bereits klassische Gedankenexperiment bei R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974, 42–45, bei dem man sich vorstellen soll, ob man ein künstlich durch Hirnstimulation induziertes, gewissermaßen „virtuelles“ Bewusstsein von Lust dem realen Leben mit all seinen Unabwägbarkeiten, Freuden und Leiden vorziehen will. Nozick ist der Auffassung, dass dies nicht vernünftig wäre, womit für ihn auch der monistische Hedonismus nicht vernünftig ist.

¹⁰⁷ Vgl. dazu und zum Folgenden etwa T. CHAPPELL, *Practical Rationality for Pluralists about the Good, Ethical Theory and Practice*, 6 (2003), 161–177, 163 ff. – Ich werde auf die Inkommensurabilität der Werte noch mehrfach zurückkommen. Wohlgermerkt vertrete ich nicht die radikale These, dass unterschiedliche Werte notwendigerweise inkommensurabel

ceteris paribus eine Ausbildung zur Opernsängerin objektiv besser ist als eine Ausbildung zur Entwicklungshelferin? Wie könnte man rational entscheiden, ob Erkenntnis oder Freundschaft der jeweils objektiv höhere Wert ist? In dieser Sicht lassen auch genuine Wertkonflikte und das Phänomen des rationalen Bedauerns einen Wertpluralismus plausibel erscheinen: Es kann völlig vernünftig sein, das Ergebnis auch einer an sich richtigen Entscheidung in dem Sinn zu bedauern, dass man dabei der nicht verwirklichten Handlungsoption nachtrauert. Dies ist aber nur dann sinnvoll, wenn es in der Entscheidungssituation nicht nur um ein größeres oder kleineres Ausmaß desselben Wertes ging, sondern eben um qualitativ unterschiedliche Werte. Zum anderen legt sich ein Pluralismus der Grundwerte aus dem schon angesprochenen Umstand nahe, dass die Erfüllung der menschlichen Natur unterschiedliche Aspekte bzw. Komponenten beinhaltet. Menschliches *flourishing* ist vielschichtig und vielgestaltig, und aus meiner Sicht gehört natürlich *auch* Lustempfinden dazu.

a) Welche Werte sind Grundwerte?

Welche Werte sind nun aber menschliche Grundwerte? Und muss eine Liste menschlicher Grundwerte abgeschlossen sein? Wodurch kommt die Einheit einer solchen Liste zustande? Wie bereits erwähnt wurde, vertreten unterschiedliche zeitgenössische Naturrechtsethiker und -innen unterschiedliche Listen menschlicher Grundwerte, obwohl sie in zentralen Punkten auch übereinstimmen. Im Folgenden sollen ein paar Beispiele angeführt werden.

John Finnis: Leben; Erkenntnis; Spiel; ästhetische Erfahrung; Freundschaft; Religion; praktische Vernunft (*practical reasonableness*).¹⁰⁸

David Oderberg: Leben; Erkenntnis; Freundschaft; Arbeit und Spiel; Wohlgefallen am Schönen (*appreciation of beauty*); religiöser Glaube und religiöse Praxis.¹⁰⁹

Alfonso Gómez-Lobo: Leben; Familie; Freundschaft; Erkenntnis; Arbeit und Spiel; Erfahrung des Schönen; Integrität.¹¹⁰

Mark Murphy: Leben; Erkenntnis; ästhetische Erfahrung; Exzellenz in Arbeit und Spiel; Exzellenz im Handeln (*excellence in agency*); innerer Friede; Freundschaft und Gemeinschaft; Religion; Freude und Glückseligkeit (*happiness*).¹¹¹

Timothy Chappell: Leben; Wahrheit und die Erkenntnis von Wahrheit; Freundschaft; physische und geistige Gesundheit und Harmonie; ästhetische Werte; Lust und die Vermeidung bzw. Abwesenheit von Schmerz; Vernunft

sein müssen und dass es niemals eine Rangordnung zwischen unterschiedlichen Werten geben kann.

¹⁰⁸ Vgl. FINNIS, *Natural Law*, 81–99.

¹⁰⁹ Vgl. ODERBERG, *Moral Theory*, 34–45.

¹¹⁰ Vgl. GÓMEZ-LOBO, *Morality*, 6–25.

¹¹¹ Vgl. M. MURPHY, *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge 2001, 96–138.

und Rationalität; die natürliche Welt (*the natural world*); Menschen (*people*); Fairness; Erfolge bzw. das Erreichen von Zielen (*achievements*); die Kontemplation Gottes (falls Gott existiert).¹¹²

Philip Devine: Leben und Gesundheit; das Fortdauern des Lebens über einen selbst hinaus und damit die biologische und metaphorische Weitergabe von Leben; Freundschaft in den unterschiedlichsten Formen; Teilhabe am kulturellen Leben; ästhetische Erfahrung; Erkenntnis; Spiel; Autonomie; etwas bewegen („*making a difference in one's world*“); Harmonie und Integration („*Harmony with whatever Power or powers are in control of oneself and one's world, and the intregation that comes thereby.*“).¹¹³

Martha Nussbaum zählt im Rahmen ihres aristotelisch-essentialistischen „Fähigkeiten-Ansatzes“ (*capability approach*) Folgendes auf:

1. Being able to live to the end of a complete human life, as far as is possible; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as not to be worth living. 2. Being able to have good health; to be adequately nourished; to have adequate shelter; having opportunities for sexual satisfaction; being able to move from place to place. 3. Being able to avoid unnecessary and nonbeneficial pain and to have pleasurable experiences. 4. Being able to use the five senses; being able to imagine, to think, and to reason. 5. Being able to have attachments to things and persons outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence, in general, to love, grieve, to feel longing and gratitude. 6. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's own life. 7. Being able to live for and with others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of familial and social interaction. 8. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature. 9. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities. 10. Being able to live one's on life and nobody else's; being able to live one's own life in one's very own surroundings and context.¹¹⁴

Peter Railton: Lust und Freude; Erkenntnis; sinnvolle Aktivität; Autonomie; Solidarität; Respekt; Schönheit.¹¹⁵

Zunächst ist auffallend, dass für die ersten sechs Autoren allesamt Leben, Erkenntnis, Gemeinschaft bzw. Freundschaft und ästhetische Erfahrung zu den menschlichen Grundwerten gehören. Diese Werte scheinen also so etwas wie einen „harten Kern“ darzustellen. Insgesamt sind die Gemeinsamkeiten bei weitem größer als die Unterschiede. Wie aber lassen sich die dennoch bestehenden Divergenzen erklären?

¹¹² Vgl. T. CHAPPELL, *Understanding Human Goods. A Theory of Ethics*, Edinburgh 1998, Kapitel 2.

¹¹³ Vgl. P. E. DEVINE, *Natural Law Ethics*, Westport/London 2000, 71.

¹¹⁴ NUSSBAUM, „Functioning“, 222.

¹¹⁵ Vgl. P. RAILTON, *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*, in: S. SCHEFFLER (Hg.), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford 1985, 93–133, 109f. – Railton ist kein Naturrechtsethiker im engeren Sinn, was zeigt, dass Theorien objektiver Grundwerte („Objective-List-Theories“) auch außerhalb naturrechtsethischer Debatten vertreten werden.

Vermutlich werden hier geringfügige Unterschiede im jeweils vorausgesetzten Menschenbild eine gewisse Rolle spielen. Auch weltanschaulich-religiöse und politische Differenzen dürften nicht zu vernachlässigen sein. Es geht aber vor allem auch um methodologische und werttheoretische Unterschiede. So argumentiert etwa David Oderberg, dass Lust bzw. Schmerzvermeidung keine selbständigen, direkt anstrebbaren Grundwerte sein könnten, weil Lust stets nur eine Begleiterscheinung von bestimmten Aktivitäten des Menschen sei und es zudem moralisch problematische Lustempfindungen geben könne¹¹⁶ (hier scheint mir Oderberg jedoch den zunächst vormoralischen Charakter der Grundwerte zu übersehen). Ähnliches gelte für Werte wie innerer Friede oder Harmonie. Glückseligkeit (*happiness*) wiederum sei in der aristotelisch-thomasischen Tradition kein Grundwert neben anderen, sondern würde die Erfüllung der menschlichen Natur überhaupt bezeichnen; die einzelnen Grundwerte wären konstitutive Bestandteile bzw. Komponenten dieser Glückseligkeit. Ebenso wenig zählt Oderberg etwa Integrität, (praktische) Vernunft, Exzellenz im Handeln oder Fairness bzw. Gerechtigkeit zu den Grundwerten, da es sich dabei nicht um Werte bzw. Güter handle, sondern um (moralische) Tugenden. Solche Tugenden als (moralische) Dispositionen einer Person würden zu den Grundwerten in einem instrumentellen Verhältnis stehen, nämlich ihrer Erreichung dienen, und könnten daher nicht selbst als Grundwerte qualifiziert werden.¹¹⁷ Außerdem tendiert Oderberg im Gegensatz etwa zu Chappell stark dazu, die natürliche Welt nicht auf eine Liste menschlicher Grundwerte zu setzen. Die natürliche Welt wäre zwar keineswegs wertlos, hätte für den Menschen jedoch nur instrumentellen Wert und würde dazu dienen, andere Grundwerte zu erreichen und zu sichern. In dieser Hinsicht vertritt Oderberg also einen klassischen anthropozentrischen Ansatz.

Oderberg schlägt für die Erstellung einer Liste von Grundwerten zwei methodologische Regeln vor. Zum einen sollten auf die Liste nur solche Werte kommen, die sich auf die *Vervollkommnung von typisch menschlichen Vermögen* beziehen, die also die Aktualisierung von in der menschlichen Natur gründenden aktiven Potenzen darstellen. Es geht für ihn dabei um Aktivitäten und Verhaltensweisen, durch welche sich das Wesen des Menschen erfüllt. Deshalb sei etwa Wahrheit zwar wertvoll, aber als solche kein Grundwert. Wahrheits*erkenntnis* hingegen sei sehr wohl ein Grundwert, weil sie das menschliche

¹¹⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden D. S. ODERBERG, *The Structure and the Content of the Good*, in: D. S. ODERBERG/T. CHAPPELL (Hg.), *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law*, Hampshire/New York 2004, 127–165.

¹¹⁷ Diese Auffassung entspricht in etwa der von mir vertretenen und noch zu entwickelnden These, dass moralische Werte eine bestimmte, nämlich die vernünftige und nachhaltige Weise des Umgangs mit vormoralischen Werten bezeichnen. In diesem Sinn kann man selbstverständlich auch moralische Werte bzw. Tugenden anstreben, aber eben nur als bestimmte Weisen, vormoralische Werte anzustreben (vgl. unten Abschnitte 4.1.2 sowie 4.1.4).

Erkenntnisvermögen vervollkommen würde. Zum anderen sollten auf die Liste möglichst *allgemeine* Werte kommen, weil nur diese *Grundwerte* sein könnten. So sei etwa körperliche oder psychische Gesundheit kein eigener Grundwert, weil Gesundheit nur ein integraler Bestandteil des allgemeineren Wertes Leben wäre. Auch die Familie ist für Oderberg zum Beispiel kein eigener Grundwert, weil sie nur eine Unterart des Grundwertes Freundschaft bzw. Gemeinschaft darstellen würde. Grundsätzlich ist Oderberg der Meinung, dass eine abgeschlossene Liste menschlicher Grundwerte möglichst knapp gehalten sein sollte.

Aber muss eine solche Liste überhaupt abgeschlossen sein? Ist es nicht denkbar, dass man neue Grundwerte entdeckt, weil sich etwa auch unser Verständnis der menschlichen Natur durch wissenschaftlichen Fortschritt weiterentwickelt? Oder könnte durch eine tiefgreifende menschliche Selbstmanipulation (Stichwort: Transhumanismus¹¹⁸) nicht auch die Liste der Grundwerte verändert bzw. erweitert werden?

Oderberg konzediert zunächst, dass es zwei mögliche Hinsichten gibt, unter denen Grundwerte tatsächlich unendlich sein können. Zum einen gebe es potentiell „unendlich“ viele mögliche *Instanziierungen* von Grundwerten, nämlich konkrete Situationen, in denen Grundwerte in unterschiedlicher Weise angestrebt werden können. Zum anderen könnten Grundwerte auch in einem mereologischen Sinn unendlich sein. So sei es etwa denkbar, dass der Grundwert Leben aus unendlich vielen Teilwerten zusammengesetzt sei. Aber in Bezug auf die These, dass die *Liste* der menschlichen Grundwerte nicht abgeschlossen, sondern prinzipiell unbegrenzt sei, bleibt Oderberg skeptisch. Sein Hauptargument für die Annahme einer abgeschlossenen Liste von Grundwerten besteht darin, dass Grundwerte auf die Verwirklichung der menschlichen Natur bezogen seien und dass diese menschliche Natur endlich und begrenzt sei, sodass es eben auch nur eine endliche Anzahl von Grundwerten geben könne. Und auf die These, dass es doch bislang unentdeckte Grundwerte geben könne, antwortet Oderberg, indem er ein Dilemma formuliert: Entweder gibt es dann auch ein spezifisch menschliches Vermögen, welches diesen Grundwerten entspricht, das wir jedoch bisher noch nicht entdeckt haben. Oder aber ein solches Vermögen müsste sich erst noch entwickeln. Beides erscheine unplausibel und führe zu Fragen, die sich nicht überzeugend beantworten ließen. „Until these questions are answered by more than mere hand-waving, we have no reason to think that the list of basic goods is anything other than (a) finite and (b) known to us.“¹¹⁹

¹¹⁸ Vgl. etwa als erste Orientierung J. LOH, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Hamburg 2018.

¹¹⁹ D. ODERBERG, *The Structure and the Content of the Good*, in: ODERBERG/CHAPPELL, *Values*, 147.

Ich denke, dass Oderbergs zweite methodologische Regel durchaus sinnvoll ist. Auf eine Liste menschlicher Grundwerte sollten nur möglichst allgemeine Werte kommen. Auch seine erste methodologische Regel erscheint sinnvoll und entspricht dem Anliegen einer naturrechtsethischen Theorie der menschlichen Grundwerte, bei der das Gute in Beziehung zur menschlichen Natur gesetzt wird. Sie dürfte allerdings auch Probleme mit sich bringen, wenn man sie allzu strikt anwendet. Dies sei nur am Beispiel des Grundwertes „religiöser Glaube und religiöse Praxis“ illustriert, der sich auf Oderbergs Liste findet und der in der Literatur zu den besonders umstrittenen Grundwerten gehört. Zunächst könnte man einwenden, dass es sich dabei eher um eine *Kombination* aus anderen Grundwerten handelt, etwa aus Erkenntnis, ästhetische Erfahrung und Gemeinschaft, sodass es sich nicht um einen Grundwert im strengen Sinn handelt. Denn in der Religion, so könnte man argumentieren, geht es ja vor allem um eine eigentümliche Erkenntnis bzw. spirituelle „Erfahrung“ des Heiligen und um dessen auch gemeinschaftliche Verehrung. Die eigentlich zentrale Frage an Oderberg besteht jedoch in diesem Zusammenhang darin, ob es überhaupt ein *eindeutig identifizierbares, distinktes* menschliches Vermögen gibt, das durch religiösen Glauben und religiöse Praxis erfüllt und vervollkommen wird. Wie könnte man dieses angeblich existierende Vermögen genauer charakterisieren? Müsste man hier auf so etwas wie ein spezielles religiöses „Wahrnehmungsorgan“ rekurren, auf einen „Sinn für das Religiöse“?¹²⁰ Ein solcher Sinn für das Religiöse ist aber nicht überall anzutreffen, viele Menschen beschreiben sich selbst als religiös „unmusikalisch“. Vor allem hängt die Beantwortung der Frage ganz wesentlich von *offenbarungstheologischen* Annahmen ab, mit denen man jedoch den Bereich einer *philosophischen* Naturrechtsethik bereits überschritten hat.¹²¹

b) Grundwerte in einer kritischen Naturrechtsethik

Im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik wird es bei der Bestimmung der moralischen Qualität einer Handlung in erster Linie um die Frage gehen, *in welcher Weise* diejenigen Werte angestrebt werden, für die man sich im Handeln entschieden hat. Strebt man diese Werte vernünftig an, nämlich wirklich

¹²⁰ Einen historisch äußerst einflussreichen diesbezüglichen Versuch findet man etwa bei Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und dessen Idee einer „reinen“ Religion, in der es darum geht, die Religion als eigenständig-irreduzibles Phänomen sowohl von der Metaphysik als auch von der Moral abzugrenzen, und damit auch vor rationaler Kritik zu immunisieren. Vgl. zur Problematik dieses Versuchs: H. ALBERT, Wissen, Glauben und Heilsgewissheit. Zur Kritik der reinen Religion und der religiösen Weltauffassung, in: DERS., *Kritischer Rationalismus*, 138–188, bes. 146 ff.

¹²¹ Vgl. dazu etwa GÓMEZ-LOBO, *Morality*, 24 f. – Ich komme auf ähnliche Fragen noch zurück, wenn ich im vierten Kapitel das Verhältnis von Moral bzw. Naturrechtsethik und christlichem Glauben erörtern werde.

nachhaltig, so dass man ihnen auch auf die Dauer und aufs Ganze gesehen, nämlich in einer universalen und uneingeschränkten Betrachtung, gerecht wird, sie also letztlich fördert und zumindest nicht beeinträchtigt? Oder strebt man sie in einer unvernünftigen, nämlich kontraproduktiven Weise an, so dass sie dadurch auf die Dauer und im Ganzen untergraben und vermindert werden? Im zweiten Fall wäre die Handlung unverantwortlich, weil sie die Struktur eines Selbstwiderspruchs aufweisen würde und letztlich nur auf die Verursachung bzw. Zulassung von Schaden im Sinne einer moralisch direkten Zerstörung von Werten hinausliefe. Menschliches Handeln ist, wie bereits ausführlich erläutert wurde, überhaupt nur *sub ratione boni* möglich, nämlich indem man darin irgendwelche Werte anstrebt oder irgendwelche Übel zu vermeiden sucht. Moralisch richtiges Handeln findet demgegenüber sein grundlegendes Kriterium in einer bestimmten Weise des Umgangs mit solchen vormoralischen Werten bzw. Übeln. Wie wir später noch sehen werden, spielt im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik selbstverständlich auch die Frage eine wichtige Rolle, welche Werte wir anstreben sollen. Aber diese Frage steht hier eben nicht im Zentrum.

Vor diesem Hintergrund scheint sich das Problem zu entschärfen, welche Werte nun tatsächlich menschliche Grundwerte sind und ob eine Liste derartiger Grundwerte abgeschlossen sein muss oder nicht. Dennoch bleibt in dieser Sicht die Rede von Grundwerten durchaus relevant. Menschliche Grundwerte sind solche fundamentalen Werte, die auch um ihrer selbst willen angestrebt werden können und die auf die menschliche Natur in dem Sinne bezogen sind, als ihre Erreichung zur Erfüllung eben dieser Natur beiträgt. Die menschliche Natur grenzt sozusagen das Spektrum der für den Menschen bedeutsamen Werte und Übel ein. Mit anderen Worten: Hätten wir eine hinreichend andere Natur, wären wir als Menschen anders beschaffen, dann würden wir auch andere Werte anstreben bzw. andere Übel vermeiden. Aber es ist meines Erachtens gar nicht notwendig, für eine abgeschlossene und unrevidierbare Liste solcher Werte zu argumentieren. Eine völlige Übereinstimmung darüber dürfte ohnehin kaum erreichbar sein, wie auch die zeitgenössische naturrechtsethische Diskussion belegt. Und aus kritisch-rationaler Sicht wäre etwa zu sagen, dass wir uns auch bei der Einschätzung, welche Werte um ihrer selbst willen anstrebbar sind und welche nicht, durchaus täuschen können, wenn es wahr ist, dass die menschliche Vernunft in *allen* Bereichen fehlbar bleibt.

Im Folgenden sollen zu Veranschaulichungszwecken nun noch einige Grundwerte mitsamt den ihnen entgegengesetzten *Grundübeln* etwas näher erläutert werden.¹²² Die menschliche Natur bestimmt ja nicht nur das Spek-

¹²² In den zeitgenössischen naturrechtsethischen Debatten finden (Grund-)Übel, soweit ich sehe, relativ wenig Aufmerksamkeit. Nach B. GERT, *Morality. Its Nature and Justification*, Oxford/New York 2005, 90, trifft dies auf die herkömmliche Ethik überhaupt zu. Ihm zufolge

trum der für uns bedeutsamen Werte, sondern spiegelverkehrt eben auch das Spektrum der für uns relevanten Übel, nämlich das, was für den Menschen schädlich und nachteilig ist, weil es etwa die Entfaltung des Menschen verhindert, dessen Bedürfnisse frustriert und sich zerstörerisch auswirkt. Die allgemeinmenschliche Erfahrung von Mangel und Beschädigung ist meines Erachtens ein wichtiger Ausgangspunkt für die ethische Reflexion überhaupt. Im Sinne des Kritischen Rationalismus hängt dies mit der Tatsache zusammen, dass der Mensch bleibend vor die Aufgabe gestellt ist, irgendwelche Probleme zu lösen, die er als lebenshemmend erfährt.¹²³ Ich beschränke mich auf die bereits genannten und als „harten Kern“ qualifizierten vormoralischen Grundwerte Leben, Erkenntnis, Gemeinschaft und ästhetische Erfahrung sowie den ihnen entgegengesetzten vormoralischen Unwerten bzw. Übeln. Betont sei, dass es sich dabei um eine lediglich demonstrative Aufzählung handelt.

Der Grundwert *Leben* umfasst aus meiner Sicht nicht nur das bloße biologische Überleben (Selbsterhalt), sondern auch Gesundheit sowie körperliches und seelisches Wohlergehen bzw. Schutz vor körperlicher und seelischer Beschädigung, also eine mehr oder weniger gesicherte Existenz. Auch die Weitergabe von Leben in einem umfassenden Sinn, nämlich die Zeugung und Erziehung von Nachkommen, zähle ich dazu. Leben ist der grundlegende Wert schlechthin, insofern Leben die unabdingbare Voraussetzung dafür ist, andere Werte anstreben zu können. Man muss zuerst am Leben sein, um überhaupt handeln und Ziele verfolgen zu können. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei Leben um einen „höheren“ oder den „höchsten“ Wert handeln würde oder umgekehrt nur um einen instrumentellen Wert.¹²⁴ Zu den entgegengesetzten Grundübeln zählen dementsprechend der Tod als die totale Vernichtung des biologischen Lebens eines Menschen sowie etwa Desintegration und Krankheit, alle Arten von körperlichen und seelischen Leiden bzw. Beschädigungen, und auch die Unfähigkeit, Leben weiterzugeben.

ist aber der Begriff des Schadens bzw. des Übels in der Ethik wichtiger als der des Wertes bzw. Gutes: „As Hobbes realized, evils or harms play a much more important role in morality than goods or benefits. The moral rules prohibit causing evils, and the moral ideals encourage preventing evils. Normally, promoting goods is not a moral matter at all. However, promoting goods for those who are deprived, that is, those who have too little pleasure or freedom, counts as relieving (preventing) evils and so counts as following a moral ideal. Causing loss of a good is causing an evil, so that a complete account of evils must also include an account of goods“ (ebd., 91). Demgegenüber wäre etwa im Sinne der Privationstheorie allerdings festzuhalten, dass Werte *ontologisch* grundlegender als Übel sind, insofern ein Übel als Verlust bzw. Minderung eines Wertes verstanden werden muss.

¹²³ Man könnte auch sagen, dass es sich bei den Grundübeln um grundlegende Probleme des menschlichen Lebens handelt.

¹²⁴ Gegen J. ECHEÑIQUE, *Human Life as a Basic Good. A Dialectical Critique*, *Ideas y Valores*, 65 (2016), 61–87, der menschliches Leben nur für einen instrumentellen Wert hält.

Der Grundwert *Erkenntnis* entspricht der menschlichen Vernunftbegabung und bezieht sich auf die Entfaltung der rationalen Vermögen des Menschen. Sicher ist Erkenntnis in vielen Fällen hauptsächlich instrumentell wertvoll, wenn sie nämlich als Voraussetzung dafür dient, andere Werte zu erreichen, zum Beispiel im medizinischen Bereich oder in der Technik und Ökonomie. Aber man kann Wahrheitserkenntnis eben auch um ihrer selbst willen anstreben. Grundsätzlich kann ja der Mensch alles als Erkenntnisgegenstand anstreben¹²⁵, das Konkrete und das Abstrakte, von den einfachsten Sachverhalten des Alltags bis hin zu wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen „Gegenständen“, wenn etwa ein umfassendes Selbst- und Weltverständnis entwickelt werden soll. Aus kritisch-rationaler Sicht wäre dabei zu sagen, dass das Erkenntnistreben des Menschen als Spezialfall einer allgemeinen Problemlösungspraxis verstanden werden kann, die bereits im vormenschlichen Bereich ihren Ursprung hat. Es geht darum, Erkenntnisprobleme der unterschiedlichsten Art zu lösen. Und aus kritisch-rationaler Sicht wäre der Grundwert Erkenntnis so zu charakterisieren, dass es sich immer nur um eine prinzipiell revidierbare Erkenntnis handelt, also um „Vermutungswissen“ im Sinne Poppers, weil der Mensch auch in seinem Erkenntnistreben immer fehlbar bleibt.¹²⁶ „Praktische“ Erkenntnis zähle ich ebenfalls zu diesem *human basic good*, etwa die Erkenntnis des Zweckmäßigen, des Guten und des moralisch Richtigen, aber auch praktisches Wissen („knowledge-how“) im Sinne bestimmter Fertigkeiten.¹²⁷ Zu dem entgegengesetzten Grundübel gehören dann alle Formen von Irrtum, Täuschung, Missverstehen und Unwissenheit.

Der Grundwert *Gemeinschaft* bezieht sich darauf, dass Menschen als soziale Lebewesen für ihre Entfaltung auf Mitmenschlichkeit und Sozialbeziehungen der unterschiedlichsten Art angewiesen sind. Dieser Grundwert, der als solcher instrumentell, aber eben auch um seiner selbst willen angestrebt werden kann, umfasst vielfältige Formen von menschlicher Interaktion und Kommunikation: Freundschaft im engeren Sinn, erotische Liebe, Ehe und Familie, Vereinigungen und Interessensgemeinschaften, Institutionen, staatliche und überstaatliche Strukturen usw. In all dem geht es um die Entfaltung des menschlichen Lebens und um ein harmonisches und möglichst kooperatives Zusammenleben. Das dem Grundwert Gemeinschaft entgegengesetzte Grundübel beinhaltet zum

¹²⁵ In der scholastischen Transzendentalienlehre wird unter der Wahrheit (*verum*) eines bzw. jedes Seienden dessen grundsätzliche Erkennbarkeit für den menschlichen Geist verstanden. Vgl. dazu schon oben Abschnitt 3.2.1.

¹²⁶ Vgl. dazu aus völlig anderer Perspektive M. HANNON, Fallibilism and the Value of Knowledge, *Synthese*, 191 (2014), 1119–1146, der den Wert fallibler Erkenntnis verteidigt. – Vgl. zum Begriff des „Vermutungswissens“ oder „konjekturalen Wissens“ auch etwa MUSGRAVE, *Alltagswissen*, 305–307.

¹²⁷ Ich abstrahiere hier von der Frage, ob und inwieweit praktisches Wissen („knowledge-how“) auf propositionales Wissen („knowledge-that“) reduziert werden kann.

Beispiel Isolation und Einsamkeit, soziale Ächtung und Exklusion, Feindschaft, Anarchie und Gesetzlosigkeit sowie soziale Konflikte etwa in der Gestalt von Gewalt und Krieg.

Beim Grundwert *ästhetische Erfahrung* geht es zunächst um Erfahrungen des Schönen, etwa des Schönen in der Natur oder in der Kunst. Ich verstehe diesen Wert jedoch umfassender und würde überhaupt Lusterfahrungen unterschiedlicher Art und Komplexität dazu zählen¹²⁸, etwa den Genuss eines guten Rotweins oder die Freude an bestimmten (spielerischen) Aktivitäten bzw. Tätigkeiten wie beispielsweise Schwimmen, Motorradfahren oder Schachspielen. Auch Sinnerfahrungen, etwa die Erfahrung, dass das eigene Leben Sinn hat, und religiöse Erfahrungen gehören aus meiner Sicht zu diesem Grundwert. Zum entgegengesetzten Unwert würde ich Erfahrungen des Hässlichen, der Langeweile und des Sinnlosen oder Absurden zählen, und überhaupt Unlusterfahrungen unterschiedlicher Art und Komplexität.

Solche und andere Grundwerte bzw. Grundübel kann man für sich und/oder für andere Menschen anstreben bzw. vermeiden. Es ist natürlich auch möglich, mit einer Handlung mehrere Grundwerte zugleich anzustreben oder mehrere Grundübel zugleich vermeiden zu wollen; auch eine Kombination von beidem ist möglich. Meist strebt man im Handeln ja nicht nur einen einzigen Wert an, sondern einen ganzen Verbund von verschiedenen Werten. Zum Beispiel werden bei einem ausgedehnten Abendessen unter Freunden mit interessanten philosophischen Diskussionen unter Umständen gleichzeitig Leben, Erkenntnis, Gemeinschaft und ästhetische Erfahrung angestrebt und erreicht.

3.3.2 Grundwerte: „Alte“ und „Neue“ Naturrechtstheorie

Wie könnte man nun die Beziehung der Grundwerte zur menschlichen Natur noch näher bestimmen? Und welche Rolle spielt die menschliche Natur oder das Wesen des Menschen bei der *Erkenntnis* von Grundwerten? Benötigt man Naturteleologie, um menschliche Grundwerte bzw. Grundübel erkennen zu können? Um solche und ähnliche Fragen geht es auch in der Auseinandersetzung zwischen Vertretern der „alten“ bzw. klassischen und einer „neuen“ Naturrechtstheorie (*New Natural Law Theory* [= NNLT]), die seit einigen Jahrzehnten vor allem im englischsprachigen Raum geführt wird. Ich möchte im Folgenden die Anliegen beider Positionen ein wenig erläutern und dann einen Vermittlungsversuch unternehmen, der uns auch in der Sache weiterhelfen soll. Wenden wir uns zuerst der „alten“ bzw. klassischen Theorie im Sinne der traditionellen aristotelisch-thomasischen Naturrechtsethik zu!

¹²⁸ ODERBERG, „Being“, 346 f., spricht in ähnlichem Zusammenhang von einer *epithymetischen Erfüllung* der menschlichen Natur: „When it comes to humans and some animals, of course, epithymetic fulfillment is an important part of fulfillment simpliciter.“

Im klassischen Ansatz werden menschliche Grundwerte als objektive Ziele der Natur des Menschen verstanden, durch deren Erreichung sich diese Natur verwirklicht und vervollkommnet. Das Gute für den Menschen wurzelt also in den charakteristischen Finalitäten der menschlichen Natur, nämlich in ihrer dynamischen Ausrichtung auf bestimmte Ziele: Gut für den Menschen ist es, diese Ziele zu erreichen und so sein Wesen zu verwirklichen bzw. die für ihn mögliche Vollkommenheit zu erlangen; schlecht ist es, wenn die Realisierung dieser Ziele verhindert wird, weil sich dann das Wesen des Menschen nicht entfalten kann.¹²⁹ Der klassische Ansatz setzt damit den naturteleologischen Essentialismus der aristotelisch-thomasischen Metaphysik voraus, nämlich insbesondere auch die Lehre von den Formal- und Finalursachen. Und im Rahmen dieses klassischen Ansatzes werden menschliche Grundwerte erkannt, indem man die objektiven Ziele der menschlichen Natur identifiziert. Wert-erkenntnis bzw. die Erkenntnis des objektiv Guten ist in einer solchen Sicht also integraler Bestandteil der Metaphysik bzw. der (philosophischen) Anthropologie.

Thomas von Aquin schreibt in einem für das klassische Naturrechtsdenken außerordentlich wichtigen Text:

Da nun das Gute den Charakter eines Zieles hat, das Schlechte aber den Charakter des Gegenteiligen, so wird alles, wozu der Mensch eine natürliche Neigung bzw. Inklinatio hat, natürlicherweise durch die Vernunft als gut und dementsprechend als Anzustrebendes erkannt, und das Gegenteilige als schlecht und dementsprechend als zu Vermeidendes. Die Ordnung der Vorschriften des natürlichen Gesetzes ist daher gemäß der Ordnung der natürlichen Neigungen bzw. Inklinationen. Nun ist im Menschen erstens die Neigung bzw. Inklinatio entsprechend der Natur, die er mit allen selbständigen Wesen (Substanzen) teilt; jedes selbständige Wesen strebt nämlich die Erhaltung seines Seins gemäß seiner Natur an. Und gemäß dieser Neigung bzw. Inklinatio gehört alles zum natürlichen Gesetz, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird. Zweitens ist im Menschen eine Neigung bzw. Inklinatio zu gewissen, ihm schon mehr arteigenen Dingen, gemäß der Natur, die er mit anderen Sinnenwesen teilt. Und danach heißt zum natürlichen Gesetz gehörig, was die Natur allen Sinnenwesen gelehrt hat, wie die Vereinigung von Mann und Frau, die Erziehung der Kinder und Ähnliches. Drittens ist im Menschen die Neigung bzw. Inklinatio zum Guten gemäß der Natur der Vernunft, die ihm eigentümlich ist; so hat der Mensch etwa die natürliche Neigung bzw. Inklinatio, die Wahrheit über Gott zu erkennen und in Gemeinschaft zu leben. Und demzufolge beinhaltet das natürliche Gesetz alles, was sich darauf bezieht, dass der Mensch etwa die Unwissenheit überwinde, dass er andere, mit denen er zusammenleben muss, nicht verletze, und was sonst noch damit zusammenhängt.¹³⁰ (eigene Übersetzung; R.D.)

¹²⁹ Vgl. etwa HÜNTELMANN, *Ethik*, 23–29.

¹³⁰ *Summa Theologiae*, I-II q94 a2: „Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo prae-

Mit dem „natürlichen Gesetz“ meint Thomas das natürliche Sittengesetz (*lex naturalis*), wonach das Gute zu tun und anzustreben ist, das Schlechte jedoch zu vermeiden.¹³¹ Doch worin besteht das Gute für den Menschen? Thomas zufolge richten seine „natürlichen Neigungen“ bzw. „Inklinationen“ (*inclinatio-nes naturales*) den Menschen auf das für ihn Gute aus. Das Gute für den Menschen ist dabei entsprechend seiner Seinsweise vielgestaltig und hierarchisch geordnet. Zu den menschlichen Grundwerten zählt Thomas in diesem Text vor allem: Leben und die Weitergabe von Leben, Erkenntnis, insbesondere auch die Erkenntnis Gottes, und Gemeinschaft. Diese Grundwerte werden sozusagen als Zielpunkte der in der menschlichen Natur gründenden Inklinationen erkannt. Wenn solche Inklinationen bzw. Neigungen an ihr Ziel kommen, also befriedigt oder erfüllt werden, wird dadurch auch die Natur des Menschen erfüllt und vervollkommenet.

Die Lehre von den natürlichen Inklinationen wird im Rahmen des klassischen Ansatzes *naturteleologisch* verstanden: Die in der menschlichen Natur wurzelnden Potentiale sind auf ihre spezifische Aktualisierung hin ausgerichtet. Es handelt sich also nicht notwendigerweise um bewusste Neigungen oder Wünsche, sondern eher um objektive zielgerichtete Tendenzen oder Strebungen der menschlichen Natur bzw. ihrer Vermögen und Fähigkeiten.¹³² (Das Phänomen des Strebens wird ja, wie wir schon gesehen haben, in der aristotelisch-thomasischen Philosophie in einem sehr weiten Sinn verstanden und nicht etwa nur auf Handlungen oder Willensakte eingeschränkt.) Dass diese Inklinationen „natürlich“ sind, bedeutet in dieser Sicht auch nicht etwa, dass es um psychologisch tiefsitzende Neigungen geht, die statistisch betrachtet sehr

ceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.“

¹³¹ Vgl. ausführlicher dazu unten Abschnitt 4.2.2.

¹³² Vgl. etwa S. J. JENSEN, *Knowing the Natural Law. From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, Washington, D.C. 2015, 44–60. Vgl. auch LISSKA, *Aquinas's Theory*, 100–103, der die natürlichen Inklinationen sinnvollerweise als unterschiedliche Dispositionen bzw. dispositionale Eigenschaften versteht, die sich aus der menschlichen Natur ergeben. Problematisch erscheint mir dabei jedoch Lisskas Versuch, den thomasischen Essentialismus mithilfe eines zeitgenössischen modalen Essentialismus à la Kripke oder Putnam zu rekonstruieren (ebd., 96 ff.); vgl. dazu schon oben Abschnitt 2.3.1.

häufig vorkommen oder vielleicht genetisch determiniert sind. Vielmehr handelt es sich, wie gesagt, um objektive zielgerichtete Tendenzen bzw. Strebungen der menschlichen Natur, also um *Naturfinalitäten*. Dies schließt aber selbstverständlich nicht aus, dass es regelmäßig auch eine positive Korrelation zwischen den natürlichen Inklinationen und unseren bewussten Neigungen und Wünschen gibt.

Im Rahmen der traditionellen Theorie werden Grundwerte als objektive Ziele des Menschen erkannt, indem man die Inklinationen der menschlichen Natur identifiziert und untersucht. Das Verständnis der Grundwerte bzw. des Guten für den Menschen setzt dabei theoretische, nämlich metaphysische bzw. philosophisch-anthropologische Einsichten über die Natur des Menschen voraus und ist daraus abgeleitet. Ethik ist somit eingebettet in die (aristotelisch-thomastische) Metaphysik und eigentlich ein integraler Bestandteil derselben. Es handelt sich also um einen methodischen Zugang, bei dem die *3.-Person-Perspektive* dominiert:

(...) knowing what is truly good for us requires taking an external, objective, ‚third-person‘ point of view on ourselves rather than a subjective ‚first-person‘ view; it is a matter of determining what fulfils our *nature*, not our contingent desires. The good in question has *moral* significance for us because, unlike other animals, we are capable of intellectually grasping the good and freely choosing whether or not to pursue it.¹³³

a) *New Natural Law Theory (NNLT)*

Germain Grisez, John Finnis und andere Autoren haben in den letzten Jahrzehnten eine revisionistische Version der aristotelisch-thomastischen Naturrechtsethik propagiert, die häufig als NNLT bezeichnet wird.¹³⁴ Dadurch wurde das Naturrechtsdenken auch im nicht-katholischen Einflussbereich wieder vermehrt zum Gegenstand moral- und rechtsphilosophischer Debatten, insbesondere im anglo-amerikanischen Sprachraum. Allerdings hat dieser neue Ansatz auch heftige Kritik von Vertretern der traditionellen Theorie hervorgerufen. Worin besteht nun das Neue der NNLT? Ich beschränke mich im Folgenden auf das Verständnis der menschlichen Grundwerte, vor allem bei Finnis.

Finnis möchte den üblichen, sich in erster Linie auf Hume und Moore berufenden Einwänden gegen eine Naturrechtsethik von vornherein den Wind aus den Segeln nehmen. Für ihn ist die Erkenntnis der menschlichen Grundwerte (*human basic goods*) nicht aus metaphysischen Annahmen über die Natur des

¹³³ FESER, Being, the Good, and the Guise of the Good, in: DERS., *Essays*, 302.

¹³⁴ Vgl. als zusammenfassende Darstellung neuerdings etwa: P. LEE, *The New Natural Law Theory*, in: T. ANGIER, *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, Cambridge 2019, 73–91. – Zumindest in der Frühphase der NNLT haben deren Vertreter auch beansprucht, mit ihrem Ansatz das naturrechtsethische Denken von Thomas angemessener zu rekonstruieren als im traditionellen (neu-scholastischen) Verständnis, das vor allem durch den Einfluss von Suarez verfälscht worden wäre. Vgl. dazu etwa FINNIS, *Natural Law*, 45–55.

Menschen und deren Finalitäten abgeleitet, sondern die Grundwerte könnten *unmittelbar* „praktisch“ erfasst werden. In dieser Sicht würde der Vorwurf eines Sein-Sollen-Fehlschlusses, also der Vorwurf, dass man im Naturrechtsdenken in logisch unzulässiger Weise aus deskriptiven Aussagen normative Aussagen deduzieren will, ins Leere gehen. Freilich haben die Grundwerte auch für Finnis eine Verankerung in der menschlichen Natur, weil sie in *ontologischer* Hinsicht als Komponenten oder Aspekte der Erfüllung und Vervollkommnung eben dieser Natur verstanden werden (*flourishing, well-being*). Aber diese Verankerung spielt hier auf der *epistemischen* Ebene, auf der Ebene der Wert-erkenntnis, eigentlich keine Rolle. Werterkenntnis geschieht Finnis zufolge nämlich durch ein *praktisches Erfassen*:

My thesis, then, is this: one's primary understanding of human good, and of what it is worthwhile for human beings to seek to do, to get, to have and to be, is attained when one is considering what it would be good, worthwhile to do, to get, to have and to be – i. e., by definition, when one is thinking practically. My thesis does not for a moment deny that the understanding thus attained can be integrated into a general account of human nature, i. e. of human potentialities and their various forms of fulfilment. What I do assert is that our primary grasp of what is good for us (or: really a fulfilment of our potentialities) is a practical grasp.¹³⁵

Ein zentraler Mangel der herkömmlichen neuscholastischen Naturrechtsethik bestünde gerade darin, dass in ihr diese durch und durch praktische Erkenntnis des Guten im Grunde missverstanden und auf theoretische Annahmen über die menschliche Natur reduziert bzw. daraus abgeleitet werde, was dann aber Tür und Tor für berechtigte Kritik öffnen würde.

Wie wird nun im Rahmen der NNLT diese praktische Werterkenntnis genauer verstanden? Der Ausgangspunkt ist Finnis zufolge die Erfahrung unserer Neigungen bzw. Inklinationen im Sinne eines *bewussten Strebens* beim Handeln. Wenn wir eine bestimmte Handlungsmöglichkeit erwägen und schließlich uns dafür entscheiden, sie zu realisieren, wenn wir also etwas bewusst anstreben, können wir uns immer fragen, *warum* und *wozu* wir es letztlich anstreben. Der Hinweis auf unterschiedliche Grundwerte könne dabei als die abschließende Antwort auf solche Fragen betrachtet werden. Grundwerte fungieren in dieser Sicht als praktische Prinzipien, durch welche menschliches Handeln in eine bestimmte Richtung gelenkt und überhaupt erst definitiv verständlich gemacht werden könne. Die Grundwerte seien somit auch fundamentale Handlungsgründe: „(...) the basic values *are* the basic *reasons for action*. To refer to ‚reasons‘ is well short of giving a reason. What ‚gives a reason‘ is the good (value) that is referred to in spelling out the reason – the good picked out by the principle thus articulated.“¹³⁶ Die Erkenntnis bzw. das Ver-

¹³⁵ J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Washington, D.C. 1983, 12.

¹³⁶ FINNIS, *Natural Law*, 443. Vgl. dazu auch G. GRISEZ/J. BOYLE/J. FINNIS, *Practical Prin-*

ständnis der Grundwerte ist Finnis zufolge nicht aus irgendwelchen anderen Prämissen abgeleitet, sondern geschehe ganz unmittelbar. Dass etwa Erkenntnis gut bzw. ein Grundwert sei, dies könne und müsse man nicht „beweisen“, sondern es leuchte aus sich selbst ein, werde also als eine *selbst-evidente* praktische Wahrheit erfasst. Finnis deutet in dieser Weise die thomasische Lehre, wonach die ersten Prinzipien der praktischen Vernunft, so wie alle ersten Prinzipien, selbst-evident (*per se nota*) seien.¹³⁷

In „*Natural Law and Natural Rights*“ zählt Finnis sieben Grundwerte bzw. *human basic goods* auf. Die Liste umfasst Leben, Erkenntnis, Spiel, ästhetische Erfahrung, Soziabilität bzw. Freundschaft, praktische Vernunft (*practical reasonableness*) und Religion.¹³⁸ Indem diese Grundwerte die finalen Ziele und Zwecke menschlichen Handelns repräsentieren, machen sie dieses auch definitiv verständlich, egal ob es dabei um moralisch richtiges oder falsches Handeln geht. Die Grundwerte als solche sind noch *vormoralisch*. Auch für Finnis besteht das moralisch richtige Handeln in einem bestimmten Umgang mit vormoralischen Werten, nämlich darin, die Grundwerte in einer möglichst vernünftigen Weise anzustreben. Im vierten Kapitel werden wir darauf zurückkommen. An dieser Stelle ist jedoch noch bedeutsam, dass Finnis im Unterschied zur traditionellen Naturrechtsethik keine objektiv gültige Werthierarchie annimmt, sondern alle Grundwerte als *gleichermaßen basal* und deshalb auch als untereinander *inkommensurabel* betrachtet.

Finnis ist übrigens der Auffassung, dass sein epistemisch-praktischer Zugang zu den Grundwerten in der Tradition durch die These zum Ausdruck kommt, dass die Natur einer Entität nur durch deren Potentialitäten, diese wiederum aber nur durch die zielgerichteten Aktivitäten der betreffenden Entität erkannt werden könne. Die methodische Reihenfolge beginne beim Menschen bei den Objekten bzw. Zielen seines Handelns und verlaufe dann über die Erkenntnis der Dispositionen und Potentialitäten weiter zu einer Wesenserkenntnis, auch wenn die Erklärungs- bzw. Gründungsrelation in ontologischer Hinsicht umgekehrt sei. Gerade deshalb sei auch erkenntnistheoretisch betrachtet die menschliche Natur „(...) not ‚the basis of ethics‘; rather ethics is

ciples, Moral Truth, and Ultimate Ends, *American Journal of Jurisprudence*, 32/1 (1987), 99–151, 102 ff.

¹³⁷ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q94 a2 (im Kontext der Frage, ob das natürliche Sittengesetz mehrere oder nur eine Vorschrift beinhaltet): „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota.“ Thomas unterscheidet übrigens zwischen zwei Weisen der Selbstevidenz: Die Wahrheit einer Proposition kann entweder in sich und für uns oder in sich, aber nicht für uns selbst-evident sein. Dass eine Proposition selbst-evident ist, bedeutet dabei, dass deren Prädikat in der Definition des Subjekts enthalten ist.

¹³⁸ Vgl. FINNIS, *Natural Law*, 81–99.

an indispensable preliminary to a full and soundly based knowledge of human nature.“¹³⁹

Dass für die NNLT die menschlichen Grundwerte in einer solchen praktischen Weise erfasst werden, bedeutet auch, dass hier methodisch im Gegensatz zum traditionellen Ansatz die *1.-Person-Perspektive* eine dominierende Rolle spielt. Denn die Grundwerte können in dieser Sicht ja nur ausgehend von und im Rahmen unserer *Selbsterfahrung als handelnde Personen* erkannt werden, und niemals abgesehen davon.

b) Kritik

Es dürfte deutlich geworden sein, dass sich „alte“ und „neue“ Naturrechtstheorie zwar nicht nur, aber doch vor allem hinsichtlich der Frage der *Werterkenntnis* unterscheiden.¹⁴⁰ Für Finnis spielt hier der Rekurs auf die menschliche Natur eigentlich keine Rolle; die Grundwerte könnten unmittelbar „praktisch“ erfasst werden, nämlich anlässlich unserer Selbsterfahrung als Handelnde im Rahmen einer 1.-Person-Perspektive. Gegen eine solche Vorstellung wurde eingewandt, dass man damit die eigentliche Pointe einer Naturrechtsethik verfehlt und die Objektivität der Werterkenntnis gefährdet. Nur die Bezugnahme auf eine allen Menschen gemeinsame Natur könne diese Objektivität gewährleisten.¹⁴¹ Wodurch könnte man sonst erkennen, ob ein Wert auf die Liste der menschlichen Grundwerte gehört oder nicht? Finnis zufolge garantiert jedoch die Weise, wie wir die Grundwerte erkennen, auch deren Objektivität: Die Grundwerte würden als selbst-evident erfasst, jede vernünftige Person müsse bei nüchterner Betrachtung deren Geltung anerkennen. Damit scheint Finnis aber in die Nähe eines ethischen Intuitionismus zu geraten, von dem er sich gerade abgrenzen will.¹⁴²

Die NNLT wurde vor allem als Antwort auf die übliche Kritik an der traditionellen Naturrechtsethik entwickelt. Auch für die Vertreter der NNLT selbst ist die „alte“ Naturrechtstheorie insofern problematisch, als diese angeblich in logisch unzulässiger Weise aus deskriptiven Sätzen (über die menschliche Natur) normative Sätze abzuleiten versucht und damit einen Sein-Sollen-Fehlschluss begeht. Um einen Fehlschluss handelt es sich deshalb, weil in der deduktiven Logik keine gehaltserweiternden Schlüsse vorgesehen sind, der Übergang vom Sein zum Sollen aber durchaus gehaltserweiternd ist. Die „alte“ Naturrechtstheorie verkenne also im Grunde den Unterschied zwischen Tat-

¹³⁹ FINNIS, *Fundamentals*, 21.

¹⁴⁰ Vgl. B. DONNELLY, The Epistemic Connection Between Nature and Value in New and Traditional Natural Law Theory, *Law and Philosophy*, 25/1 (2006), 1–29.

¹⁴¹ Eine frühe Kritik in monographischer Form findet sich etwa bei R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame 1987.

¹⁴² Vgl. dazu FINNIS, *Fundamentals*, 22, sowie LISSKA, *Aquinas's Theory*, 157 f.

sachen und Werten. Damit werde auch die Autonomie der Ethik und deren „Praktischsein“ nicht in rechter Weise anerkannt. Aus aristotelisch-thomasischer Sicht besteht jedoch, wie wir bereits gesehen haben (vgl. oben Abschnitt 3.2.2), von vornherein keine Kluft zwischen Tatsachen und Werten. Hier gibt es keine rein deskriptive Beschreibung der Wirklichkeit, weil Gutheit bzw. Werte als mit dem Seienden real identisch betrachtet werden und integraler Bestandteil der objektiven Realität sind, nämlich gewissermaßen eingebaut in die dynamischen Strukturen der Welt: Jedes Seiende ist auf bestimmte Ziele hingeeordnet, deren Erreichung die Aktualisierung der Natur dieses Seienden bedeutet. Und jedes Seiende ist, insofern es existiert, auch schon bis zu einem gewissen Grad in diesem Sinne aktualisiert. Damit ist es auch schon immer mehr oder weniger vollkommen und gemäß der Konvertibilitätsthese gut bzw. unter irgendeiner Hinsicht (vom Menschen) anstrebbar.¹⁴³

Die logische Kluft zwischen Tatsache und Wert und die damit einhergehende Möglichkeit eines Sein-Sollen-Fehlschlusses erscheinen im Rahmen eines mechanistischen Weltbildes selbstverständlich. Ganz anders verhält es sich im Rahmen einer aristotelisch-thomasischen Metaphysik mit ihrem essentialistischen und naturteleologischen Wirklichkeitsverständnis, bei der eine solche Kluft, wie gesagt, von vornherein nicht besteht. Die>NNLT entstand zu einer Zeit, in der man Essentialismus und Naturteleologie insgesamt noch skeptischer betrachtete als dies heute der Fall ist. Vielleicht lässt sich auch damit der revisionistische Charakter der>NNLT erklären.¹⁴⁴

In einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Finnis hat Ralph McInerny die traditionelle These vom Primat der theoretischen gegenüber der praktischen Vernunft verteidigt, nämlich dass praktische Erkenntnis stets theoretische Erkenntnis voraussetzen würde.¹⁴⁵ Nach Thomas v. Aquin werde durch den Intellekt zuerst „seiend“ erfasst und *daraufhin* erst auch „gut“ im Sinne von anstrebbar. „Bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum“¹⁴⁶ („Gut“ fügt den Begriff der Anstrebbbarkeit zum Seienden hinzu, ähnlich wie „wahr“ [zum Seienden] einen Bezug zum Erkennen hinzufügt [eigene Übersetzung; R.D.]). Dieser Gedanke dürfte nach den obigen Ausführungen zur Konvertibilitätsthese ohne weiteres einleuchten. Und es handelt sich um einen recht einfachen Sachverhalt. Wenn wir etwas als gut bzw. wertvoll erfassen, dann haben wir es immer schon als etwas Bestimmtes erfasst; und wir haben es als etwas erfasst, das uns in irgend-

¹⁴³ Allerdings geht es aus meiner Sicht hier zunächst noch um *vormoralisches* Gutsein bzw. *vormoralische* Werte. Die Frage nach dem Grund einer spezifisch moralischen Verpflichtung ist damit noch nicht beantwortet. Vgl. dazu unten Abschnitt 4.2.2.

¹⁴⁴ Vgl. dazu etwa LISSKA, *Aquinas's Theory*, 186 f., der von der „Cartesianisch-Kantischen Metaphilosophie“ der>NNLT spricht.

¹⁴⁵ Vgl. McINERNY, *Aquinas*, 184–192.

¹⁴⁶ THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q16 a3.

einer Weise erfüllt oder vervollkommnet, weshalb wir es auch anstreben. Praktische Erkenntnis im Sinne der Erkenntnis, dass etwas gut bzw. wertvoll ist, impliziert also McInerny zufolge eine Erkenntnis über die Beschaffenheit des betreffenden „Gegenstandes“ und auch über uns selbst und unsere Natur, wobei diese Erkenntnis durchaus vage und unvollständig sein kann. Nichtsdestotrotz handele es sich um theoretische Erkenntnis. „The judgment that something is good presupposes and depends upon theoretical knowledge of the thing judged and of the one for whom it is judged to be good.“¹⁴⁷ Aus diesem Grund inschiere die klassische Naturrechtstheorie im Gegensatz zur NNLT darauf, dass die Erkenntnis der menschlichen Grundwerte die Erkenntnis der menschlichen Natur voraussetzt. Eine rein praktische Werterkenntnis ist für McInerny nicht nachvollziehbar.

c) Ein Vermittlungsversuch

Welches der beiden Modelle der Werterkenntnis ist nun vorzugswürdig? Ich möchte im Folgenden einen kleinen Vermittlungsversuch zwischen „alter“ und „neuer“ Naturrechtstheorie unternehmen und zeigen, dass die berechtigten Anliegen beider Ansätze im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik berücksichtigt werden können.

In unseren bisherigen Überlegungen spielte GG eine zentrale Rolle, nämlich die These, dass menschliches Handeln ein bewusst zielgerichtetes Verhalten darstellt, welches notwendigerweise unter Wertgesichtspunkten vollzogen wird, eben *sub ratione boni*. In jeder Handlung streben wir unausweichlich irgendwelche Werte an, bzw. suchen wir irgendwelche Übel zu vermeiden. Das Prinzip *quidquid appetitur, appetitur sub ratione boni* ist dabei formal in dem Sinn, als es noch davon abstrahiert, welche konkreten Werte angestrebt werden oder welche Werte auch um ihrer selbst willen angestrebt werden können. Aber durch die Angabe der jeweils angestrebten Werte bzw. zu vermeidenden Übel kann eine Handlung erklärt und verständlich gemacht werden. Dies bedeutet: Wenn jemand überhaupt auf die Idee kommt, etwas willentlich anzustreben, dann hat er bereits die tatsächliche oder bloß vermeintliche Gutheit des betreffenden „Gegenstandes“ erkannt, sonst könnte er ihn gar nicht anstreben. Noch einmal Friedo Ricken: „Dass etwas gut ist, wird also daran erkannt, dass es ein Streben weckt. Der Akt des Strebens ist der Erkenntnisgrund dafür, dass etwas gut ist.“¹⁴⁸ Man könnte also durchaus von einer „praktischen“ Werterkenntnis sprechen, nämlich von einer Werterkenntnis, die wir anlässlich unserer *Selbsterfahrung als handelnde Personen* machen und die ohne eine Bezugnahme auf die *1.-Person-Perspektive* unverständlich bleiben muss.

¹⁴⁷ McINERNY, *Aquinas*, 192.

¹⁴⁸ Vgl. oben S. 123, FN 69. Im zitierten Text fährt Ricken fort: „Aber es ist nicht gut, weil es ein Streben weckt, sondern es weckt das Streben, weil es gut ist. Der Seinsgrund dafür, dass

Das heißt nun aber keineswegs, dass für die Erkenntnis der Grundwerte der Rekurs auf das Wesen des Menschen überflüssig wäre. Vielmehr gilt, dass ein im Sinne unseres fallibilistischen Essentialismus stets verbesserungsfähiges Verständnis der menschlichen Natur erklären kann, warum wir bestimmte Werte (um ihrer selbst willen) anstreben, warum also bestimmte Dinge, Sachverhalte, Zustände usw. für uns wertvoll sind oder uns zumindest so erscheinen. *Unsere gemeinsame menschliche Natur legt das Spektrum der für uns bedeutsamen Werte bzw. Übel fest.* Denn unser Streben wird ja durch unsere Natur, also durch die Weise, wie wir als Menschen sind, in gewisse Bahnen gelenkt. Die Natur des Menschen und die sich aus ihr ergebenden Inklinationen, Dispositionen, Bedürfnisse usw. bestimmen, was für ihn objektiv vorteilhaft und erfüllend oder aber schädlich und zerstörerisch ist. Hätten wir eine hinreichend andere Natur, würden wir dementsprechend auch andere Werte anstreben oder andere Übel vermeiden. So legt die Natur des Menschen also das Spektrum der menschlichen Grundwerte bzw. -übel fest und erfüllt damit auch eine *explanatorische Funktion* bei der Werterkenntnis.¹⁴⁹ Deshalb spielt auch die *3.-Person-Perspektive* im Rahmen der Werterkenntnis eine unverzichtbare Rolle.

In dieser Sicht scheint sich die methodologisch-epistemologische Spannung zwischen „alter“ und „neuer“ Naturrechtsethik zu entschärfen. Die Anliegen beider Ansätze können gewahrt werden. Denn zum einen gilt, dass Werte tatsächlich anlässlich unserer Selbsterfahrung als handelnde Personen erkannt werden, nämlich dadurch, dass etwas ein Streben in uns weckt. Darin ist der NNLT zuzustimmen. Gleichzeitig ist ein Verständnis der menschlichen Natur und ihrer Finalitäten notwendig, um zu erklären, warum wir bestimmte Werte anstreben oder bestimmte Übel vermeiden, bzw. welche Werte tatsächlich als menschliche Grundwerte in Frage kommen. Darin hat der klassische Ansatz Recht. Die Reflexion auf unsere Handlungen und die mit ihnen angestrebten

etwas erstrebt wird, ist die ontologische Beschaffenheit der Sache. Es gibt keine Kluft zwischen Tatsache und Wert, sondern der Wert ist die ontologische Beschaffenheit der Sache selbst, insofern sie einen Grund darstellt, diese Sache zu erstreben.“

¹⁴⁹ J. CROWE, Natural Law and Normative Inclinations, *Ratio Juris*, 28/1 (2015), 52–67, 63 f., vertritt in ähnlicher Weise eine kontrafaktische sowie explanatorische Abhängigkeit der Grundwerte von der menschlichen Natur: „As I explained above in relation to the dynamic thesis, if human nature were sufficiently different, the basic goods would also be different. I argued above that the basic goods are a product of human evolution, both biological and social. If humans had evolved sufficiently differently, there would be different basic goods. The biological and social dispositions of humans are surely at least part of what we mean by human nature. It follows that, on this account, the basic goods counterfactually depend on human nature. (...) Facts about human nature – specifically, about the characteristic biological and social dispositions of humans – explain not only where our grasp of the basic goods comes from, but how it is that they are good. (...) I claim that facts about human nature play an integral role in an *explanatory theory* of the basic goods: a theory that explains how it is that they are good.“

Werte sagt uns dabei auch etwas über unsere Natur als Menschen. Und unser „Vermutungswissen“ über das Wesen des Menschen erklärt wiederum das Spektrum des für uns Guten bzw. Schlechten, also das Spektrum der für uns bedeutsamen Werte bzw. Übel. Im Rahmen der Werterkenntnis spielen deshalb sowohl die 1.-Person-Perspektive als auch die 3.-Person-Perspektive eine Rolle. Es dürfte im Übrigen auch kaum möglich sein, hier eine klare Trennung der beiden Perspektiven durchzuhalten. Es verhält sich dabei ähnlich wie bei der anthropologischen Wesenserkenntnis überhaupt (vgl. etwa oben Abschnitt 2.3.4).¹⁵⁰

3.3.3 Grundwerte und die „Kultur-Natur“ des Menschen

Ein gängiger Einwand gegen das Naturrechtsdenken ist, dass dieses der *historischen und kulturellen Bedingtheit des menschlichen Lebens* nicht gerecht werde. Dieser Einwand kann eine explizit normativ-kulturrelativistische Form annehmen und behaupten, dass moralische Standards (moralische Urteile, Normen, Prinzipien usw.) niemals losgelöst von bestimmten kulturellen Kontexten gelten, sondern im Gegenteil von diesen abhängen und deren Produkte sind. Für eine normative Kulturrelativistin gibt es also keine objektive und kulturübergreifende Moral, sondern nur eine Pluralität konventioneller „Moralen“, deren Legitimität sich nicht von einem übergeordneten Standpunkt aus komparativ beurteilen lässt. Dementsprechend können Handlungen auch nicht „an sich“ moralisch richtig oder falsch sein, sondern immer nur relativ zu einer bestimmten konventionellen Moral bzw. Kultur, nämlich relativ zu einem moralischen Bezugssystem. Eine solche Auffassung steht in einem scharfen Gegensatz zum universalistischen und anti-positivistischen Anliegen, das auch und gerade für eine kritische Naturrechtsethik so charakteristisch ist. Wir werden auf diesen moralphilosophischen Kulturrelativismus noch zurückkommen und sehen, wie man ihn seinerseits kritisieren kann (vgl. unten Abschnitt 4.3).

Der besagte Einwand kann aber auch schon auf einer grundlegenden Ebene auftreten. Er bezieht sich dann auf die *kulturelle Bedingtheit der menschlichen Grundwerte bzw. Grundübel*, die aus der kulturellen Bedingtheit des menschlichen Lebens folge. In dieser Sicht gibt es kein objektives, allen Menschen gemeinsames Wesen, und deshalb auch keine objektiven Grundwerte, die für alle Menschen gleichermaßen bedeutsam wären. Wenn die menschliche Natur das Spektrum der für den Menschen bedeutsamen Werte festlegt, es aber eine solche, allen Menschen gemeinsame Natur gar nicht gibt, dann kann es klarerweise auch kein Wertspektrum geben, auf das hin alle Menschen ausgerichtet

¹⁵⁰ Man wird allerdings sagen müssen, dass die 1.-Person-Perspektive in dem Sinn grundlegend ist, als jede Weltbeschreibung unvollständig bleibt, in der das erkennende und handelnde Subjekt nicht mitbedacht wird. Die 1.-Person-Perspektive, also Subjektivität, ist irreduzibel.

wären. Auch das (vormoralisch) Gute bzw. Schlechte für den Menschen würde dann also in entscheidender Weise vom jeweiligen kulturellen Kontext bestimmt werden.

Wir haben eine solche Auffassung schon im zweiten Kapitel kennengelernt (vgl. oben Abschnitt 2.3.2 mit Literaturhinweisen). Es handelt sich um eine Spielart des anthropologischen Antiessentialismus, nämlich um einen *sozial-konstruktivistischen Antiessentialismus* mit Bezug auf den Menschen. Auf die Spitze getrieben involviert diese Position die These, dass die für uns relevante Wirklichkeit eine soziale Konstruktion sei, also durch soziale Prozesse, Interaktionen, Herrschaftsverhältnisse usw. erzeugt werde. Dementsprechend wird auch die Natur des Menschen als weitgehend sozial konstruiert betrachtet. In dieser Sicht gibt es deshalb kein konventionsunabhängiges, objektives Wesen des Menschen, sondern nur eine Pluralität von unterschiedlichen Menschenbildern und Selbstdeutungen, die eben vom jeweiligen sozial-kulturellen Kontext abhängig sind. Und ganz analog dazu werden dann auch Grundwerte bzw. Grundübel als weitgehend sozial konstruiert angesehen: Sie stellen *Konstruktionen* dar, die durch soziale Prozesse, Interaktionen, Herrschaftsverhältnisse usw. erzeugt werden und somit in ihrer Existenz ebenfalls abhängig sind vom jeweiligen sozial-kulturellen Kontext.

Martha Nussbaum bringt anschauliche Beispiele für eine solche Sichtweise. So berichtet sie unter anderem von „anti-essentialistischen Gesprächen“ im Rahmen einer UN-Tagung über internationale Entwicklungsökonomie. Dort äußert eine französische Ethnologin in einem Vortrag ihr Bedauern darüber, „(...) daß die Einführung der Pockenschutzimpfung in Indien durch die Engländer den uralten Kult von Sittala Devi ausgerottet habe; den Kult der Götter, die man anzubeten pflegte, um die Pockenerkrankung abzuwenden. Wie sie sagt, liegt hier ein weiteres Beispiel für die westliche Mißachtung von Differenz und Gemeinschaft vor.“ Auf den Einwand, es sei doch besser, gesund statt krank zu sein, und besser, zu leben als zu sterben, kam die sozialkonstruktivistische Antwort: „Die westliche essentialistische Medizin faßt die Dinge in binären Gegensätzen; das Leben wird dem Tod entgegengesetzt, die Gesundheit der Krankheit. Wenn wir uns dieser Scheuklappensichtweise entledigen, werden wir jedoch die radikale Andersheit indischer Traditionen verstehen.“¹⁵¹

Ein derartiger Antiessentialismus bzw. Wertkonstruktivismus scheint gegenwärtig in den Geisteswissenschaften, insbesondere in den Sozial- und Kulturwissenschaften, weit verbreitet zu sein. Der Essentialismus wird dabei aus verschiedenen Gründen abgelehnt, unter anderem auch aus moralischen

¹⁵¹ M. NUSSBAUM, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: H. STEINFATH (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt a. M. ²1998, 196–234, 198 ff., hier 199. Es handelt sich um die Übersetzung des in FN 130 (S. 76) angegebenen Artikels.

Gründen, weil er etwa ein problematisches Menschen- und Gesellschaftsbild involviere. Ein anthropologischer Essentialismus würde eben der Geschichtlichkeit des Menschen und der Pluralität von ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht gerecht werden. Er erhebe in einer gleichsam imperialistisch-kolonialistischen Weise das „westliche“ Menschenbild und Wertspektrum zum alles bestimmenden Maßstab. Vielfach begegnet hier der Vorwurf eines „Eurozentrismus“ als einer dominierenden Spielart des Ethnozentrismus.¹⁵² Das Anliegen einer wertkonstruktivistischen Position liegt wohl unter anderem darin, dass die Anerkennung kultureller Unterschiede und überhaupt Kontextsensibilität gefördert werden soll.

a) Probleme des anthropologischen Antiessentialismus

Im zweiten Kapitel haben wir solche anti-essentialistische Auffassungen kritisiert und für einen fallibilistischen Essentialismus auch mit Bezug auf die menschliche Natur argumentiert.¹⁵³ Der auf dem kritischen Realismus beruhende fallibilistische (anthropologische) Essentialismus erlaubt es, die für eine Naturrechtsethik so charakteristische Rede von einer objektiven und auch wenigstens ansatzweise erkennbaren Natur, die allen Menschen gemeinsam ist, gegenüber verschiedenen Einwänden zu verteidigen, ohne dabei dogmatisch zu werden. Denn die Einwände gegen einen metaphysischen Realismus bzw. Essentialismus verlieren, wie wir gesehen haben, erheblich an Plausibilität, wenn man das Letztbegründungsideal des klassischen Rationalismus aufgibt und zu einem konsequenten Fallibilismus übergeht. Für einen fallibilistischen (anthropologischen) Essentialismus, der auch gut mit unserem Alltagsverständnis zu harmonieren scheint, sprechen vor allem die durch ihn ermöglichten Erklärungsleistungen.

Wir haben auch gesehen, dass die moralische Kritik am anthropologischen Essentialismus, wonach dieser etwa ein problematisches Menschen- und Gesellschaftsbild involvieren würde und der Geschichtlichkeit des Menschen sowie der Vielfalt von ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht gerecht werde, durchaus fragwürdig ist. Denn in Wahrheit scheint ein anthropologischer Essentialismus, ähnlich wie der Realismus ja überhaupt, gerade auch aus moralischen Gründen vorzugswürdig zu sein. Wenn es etwa darum gehen soll, trotz individueller oder kultureller Unterschiede an einer prinzipiellen Gleichrangigkeit aller Menschen festzuhalten und die allgemeine Menschenwürde zu verteidigen, dann scheint der Hinweis auf eine konventionsunabhängige, gemeinsame menschliche Natur, an der alle Menschen teilhaben, sehr hilfreich zu sein. Auch die Idee universaler und vorpositiver Menschenrechte kann so

¹⁵² Vgl. kritisch dazu etwa ANTWEILER, *Mensch*, 160 ff.

¹⁵³ Vgl. dazu oben Abschnitte 2.3 und insbesondere 2.3.4.

verstanden werden, dass sie einen anthropologischen Essentialismus voraussetzt.

Es dürfte sich auch im Rahmen der humanwissenschaftlichen Forschung mittlerweile herausgestellt haben, dass der anthropologische Antiessentialismus bzw. Kulturrelativismus viele Tatsachen übersehen hat, die zugunsten anthropologischer Universalien und gemeinsamer Züge des moralischen Lebens in allen Kulturen sprechen.¹⁵⁴ Und es liegt nahe, solche anthropologischen Universalien bzw. gemeinsamen Züge als Ausdruck einer auch gemeinsamen Natur aller Menschen zu deuten. Im Sinne unseres fallibilistischen anthropologischen Essentialismus scheint die traditionelle Bestimmung des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens nach wie vor eine überaus bewährte Wesenshypothese zu sein, aus der unterschiedliche Inklinationen, Dispositionen, Bedürfnisse usw. folgen, die allen Menschen gemeinsam sind und deren Erfüllung die menschliche Natur vervollkommnet.¹⁵⁵ Diese Wesenshypothese erlaubt es also auch, von einem kulturübergreifenden, allgemeinmenschlichen Wertspektrum auszugehen, also von vormoralischen Werten bzw. Übeln, die für alle Menschen bedeutsam sind, ganz gleichgültig, welcher Kultur sie angehören mögen. Die Rede von menschlichen Grundwerten will ja genau dies zum Ausdruck bringen: Leben und die Weitergabe von Leben, Gemeinschaft, Erkenntnis, ästhetische Erfahrung usw. sind für *alle* Menschen grundlegend bedeutsam, *alle* Menschen streben in der einen oder anderen Weise diese Grundwerte auch um ihrer selbst willen an.

b) Die kulturelle Prägung des Menschen und seiner Werte

Unsere essentialistisch-universalistische Auffassung ist jedoch ohne weiteres damit vereinbar, dass das menschliche Leben und die konkreten Instanzierungen der Grundwerte tatsächlich in vielfältiger Hinsicht durch historische und sozial-kulturelle Faktoren geprägt sind. Gerade aufgrund seiner Vernunftbegabung ist ja der Mensch auch ein *Kulturwesen*, das sich in eine kritische Distanz zum natürlich Vorhandenen setzen kann und nicht einfach darin aufgeht. Das Verhaltensrepertoire des Menschen ist im Vergleich zu anderen Lebewesen viel

¹⁵⁴ Vgl. etwa mit entsprechenden Literaturhinweisen ALBERT, *Kritischer Rationalismus*, 80 ff., sowie D. E. BROWN, *Human Universals*, New York 1991. – S. PINKER, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, London 2002, 435 ff., liefert eine übersichtliche Kompilation der zahlreichen von Brown beschriebenen anthropologischen Universalien in alphabetischer Reihenfolge, angefangen von *abstraction in speech and thought* bis hin zu *world view*.

¹⁵⁵ Wie wir schon gesehen haben, werden in der aristotelisch-thomasischen Tradition drei generische Mengen solcher Inklinationen bzw. Dispositionen unterschieden, nämlich „lebensbezogene“ Dispositionen (z. B. Erhaltung des Lebens, Wachstum), sensitive Dispositionen (z. B. sensitive Fähigkeiten, Sorge um den Nachwuchs) und rationale Dispositionen (z. B. Erkenntnisfähigkeit, Leben in Gemeinschaft). Vgl. etwa LISSKA, *Aquinas's Theory*, 100 ff. Vgl. auch die ähnliche Liste bei DEVINE, *Ethics*, 34.

offener und flexibler, nämlich weit weniger instinktgebunden. Als vernunftbegabtes Lebewesen interpretiert und manipuliert der Mensch sich selbst und seine Umwelt, um damit etwa bestimmte Probleme zu lösen und Ziele zu erreichen. Es gehört zur Natur des Menschen, die Natur(en) um ihn herum und auch die Natur, die er selbst ist, aktiv zu gestalten, etwa durch Technik und andere kulturelle Praktiken. Kultur ist, so könnte man sagen, vom Menschen gestaltete Natur. Insofern kann man durchaus von einer „Kultur-Natur“ des Menschen sprechen. Die bereits auf Aristoteles zurückgehende Metapher einer „Zweiten Natur“ bringt die Sonderstellung des Menschen als eines natürlichen, aber als Naturwesen sich kulturell entfaltenden Wesens zum Ausdruck.¹⁵⁶ Im Rahmen eines anthropologischen Essentialismus gilt freilich, dass die kulturelle Plastizität des Menschen nicht unbegrenzt ist, sondern auf dem Wesen des Menschen aufbaut bzw. von diesem eingeschränkt wird. Zudem unterliegen aus Sicht einer kritischen Naturrechtsethik auch alle Formen der menschlichen Selbstgestaltung und -manipulation stets moralischer Beurteilung, weil sie insgesamt lebensdienlich und moralisch richtig oder aber letztlich schädlich und moralisch unverantwortbar sein können.

Grundwerte können in unterschiedlicher Weise von historischen und sozial-kulturellen Faktoren geprägt sein. Zum einen ist es wohl meist der Fall, dass der jeweilige kulturelle Kontext und dessen konventionelle Moral eine sozial wirksame Präferenz für einzelne Werte nahelegt, also eine kulturell bestimmte Werthierarchie, die mehr oder weniger sozial anerkannt sein kann. Unsere Natur stellt nur eine Art von Rahmen dar, innerhalb dessen wir unsere Wertentscheidungen treffen, welche psychologisch betrachtet auch von individuellen, aber kulturell beeinflussten Präferenzen abhängen. Zum anderen sind auch die konkrete Verfasstheit der Grundwerte selbst bzw. deren Instanzierungen selbstverständlich von sozial-kulturellen Faktoren abhängig. Zum Beispiel werden die Werte Arbeit und Spiel in einer tribalistischen Agrargesellschaft in recht anderer Weise instanziiert sein als in einer arbeitsteiligen Industrie- und Konsumgesellschaft. Oder man denke etwa an die kulturellen Unterschiede in Bezug auf Institutionen und Sozialformen, in denen sich der Grundwert Gemeinschaft verkörpert.

In einer kritischen Naturrechtsethik kann eine solche Diversität im Bereich der Grundwerte voll anerkannt werden. Es handelt sich dabei letztlich um ein *Oberflächenphänomen*, weil es ja nur um kulturell bedingte Unterschiede in der konkreten Verfasstheit bzw. Ausformung der Grundwerte geht, nämlich um unterschiedliche Instanzierungen der Grundwerte. Die Grundwerte selbst

¹⁵⁶ Vgl. zum Begriff der „Zweiten Natur“ etwa J. McDOWELL, Zwei Arten von Naturalismus, in: DERS., *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a. M. 2009, 30–73, sowie kritisch dazu T. HOFFMANN, Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen, in: T. HOFFMANN/M. REUTER (Hg.), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Frankfurt a. M. 2010, 74–104.

sind, wie gesagt, aufgrund ihrer Verankerung in der kulturübergreifenden Natur des Menschen ebenfalls kulturübergreifend für alle Menschen bedeutsam.¹⁵⁷ Auch kulturell bedingte unterschiedliche Wertpräferenzen bzw. Wert-hierarchien sind kein unüberwindliches Problem, wenn die primäre Frage der normativen Ethik darin besteht, in welcher Weise man die Werte anstreben soll, für die man sich entscheidet. Falls sich dabei ein überzeugendes und kultur-übergreifend geltendes moralisches Kriterium angeben lassen sollte, etwa Vernunftgemäßheit im Sinne von Nachhaltigkeit, dann würde es damit auch möglich werden, unterschiedliche kulturell bedingte Praktiken unter dieser Rücksicht moralisch zu bewerten und kritisch zu vergleichen. Dabei müsste man dann nicht die eigenen und vermutlich auch kulturell geprägten Wertpräferenzen zum alles bestimmenden Maßstab machen.

3.4. Vorläufiges Fazit

Wie bereits erwähnt wurde, besteht eine Grundintuition des Naturrechtsdenkens darin, dass die Weise, wie wir leben und handeln sollen, damit zu tun hat, wie wir als Menschen beschaffen sind, nämlich welche Art von Lebewesen wir sind. Das für uns Gute und auch das moralisch Richtige wird als in einer Beziehung zur Natur des Menschen stehend betrachtet, wobei moralisch richtiges Handeln vielfach als ein nicht-defektiver Umgang mit vormoralischen Werten verstanden wird, die eben in der menschlichen Natur verankert sind. Auch unsere kritische Naturrechtsethik geht von dieser Grundintuition aus. In diesem dritten Kapitel habe ich versucht, das Verhältnis zwischen vormoralischen Werten und der menschlichen Natur zu klären. Als Ausgangspunkt

¹⁵⁷ Vgl. etwa FINNIS, *Natural Law*, 83f.: „All human societies show a concern for the value of human life; in all, self-preservation is generally accepted as a proper motive for action, and in none is the killing of other human beings permitted without some fairly definite justification. All human societies regard the procreation of a new human life as in itself a good thing unless there are special circumstances. No human society fails to restrict sexual activity; in all societies there is some prohibition of incest, some opposition to boundless promiscuity and to rape, some favour for stability and permanence in sexual relations. All human societies display a concern for truth, through education of the young in matters not only practical (e.g. avoidance of dangers) but also speculative or theoretical (e.g. religion). Human beings, who can survive infancy only by nurture, live in or on the margins of some society which invariably extends beyond the nuclear family, and all societies display a favour for the values of cooperation, of common over individual good, of obligation between individuals, and of justice within groups. All know friendship. All have some conception of *meum* and *tuum*, title or property, and of reciprocity. All value play, serious and formalized, or relaxed and recreational. All treat the bodies of dead members of the group in some traditional and ritual fashion different from their procedures for rubbish disposal. All display a concern for powers or principles which are to be respected as superhuman; in one form or another, religion is universal.“

habe ich dabei die traditionelle These (GG) erläutert und verteidigt, dass menschliches Handeln überhaupt nur *sub ratione boni* möglich ist, nämlich indem man irgendwelche Werte anstrebt bzw. irgendwelche Übel vermeiden will. GG gilt auch für alle moralisch falschen Handlungen. Werte sind in dieser Sicht also einfach Korrelate des willentlichen Strebens und beinhalten im Sinne der Konvertibilitätsthese sowohl einen objektiven als auch einen subjektiv-relationalen Aspekt, weil sie einerseits in der objektiven Beschaffenheit des jeweils Angestrebten gründen bzw. mit diesem real identisch sind, andererseits aber auch einen Bezug zum menschlichen Streben aufweisen. Die menschliche Natur legt dabei das Spektrum der für uns bedeutsamen Werte bzw. Übel fest. Die Natur des Menschen und die sich aus ihr ergebenden Inklinationen, Dispositionen, Bedürfnisse usw. bestimmen nämlich, was für ihn objektiv vorteilhaft und erfüllend oder aber schädlich und zerstörerisch ist. Menschliche Grundwerte wie Leben, Erkenntnis, Gemeinschaft oder ästhetische Erfahrung stellen Aspekte bzw. Komponenten der zielhaften Erfüllung der menschlichen Natur dar und können auch um ihrer selbst willen angestrebt werden. Solche menschlichen Grundwerte existieren aufgrund ihrer Verankerung in der menschlichen Natur kulturübergreifend, weil ja auch die Natur des Menschen kulturübergreifend existiert und im Sinne unseres fallibilistischen (anthropologischen) Essentialismus keine bloße Konvention oder soziale Konstruktion darstellt. Dennoch können im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik kulturelle Unterschiede in der konkreten Ausgestaltung bzw. Verfasstheit der Grundwerte voll anerkannt werden.

4. Das Grundprinzip einer kritischen Naturrechtsethik und seine Entfaltung

Unsere bisherigen Überlegungen waren im Grunde nur eine notwendige Vorbereitung für das eigentliche Anliegen dieser Studie, das darin besteht, einen Diskussionsvorschlag zur *normativen Ethik* zu entwickeln. In der normativen Ethik geht es neben der Werttheorie vor allem um die praktische Frage nach dem moralisch richtigen oder falschen Handeln. Normative Ethik sollte uns helfen, klarer zu sehen, was wir tun sollen und was wir um keinen Preis tun dürfen.¹ Gibt es aber überhaupt objektiv moralisch richtige oder falsche Handlungen? Wenn ja, wodurch wird eine Handlung moralisch richtig oder falsch? Gibt es rational überzeugende Kriterien, mithilfe derer man moralisch richtige und moralisch falsche Handlungen voneinander unterscheiden kann? Gibt es rational überzeugende Kriterien, mit denen man auch die Legitimität bzw. Angemessenheit der jeweiligen konventionellen Moral kritisch prüfen und beurteilen kann? Wie wir schon im zweiten Kapitel gesehen haben (vgl. oben Abschnitt 2.2), ist auch eine kritisch-rationale Moralphilosophie letztlich auf solche Kriterien angewiesen. Gibt es vielleicht sogar so etwas wie ein normativ-ethisches Grundprinzip?

Unterschiedliche ethische Theorien kommen auch zu unterschiedlichen Antworten auf solche Fragen; man denke etwa an die verschiedenen Spielarten deontologischer, konsequenzialistischer, kontraktualistischer oder tugendethischer Theorien und ihre jeweiligen normativen Grundprinzipien. Ich möchte im Folgenden solche und ähnliche Fragen aus der Perspektive einer Naturrechtsethik angehen: Kritische Naturrechtsethik als normative Ethik. Im Zentrum steht dabei der Versuch, die für die Tradition des klassischen Naturrechtsdenkens so charakteristische Lehre vom „natürlichen Sittengesetz“ (*lex naturalis*) neu zu interpretieren und ein wenig zu entfalten. Das natürliche Sittengesetz, das bereits mit bloßer Vernunft, also noch ohne Bezugnahme auf eine übernatürliche göttliche Offenbarung und dem Glauben daran erkannt werden kann, liefert in dieser Perspektive allgemeingültige Kriterien für die moralische

¹ Die Frage nach der moralischen Richtigkeit des Handelns impliziert also die Frage nach einer unbedingten oder *schlechthinnigen* Richtigkeit des Handelns. Eine solche schlechthinnige Richtigkeit geht über prudentielle bzw. eingeschränkt zweckrationale Überlegungen hinaus. Dies zeichnet auch die eigentümliche Unbedingtheit des moralischen Anspruchs aus. Vgl. dazu etwa F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 31998, 10 f.

Beurteilung etwa von Handlungen oder Normen der konventionellen Moral. Die von ihm geforderte *Vernunftgemäßheit des Handelns* wird dabei analog zu vormoralischen Werten als in der menschlichen Natur verankert betrachtet. Vernunftgemäßes Handeln besteht in meiner Sicht vor allem in einem nachhaltigen Umgang mit vormoralischen Werten. Es geht darum, dass man den Werten, die man anstrebt, als universal formulierten auch auf die Dauer und im Ganzen, als in einer uneingeschränkten Betrachtungsweise, gerecht wird und sie nicht kontraproduktiv untergräbt, bzw. dabei nicht unnötigerweise andere Werte opfert.

Zunächst werde ich das traditionelle Kriterium der Vernunftgemäßheit des Handelns neu interpretieren und vor dem Hintergrund zentraler normativ-ethischer Fragestellungen etwas entfalten (4.1). Sodann sollen methodologische und metaethische Aspekte einer kritischen Naturrechtsethik diskutiert werden (4.2) sowie zu Illustrationszwecken eine kursorische Anwendung im Bereich der Rechtsethik erfolgen (4.3). Schließlich soll es in einem philosophisch-theologischen Ausblick noch darum gehen, das Verhältnis zwischen Moral bzw. unserer kritischen Naturrechtsethik und dem christlichen Glauben wenigstens ansatzweise zu erörtern (4.4). Ein kurzes Fazit fasst die Überlegungen wieder zusammen (4.5).

4.1 „Natürliches Sittengesetz“ und die Vernunftgemäßheit des Handelns

Im Rahmen der traditionellen aristotelisch-thomasischen Naturrechtsethik wird moralisch richtiges Handeln zumeist als im vollen Sinne vernünftiges, nämlich als *vernunftgemäßes* Handeln verstanden. Die rechte Vernunft (*orthòs lógos, recta ratio*) ist hier also das Prinzip oder der Maßstab für Moralität.² Handlungen, die der rechten Vernunft widersprechen, sind moralisch falsch und damit unverantwortlich. Thomas von Aquin meint etwa im Kontext der Frage nach der Gutheit des Willens:

Zum Dritten ist zu sagen: Das Gute wird durch die Vernunft dem Willen als dessen Objekt vorgelegt, und insoweit es unter die Ordnung der Vernunft fällt, gehört es zur moralischen Ordnung und bewirkt moralische Gutheit im Willensakt. Denn die Vernunft ist das Prinzip menschlicher und moralischer Akte (*Summa Theologia*, I-II q19 a3; eigene Übersetzung [R.D.]).

² Ein solcher ethischer Rationalismus findet sich auch außerhalb der aristotelisch-thomasischen Naturrechtstradition, etwa bei Sokrates und Platon, in der Stoa oder in weiten Bereichen der neuzeitlichen Ethik. Für einen historischen Überblick vgl. bereits K. BÄRTHLEIN, Zur Lehre von der ‚*Recta Ratio*‘ in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff, *Kant-Studien*, 56 (1965), 125–155.

Und im Zusammenhang der Lehre vom „natürlichen Sittengesetz“ stellt er fest: „Die Regel und der Maßstab für menschliche Handlungen aber ist die Vernunft als deren erstes Prinzip“ (*Summa Theologiae*, I-II q90 a1; eigene Übersetzung [R.D.]; vgl. auch I-II q21 a1). Ralph McInerny fasst die thomatische Position so zusammen: „Moral action occurs when will is guided by reason, and moral action is good when the guiding reason is correct. To know what ought to be done and to will it is what moral goodness amounts to. (...) The goodness or badness of human acts always involves reason, since to act well is to act according to reason and to act badly is to act against reason.“³

Die grundlegende Forderung des „natürlichen Sittengesetzes“ besteht also darin, stets vernunftgemäß zu handeln. Und diese Forderung ist dabei auf die menschliche Natur in dem Sinn bezogen, als seine *Vernunftbegabung* den Menschen essentiell charakterisiert. Die Vernunftbegabung ist ja traditionell das spezifische Merkmal des Menschen als *animal rationale*. Je mehr die in seiner Natur wurzelnden rationalen Vermögen verwirklicht bzw. aktualisiert werden, desto mehr verwirklicht sich auch die Natur des Menschen, desto vollkommener ist also der Mensch und sein Handeln. Im klassischen Verständnis hängt die menschliche Vollkommenheit zwar nicht nur, aber doch vor allem und in erster Linie an der Verwirklichung der Vernunftnatur des Menschen, die für ihn wesentlich ist. Im Rahmen der thomatischen Metaphysik ist, wie wir schon gesehen haben, ein Seiendes umso „wirklicher“ bzw. vollkommener, je mehr es die in seiner Natur wurzelnden Ziele erreicht (vgl. dazu oben Abschnitt 3.2.2). Dies gilt dann auch für Handlungen, die als spezifisch menschliche Akte eben umso vollkommener sind, je mehr sie der Vernunft(-natur des Menschen) entsprechen.⁴

Doch wie kann man diese geforderte Vernunftgemäßheit des Handelns näherhin verstehen und inhaltlich ausbuchstabieren? Worin genau besteht vernunftgemäßes oder vernunftwidriges Handeln? Was könnten *überzeugende Kriterien* für vernunftgemäßes und damit moralisch richtiges Handeln sein? Um solche Fragen und mögliche Antworten darauf soll es nun im Folgenden gehen.

4.1.1. Beispiele für traditionelle und zeitgenössische Deutungen

a) Naturgemäßheit, Werthierarchien und das Prinzip der Doppelwirkung

In einer ehemals verbreiteten traditionellen Lesart besteht vernunftgemäßes Handeln in *naturgemäßem* Handeln. Damit ist gemeint, dass moralisch richtiges Handeln den in seiner Natur wurzelnden objektiven Zielen bzw. Finalitäten

³ McINERNY, *Aquinas*, 77; 83. Vgl. dazu auch etwa J. PORTER, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids 2005, 231–324.

⁴ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q18 a1.

des Menschen, also seinen natürlichen Inklinationen, entspricht und diesen nicht zuwiderläuft.⁵ Es geht also darum, in bewusster Weise menschliche Grundwerte anzustreben und die entgegengesetzten Grundübel zu vermeiden. Nach diesem Modell ist es etwa moralisch richtig, Leben zu erhalten und weiterzugeben, Erkenntnis zu gewinnen oder Gemeinschaft und Kooperation zu pflegen. Solche naturgemäßen Handlungen tragen zur Vollendung des Menschen bei, weil durch sie die menschliche Natur verwirklicht wird. Moralisch unverantwortlich wären demgegenüber „naturwidrige“ Handlungen, welche die Verwirklichung der Natur des Menschen frustrieren, etwa indem man aktiv gegen menschliche Naturfinalitäten handelt⁶ oder bloß instrumentelle Werte um ihrer selbst willen anstrebt. Moralisch falsch wäre also beispielsweise die Beeinträchtigung und Zerstörung von Leben, die Verbreitung von Irrtümern, bewusst sozialschädliches Verhalten oder etwa das Anstreben von materiellem Reichtum ausschließlich um seiner selbst willen. In diesem Sinn gründen dann auch vorpositive, nämlich moralische Rechte und Pflichten in der Natur des Menschen bzw. in dessen natürlichen Inklinationen. Der Mensch hat in dieser Sicht etwa das fundamentale Recht, Grundwerte anzustreben und dabei nicht behindert zu werden; und er hat die Pflicht, Grundübel zu vermeiden.

Ein solches Verständnis von Vernunftgemäßheit *qua* Naturgemäßheit wäre allerdings für sich genommen unzureichend bzw. unterbestimmt.⁷ Man könnte etwa einwenden, dass es doch auch Handlungen gibt, die durchaus gewissen Naturfinalitäten zuwiderlaufen, die wir aber dennoch legitimerweise als moralisch völlig unproblematisch beurteilen würden. Ist beispielsweise die Verwendung von unsere Hörfähigkeit unterdrückendem Gehörschutz ohne weiteres moralisch falsch? Ist Rasieren moralisch unverantwortlich, weil Männern ja „von Natur aus“ ein Bart wächst? Stellt absichtliches Erbrechen zu wissenschaftlichen Zwecken immer ein moralisches Übel dar? Vielleicht geht es ja nur um die fundamentalen Naturfinalitäten des Menschen, also um Inklinationen der menschlichen Natur im Ganzen? Sicher wird man sagen können, dass ein An-

⁵ Vgl. etwa FAGOTHEY, *Right*, 127–144; B. BESONG, *An Introduction to Ethics. A Natural Law Approach*, Eugene, OR. 2018, 65–100; HÜNTELMANN, *Ethik*, 48: „Eine den menschlichen Zielen zuwiderlaufende freie und bewusste Handlung ist moralisch schlecht oder böse; eine freie und bewusste Handlung, die im Einklang mit den natürlichen Zielen oder Zwecken des Menschen steht, ist moralisch gut. Die moralischen Eigenschaften Gut und Böse [sic!] ergeben sich entsprechend aus den Zielen der menschlichen Natur, denn gut ist das, was diesen Zielen entspricht.“

⁶ Vgl. zur berühmt-berüchtigten Anwendung dieser Lehre auf die Sexualethik und ihrer Verteidigung neuerdings E. FESER, In Defense of the Perverted Faculty Argument, in: DERS., *Essays*, 378–415.

⁷ Vgl. etwa P. LEE, Human Nature and Moral Goodness, in: M. CHERRY (Hg.), *The Normativity of the Natural. Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, New York 2009, 45–54. Die menschliche Natur ist nach Lee nicht das Kriterium moralischer Gutheit, sondern eher ihr „Grund“.

streben der in diesen Inklinationen wurzelnden Grundwerte (bzw. ein Vermeiden der entsprechenden Grundübel) *prima facie* moralisch richtig und insofern geboten ist. Aber man kann einen Grundwert auch in einer Weise anstreben, die moralisch unverantwortlich ist, etwa wenn man dabei unnötigerweise andere Werte opfert und damit Schaden zulässt bzw. verursacht, ohne dass dies wirklich notwendig wäre. Es kann auch sinnvollerweise keine moralische Pflicht geben, in jeder Situation alle Grundwerte gleichermaßen anzustreben, weil dies ja gar nicht möglich wäre. Man muss sich *für* bestimmte (Grund-) Werte entscheiden, womit man sich aber gleichzeitig auch *gegen* das Anstreben anderer Werte entscheidet. Doch wie entscheidet man sich moralisch richtig bei *Wertkonflikten* oder *Pflichtenkollisionen*?

Für die Beantwortung dieser Frage könnte man auf eine *Werthierarchie* rekurrieren, wonach bestimmte Werte objektiv höherrangig sind als andere. Wenn ich zwischen mehreren Werten zu wählen habe, wäre ich dementsprechend verpflichtet, den jeweils höheren bzw. höchsten Wert anzustreben. Wie wir jedoch schon gesehen haben, spricht im Rahmen einer wertpluralistischen Position einiges dafür, dass (Grund-)Werte nicht selten *inkommensurabel* sind, weil bei qualitativ unterschiedlichen Werten kein gemeinsam-übergreifender Wertmaßstab angegeben werden kann und deshalb auch eine objektiv gültige Rangordnung eher problematisch erscheint.⁸ Gewiss gibt es *Voraussetzungs- und Bedingungsverhältnisse* zwischen den verschiedenen Werten, sodass etwa das Anstreben eines Wertes nur sinnvoll ist, wenn man zunächst einen anderen Wert anstrebt oder erreicht hat. So wäre es beispielsweise nicht vernünftig, das Studium der theoretischen Physik anzustreben, ohne davor die dafür notwendigen Lebensgrundlagen zu sichern. Aber dies hat wenig mit der Frage zu tun, was hier der jeweils „höhere“ Wert ist.

Die traditionelle aristotelisch-thomatische Naturrechtsethik geht dennoch aufgrund ihrer metaphysischen Voraussetzungen von einer Werthierarchie aus, weil unter diesen Voraussetzungen ein Seiendes „wirklicher“ bzw. vollkommener und damit auch wertvoller als ein anderes sein kann. Die Hierarchie der Werte gründet hier also in einer Hierarchie der Seienden. So ist ein Mensch aufgrund seiner sensitiven und rationalen Vermögen vollkommener als eine Blume. Deshalb, so könnte man argumentieren, wäre etwa *ceteris paribus* die Pflege eines kranken Menschen auch moralisch wertvoller als die Pflege eines Rosengartens. Für den Fall, dass tatsächlich eine Entscheidung zwischen „höheren“ und „niedrigeren“ Werten anstehen sollte, wäre aus meiner Sicht das Anstreben des höheren Wertes stets empfohlen, aber nicht streng moralisch geboten (es geht hier um *Supererogation* bzw. um den Unterschied zwischen

⁸ Vgl. dazu oben etwa Abschnitt 3.3.1. Vgl. zur Frage der Inkommensurabilität der Werte etwa auch die Beiträge in R. CHANG (Hg.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge 1997, sowie ORSI, *Theory*, 101–115.

„gut“ und „besser“); es sei denn, dass andernfalls das Handeln moralisch unverantwortlich werden würde. Wir werden auf diese Fragestellung noch ausführlicher zurückkommen.

Noch einmal: Wie entscheidet man sich moralisch richtig bei Wertkonflikten oder Pflichtenkollisionen? Was könnte Vernunftgemäßheit in solchen *Konflikt-situationen* bedeuten? Neben der Argumentation mit Werthierarchien wird in der naturrechtsethischen Tradition dabei vor allem auf das *Prinzip der Doppelwirkung* (PD) verwiesen. Dieses Prinzip geht davon aus, dass ein und dieselbe Handlung „doppelte Wirkungen“ haben kann, nämlich einerseits wertfördernde und andererseits wertmindernde, also schädliche Auswirkungen. Indem man einen Wert anstrebt, verursacht man dabei zugleich einen Schaden bzw. lässt diesen zu. Und die Frage, auf die durch PD geantwortet werden soll, lautet: Unter welchen Bedingungen ist die Verursachung bzw. Zulassung eines Schadens moralisch gerechtfertigt? Typische Anwendungsfelder für PD waren historisch betrachtet etwa das Problem der Tötung eines Angreifers im Rahmen von Selbstverteidigung oder, analog dazu, eines möglicherweise „gerechten“, nämlich moralisch erlaubten und vielleicht sogar gebotenen Krieges. Wann ist Gewalt und Tötung, also ein Handeln gegen den Grundwert Leben, moralisch verantwortbar?

Es gibt unterschiedliche Formulierungen von PD.⁹ Der Grundgedanke besteht darin, dass die Verursachung bzw. Zulassung eines Schadens nur dann zulässig ist, wenn die Handlung zu einer an sich moralisch unproblematischen Art von Handlungen gehört (i.), der Schaden weder als Zweck noch als Mittel zum Zweck direkt beabsichtigt wird (ii.) und schließlich ein entsprechender oder verhältnismäßiger Grund für die Verursachung bzw. Zulassung des Schadens vorhanden ist (iii.). In einem solchen Fall liege dann die Verursachung bzw. Zulassung des Schadens außerhalb der Absicht (*praeter intentionem*), wodurch die Handlung auch moralisch gerechtfertigt sei. Als Beispiel: Im Rahmen einer erlaubten Selbstverteidigung würde man die Tötung des ungerechten Angreifers nicht direkt beabsichtigen, sondern nur vorhersehen bzw. als Nebeneffekt in Kauf nehmen, und hätte einen entsprechenden oder verhältnismäßigen Grund, nämlich die Erhaltung des eigenen Lebens und die Bewahrung der gerechten Ordnung, wobei nicht mehr Gewalt angewendet werden dürfe als unbedingt nötig. In einem solchen Fall würde es sich deshalb nicht um Mord handeln, sondern um Notwehr.¹⁰

In seinem herkömmlichen Verständnis wirft PD *gravierende Probleme* auf, die hier nur kurz angedeutet werden können.¹¹ Eine notorische Schwierigkeit

⁹ Vgl. beispielsweise FAGOTHEY, *Right*, 152–156; WUELLNER, *Summary*, 248f.; RICKEN, *Ethik*, 231–235; ODERBERG, *Moral Theory*, 88–96; GÓMEZ-LOBO, *Morality*, 79–81; KNAUER, *Handlungsnetze*, 28.

¹⁰ Vgl. dazu bereits THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, II-II q64 a7.

¹¹ Vgl. etwa die kritische Analyse bei M. TIMMONS, *Moral Theory. An Introduction*, New

betrifft die Frage, wie man überzeugend dafür argumentieren könnte, dass es einen *moralisch bedeutsamen* Unterschied zwischen der absichtlichen Verursachung bzw. Zulassung eines Schadens einerseits und der bewussten Inkaufnahme eines vorausgesehenen Schadens andererseits gibt.¹² Ist nicht auch ein vorhergesehenes und durch das eigene Handeln bewusst in Kauf genommenes Übel durchaus „beabsichtigt“? Wird der Begriff „Absicht“ im Kontext von PD in einem psychologischen oder in einem moralischen Sinn verstanden?¹³ Zudem ergibt sich das Problem, wie man „Mittel“ und „Zweck“ voneinander abgrenzen kann, bzw. was unter diesen Begriffen überhaupt genau zu verstehen ist. Schließlich scheint auch im herkömmlichen Verständnis nicht klar zu werden, was mit einem *entsprechenden* oder *verhältnismäßigen* Grund gemeint ist. Wenn es dabei etwa um einen „wichtigen“ oder „schwerwiegenden“ Grund gehen sollte, könnte man nachfragen, woran sich diese vermeintliche Wichtigkeit oder Schwere bemisst. Sind damit Wertvergleiche bzw. Güterabwägungen gefordert, sodass wiederum eine diesbezügliche Rangordnung oder Werthierarchie angenommen werden muss? Dies wäre aber angesichts der nicht selten bestehenden Inkommensurabilität von qualitativ verschiedenen (Grund-)Werten durchaus problematisch.

Ganz allgemein ist zu sagen: PD setzt in seiner ersten Bedingung voraus, dass die moralische Qualifikation der betreffenden Handlung noch vor aller Schadenswirkung grundsätzlich schon feststeht, weil es ja um eine Handlung gehen muss, die zu einer an sich moralisch unproblematischen Art von Handlungen gehört. Aber dann muss man natürlich zurückfragen, nach welchen überzeugenden Kriterien eine solche Qualifikation geschieht. Wodurch genau unterscheiden sich moralisch richtige von moralisch falschen Handlungsarten? Ich halte es für sehr zweifelhaft, dass sich diese Frage ohne irgendeine Bezugnahme auf die Schadenswirkung von Handlungen einsichtig beantworten lässt.

b) Vorschläge im Rahmen der New Natural Law Theory

In der zeitgenössischen Naturrechtsethik, nämlich im Rahmen der *NNLT*, gibt es zumindest zwei unterschiedliche Versuche, moralische Richtigkeit als Ver-

York ²2013, 82–99, sowie KNAUER, *Handlungsnetze*, 28–33, der seinen eigenen ethischen Ansatz im Rahmen einer radikalen Neuinterpretation von PD entwickelt. Wir werden darauf noch zurückkommen.

¹² Im österreichischen Strafrecht etwa wird diese Unterscheidung erheblich relativiert, weil für Vorsatzdelikte hier in der Regel auch *dolus eventualis* ausreicht. Vgl. § 5 (1) StGB: „Vorsätzlich handelt, wer einen Sachverhalt verwirklichen will, der einem gesetzlichen Tatbild entspricht; dazu genügt es, dass der Täter diese Verwirklichung ernstlich für möglich hält und sich mit ihr abfindet.“

¹³ Ein Beispiel zur Erläuterung: Bei einer lebensrettenden Amputation ist die psychologische Absicht der Chirurgin ganz auf die Abtrennung des Körperglieds gerichtet, die moralische Absicht jedoch auf die Rettung des Patienten.

nunftgemäßheit zu deuten. Grundsätzlich besteht für Vertreter der NNLT moralisch richtiges Handeln in einem nicht-defektiven, d. h. im uneingeschränkt vernünftigen Umgang mit bzw. Anstreben von vormoralischen Grundwerten (*basic goods*). In der Frühphase der NNLT konzipiert dies Finnis im Sinne eines *deontischen Pluralismus*, wonach es eine Mehrzahl von verschiedenen Kriterien bzw. Prinzipien vernunftgemäßen und damit moralisch richtigen Handelns gibt. Es geht dabei um die grundlegenden Forderungen der praktischen Vernunft bzw. Klugheit.¹⁴ Finnis zählt dabei acht Forderungen auf, die ich kurz darstellen möchte:

(i) Zunächst beinhaltet vernunftgemäßes Handeln einen *kohärenten Lebensplan*. Es geht hier um langfristige Kohärenz oder Harmonie im Anstreben der Grundwerte, sodass man sich nicht durch bloße Impulse oder Leidenschaften bestimmen lässt und widersprüchliche Wertentscheidungen vermeidet, wobei der jeweilige Lebensplan durch konkrete Projekte realisiert werden muss.

(ii) Sodann beinhaltet vernunftgemäßes Handeln, dass man sich *nicht* durch *willkürliche Wertpräferenzen* leiten lässt. Unter Willkür versteht Finnis in diesem Zusammenhang etwa, dass man im Anstreben von Grundwerten andere Grundwerte völlig außer Acht lässt und die Bedeutung einzelner Grundwerte einseitig vernachlässigt oder aber übertreibt.

(iii) Weiter geht es darum, *keine willkürlichen Präferenzen für bestimmte Personen* zu haben. Finnis versteht darunter die handlungsbestimmende Anerkennung einer „(...) fundamental impartiality among the human subjects who are or may be partakers of those goods“ [human basic goods; Anm. R.D.].¹⁵ Dies schließt nach Finnis keineswegs aus, dass es auch sachlich gerechtfertigte Präferenzen für bestimmte Personen einschließlich der eigenen Person gibt.

(iv) Eine andere Forderung der praktischen Vernunft bzw. Klugheit besteht darin, im Anstreben von Grundwerten die *rechte Balance zwischen Distanziertheit (detachment) und Hingabe (commitment)* zu finden. Dadurch soll einerseits eine Art „Fanatismus“ im Anstreben von Werten vermieden werden, und andererseits eine Art „Apathie“.

(v) Auch *Effizienz* beim Anstreben von Grundwerten gehört nach Finnis zu den Forderungen der praktischen Vernunft: Vernunftgemäßes Handeln ist zielgemäßes bzw. zweckrationales Handeln. Allerdings will Finnis dies nicht in einem konsequenzialistischen bzw. utilitaristischen Sinn verstanden wissen, weil für ihn Effizienz nur *ein* Kriterium unter anderen ist. Ein utilitaristisch-monistisches Wertmaximierungsprinzip sei vor allem deshalb problematisch

¹⁴ Vgl. FINNIS, *Natural Law*, 100–133, sowie FINNIS, *Fundamentals*, 66–79, bes. 74 ff. – Praktische Vernunft bzw. Klugheit (*practical reasonableness*) ist für Finnis bereits ein *basic good*. Und als solches *strukturiert* es ihm zufolge auch das Anstreben der anderen Grundwerte.

¹⁵ FINNIS, *Natural Law*, 107. Vgl. auch FINNIS, *Fundamentals*, 75: „(...) do not leave out of account, or arbitrarily discount or exaggerate, the goodness of other people’s participation in human goods.“

und sogar sinnlos, weil es qualitativ verschiedene Grundwerte gebe und diese wegen ihrer Inkommensurabilität nicht miteinander verglichen oder gegeneinander abgewogen werden könnten.

(vi) Praktische Vernunftgemäßheit beinhaltet zudem, dass man *in jeder Handlung Respekt für alle Grundwerte* zeigt. Das bedeutet, dass man sich niemals direkt gegen einen Grundwert entscheiden soll, sodass das Handeln in sich selbst nur zerstörerisch wäre: „(...) one should not choose to do any act which of itself does nothing but damage or impede a realization or participation of any one or more of the basic forms of human good.“¹⁶ Der Sache nach will Finnis damit auch das traditionelle und anti-konsequenzialistische Prinzip umschreiben, wonach man nichts Böses tun darf, um damit etwas Gutes zu erreichen in dem Sinn, dass man nicht direkt gegen einen Grundwert handeln darf, um damit einen oder mehrere andere Grundwerte zu erreichen.

(vii) Zu den Prinzipien praktischer Vernunft gehört nach Finnis auch ganz zentral die Respektierung und Förderung des *Gemeinwohls* derjenigen Gemeinschaften, in denen man lebt und deren Mitglied man ist.¹⁷

(viii) Schließlich geht es darum, im Handeln immer dem eigenen *Gewissensurteil* zu folgen. Auch das irrige Gewissen habe eine Würde, die es zu beachten gelte. Diese Würde „(...) flows from the fact that practical reasonableness is not simply a mechanism for producing correct judgments, but an aspect of personal full-being, to be respected (like all the other aspects) in every acts as well as ‚over-all‘ – whatever the consequences.“¹⁸

Finnis vertritt nun die Auffassung, dass das Anstreben von vormoralischen Grundwerten vernunftgemäß und damit auch moralisch richtig ist, wenn es den soeben angeführten Kriterien entspricht. Es handelt sich dann um einen nicht-defektiven Umgang mit den Grundwerten. Widrigenfalls ist das Anstreben von Grundwerten unvernünftig und damit moralisch problematisch bzw. falsch. Finnis zufolge müssen also die allgemeinen Forderungen bzw. Prinzipien der praktischen Vernunft im Rahmen eines praktischen Syllogismus in konkreten Situationen auf Handlungen bzw. Handlungsoptionen angewendet werden, wodurch diese dann in moralischer Hinsicht beurteilt werden können.

Dieses Modell ist äußerst komplex, sowohl theoretisch als auch in der praktischen Anwendung. Zwischen den einzelnen Kriterien gibt es keine Rangordnung, man muss sie alle gleichermaßen berücksichtigen und irgendwie eine Art „Überlegungsgleichgewicht“ herstellen. Für einen solchen deontischen Pluralismus stellt sich damit aber das grundsätzliche Problem, wie man einen *Konflikt* zwischen unterschiedlichen Kriterien bzw. Prinzipien lösen kann, zum Bei-

¹⁶ FINNIS, *Natural Law*, 118.

¹⁷ Finnis führt an verschiedenen Stellen diese im Einzelnen sehr komplexe Forderung sowohl in moral- als auch in rechtsphilosophischer Hinsicht weiter aus. Vgl. etwa FINNIS, *Natural Law*, 154–156; 164–188; 231 ff.; 298–308; 352 ff.

¹⁸ FINNIS, *Natural Law*, 126; vgl. auch GÓMEZ-LOBO, *Morality*, 120 ff.

spiel wenn man, um einem Kriterium gerecht zu werden, ein anderes verletzen muss. Müsste man dann nicht letztlich doch auf ein oberstes Kriterium bzw. Prinzip rekurrieren?¹⁹ Andererseits scheinen aber zumindest einige von diesen Kriterien doch nicht grundlegend verschieden voneinander zu sein, weil sie gemeinsame Schnittmengen aufweisen. So geht es in mehreren Kriterien darum, Willkür auszuschließen oder die eigene partikuläre Perspektive zu überschreiten. Ein gemeinsamer Nenner dürfte auch darin zu finden sein, dass man Respekt vor den Grundwerten zeigen soll und nicht direkt gegen sie handelt. Die von Finnis genannten Kriterien bzw. Prinzipien scheinen also nicht irreduzibel oder basal zu sein, sondern verweisen auf noch grundlegendere Kriterien.

Es dürften wohl auch Anfragen dieser Art gewesen sein, die Finnis dazu geführt haben, ziemlich rasch ein anderes Modell vorzuschlagen bzw. sich einem Vorschlag von Germain Grisez anzuschließen. Dieses andere Modell involviert einen deontischen Monismus mit einem einzigen *Grundprinzip* vernunftgemäßen Handelns im Sinne moralischer Richtigkeit, durch dessen Anwendung man zu konkreten Normen oder moralischen Handlungsbeurteilungen in bestimmten Situationen gelangen könne (sog. *master-rule approach*). Das Grundprinzip der>NNLT wurde etwa so formuliert: „In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment.“²⁰ *Integral human fulfillment* bedeutet dabei die möglichst umfassende Teilhabe aller Menschen an den Grundwerten; es geht um die Ausrichtung auf eine universale menschliche Gemeinschaft.

Gegen dieses Modell wurde eingewandt, dass es sehr schwierig zu bestimmen sei, ob das vorgeschlagene Grundprinzip wahr bzw. angemessen ist oder nicht. In welcher Beziehung steht unsere Erkenntnis der Grundwerte zur Erkenntnis des Grundprinzips? Warum sollte die Ausrichtung auf *integral human fulfillment* überhaupt eine Forderung der praktischen Vernunft sein?²¹ Wie wir schon gesehen haben und später noch deutlicher sehen werden, verlieren jedoch im Rahmen einer kritisch-rationalen Moralphilosophie derartige Begründungsfragen an Schärfe. Das Grundprinzip kann hier als eine normative Hypothese verstanden werden, die kritischer Diskussion offen steht und möglichst

¹⁹ Vgl. A. GEWIRTH, *Reason and Morality*, Chicago 1981, 12: „(...) if there is more than one principle, then a basis for resolving potential conflicts between them must be indicated, and this basis must itself be justified. The basis in question would function as the supreme principle.“

²⁰ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Principles*, 128. – Finnis ist übrigens der Auffassung, dass Thomas von Aquin ebenfalls einen auch inhaltlich ganz ähnlichen *master-rule approach* vertritt. Das Grundprinzip für vernunftgemäßes Handeln bzw. moralische Richtigkeit sei für Thomas das auch biblisch bezeugte Gebot universaler Nächstenliebe, wonach man seinen Nächsten wie sich selbst lieben solle und welches durch die Goldene Regel konkretisiert werde. Vgl. J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford/New York 1998, 123 ff.

²¹ Vgl. etwa MURPHY, *Natural Law Tradition*, Abschnitt 2.4.

große Problemlösungskraft entfalten soll. Aber gerade dann lässt sich zurückfragen, ob das angeführte Grundprinzip der>NNLT sich tatsächlich für die Lösung moralischer Probleme einigermaßen eignet. Das Grundprinzip ist dermaßen vage und abstrakt formuliert, dass es sich meines Erachtens nur sehr bedingt als moralisches Kriterium für konkrete Handlungen verwenden lässt. Zudem muss ich gestehen, dass sich mir auch dessen Sinn nur teilweise erschließt. Letztlich scheint es um ein Anstreben von Werten bzw. Vermeiden von Übeln zu gehen, das kompatibel ist mit dem Willen zu einer möglichst umfassenden Teilhabe aller Menschen an den Grundwerten. Aber was bedeutet das im Einzelnen? Wie wir noch sehen werden, kann das dahinterstehende Anliegen im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik in der Weise aufgenommen werden, dass es in der ethischen Beurteilung immer um eine *uneingeschränkt-universale Betrachtungsweise* gehen muss. Man strebt zum Beispiel Glück und Erfüllung für sich an. Aber die ethisch entscheidende Frage ist dabei, ob man Glück und Erfüllung so anstrebt, dass man diesem Wert als solchem auch auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird und ihn nicht kontraproduktiv untergräbt. Man kann das eigene Glück ja auch in einer moralisch unverantwortlichen Weise anstreben, nämlich etwa so, dass durch mein Glücksstreben andere Menschen unglücklich werden.

c) Tugendethik

Im Rahmen einer *tugendethischen Deutung* wird vernunftgemäßes und damit moralisch richtiges Handeln als tugendhaftes Handeln verstanden. Tugenden sind stabile Handlungsdispositionen oder Charaktereigenschaften, durch welche Handlungen in rechter Weise auf die rechten Ziele hingelenkt werden. In der Naturrechtstradition spielen Tugenden eine wichtige Rolle, stehen aber theoriearchitektonisch nicht im Zentrum der Ethik. In der zeitgenössischen Tugendethik avanciert „Tugend“ hingegen zum grundlegenden Begriff, durch den moralische Richtigkeit überhaupt erst bestimmt und erläutert werden kann.²² Tugendethikerinnen konzentrieren sich nicht auf Handlungen und Kriterien bzw. normative Prinzipien für die moralische Handlungsbeurteilung, sondern auf Personen und eben Tugenden, die dem Menschen helfen, sowohl individuell als auch gemeinschaftlich Erfüllung und Glück zu finden. Das moralische Leben sei viel zu komplex, um mithilfe normativer Prinzipien systematisiert und beurteilt werden zu können. Ethik wird hier häufig als eine Art moralischer Phänomenologie verstanden, bei der konkrete Erfahrung und Vorstellungskraft von großer Bedeutung sind.

²² Dies gilt auch für zeitgenössische Tugendethikerinnen in der naturrechtlichen Tradition wie etwa Philippa Foot oder Alasdair MacIntyre. Vgl. etwa MACINTYRE, *Animals*; FOOT, *Natur*.

Wir kommen auf diese Thematik noch ausführlicher zurück, wenn es um die Rolle von Tugenden im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik gehen wird (vgl. unten Abschnitt 4.1.4). Für jetzt sei nur kurz auf ein zentrales Problem aller Tugendethiken hingewiesen. Handlungsdispositionen lassen sich nur von den ihnen entsprechenden Handlungen her angemessen beschreiben, ganz im Sinne des klassischen Axioms, dass der Akt grundlegender als die Potenz ist. Dies bedeutet aber: Um die moralische Qualität einer Handlungsdisposition feststellen zu können (Tugend vs. Laster), muss man *zuvor* die moralische Qualität der entsprechenden *Handlung* festgestellt haben. Dafür benötigt man jedoch überzeugende, vom Tugendbegriff unabhängige Kriterien moralischer Richtigkeit bzw. Falschheit. Als ein Beispiel zur Verdeutlichung: „We explain why virtuous people don't rape others by showing why rape is wrong. We don't explain why rape is wrong by showing that good people will not rape others.“²³

4.1.2 Vernunftgemäßheit im Sinne einer kritischen Naturrechtsethik

Auch für unsere kritischen Naturrechtsethik besteht die Essenz des Menschen philosophisch gesehen darin, dass er ein vernunftbegabtes Lebe- bzw. Sinnenwesen ist. Auch in dieser Sicht hängt die menschliche Vollendung zwar nicht nur, aber doch vor allem und in erster Linie an der Verwirklichung der Vernunftnatur des Menschen, die für ihn wesentlich ist. Demensprechend gilt dann auch hier für Handlungen als spezifisch menschliche Akte, dass sie umso vollkommener sind, je mehr sie der Vernunftnatur des Menschen entsprechen. Das „natürliche Sittengesetz“ beinhaltet auch hier die grundlegende Forderung, stets vernunftgemäß zu handeln. Und dieses Sittengesetz ist dabei auf die menschliche Natur in dem Sinn bezogen, als seine Vernunftbegabung den Menschen essentiell charakterisiert. Im Folgenden möchte ich etwas näher ausführen, worin vernunftgemäßes und damit moralisch richtiges Handeln im Sinne der kritischen Naturrechtsethik genauer besteht. Es geht um die grundlegenden Kriterien moralischer Richtigkeit bzw. Falschheit.

Ich gehe von einem sehr weiten Vernunftbegriff aus. Unter Vernunft verstehe ich, sowohl im Anschluss an die scholastische Philosophie als auch im Anschluss an den KR, einen *Komplex von bestimmten Fähigkeiten* des Menschen. Es handelt sich um ein ganzes Bündel von Fähigkeiten des Denkens, Wahrnehmens, Sprechens, Urteilens, Schließens, Verstehens usw. Zu diesen Fähigkeiten gehören aus meiner Sicht vor allem: sich an der Idee objektiver Wahrheit zu orientieren²⁴, Abstraktions- und Unterscheidungsvermögen, logisch korrekt

²³ SHAFER-LANDAU, *Fundamentals*, 271. Shafer-Landau spricht vom „Priority Problem“ der Tugendethik.

²⁴ Vgl. dazu die „Kurzformel“ bei KUTSCHERA, *Fragen*, 19: „Vernunft ist die Fähigkeit und

zu argumentieren, Selbstbewusstsein und Selbstbesitz, Aufmerksamkeit, Dialogbereitschaft, Offenheit für kritische Diskussion, aber auch Kreativität, Selbstkritik und Lernbereitschaft. Die bereits im zweiten Kapitel angesprochenen (intellektuellen) Tugenden des KR entsprechen diesen Fähigkeiten. Zwei zentrale Fähigkeiten, auf die ich mich im Folgenden besonders konzentrieren möchte, sind dabei auch *Konsistenz*, nämlich Widersprüche zu vermeiden bzw. zu korrigieren, sowie *Selbsttranszendenz* in dem Sinn, dass man die eigene partikuläre Perspektive relativiert, über die eigene Selbstbefangenheit bzw. Egozentriertheit hinausgeht, und eine möglichst uneingeschränkte Sichtweise einnimmt, also für die Wirklichkeit im Ganzen offen ist („Weltoffenheit“).²⁵

a) *Praktische Konsistenz*

Konsistenz nimmt Bezug auf das logische Nichtwiderspruchsprinzip, wonach eine Aussage und ihrer Negation nicht zugleich und unter derselben Rücksicht wahr sein können. Dies bedeutet unter anderem, dass nicht alle denkbaren Aussagen wahr und nicht alle denkbaren Aussagen falsch sein können. Das Nichtwiderspruchsprinzip ist in dem Sinn ein erstes Prinzip der Vernunft, als es zwar nicht bewiesen werden kann, seine Bestreitung jedoch sich selbst aufhebt, weil dann auch die Negation dieser Bestreitung wahr wäre. Eine Aufhebung des Nichtwiderspruchsprinzips würde das Denken der völligen Willkür ausliefern. Denn aus einem logischen Widerspruch lässt sich bekanntlich jede beliebige, auch völlig absurde Aussage deduzieren.²⁶ Wie bereits ausgeführt wurde, kann man etwa zwischen logischen, empirischen, theoretischen oder auch performativen Widersprüchen unterscheiden, die es zu vermeiden gilt und nach denen man im Rahmen einer kritisch-rationalen Methodologie auch aktiv suchen sollte, um damit Irrtümer zu überwinden und so der Wahrheit näher zu kommen (vgl. oben Abschnitt 2.1). Was könnte nun aber *handlungsbezogene, praktische Konsistenz* bedeuten?

Zunächst einmal ließe sich sagen, dass praktische Konsistenz formal darin besteht, nicht gegen die eigenen (moralischen) Überzeugungen zu handeln, sondern ihnen in der konkreten Praxis zu entsprechen. Es geht dabei auch darum, dem Urteil des eigenen Gewissens tatsächlich Folge zu leisten. Inkonsistent handelt, wer im Widerspruch zu den eigenen Überzeugungen handelt. Wenn ich beispielsweise die Überzeugung habe und diese womöglich auch

Bereitschaft, sich am objektiv Richtigen zu orientieren. Das objektiv Richtige soll dabei nicht nur das Wahre umfassen, sondern auch das objektiv Gute und Schöne.“ Vgl. auch STEINVORTH, *Vernunft*.

²⁵ Vgl. zu Letzterem etwa SPAEMANN, *Glück*, 110–122, sowie KUTSCHERA, *Fragen*, 19 ff.

²⁶ Vgl. etwa K. POPPER, *What is Dialectic?*, in: DERS., *Conjectures*, 419–451, 425 ff.; vgl. auch H. FRANKFURT, *Über die Wahrheit*, München 2007, 79: „Der Kern der Rationalität besteht darin, daß man sich von Widersprüchen freihält.“

noch öffentlich vor mir hertrage, dass man Menschen in Not nach Kräften helfen soll, ich aber vielleicht aufgrund von Willensschwäche meinen notleidenden Nachbarn nicht helfe, dann wäre mein Handeln inkonsistent und in diesem Sinn widersprüchlich.²⁷

Ich verstehe unter praktischer Konsistenz hier vor allem aber, dass man nicht gegen diejenigen Werte handelt, für deren Anstreben man sich entschieden hat, diesen Werten also im Handeln nicht widerspricht, sondern ihnen gerecht wird. Wie wir im dritten Kapitel gesehen haben, kann man ja überhaupt nur *sub ratione boni* handeln, nämlich indem man irgendwelche (vormoralischen) Werte anstrebt bzw. irgendwelche (vormoralischen) Übel vermeiden will. Sobald man handelt, strebt man unausweichlich Werte an oder will Übel vermeiden. Werte sind die Korrelate des willentlichen Strebens. Eine entscheidende Frage ist dann, *in welcher Weise* man die Werte anstrebt, für die man sich entschieden hat, bzw. *in welcher Weise* man Übel vermeidet. Man kann einen Wert in einer Weise anstreben, dass man dadurch diesen Wert eher vermindert und untergräbt anstatt ihn wirklich zu erreichen und zu fördern. Man widerspricht dann im Handeln dem Wert und wird in diesem Sinne inkonsistent. Zum Beispiel kann man den Wert Gesundheit etwa durch einseitige Ernährung oder falsches Training so anstreben, dass man dabei die Gesundheit ruiniert. Oder man will eine Krankheit in einer Weise bekämpfen, die nur noch kränker macht. Solche praktisch inkonsistenten Handlungsweisen erweisen sich als *kontraproduktiv*. Sie untergraben die in ihnen angestrebten Werte oder vergrößern die Übel, die man mit ihnen vermeiden möchte, und laufen so auf die Verursachung bzw. Zulassung von Schaden hinaus. Wie man unschwer erkennen wird, spielt in diesem Zusammenhang die Idee der *Zweckrationalität* bzw. *Zielgemäßheit* des Handelns eine zentrale Rolle. Eine Handlung kann die in ihr angestrebten Werte mehr oder weniger gut erreichen und fördern, sie kann also mehr oder weniger zielgemäß sein. Aber sie kann eben auch kontraproduktiv und damit praktisch „widersprüchlich“ und unvernünftig sein.²⁸

In diesem Sinn ließe sich etwa auch sagen, dass es kontraproduktiv und damit schlicht unvernünftig wäre, einen instrumentellen Wert nur um seiner selbst willen anzustreben, ihn also als Grundwert zu betrachten. Handlungen, in denen man instrumentelle Werte als finale Werte anstrebt, sind nämlich nicht zielgemäß, weil man dadurch den angestrebten Zielen bzw. Werten nicht gerecht wird. Es wäre beispielsweise irrational, den Besitz von Geld ausschließlich um seiner selbst willen anzustreben und ihn als einen Grundwert zu ver-

²⁷ Dieses Beispiel setzt übrigens einen (schwachen) motivationalen Externalismus voraus, wonach moralische Überzeugungen für sich genommen noch nicht hinreichend zu einem entsprechenden Handeln motivieren, was aber keineswegs bedeutet, dass sie überhaupt keine motivationale Kraft besäßen. Vgl. dazu etwa K. DELAPP, *Moral Realism*, London 2013, 91–109.

²⁸ Vgl. die ähnliche Auffassung bei ALBERT, *Kritischer Rationalismus*, 70 f.

stehen. Zur praktischen Vernunft gehört also auch, die Eigenart der jeweils angestrebten Werte im Handeln anzuerkennen.

b) Selbsttranszendenz und uneingeschränkte Betrachtungsweise

Unter *Selbsttranszendenz* verstehe ich die in der Vernunftnatur des Menschen wurzelnde Fähigkeit, die jeweilige eigene partikuläre Perspektive zu relativieren, also über die eigene Selbstbefangenheit bzw. Egozentriertheit hinauszugehen, und eine möglichst uneingeschränkte bzw. universale Sichtweise einzunehmen, also für die Wirklichkeit im Ganzen offen zu sein („Weltoffenheit“). Der Mensch existiert ja als *vernunftbegabtes Lebewesen* in einer für ihn charakteristischen Spannung.²⁹ Man kann den Menschen als einen im Rahmen der biologischen Evolution entstandenen Organismus betrachten, als ein in seine jeweilige Umwelt eingefügtes Lebewesen, dessen Erleben und Verhalten durch bestimmte natürliche Gesetzmäßigkeiten und „Triebe“ festgelegt ist und das in einer Mittelpunktstellung unmittelbar aufgeht. Aufgrund seiner Vernunftbegabung überschreitet der Mensch jedoch zugleich seine gewissermaßen natürliche Selbstzentriertheit und steht in einer „exzentrischen Positionalität“³⁰, die es ihm erlaubt, Distanznahme zu leisten, sich selbst und die eigene partikuläre Perspektive zu relativieren. Sein theoretischer und praktischer Weltbezug lässt sich damit nicht reduzieren auf die bloße Befriedigung vitaler Bedürfnisse, er kann sich von der Idee objektiver Wahrheit leiten lassen und für die Wirklichkeit im Ganzen offen sein.³¹ Diese Fähigkeit zu Selbsttranszendenz ermöglicht auch Wohlwollen und Empathie, nämlich die Fähigkeit, sich durch Vorstellungskraft in die Situation anderer Menschen hineinzusetzen, mit ihnen mitzufühlen und dementsprechend zu handeln. In dieser Sicht wäre also Empathie nicht nur als ein emotionales Phänomen zu qualifizieren, sondern ist zutiefst in unserer Vernunftnatur verwurzelt. In der Psychologie spricht man dabei auch von der Fähigkeit zur *Perspektivenübernahme*, d. h. von der Fähigkeit, sich

²⁹ Vgl. SPAEMANN, *Glück*, 110: Die spannungsreiche Verfassung der menschlichen Existenz „(...) ist in der Tradition des europäischen Denkens oft auf die Formel gebracht worden, der Mensch sei ein Wesen zwischen Tier und Engel, oder es gehöre gleichzeitig der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt an. Nichts anderes sagt schließlich die klassische Definition des Menschen als *animal rationale*.“

³⁰ Vgl. dazu H. PLESSNER, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, 9–62. Vgl. zum Thema Selbsttranszendenz neuerdings etwa auch die Beiträge in: J. A. FREY/C. VOGLER (Hg.), *Self-Transcendence and Virtue. Perspectives from Philosophy, Psychology, and Theology*, New York 2020.

³¹ Wie wir bereits gesehen hatten, ist in diesem Zusammenhang etwa für Popper die Entwicklung der menschlichen Sprache mit ihrer eigentümlichen Darstellungsfunktion und der durch sie ermöglichten „Objektivierungsleistungen“ höchst bedeutsam. Vgl. dazu oben Abschnitt 2.3.4. – Zum Zusammenhang von Selbsttranszendenz und propositionaler Sprache vgl. auch TUGENDHAT, *Anthropologie*, 13–33.

in andere Personen hineinzudenken und versuchsweise deren Perspektive zu antizipieren.³²

In praktischer Hinsicht bedeutet Selbsttranszendenz vor allem, die eigene partikuläre Perspektive zu relativieren und eine möglichst uneingeschränkt-universale Sichtweise auf Handlungswirkungen und Werte bzw. Übel einzunehmen. Bei dieser anzustrebenden uneingeschränkten Sichtweise geht es darum, dass man in Bezug auf die Auswirkungen von Handlungen danach fragt, was *letztlich*, nämlich auf die *Dauer und im Ganzen*, der Fall ist. Es geht also darum, das jeweilige Handeln unter einem umfassenden Horizont, soweit dieser überschaubar ist, zu beurteilen, gewissermaßen ohne Horizonteinschränkung. Die geforderte uneingeschränkt-universale Sichtweise involviert das Bemühen um den größtmöglichen Weitblick in sachlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht: Was wird durch eine Handlung tatsächlich bewirkt? Was wird durch eine Handlung langfristig bewirkt? Wie wirkt sich die Handlung auf alle möglicherweise durch sie Betroffenen aus?

c) Das Kriterium moralischer Richtigkeit

Das zentrale Kriterium moralischer Richtigkeit bzw. Falschheit lässt sich nun als eine Synthese der beiden soeben beschriebenen Teilkriterien formulieren: *Eine Handlung ist moralisch falsch, wenn sie letztlich kontraproduktiv ist, d. h. den in ihr angestrebten Wert auf die Dauer und im Ganzen untergräbt bzw. das durch sie zu vermeidende Übel auf die Dauer und im Ganzen nur noch vergrößert. Andernfalls ist sie moralisch richtig* (und sie kann natürlich auch „besser“ als bloß nicht falsch sein, je nachdem, wie zielgemäß sie ist, also je nachdem, wie gut sie den angestrebten Wert insgesamt fördert). Normalerweise streben wir mit unseren Handlungen jedoch nicht nur einen einzigen Wert an, sondern einen Verbund von Werten (vgl. etwa das obige Beispiel am Schluss von Abschnitt 3.3.1). Wenn dabei auch nur einer dieser Werte letztlich kontraproduktiv angestrebt wird, wäre die Handlung ebenfalls moralisch falsch.

In dieser Sicht besteht also vernunftgemäßes und damit moralisch richtiges Handeln darin, dass man gerade diejenigen Werte, die man anstrebt, auch in einer uneingeschränkt-universalen Betrachtungsweise, nämlich im Kontext der überschaubaren Gesamtwirklichkeit, fördert oder zumindest nicht beeinträchtigt. Es geht in diesem Sinn um eine *spezifische Nachhaltigkeit* des Handelns, insofern man den angestrebten Werten eben nachhaltig („auf die Dauer und im

³² Im Rahmen der Diskursethik spielt die Fähigkeit zu wechselseitiger Perspektivenübernahme theoriearchitektonisch eine zentrale Rolle. Sie wird dort als die Voraussetzung dafür betrachtet, den unparteilichen moralischen Gesichtspunkt (*moral point of view*) einzunehmen, durch den erst ein verständigungsorientierter Diskurs möglich wird und bei dem ausschließlich die besseren Argumente zählen. Vgl. etwa J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1999, 127–206.

Ganzen“) gerecht wird.³³ Vernunftwidriges und damit moralisch falsches Handeln bestünde demgegenüber darin, dass man Werte in einer letztlich kontraproduktiven Weise anstrebt, nämlich so, dass dadurch gerade diese Werte als solche auf die *Dauer und im Ganzen untergraben* oder dabei *unnötig andere Werte geopfert* werden. Andere Werte werden dann unnötig geopfert, wenn ihre Beeinträchtigung nicht notwendig wäre, um den angestrebten Wert zu erreichen bzw. das zu vermeidende Übel zu bekämpfen. Wenn man unnötigerweise andere Werte beeinträchtigt, also sonstige Übel ohne Not in Kauf nimmt, wird damit von vornherein ein zusätzlicher Wert angestrebt, um dessentwillen man sich auch um den weiteren Schaden nicht kümmert. Und dieser zusätzliche Wert kann eben auch kontraproduktiv angestrebt werden. Als Beispiel: Jemand möchte einen Wert zusätzlich auf besonders bequeme Weise erreichen, allerdings untergräbt er dabei den Wert Bequemlichkeit auf die Dauer und im Ganzen, weil er mit seiner Handlungsweise anderen Menschen große Unbequemlichkeiten bereitet.

Es ist möglich, dass man einen Wert für bestimmte Nutznießer, etwa für sich oder eine bestimmte Gruppe oder die gegenwärtig existierende Menschheit, zwar erreicht, jedoch um den Preis, dass man dabei denselben Wert in uneingeschränkt-universaler Hinsicht untergräbt oder andere Werte unnötig beeinträchtigt. Man kann Wohlstand so anstreben, dass damit Armut produziert wird, wenn dabei etwa die Lebensgrundlagen anderer Menschen zerstört werden. Man kann die eigene Entfaltung in einer Weise anstreben, dass dadurch die Entfaltung anderer Menschen langfristig beeinträchtigt wird. Oder man kann Toleranz so anstreben, dass dadurch die Verhältnisse insgesamt immer intoleranter werden, wenn man etwa zu tolerant und nachgiebig gegenüber intoleranten Gruppierungen ist.³⁴

Handlungen, die den in ihnen angestrebten Werten in diesem Sinn widersprechen, weisen die *objektive Struktur von Kontraproduktivität* oder *Raubbau* auf, die nicht erst durch menschliche Setzung oder Konvention zustande kommt. Ihre Gesamtbilanz ist negativ; sie laufen insgesamt nur auf die Beeinträchtigung von Werten, also auf die im moralischen Sinn dann *direkt* beabsichtigte Verursachung bzw. Zulassung von Schaden hinaus. Genau dies scheint mir auch der Grund für die Unverantwortlichkeit solcher Handlungen zu sein. Das Kriterium der „Nicht-Kontraproduktivität des Handelns auf die Dauer und im Ganzen“ dient im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik also

³³ Vgl. zum oft überstrapazierten und teilweise eher vage bleibenden Konzept der Nachhaltigkeit etwa U. GROBER, *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*, München 2010, sowie I. PUFÉ, *Nachhaltigkeit*, München ³2017, bes. 87–128.

³⁴ Vgl. die ganz ähnliche Auffassung bei POPPER, *Open Society*, 581 f., wo vom *Paradoxon der Toleranz* die Rede ist: „If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them“ (ebd., 581).

zur Erläuterung von praktischer Vernunftgemäßheit.³⁵ Man könnte somit als die grundlegende Forderung des „natürlichen Sittengesetzes“ formulieren: *Handle so, dass du nicht gerade die Werte, die du jeweils anstrebst, auf die Dauer und aufs Ganze gesehen, also in uneingeschränkter Hinsicht, untergräbst oder dabei unnötig andere Werte beeinträchtigst!*

In dieser Sicht würde umgekehrt gelten, dass die Verursachung bzw. Zulassung eines Schadens dann gerechtfertigt werden kann, wenn sie um des entgegengesetzten Wertes willen notwendig ist. Anders formuliert: Wenn sie tatsächlich notwendig ist, um noch größeren Schaden von derselben Art auf die Dauer und im Ganzen zu verhindern. Die Verursachung bzw. Zulassung des Schadens bleibt dann moralisch *indirekt*, nämlich außerhalb der Absicht im ethischen Sinn (*praeter intentionem*). Beispiele: Man darf bzw. soll sogar einen bewaffneten und vielleicht auch unzurechnungsfähigen (in diesem Sinne „schuldlos“) Amokläufer töten, wenn dies der letzte Ausweg ist, um den Verlust von weiteren Menschenleben zu verhindern. Man darf bei einer Eileiterschwangerschaft den Embryo töten, um damit wenigstens das Leben der Mutter zu retten (der Embryo würde leider ohnehin sterben). Man darf Handlungsfreiheiten einschränken, wenn dies wirklich notwendig ist, um auf die Dauer und im Ganzen Freiheit zu sichern.

Moralisch falsche, d. h. letztlich kontraproduktive Handlungen, untergraben also in uneingeschränkt-universalen Hinsicht gerade diejenigen Werte, die man mit ihnen anstrebt (bzw. vergrößern nur noch die Übel, die man mit ihnen vermeiden möchte). Werte werden „untergraben“, wenn sie beeinträchtigt, vermindert oder gar zerstört werden, sodass es eben dadurch zu einem Wertverlust bzw. Schaden kommt. Dies kann auf unterschiedliche Weise geschehen, und dabei spielen sowohl *quantitative* als auch *qualitative* Aspekte eine Rolle. Der Grundwert Leben wird etwa dadurch untergraben, dass eine bestimmte

³⁵ Peter Knauer, dem ich mich in vielen Punkten anschließe, gelangt im Rahmen seiner Neuinterpretation von PD in etwa zu demselben Ergebnis (vgl. etwa KNAUER, *Handlungsnetze*, 27–69). Er deutet die vierte Bedingung von PD so, dass in ihr das Grundprinzip der gesamten Ethik zum Ausdruck kommt: Eine Handlung ist moralisch falsch, wenn man durch sie einen Schaden ohne „entsprechenden Grund“ verursacht bzw. zulässt. Unter einem „entsprechenden Grund“ (*ratio proportionata*) versteht Knauer dabei die innere Entsprechung zwischen Handlungsweise und Handlungsziel, also dass die Handlung dem in ihr angestrebten Wert auch auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird und ihn nicht kontraproduktiv untergräbt. Ich versuche demgegenüber, das Kriterium der „Nicht-Kontraproduktivität“ durch eine Erläuterung der *recta ratio* im Sinne von Vernunftgemäßheit zu gewinnen und den Zusammenhang zwischen vormoralischen Werten bzw. Grundwerten und der menschlichen Natur viel stärker zu betonen, auch um damit anschlussfähiger für die naturrechtsethische Tradition zu sein. Die Forderung nach der für die ethische Handlungsbeurteilung so entscheidenden uneingeschränkt-universalen Betrachtungsweise wird von Knauer übrigens ziemlich unvermittelt eingeführt und lässt sich jedenfalls nicht aus PD ableiten. – Vgl. zu Knauers innovativem Verständnis von PD und zu dessen Wirkungsgeschichte neuerdings etwa D. CERNY, *The Principle of Double Effect. A History and Philosophical Defense*, New York 2020, 57–82.

Anzahl von Menschen ihr Leben verliert. Der Schaden besteht hier in einem Verlust an Menschenleben in quantitativer Hinsicht. Andererseits kann zum Beispiel der Wert Freundschaft gerade dadurch untergraben werden, dass man zu viele Freundschaften anstrebt, sodass auch die bereits vorhandenen Freundschaften nicht mehr gebührend gepflegt werden können und deshalb in qualitativer Hinsicht beeinträchtigt werden.³⁶ Selbstverständlich kann es auch beim Grundwert Leben zugleich um qualitative Aspekte gehen, etwa wenn die Lebensqualität oder Gesundheit (einer bestimmten Anzahl) von Menschen vermindert wird. Es ist also von entscheidender Bedeutung, die jeweilige Eigenart bzw. „Eigengesetzlichkeit“ der angestrebten Werte, sozusagen die „*Natur der Sache*“³⁷, anzuerkennen und ihr im Handeln gerecht zu werden.

Wie bereits einigermaßen deutlich geworden sein dürfte, geht es in einer kritischen Naturrechtsethik nicht um Wertvergleiche bzw. Güterabwägung oder um eine Kosten-Nutzen-Analyse mit Bezug auf qualitativ unterschiedliche Werte und Übel. Solche Ansätze wären ja wegen der nicht selten bestehenden Inkommensurabilität von (Grund-)Werten von vornherein eher problematisch. Vielmehr geht es nur darum, ob man gerade denjenigen Werten, die man anstrebt, gerecht wird oder sie kontraproduktiv untergräbt, also um einen Vergleich unterschiedlicher Weisen, Werte anzustreben bzw. Übel zu vermeiden. Entscheidend für das Gelingen der ethischen Analyse ist dabei die universale, uneingeschränkte Betrachtungsweise: Werde ich den gewählten Werten letztlich, also mit Blick auf den Gesamtkontext in sachlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht, *soweit ich ihn überschauen kann*, gerecht oder nicht? Egoismus würde bedeuten, dass man *ausschließlich* auf den eigenen (Gruppen-)Vorteil bedacht ist und sich auf eine solche uneingeschränkte Betrachtungsweise von vornherein nicht einlassen will. Man kümmert sich dann einfach nicht um das Gesamtergebnis des Handelns, ganz nach dem Motto: „Hinter mir die Sintflut!“ Und genau dies müsste dem Egoisten zum Vorwurf gemacht werden.³⁸

Allerdings ist es notwendig, auf *Bedingungs- und Voraussetzungsverhältnisse* zwischen unterschiedlichen Werten zu achten, also auf die Bedeutung unterschiedlicher Werte füreinander. Man kann häufig Werte nur dann sinnvoll an-

³⁶ Vgl. etwa RAZ, *Normativity*, 211–224, der das Beispiel Freundschaft verwendet, um ein einseitig quantitativ gedachtes „Wertförderungsprinzip“ (*promotion of value*) zu kritisieren.

³⁷ Vgl. dazu aus rechtstheoretisch-rechtsdogmatischer Sicht etwa bereits G. SPRENGER, *Naturrecht und Natur der Sache*, Berlin 1976, 76 ff., sowie unter ähnlichem Gesichtspunkt noch früher R. DREIER, *Zum Begriff der „Natur der Sache“*, Berlin 1965, bes. 83–128.

³⁸ Der Handlungsbegriff umfasst sowohl aktives Tun als auch bewusstes Unterlassen (vgl. dazu schon oben Abschnitt 3.1.2). Auch bewusste Unterlassungen geschehen stets *sub ratione boni*. Tun und Unterlassen unterscheiden sich dabei nicht wesentlich in ethischer Hinsicht. Man ist etwa auch für Schäden verantwortlich, die man wissentlich zugelassen hat, obwohl es möglich und realistischerweise zumutbar gewesen wäre, sie zu verhindern. Vgl. zur moralischen Parallelität von Tun und Unterlassen sowie den sich daran anknüpfenden Problemen etwa D. BIRNBACHER, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart 2015.

streben, wenn zuvor andere Werte erreicht wurden. Ein Wert kann die Voraussetzung für einen anderen sein, so wie etwa Leben die grundlegende Voraussetzung dafür ist, andere Werte überhaupt anstreben zu können. Eine solche Voraussetzung zu missachten, wäre kontraproduktiv. Und für den Fall, dass man tatsächlich zwischen „höheren“ und „niederen“ Werten zu wählen hätte, wäre das Anstreben des höheren Wertes stets *empfohlen*, aber noch nicht von vornherein streng geboten. Es kann jedoch sein, dass das Anstreben eines bestimmten Wertes moralisch geboten ist, wenn andernfalls das Handeln unverantwortlich bzw. in unserem Sinne kontraproduktiv werden würde. Um auf das obige Beispiel zurückzukommen: Die Pflege eines Rosengartens und die Pflege eines kranken Menschen beziehen sich auf unterschiedliche Arten von Gutheit, aber die Pflege eines Menschen scheint mir einen „höheren“ Wert zu verwirklichen, weil das Leben bzw. die Gesundheit eines Menschen wichtiger ist als ein schöner Rosengarten. Grundsätzlich kann ich frei wählen, welchen Wert ich anstreben möchte, doch die Pflege eines Menschen wäre *ceteris paribus* besser, sozusagen „verdienstvoller“. Falls jedoch etwa eine auf mich angewiesene Person der Pflege bedarf, bin ich verpflichtet, ihr beizustehen und darf mich nicht ausschließlich den Rosen widmen. In einem solchen Fall wäre es also geboten, einen bestimmten Wert anzustreben.³⁹

In unserer Sicht ist auch Wert*maximierung* nicht das entscheidende Kriterium für die Bestimmung moralischer Richtigkeit bzw. Falschheit. Es gibt natürlich Handlungen, die besser als bloß „nicht moralisch falsch“ sind. Solche *supererogatorischen Handlungen*, die Werte annähernd optimal verwirklichen, nämlich diese auf die Dauer und im Ganzen in möglichst hohem Maße fördern und dabei gleichzeitig andere Werte so wenig wie möglich beeinträchtigen, sind stets nachdrücklich angeraten bzw. zu empfehlen (analog zu dem Fall, dass man tatsächlich zwischen „niederen“ und „höheren“ Werte zu wählen hätte). Es besteht aber keine strenge moralische Verpflichtung, immer in der jeweils bestmöglichen Weise zu handeln, weil sonst der Unterschied zwischen einerseits „richtig und falsch“ und andererseits „richtig und besser“ aufgelöst werden würde. Diese Forderung liefe zudem auf einen praktisch kaum durchführbaren und damit dem Realisierbarkeitspostulat widersprechenden ethischen Rigorismus hinaus.⁴⁰ Eine Handlungsweise ist nicht schon deshalb moralisch unzulässig, weil sie weniger gut bzw. „produktiv“ ist als eine andere. Sie ist bloß weniger gut, nämlich suboptimal, aber deswegen allein noch nicht falsch. Nur kontraproduktive Handlungen sind moralisch falsch.

³⁹ Es geht in einer kritischen Naturrechtsethik also auch um die Frage, *welchen* Wert man anstreben soll.

⁴⁰ Vgl. etwa J. L. MACKIE, *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981, 163–169, der auch aus diesem Grund den Utilitarismus als eine „Ethik der Illusionen“ bezeichnet.

Statt Wertmaximierung geht es also in einer kritischen Naturrechtsethik eigentlich grundlegend um *Schadensminimierung*. Es ist moralisch geboten, die schädlichen Auswirkungen des Handelns (*für wen auch immer*, also in uneingeschränkt-universaler Betrachtungsweise) stets möglichst gering zu halten. Solche Schadensminimierung kann dabei aber sinnvollerweise nicht in einem absoluten Sinn verstanden werden, so dass man prinzipiell überhaupt keinen Schaden zulassen oder verursachen dürfte. Es geht vielmehr darum, nicht mehr Schaden zuzulassen oder zu verursachen, als unbedingt notwendig ist zur Erreichung des (universal betrachteten) angestrebten Wertes. In diesem Punkt besteht wohl eine gewisse Parallele zum „negativen Utilitarismus“ Poppers, bei dem ja auch Schadensminimierung bzw. die Verhinderung von vermeidbarem Leid wichtiger ist als etwa die Maximierung des Glücks.⁴¹

Die Kontraproduktivität des Handelns bildet einen objektiven, von menschlichen Einstellungen und Konventionen unabhängigen Sachverhalt, dessen *Erkenntnis* allerdings oft mühsam ist und vielfach erst durch Zeitablauf gewonnen werden kann. So kann es sein, dass bisher unbekannte schädliche Auswirkungen einer bestimmten Praxis erst allmählich entdeckt werden und sich damit auch die moralische Einschätzung dieser Praxis ändert. Die Erkenntnis, ob eine konkrete Handlung tatsächlich moralisch richtig oder falsch ist, bleibt zudem in unserer Sicht grundsätzlich fallibel, ganz im Sinne des KR. Wir werden auf diese und ähnliche Fragstellungen noch ausführlicher zurückkommen (vgl. unten Abschnitt 4.2.1). Von moralischer Schuld könnte man dann sprechen, wenn dem Akteur die Kontraproduktivität des eigenen Handelns (*qua actus humanus*) bewusst ist oder bewusst sein könnte. Es geht jedenfalls darum, aufmerksam in Bezug auf die Auswirkungen des eigenen Handelns zu bleiben und sich um größtmöglichen Weitblick zu bemühen. Erst so handelt man auch vernunftgemäß.

Zur vollen moralischen Qualifikation reicht es übrigens nicht aus, entweder nur auf den objektiven Erfolg einer Handlung oder nur auf die subjektive Absicht bzw. Gesinnung des Handelnden zu achten. Beides muss berücksichtigt werden. Die Auswirkungen eines Verhaltens, das keinen *actus humanus* im

⁴¹ Vgl. dazu bereits oben S. 35, FN 47, sowie etwa K. POPPER, *Utopia and Violence*, in: DERS., *Conjectures*, 477–488, 485: „Work for the elimination of concrete evils rather than for the realization of abstract goods. Do not aim at establishing happiness by political means. Rather aim at the elimination of concrete miseries. Or, in more practical terms: fight for the elimination of poverty by direct means – for example, by making sure that everybody has a minimum income. Or fight against epidemics and disease by erecting hospitals and schools of medicine. Fight illiteracy as you fight criminality. But do all this by direct means. Choose what you consider the most urgent evil in the society in which you live, and try patiently to convince people that we can get rid of it. (...) Do not allow your dreams of a beautiful world to lure you away from the claims of men who suffer here and now. (...) In brief, it is my thesis that human misery is the most urgent problem of a rational public policy and that happiness is not such a problem. The attainment of happiness should be left to our private endeavours.“

eigentlichen Sinn darstellt, können auch nicht moralisch zugerechnet werden. Ähnlich verhält es sich, wenn man etwa von der Kontraproduktivität des eigenen Handelns gar nicht wissen konnte oder wenn völlig unbeabsichtigte und auch bei größter Sorgfalt nicht vorhersehbare Auswirkungen eintreten. Andererseits kann man sich nicht nur auf bloße Gesinnungen berufen („man wollte ja nur das Beste“), sondern muss sich an den erwartbaren Auswirkungen des Handelns orientieren und dieses gegebenenfalls anpassen. Mit anderen Worten: Der Wille ist erst dann „gut“, wenn er sich an der Realität ausrichtet. Es kann auch sein, dass eine Handlung aus welchen Gründen auch immer zwar keine realen schädlichen Auswirkungen hat, aber dennoch moralisch falsch ist, weil man durch sie in unverantwortlicher Weise Schaden verursachen bzw. zulassen wollte. Für eine Zuschreibung in moralischer Hinsicht zählt grundsätzlich das, was jemand *objektiv* zu tun meint, auch wenn er dabei keinen Erfolg hat oder sich täuschen mag. So ist beispielsweise ein fehlgeschlagener Mordversuch, obwohl er gar nicht zum Ziel kommt, dennoch verwerflich (und in der Regel auch strafbar⁴²). Diese „gemischte“ Auffassung dürfte unseren moralischen Urteilen im Alltag weitgehend entsprechen.⁴³

4.1.3 Teleologie vs. Deontologie

Üblicherweise unterscheidet man zwischen teleologischen und deontologischen Theorien in der normativen Ethik. Für teleologische Ethiken sind Wertbegriffe grundlegend, für deontologische Ethiken deontische Begriffe. Teleologische Ethiken bestimmen die moralische Qualität von Handlungen durch deren jeweilige Zielgemäßheit oder durch eine Bewertung der Handlungsfolgen. Eine verbreitete teleologische Theorie ist der Konsequentialismus, bei dem Handlungen ausschließlich durch die Bewertung der Handlungsfolgen moralisch qualifiziert werden. Moralisch richtig ist eine Handlung dann, wenn sie insgesamt die besten Konsequenzen hervorbringt, zum Beispiel indem sie das Glück aller maximiert oder die Interessen bzw. Präferenzen aller Beteiligten möglichst gut fördert.⁴⁴ Demgegenüber wird in deontologischen Ethiken die moralische Qualität einer Handlung nicht (nur) durch eine Bewertung der

⁴² Vgl. im österreichischen Strafrecht dazu § 15 StGB (1): „Die Strafdrohungen gegen vorsätzliches Handeln gelten nicht nur für die vollendete Tat, sondern auch für den Versuch und für jede Beteiligung an einem Versuch.“ In (3) wird aber eingeschränkt: „Der Versuch und die Beteiligung daran sind nicht strafbar, wenn die Vollendung der Tat mangels persönlicher Eigenschaften oder Verhältnisse, die das Gesetz beim Handelnden voraussetzt, oder nach der Art der Handlung oder des Gegenstands, an dem die Tat begangen wurde, unter keinen Umständen möglich war.“

⁴³ Zu einer ähnlichen Auffassung vgl. etwa F. v. KUTSCHERA, *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York ²1999, 86–91.

⁴⁴ Vgl. zu einer solchen interessenkonsequentialistischen bzw. präferenz-utilitaristischen Sicht etwa P. SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart ³2013, bes. 33 ff.

Handlungsfolgen bestimmt, sondern durch (zusätzliche) deontische Eigenschaften der Handlung selbst, etwa ob diese bestimmten Geboten entspricht und somit pflichtgemäß ist oder nicht.⁴⁵ Deontologen vertreten die Auffassung, dass es Handlungen bzw. Handlungsarten gibt, die immer und überall moralisch falsch sind und auch nicht durch noch so gute Konsequenzen gerechtfertigt werden können. Deshalb gibt es für hartgesottene Deontologen auch Handlungsnormen, die ausnahmslos bzw. kategorisch, also in einem absoluten Sinn gelten (moralischer Absolutismus). Ein wichtiges deontologisches Prinzip ist dementsprechend, dass der gute Zweck niemals ein schlechtes Mittel heiligen kann, d.h. dass man niemals etwas moralisch Falsches tun darf, um damit etwas Gutes zu erreichen.

Die traditionelle aristotelisch-thomatische Naturrechtsethik könnte insofern als eine teleologische Theorie qualifiziert werden, als in ihr Wertbegriffe grundlegend sind. Es geht hier ja grundlegend um die Verwirklichung des Guten, nämlich um die Verwirklichung der in seiner Natur wurzelnden Ziele des Menschen, insbesondere um die Verwirklichung seiner Vernunftnatur. Allerdings gibt es auch eine ausgeprägte deontologische Komponente. Denn in dieser Tradition wird die Auffassung vertreten, dass es „in sich schlechte“ Handlungen bzw. Handlungsarten gibt, die unter allen Umständen moralisch falsch sind, und dementsprechend absolut geltende Normen. So gilt auch hier das Prinzip, dass der gute Zweck niemals ein schlechtes Mittel heiligen kann.⁴⁶

Um die Eigenart unserer kritischen Naturrechtsethik weiter zu verdeutlichen und auf mögliche Einwände einzugehen, möchte ich im Folgenden ein wenig erläutern, welche Rolle Teleologie und Deontologie in diesem Ansatz spielen.⁴⁷ Dabei soll auch deutlich werden, inwiefern sich die berechtigten Anliegen deontologischer Theorien gerade im Rahmen unserer kritischen Naturrechtstheorie wahren lassen bzw. erst vor dem Hintergrund einer recht verstandenen teleologischen Ethik in vernünftiger Weise gewahrt werden können.

a) Teleologie und Deontologie im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik

Unsere kritische Naturrechtsethik könnte zunächst einmal in dem Sinn als eine teleologische Theorie qualifiziert werden, als auch in ihr Wertbegriffe fun-

⁴⁵ Als paradigmatisches Beispiel für eine deontologische Theorie wird üblicherweise die Ethik Kants angeführt. – Die Unterscheidung zwischen Teleologie und Deontologie dürfte hauptsächlich zurückgehen auf C. D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930. Vgl. auch KUTSCHERA, *Grundlagen*, 71–85.

⁴⁶ Vgl. zum moralischen Absolutismus im Naturrechtsdenken bzw. in der katholischen Moraltheologie etwa J. FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, Washington, DC 1992; S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire – La question des actes intrinsèquement mauvais*, Fribourg/Paris 1986.

⁴⁷ Vgl. auch DEINHAMMER, *Ethics*, 526 ff., wo ich mehr summarisch auf mögliche Einwände gegen eine kritische Naturrechtsethik eingehe.

damentaler sind als deontische Begriffe. Ausgangspunkt dieser Ethik ist ja die These, dass man überhaupt nur *sub ratione boni* handeln kann, nämlich indem man (Grund-)Werte anstrebt oder Übel vermeiden will. Moralisch richtiges Handeln besteht darüber hinaus vor allem in einer bestimmten Weise des Umgangs mit (vormoralischen) Werten, nämlich darin, diese Werte vernunftgemäß bzw. nachhaltig, also nicht letztlich kontraproduktiv anzustreben, und so auch die menschliche Vernunftnatur zu verwirklichen. Die grundlegende Forderung nach Schadensminimierung, dass man nicht mehr Schaden zulassen oder verursachen darf, als unbedingt notwendig ist zur Erreichung des (universal formulierten) angestrebten Wertes, lässt den teleologischen Charakter dieser Ethik deutlich werden. Von herkömmlichen Versionen eines wertpluralistischen Konsequentialismus unterscheidet sich die kritische Naturrechtsethik aber etwa dadurch, dass in ihr Kosten-Nutzen-Analysen mit Bezug auf unterschiedliche Werte keine Rolle spielen und auch Wertmaximierung nicht das zentrale Kriterium moralischer Richtigkeit ist. Zudem bleibt hier das Prinzip gewahrt, dass der gute Zweck niemals ein schlechtes Mittel heiligen kann, allerdings in einem alternativen Verständnis, wie alsbald gezeigt werden soll.⁴⁸

Wie lässt sich nun im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik das deontologische Anliegen deuten, dass es „in sich schlechte“ Handlungen gibt, die unter allen Umständen moralisch falsch sind und niemals gerechtfertigt werden können? Dieses Anliegen könnte wohl unter anderem auf die Intuition zurückgeführt werden, dass sich moralische Normativität durch eine für sie charakteristische *Unbedingtheit* auszeichnet. Der moralische Anspruch im Gewissen wird vielfach als unbedingt geltend erfahren, so dass er sich nicht durch vermeintlich übergeordnete Gesichtspunkte relativieren oder durch prudentielle Gründe außer Kraft setzen lässt. Meines Erachtens hängt diese Erfahrung damit zusammen, dass es in der ethischen Beurteilung um eine möglichst uneingeschränkt-universale Betrachtungsweise geht, also um die Bezugnahme auf das *Gesamtergebnis* des Handelns, das sich als solches nicht mehr durch übergeordnete Gesichtspunkte relativieren lässt. Wenn nun eine Handlung letztlich die Struktur von Kontraproduktivität aufweist, dann ist sie moralisch falsch und eben aufgrund dieser „selbstwidersprüchlichen“ Struktur auch „in sich schlecht“; eine solche Handlung kann niemals moralisch gerechtfertigt werden,

⁴⁸ Der hier vorgeschlagene Ansatz unterscheidet sich deshalb auch vom sog. Proportionalismus, der trotz lehramtlicher Verurteilung durch die Enzyklika „*Veritatis splendor*“ (1993) bisweilen in der katholischen Moraltheologie vertreten wird und bei dem in unterschiedlicher Weise Wertvergleiche und Güterabwägungen eine zentrale Rolle spielen. Die Ethik Knauers wurde häufig in diesem Sinn als proportionalistisch qualifiziert, was jedoch völlig unzutreffend ist. Einer der führenden Proportionalisten spricht richtigerweise vom „(...) distinctive, non-proportionalist aspect of Knauer’s thought“ (G. L. HALLETT, *Greater Good. The Case for Proportionalism*, Washington, DC 1995, 100). Vgl. dazu auch FINNIS, *Fundamentals*, 108. – Eine umfassende Kritik des Proportionalismus bietet etwa C. KAZCOR, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington, DC 2002.

auch wenn sie vielleicht anderweitig wünschenswerte Konsequenzen mit sich bringen mag. So gilt in unserer Sicht das „natürliche Sittengesetz“ verstanden als Vernunftgemäßheit bzw. Nicht-Kontraproduktivität in seiner Formalität unbedingt und unter allen Umständen. Der moralische Anspruch, stets vernunftgemäß zu handeln, ist also ein kategorischer Anspruch, der keine Ausnahmen zulässt und bestehen bleibt, auch wenn man ihm faktisch nicht gerecht wird, etwa indem man ihn verdrängt.⁴⁹

Aber gibt es auch „in sich schlechte“ Arten von Handlungen, die immer und unter allen Umständen moralisch falsch sind und niemals gerechtfertigt werden können? Und gibt es somit auch allgemeine materiale negative Handlungsnormen (Verbote), die ausnahmslos, also immer und für jeden Fall gelten (*semper et pro semper*)? Nicht selten wird etwa die Auffassung vertreten, dass die Tötung „unschuldiger“ Menschen unter allen Umständen falsch ist und auch nicht durch noch so gute Handlungsfolgen gerechtfertigt werden kann (absolutes Tötungsverbot).⁵⁰ Ähnlich könnte man sagen, dass beispielsweise Handlungsarten wie Lüge, Diebstahl oder Verstümmelung immer moralisch falsch sind und niemals gerechtfertigt werden können. Diesbezügliche Verbote wären dann allgemeine materiale negative Handlungsnormen, denen kategorische Geltung zukommt.

Um hier Klarheit zu gewinnen, dürfte die thomasische Unterscheidung zwischen der *physischen* und der *moralischen Spezifizierung* bzw. *Artbestimmung* einer Handlung hilfreich sein.⁵¹ Im Folgenden soll diese Unterscheidung im Licht unserer kritischen Naturrechtsethik neu interpretiert werden. Thomas von Aquin unterscheidet zwischen der „natürlichen“ oder „physischen“ und der „moralischen“ Ebene einer Handlung, nämlich zwischen dem empirisch bzw. gewissermaßen „von außen“ beobachtbaren Vollzug einer Handlung und deren moralischer Bedeutung. Er vertritt die These, dass derselbe physische Vollzug jeweils unterschiedliche moralische Bedeutung haben kann und dann auch auf eine unterschiedliche moralische Artbestimmung hinausläuft, so dass es in moralischer Hinsicht um zwei verschiedene Handlungsarten geht. Umgekehrt können für ihn auch Handlungen, die zu derselben moralischen Handlungsart gehören, in ihrem physischen Vollzug ganz unterschiedlich sein. Denn nach Thomas wird eine Handlung erst durch ihre *willentliche Zielsetzung* moralisch spezifiziert, die jedoch an ihrem physischen Vollzug allein noch nicht ablesbar ist. Er bringt dabei das folgende Beispiel: Der physische Vollzug „Tötung eines Menschen“ kann je nach unterschiedlicher Zielsetzung entweder eine lasterhafte Handlungsweise konstituieren und zur moralischen Hand-

⁴⁹ Vgl. dazu aus anderer Perspektive FINNIS, *Absolutes*, 47: „Nothing is unconditional (absolute) in moral thought save the demand of reason itself.“

⁵⁰ Vgl. etwa ODERBERG, *Moral Theory*, 143–174, der auch die traditionelle Vorstellung von einer „Heiligkeit des menschlichen Lebens“ gegenüber Einwänden zu verteidigen sucht.

⁵¹ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q3 a3.

lungsart „Mord“ gehören oder aber eine tugendhafte und zur moralischen Handlungsart „Notwehr“.⁵²

Im Sinne dieser Unterscheidung könnte man nun sagen: Dass eine Handlungsart „in sich schlecht“ und daher auch kategorisch verboten ist, lässt sich überhaupt nur durch eine *moralische* Spezifizierung bestimmen. Keine Handlung kann bereits aufgrund ihres physischen Vollzugs moralisch falsch sein, was jedoch in der traditionellen Lehre von den „in sich schlechten“ Handlungen vielleicht nicht immer klar genug erkannt wurde.⁵³ In der Wiederaufnahme des obigen Beispiels: Jeder Mord beinhaltet die Tötung eines Menschen. Nicht jede Tötung eines Menschen ist jedoch schon ein Mord, denn es kann sich etwa auch um erlaubte Notwehr handeln. Aber Mord, also die unerlaubte Tötung eines Menschen, stellt eine „in sich schlechte“ Handlungsart dar. Mord ist unter allen Umständen moralisch falsch und kann niemals gerechtfertigt werden. Deshalb gibt es auch ein absolutes Mordverbot, das ausnahmslos, also immer und für jeden Fall gilt (*semper et pro semper*).

Die ethisch entscheidende Frage ist dann allerdings, wie man überzeugend zwischen richtigen und falschen Handlungsarten im moralischen Sinn unterscheidet. Worin besteht in moralischer Hinsicht der Unterschied zwischen unerlaubtem Mord und erlaubter Notwehr? In beiden Fällen wird ja ein Mensch getötet und somit Schaden, nämlich eine Beeinträchtigung des Grundwertes Leben, verursacht bzw. zugelassen. Einfach zu dekretieren, dass Mord eben *per definitionem* moralisch falsch ist und deshalb zu einer „in sich schlechten“ Art von Handlungen gehört, wäre natürlich unzureichend. Thomas nimmt im zitierten Text Bezug auf unterschiedliche willentliche Zielsetzungen (Bewahrung der Gerechtigkeit; Befriedigung des Zornes). In der Perspektive unserer kritischen Naturrechtsethik fungiert hier wiederum Vernunftgemäßheit verstanden als Nicht-Kontraproduktivität als das zentrale Kriterium: Wenn man mit einer Handlung den in ihr angestrebten Wert auf die Dauer und im Ganzen untergräbt oder das in ihr zu vermeidende Übel auf die Dauer und im Ganzen nur noch vergrößert, dann konstituiert dies eine „in sich schlechte“ Handlungsart im moralischen Sinn.⁵⁴ So wäre etwa die Tötung eines Menschen Mord, wenn

⁵² Vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q3 a3 ad3: „Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae et ad satisfaciendum irae; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii.“

⁵³ Der berechtigte Vorwurf eines „ethischen Physikalismus“ könnte in diesem Sinn verstanden werden, dass für die Bestimmung der moralischen Qualität einer Handlung fälschlicherweise schon deren physische Spezifizierung ausreichen würde, so dass eine bloße *species naturae* „in sich schlecht“ sein könnte. Vgl. dazu unter anderer Hinsicht etwa JENSEN, *Knowing*, 21–23.

⁵⁴ Vgl. dazu KNAUER, *Handlungsnetze*, 22 f.; 86–89, sowie S. ERNST, *Grundfragen theologischer Ethik*, München 2009, 221–224.

sie nicht unbedingt notwendig ist, um einen insgesamt noch größeren Verlust an Menschenleben zu verhindern. Und Mord ist ausnahmslos verboten. Bei Notwehr hingegen tötet man als letzten Ausweg einen Angreifer nur deshalb, um damit Leben zu retten. Die Verursachung bzw. Zulassung des Schadens bleibt in diesem Fall moralisch indirekt, weil sie im Licht des „natürlichen Sittengesetzes“ gerechtfertigt werden kann.

Entsprechend müsste man eigentlich für alle Handlungen sorgfältig zwischen der Beschreibung des bloßen physischen Vollzugs und der moralischen Qualifikation durch das Kriterium der Vernunftgemäßheit bzw. Nicht-Kontra-Produktivität unterscheiden. Ein paar Beispiele zur Illustration:

Diebstahl ist „in sich schlecht“ und ausnahmslos verboten. Diebstahl beinhaltet die Wegnahme fremden Eigentums. Aber nicht jede Wegnahme fremden Eigentums ist bereits Diebstahl. Wenn etwa der Staat Steuern eintreibt, dann handelt es dabei durchaus um die Wegnahme fremden Eigentums, aber noch nicht ohne weiteres um Diebstahl. Und es kann zum Beispiel auch so etwas wie „Mundraub“ geben.⁵⁵

Abtreibung ist „in sich schlecht“ und ausnahmslos verboten. Abtreibung beinhaltet die Beendigung einer Schwangerschaft bzw. in der Tötung eines Embryos. Aber nicht jeder Schwangerschaftsabbruch ist bereits eine unerlaubte Abtreibung (vgl. das Beispiel der Eileiterschwangerschaft oben in Abschnitt 4.1.2).

Lüge ist „in sich schlecht“ und ausnahmslos verboten. Lüge beinhaltet „Falschrede“, nämlich die Mitteilung einer Information, die nicht den Tatsachen entspricht. Aber nicht jede Falschrede ist bereits eine das Vertrauen untergrabende Lüge. Es kann sich auch um die berechtigte Wahrung eines Geheimnisses handeln, beispielsweise wenn man, danach gefragt, über das Versteck eines zu Unrecht Verfolgten nicht wahrheitsgemäß berichtet.

Die Abtrennung eines Körperteils, also ein- und derselbe physische Vollzug, kann entweder eine medizinisch notwendige Amputation zur Lebensrettung oder aber unerlaubte Verstümmelung darstellen. Umgekehrt können zwei völlig unterschiedliche physische Vollzüge dieselbe Handlungsart im moralischen Sinn konstituieren. Man kann etwa sowohl durch Erschießen als auch durch Vergiften einen Mord begehen.

⁵⁵ Vgl. als biblischen Beleg dafür etwa Dtn 23,25 f.: „Wenn du in den Weinberg eines andern kommst, darfst du so viel Trauben essen, wie du magst, bis du satt bist, nur darfst du nichts in ein Gefäß tun. Wenn du durch das Kornfeld eines andern kommst, darfst du mit der Hand Ähren abreißen, aber die Sichel darfst du auf dem Kornfeld eines anderen nicht schwingen.“ – Vgl. zur gerechtfertigten bzw. entschuldigen Wegnahme fremden Eigentums auch den *rechtfertigenden* bzw. *entschuldigenden Notstand* im Strafrecht.

b) Das Paulinische Prinzip

Neben der Lehre von den „in sich schlechten“ Handlungen bzw. Handlungsarten gibt es im klassischen Naturrechtsdenken ein damit eng verwandtes deontologisches Prinzip, das auch darüber hinaus häufig als eine Art „Qualitätssiegel“ jeder Ethik betrachtet wird: *Der gute Zweck kann niemals ein schlechtes Mittel heiligen*. Gerade der Konsequentialismus wird ja meist auch deshalb kritisiert, weil in ihm dieses Prinzip im Grunde keine Berücksichtigung findet, was wiederum zu schädlichen und sogar inhumanen Konsequenzen führen würde.⁵⁶ Das Prinzip stellt eine Teilbedingung von PD dar (vgl. oben Abschnitt 4.4.1) und wird nicht selten auch als „Paulinisches Prinzip“⁵⁷ bezeichnet, weil es in Röm 3,8 zum Ausdruck kommt: „Gilt am Ende das, womit man uns verleumdet und was einige uns in den Mund legen: Lasst uns Böses tun, damit Gutes entsteht? Diese Leute werden mit Recht verurteilt.“ Dass der gute Zweck nicht ein schlechtes Mittel heiligt, wird meist in dem Sinn verstanden, dass man niemals etwas moralisch Falsches tun darf, um damit Gutes zu erreichen. Aber was heißt das genau? Und in welchem Sinn gilt dieses Prinzip in unserem Ansatz?

Wenn „Zweck“ und „Mittel“ *moralisch* qualifizierbar sein sollen, dann muss es dabei um *Handlungen* gehen, weil eben Handlungen die primären Gegenstände moralischer Beurteilung sind. Nur Handlungen im Sinne des *actus humanus* (und damit verwandte Phänomene wie etwa Handlungsdispositionen oder -normen) können moralisch richtig oder falsch sein, verantwortbar oder unverantwortlich, nicht jedoch vormoralische Sachverhalte.⁵⁸ Ein stumpfes Messer ist zwar ein für bestimmte Zwecke untaugliches Werkzeug und in diesem Sinn ein „schlechtes Mittel“, aber man kann es als solches nicht sinnvollerweise als moralisch falsch betrachten; nur dessen *Verwendung* könnte dies unter Umständen sein. Dass der gute Zweck nicht ein schlechtes Mittel heiligt, müsste in dieser Sicht also heißen, dass man eine moralisch falsche Handlung („schlechtes Mittel“) auch dann nicht ausführen darf, wenn sie zur Ermöglichung einer moralisch richtigen Handlung („guter Zweck“) dient. Umgekehrt kann eine an sich unproblematische und vielleicht sogar löbliche Handlung unverantwortlich werden, wenn sie durch eine moralisch falsche Handlung er-

⁵⁶ Es handelt sich dabei also paradoxerweise um eine konsequentialistische Kritik am Konsequentialismus, weil auf dessen vermeintlich problematische Folgen hingewiesen wird. Vgl. etwa SPAEMANN, *Glück*, 166 f.: „Zunächst ist einmal zu sagen, daß die konsequentialistische Ethik sich in einem Selbstwiderspruch befindet, weil sie aufs Ganze und auf die Länge gesehen zu Konsequenzen führt, die niemand wünschen kann. (...) Der Konsequentialismus, der alles Einzelne mit Bezug auf das Ganze eines nicht vorstellbaren Weltprozesses relativiert, wirkt daher in konkreten Kontexten demoralisierend und trägt so zur Verschlechterung der Welt bei.“

⁵⁷ Vgl. dazu etwa FINNIS, *Absolutes*, 59–67, sowie KACZOR, *Proportionalism*, 21 f.

⁵⁸ Vgl. etwa RICKEN, *Ethik*, 73–76.

möglicht wird bzw. eine solche ermöglicht. Bei Zweck und Mittel geht es demnach um *voneinander verschiedene Handlungen* desselben Akteurs, die jedoch *miteinander verknüpft* werden und in einem *Verbund* stehen: Die eine Handlung ermöglicht die andere oder wird von der anderen ermöglicht. In derartigen Fällen überträgt sich gewissermaßen die moralische Falschheit einer Handlung auf eine andere, die für sich allein betrachtet unproblematisch wäre.⁵⁹

Vor diesem Hintergrund wird dann die Frage virulent, wodurch sich Handlungen voneinander unterscheiden und in welcher moralisch relevanten Weise sie miteinander verknüpft sein können. Zunächst: Was konstituiert die *Einheit einer Handlung* bzw. wodurch werden Handlungen *individuiert*?⁶⁰ Grundsätzlich ließe sich sagen, dass die Einheit einer Handlung durch die *Einheit ihrer Motivation* oder *Zielsetzung* zustande kommt: Ein Akteur strebt einen Wert oder Wertverbund an, der zur Ausführung der betreffenden Handlung erforderlich und ausreichend ist. Ein derartiges Verhalten kann dann aus vielen Einzelvollzügen bestehen, aber dennoch nur eine einzige komplexe Handlung darstellen, die durch ihre Zielsetzung individuiert und auch erklärt wird. Eine Urlaubsreise etwa besteht aus vielen Einzelvollzügen und kann dennoch aufgrund der Einheit ihrer Motivation bzw. Zielsetzung eine einzige komplexe Handlung darstellen. Wenn eine Chirurgin einem Patienten das Bein amputieren muss, um ihm damit das Leben zu retten, dann ist diese Amputation in unserem Verständnis nicht ein „Mittel“ zur Lebensrettung, sondern es geht um eine einzige Handlung, deren Zielsetzung Lebensrettung ist (in einem solchen Fall wäre das Paulinische Prinzip offensichtlich nicht anwendbar).

Eine ähnliche Auffassung vertritt etwa Robert Spaemann, wenn er Einzelhandlungen als durch deren jeweils angestrebte „Objekte“ individuiert betrachtet:

Die Differenzierung unserer Lebenspraxis in identifizierbare Einzelhandlungen setzt so etwas wie Bedeutungseinheiten als Objekte von Bewußtseinsakten voraus. Solche praktischen Bedeutungseinheiten, also Inhalte von Absichten, müssen nicht mit den theoretischen Bedeutungseinheiten zusammenfallen, durch die Sätze konstituiert werden. Die Handlung ‚Einem Polizisten den Verlauf eines Verkehrsunfalls berichten‘ kann aus dem Aussprechen mehrerer Sätze bestehen. Das Aussprechen eines einzelnen dieser Sätze wäre nur dann eine Einzelhandlung, wenn damit eine besondere Absicht verfolgt würde, also zum Beispiel die Absicht, beim Polizisten eine bestimmte Auffassung über die Schuldfrage zu bewirken. Wenn dies nicht der Fall ist, so gilt zwar, daß jeder Satz seine eigenen Wahrheitsbedingungen und seinen eigenen Wahrheitswert hat, der nicht kontextabhängig ist, daß aber das Aussprechen dieses Satzes nicht eine Einzelhandlung

⁵⁹ Vgl. zu dieser Interpretation und zum Folgenden KNAUER, *Handlungsnetze*, 59–67; 74 f.; vgl. auch ebd., 79–86, die in unserem Problemzusammenhang bedeutsame Neuinterpretation der traditionellen Lehre von den „Quellen der Sittlichkeit“ (*fontes moralitatis*).

⁶⁰ Vgl. als einen Überblick zur zeitgenössischen Diskussion mit Literaturhinweisen etwa C. BUDNIK, *Handlungsindividuation*, in: KÜHLER/RÜTHER, *Handlungstheorie*, 60–68, sowie RUNGGALDIER, *Handlungen*, bes. 29 ff.

darstellt, die auch einer eigenen moralischen Beurteilung unterliegt. Gerade wenn die Absicht nur die wahrheitsgemäße Information des Beamten ist, hat das Aussprechen des einzelnen Satzes kein eigenes praktisches ‚Objekt‘, und sein sittlicher Wert ist deshalb nur eine Funktion des Wertes der komplexen Handlung.⁶¹

Mit den von Spaemann hier angesprochenen Objekten bzw. Inhalten von Absichten ist aus unserer Sicht die willentliche Zielsetzung und damit auch der angestrebte Wert bzw. Wertverbund einer Handlung gemeint.

Die These lautet: Handlungen werden durch die Einheit ihrer jeweiligen Zielsetzung individuiert und unterscheiden sich dadurch voneinander.⁶² Aber in welcher moralisch relevanten Weise können nun voneinander verschieden bleibende Handlungen desselben Akteurs dennoch auch miteinander *verknüpft* sein, sodass ein Handlungsverbund von „Zweck“ und „Mittel“ im Sinne des recht verstandenen Paulinischen Prinzips vorliegt?

Wie schon oben angedeutet wurde, müsste es dabei um Fälle gehen, bei denen eine bereits hinreichend motivierte Handlung *zusätzlich verwendet* wird, um eine *andere Handlung zu ermöglichen*. Man würde also eine Handlung ohnehin ausführen, aber benützt sie von vornherein noch zusätzlich zur Ermöglichung einer anderen. (Natürlich können Handlungen auch in einer Weise miteinander verknüpft sein, die moralisch nicht von Bedeutung ist. Wenn man zum Beispiel erst während der Ausführung einer Handlung auf die Idee kommt, eine nur *de facto* durch sie möglich gewordene weitere Handlung durchzuführen, dann wären beide Handlungen je für sich zu beurteilen, weil in diesem Fall keine moralisch relevante Verknüpfung vorliegt.) Ein Beispiel zur Illustration: Jemand begeht einen bewaffneten Raubüberfall und würde dies ohnehin tun, aber er nimmt sich dabei von vornherein zusätzlich vor, einen Teil der geraubten Geldsumme für wohltätige Vereine zu spenden, um damit sozial Bedürftigen zu helfen, was er dann auch tut. Ein solcher Raub („Mittel“) kann moralisch nicht gerechtfertigt werden, nur weil er zusätzlich zur Ermöglichung eines guten Zweckes, nämlich zur Ermöglichung einer moralisch richtigen Handlung dient. Und die an sich lobenswerte Handlung, Geld für wohltätige Vereine zu spenden und damit bedürftigen Menschen zu helfen („Zweck“), wird umgekehrt dadurch, dass sie durch eine „in sich schlechte“ Handlung („Mittel“) ermöglicht wird, selbst moralisch problematisch. In diesem Fall würde

⁶¹ R. SPAEMANN, Einzelhandlungen, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 (2000), 514–531, 522. – Spaemann identifiziert übrigens Einzelhandlungen richtigerweise nicht mit Basishandlungen (*basic actions*) im Sinne von Körperbewegungen.

⁶² Dass die Grenzen zwischen unterschiedlichen Handlungen manchmal nicht eindeutig gezogen werden können, ist kein durchschlagender Einwand gegen diese These. Jedenfalls würde aber die Auffassung, dass es im Grunde überhaupt keine distinkten Einzelhandlungen gibt, normative Ethik bereits im Ansatz verunmöglichen und auch in eklatanter Weise unserem moralischen Selbstverständnis widersprechen.

also das Paulinische Prinzip zur Anwendung kommen, wonach der gute Zweck nicht das schlechte Mittel heiligt.⁶³

Zwei Handlungen können sich auch durch die *willentliche Intervention* eines oder mehrerer anderer Akteure als „Mittel“ und „Zweck“ voneinander unterscheiden. Es geht dabei um solche Fälle, in denen zur tatsächlichen Erreichung eines angestrebten Zieles bzw. Wertes eben die Intervention eines fremden Willens notwendig ist. Man kann dann zunächst nur versuchen, diese Intervention zu motivieren oder zu beeinflussen, aber der weitere Verlauf des Geschehens unterliegt nicht mehr der eigenen Handlungskontrolle, weil fremde Akteurskausalität vermitteln muss, um das angestrebte Ziel zu erreichen. Auch hier würde gelten, dass der gute Zweck nicht ein schlechtes Mittel heiligt.

Wiederum ein Beispiel zur Illustration: Eine siebenköpfige Forschergruppe wird im Urwald von Rebellen gefangen genommen. Der sadistisch veranlagte Rebellenchef unterbreitet dem Leiter der Forschungsgruppe folgendes „Angebot“: Wenn der Leiter irgendein Mitglied seiner Gruppe erschießt (außer sich selbst), werden alle anderen freigelassen und kommen mit dem Leben davon. Wenn der Leiter dies aber nicht tut, werden er und alle anderen Mitglieder der Gruppe erschossen, sodass niemand von ihnen am Leben bleibt. Darf oder soll vielleicht sogar der Leiter auf dieses Angebot eingehen und ein Mitglied der Gruppe erschießen, um damit das Leben aller zu retten? Eine Konsequentialistin würde diese Frage vermutlich bejahen. Und auch im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik könnte es zunächst scheinen, dass es moralisch richtig wäre, ein Menschenleben zugunsten sechs anderer zu opfern. Doch dieser Schein trügt. In Wirklichkeit handelt es sich hier um einen Anwendungsfall des Paulinischen Prinzips. Die Tötung eines Mitglieds („Mittel“) und die Rettung aller anderen („Zweck“) stellen nämlich zwei verschiedene Handlungen dar, weil zwischen ihnen kein sachlich notwendiger Zusammenhang besteht, sondern dieser Zusammenhang erst durch fremde Akteurskausalität bzw. die willentliche Intervention des Rebellenchefs hergestellt werden muss. Deshalb wäre in diesem Fall die Tötung eines Mitglieds moralisch

⁶³ Dieses Prinzip kommt meines Erachtens hingegen nicht etwa bei folgendem, jüngst auch öffentlich diskutiertem Szenario zur Anwendung: Islamistische Terroristen kapern ein großes Passagierflugzeug und wollen es über einem vollbesetzten Fußballstadion zum Absturz bringen. Darf man als letzten Ausweg das Flugzeug abschießen, um damit tausenden Menschen das Leben zu retten, obwohl dadurch die Passagiere, die jedoch durch den Absturz ohnehin sterben würden, getötet werden? In diesem Fall wären der Abschuss des Flugzeugs und die Lebensrettung vieler Menschen nicht „Mittel“ und „Zweck“, sondern es geht von vornherein nur um eine einzige komplexe Handlung, deren Zielsetzung Lebensrettung ist. Der tragische Tod der Passagiere bleibt moralisch außerhalb der Absicht, wenn die Handlung nicht in unserem Sinne kontraproduktiv ist. Vgl. dazu etwa P. KNAUER, Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel. Zum Dilemma im Theaterstück „Terror“ von Ferdinand von Schirach, *Stimmen der Zeit*, 234 (2016), 306–314.

falsch: Sie wäre ein schlechtes Mittel, das nicht durch den guten Zweck geheiligt werden kann.⁶⁴

Mit dem Voranstehenden dürfte einigermaßen deutlich geworden sein, inwiefern sich wichtige deontologische Intuitionen bzw. Anliegen im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik wahren lassen, ohne dabei einem dogmatischen „Gebotsfetischismus“ zum Opfer zu fallen, der sich ungemein schädlich auswirken kann und zur Verwirrung der Gewissen beiträgt.

4.1.4 Tugenden, Laster und die „goldene Mitte“

Seit einigen Jahrzehnten lässt sich in der Ethik eine Renaissance des Tugendbegriffs beobachten. In vielen Bereichen der zeitgenössischen Tugendethik avanciert „Tugend“ zum grundlegenden Konzept, mithilfe dessen moralische Richtigkeit angeblich überhaupt erst bestimmt und erläutert werden könne.⁶⁵ In solchen Ethiken stehen, wie schon oben ausgeführt wurde, nicht Handlungen und Kriterien bzw. normative Prinzipien für die moralische Handlungsbeurteilung im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern Personen und eben Tugenden *qua* Haltungen und Charaktereigenschaften, die dem Menschen helfen, sowohl individuell als auch gemeinschaftlich Erfüllung und Glück zu finden. Das moralische Leben sei viel zu komplex, um mithilfe normativer Prinzipien systematisiert und beurteilt werden zu können. Ethik wird hier häufig als eine Art moralischer Phänomenologie verstanden, bei der konkrete Erfahrung und Vorstellungskraft von großer Bedeutung sind.⁶⁶

Auch in der Naturrechtstradition spielen Tugenden eine sehr wichtige Rolle, stehen jedoch meines Erachtens theoriearchitektonisch nicht im Zentrum. Für die thomatische Naturrechtsethik ergibt sich dies schon aus metaphysischen Erwägungen. Eine Tugend wird hier ja als guter *habitus*, d. h. als eine stabile Disposition oder Tendenz zu moralisch richtigem, nämlich zielführendem und vernunftgemäßem Handeln betrachtet; mit anderen Worten: als eine solche aktive Potenz des Menschen, deren Aktualisierung auch die Natur des Menschen erfüllt bzw. vollendet, insbesondere seine Vernunftnatur.⁶⁷ Da aber in

⁶⁴ In ähnlicher Weise könnte man vielleicht auch für die Unerlaubtheit von Informationsbeschaffung zur Lebensrettung durch Folter argumentieren. Auch hier muss ja ein fremder Wille intervenieren, nämlich der Wille des Gefolterten. Zudem kann man mit Folter jedes beliebige „Geständnis“ herausbekommen. Vgl. zur Orientierung etwa U. STEINHOFF, *On the Ethics of Torture*, New York 2013.

⁶⁵ Vgl. etwa als ein repräsentatives Beispiel aus neo-aristotelischer Perspektive R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford/New York 1999.

⁶⁶ Vgl. zu einer Kritik an der Tugendethik etwa R. B. LOUDEN, *On Some Vices of Virtue Ethics*, in: R. CRISP/M. SLOTE (Hg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, 201–216, sowie C. HALBIG, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Frankfurt a. M. 2013, 279 ff.

⁶⁷ Es wird dabei unterschieden zwischen Tugenden des Intellekts, die der theoretischen und praktischen Erkenntnis dienen, und moralischen Tugenden im engeren Sinn, nämlich

der traditionellen Akt-Potenz-Lehre die Potenz nur von dem ihr entsprechenden Akt her verstanden bzw. bestimmt werden kann,⁶⁸ muss also auch gelten, dass die moralische Richtigkeit einer Tugend, also eine Tugend als solche, nur von der moralischen Richtigkeit des ihr entsprechenden Handelns her bestimmt werden kann. Anders ausgedrückt: Um die moralische Qualität einer Handlungsdisposition feststellen zu können (Tugend vs. Laster), muss man bereits zuvor die moralische Qualität der entsprechenden Handlung festgestellt haben. Dafür braucht es aber dann vom Tugendbegriff unabhängige Kriterien moralischer Richtigkeit, die sich aus dem „natürlichen Sittengesetz“ ergeben.

a) Tugenden und Laster im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik

Im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik stehen Tugenden ebenfalls nicht im theoriearchitektonischen Zentrum, können aber im Licht des grundlegenden Prinzips der Vernunftgemäßheit im Sinne von Nicht-Kontraproduktivität angemessen verstanden und erläutert werden. Der tugendhafte Mensch, *der Mensch, wie er sein sollte*, zeichnet sich in seinem Handeln durch praktische Konsistenz und Selbsttranszendenz aus. Formal betrachtet wäre demnach die grundlegende Tugend ein durch Erziehung und Übung erworbener⁶⁹ *habitus* zu vernunftgemäßem Handeln in dem Sinn, dass man stets den jeweils gewählten Werten auch auf die Dauer und im Ganzen gerecht werden will und sie nicht in kontraproduktiver Weise untergräbt. Der tugendhafte Mensch wird instrumentelle Werte nicht um ihrer selbst willen anstreben, und er wird Grundwerte in einer letztlich nachhaltigen Weise anstreben, sodass damit Schaden (für wen auch immer, auch für den Handelnden selbst) minimiert werden kann. Er wird zudem darauf bedacht sein, Werte annähernd optimal zu verwirklichen, nämlich diese auf die Dauer und im Ganzen in möglichst hohem Maße zu fördern und dabei gleichzeitig andere Werte so wenig wie möglich zu beeinträchtigen. Und falls es um die Entscheidung zwischen „höheren“ und „niederen“ Werten gehen sollte, wird der tugendhafte Mensch die höheren Werte wählen, auch wenn er dazu nicht im strengen Sinn moralisch verpflichtet sein sollte; jedenfalls wird er stets auf Bedingungs- und Vorausset-

Tugenden des Strebens, die das Wollen und Handeln auf das Gute für den Menschen ausrichten, etwa Gerechtigkeit, Tapferkeit oder Mäßigung. Die Tradition unterscheidet zudem zwischen natürlichen bzw. durch Erziehung und Übung erworbenen und übernatürlichen bzw. von Gott „eingegossenen“ Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe), durch welche der Mensch gnadenhaft auf sein letztes Ziel hingeeordnet wird, nämlich auf die vollendete Glückseligkeit in der ewigen Gemeinschaft mit Gott. Vgl. etwa als Überblick OSBORNE, *Ethics*, 19–41.

⁶⁸ Vgl. WUELLNER, *Summary*, 11: „Act is prior to potency in nature, in excellence, and in intelligibility. Hence, it is said to be absolutely prior to potency.“ Vgl. auch CLARKE, *The One*, 119.

⁶⁹ Vgl. zur Bedeutung des christlichen Glaubens für das moralische Handeln unten Abschnitt 4.4.3.

zungsverhältnisse zwischen unterschiedlichen Werten achten, also auf die Bedeutung unterschiedlicher Werte füreinander. Für den tugendhaften Menschen ist es zum *habitus* geworden, die eigene partikuläre Perspektive zu relativieren, sich versuchsweise in andere Personen hineinzusetzen und eine möglichst uneingeschränkt-universale Sichtweise auf Handlungswirkungen und Werte bzw. Übel einzunehmen, also gegen Egoismus und Willkür anzukämpfen. Vor diesem Hintergrund lassen sich dann die einzelnen unterschiedlichen Tugenden als *Aspekte bzw. Konkretisierungen jener Grundtugend* verstehen.⁷⁰

Im Kontrast zu den Tugenden stehen traditionell die *Laster*, die entsprechend als stabile Dispositionen zu unvernünftigem bzw. moralisch falschem Handeln verstanden werden können. Der lasterhafte Mensch ist so, wie er angesichts seiner Vernunftnatur eigentlich *nicht sein sollte*;⁷¹ er weist Charakterzüge und Haltungen auf, die er nicht haben sollte, weil sie nicht zur menschlichen Vollkommenheit beitragen. Aus unserer Sicht lässt sich dabei sagen: Der lasterhafte Mensch hat einen *habitus* zu selbstwidersprüchlichem Handeln in dem Sinn, dass er den jeweils angestrebten Werten auf die Dauer und im Ganzen gerade nicht gerecht wird, sondern sie kontraproduktiv untergräbt oder unnötig andere Werte opfert und damit in unverantwortlicher Weise Schaden verursacht bzw. zulässt. Er sucht typischerweise den kurzfristigen Vorteil, auch wenn dies für andere oder langfristig sogar für ihn selbst Nachteile bringt. Er kümmert sich nicht um das Gesamtergebnis seiner Handlungen, sondern verbleibt in einer egozentrischen Einstellung, die ihn auch daran hindert, sich durch Vorstellungskraft versuchsweise in die Situation anderer Personen hineinzusetzen und dementsprechend zu handeln. Der lasterhafte Mensch wird den Werten auch deshalb nicht gerecht, weil er zu wenig auf die Bedeutung unterschiedlicher Werte füreinander achtet und sogar instrumentelle Werte um ihrer selbst willen anstrebt. Gleichsam spiegelverkehrt könnte man also wiederum sagen, dass die einzelnen unterschiedlichen Laster – Ungerechtigkeit, Feigheit, Maßlosigkeit usw. – Aspekte bzw. Konkretisierungen einer grundlegenden lasterhaften Haltung darstellen.

⁷⁰ Man kann hier an Tugenden wie Gerechtigkeit, Solidarität, Tapferkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Mäßigung oder etwa die vom KR vorausgesetzten (intellektuellen) Tugenden denken. Solche Tugenden werden manchmal auch als „moralische Werte“ bezeichnet. Im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik gilt, dass man natürlich auch solche moralischen Werte bewusst anstreben kann, wobei aber moralische Werte sich letztlich nur als eine bestimmte Weise des Umgangs mit vormoralischen Werten angemessen verstehen lassen. Moralische Werte sind gewissermaßen „Werte zweiter Ordnung“. Und auch moralische Werte können kontraproduktiv angestrebt werden, sodass man sie in uneingeschränkter Betrachtung eher untergräbt als fördert bzw. dabei unnötig andere Werte opfert. (vgl. etwa das „Toleranz-Paradoxon“).

⁷¹ Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q71.

b) Die rechte Mitte und die Lehre von den Komplementärtugenden

In der Geschichte der Tugendethik spielt die aristotelische *Mesotêslehre* eine überaus wichtige Rolle. Aristoteles hatte bekanntlich die These vertreten, dass die tugendhafte bzw. vernunftgemäße Haltung in der rechten *Mitte zwischen zwei falschen Extremen* (Lastern) liegt, wobei das Laster als Fehlhaltung entweder ein Extrem des Übermaßes oder des Mangels darstellt.⁷² So liegt beispielsweise die Tugend der Tapferkeit in der Mitte zwischen den Fehlhaltungen der Tollkühnheit einerseits und der Feigheit andererseits: Tollkühnheit ← Tapferkeit → Feigheit. Die Tugend als mittlere Haltung wird dabei aber nicht als eine Art mittelmäßiger Kompromiss zwischen den falschen Extremen betrachtet, sondern als etwas „Bestes“, das in höchstem Maß verwirklicht werden soll: Es geht darum, nicht nur tapfer, sondern möglichst tapfer zu sein. Ganz allgemein bestimmt auch Aristoteles tugendhaftes Handeln als vernunftgemäßes Handeln, und seine Lehre von der „goldenen Mitte“ dient bei ihm dazu, die geforderte Vernunftgemäßheit des Handelns zu erläutern.⁷³

Die aristotelische *Mesotêslehre* wird nicht selten kritisiert, etwa weil sie für die Praxis wenig hilfreich sei, auf moralische Tugenden gar nicht angewendet werden könne und insgesamt eher unklar bleibe.⁷⁴ Im Folgenden möchte ich eine Interpretation dieser Lehre vorschlagen, bei der die Idee der *Komplementärtugenden* von entscheidender Bedeutung ist. Die mittlere, tugendhafte Haltung besteht in dieser Sicht in Wahrheit stets aus zwei einander sich ergänzenden Komplementärtugenden, also aus einem Tugendpaar, und disponiert zu nachhaltigem Handeln, während die falschen Extreme auf Raubbau hinauslaufen, nämlich auf ein Handeln, das den jeweils angestrebten Werten auf die Dauer und im Ganzen nicht gerecht wird, sondern sie untergräbt.⁷⁵

Als Ausgangspunkt für diese Interpretation dient die Beobachtung, dass die Tugend der Tapferkeit nicht wirklich in der exakten Mitte zwischen den beiden falschen Extremen zu liegen scheint, sondern näher bei der Tollkühnheit als bei der Feigheit. Tatsächlich hat Tapferkeit eine größere Ähnlichkeit mit Tollkühnheit als mit Feigheit. Wie lässt sich diese auffällige Asymmetrie erklären?

Man kommt auf eine Erklärung, wenn man nach einer zweiten Tugend sucht, die näher beim anderen Extrem liegt. Man findet die Vorsicht, die eine größere Ähnlichkeit mit der Feigheit als mit der Tollkühnheit aufweist. Ein Feigling wird gewöhnlich von sich behaupten, dass er ja nur vorsichtig sei. In

⁷² Vgl. etwa ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, II 6, 1107a.

⁷³ Vgl. etwa O. HÖFFE, Aristoteles' universalistische Tugendethik, in: K. P. RIPPE/P. SCHABER (Hg.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 42–69.

⁷⁴ Vgl. etwa U. WOLF, Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: O. HÖFFE (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin/Boston 2019, 65–84. – Als Beispiel für eine jüngere positive Rezeption vgl. hingegen N. BROWN, Aristotle's Doctrine of the Mean and the Circularity of Human Nature, *Kritike*, 10 (2016), 122–131.

⁷⁵ Vgl. dazu KNAUER, *Handlungsnetze*, 24–27, sowie ERNST, *Grundfragen*, 315–320.

dieser Sicht gilt dann, dass die „goldene Mitte“ eigentlich aus zwei einander sich ergänzenden Komplementärtugenden zusammengesetzt ist, also aus einem Tugendpaar: Tapferkeit *und* Vorsicht. Tapferkeit zusammen mit Vorsicht ist also die rechte Alternative zu einerseits Tollkühnheit und andererseits Feigheit. Denn Tapferkeit ohne Vorsicht wäre gar keine Tapferkeit, sondern Tollkühnheit; und Vorsicht ohne Tapferkeit wäre nur Feigheit. Statt einem Dreierschema geht es also in Wahrheit um ein Viererschema, das sich so darstellen lässt: Tollkühnheit \leftarrow Tapferkeit \longleftrightarrow Vorsicht \rightarrow Feigheit.⁷⁶

In den falschen Extremen bzw. Lastern wird entweder zu viel oder zu wenig eingesetzt, so dass das Handeln in unserem Sinn als kontraproduktiv qualifiziert werden kann. Im konkreten Beispiel: Der Tollkühne geht in unverantwortlicher Weise Risiken bzw. Gefahren ein und untergräbt dadurch gerade die Werte, die er anstrebt. Der Feigling hingegen bleibt aus Furcht vor Nachteilen in unverantwortlicher Weise untätig oder setzt sich nicht entschlossen genug gegen Widerstände durch. In den Komplementärtugenden versucht man dagegen, Werte annähernd optimal zu verwirklichen, nämlich diese auf die Dauer und im Ganzen in möglichst hohem Maße zu fördern und dabei gleichzeitig andere Werte so wenig wie möglich zu beeinträchtigen. Wer tapfer und gleichzeitig vorsichtig ist, wird nicht in unverantwortlicher Weise Risiken bzw. Gefahren eingehen, aber dennoch im Anstreben von Werten oder Vermeiden von Übeln entschlossen gegen Widerstände ankämpfen, auch wenn ihm dies etwas kosten mag.

Man kann nun diese Interpretation auf alle Tugenden anwenden, so dass sich ein verallgemeinertes Viererschema formulieren lässt: *Laster 1* \leftarrow *Komplementärtugend 1* \longleftrightarrow *Komplementärtugend 2* \rightarrow *Laster 2*. Die beiden Komplementärtugenden müssen dabei immer zusammen bestehen und konstituieren so erst auch die „goldene Mitte“, nämlich die moralisch richtige Alternative zu den falschen Extremen bzw. Lastern.⁷⁷ In der Praxis würde es also darum gehen, stets beide Komplementärtugenden zu kultivieren und bei Einseitigkeiten gegenzusteuern, damit man nicht in ein falsches Extrem fällt. Allerdings mangelt es häufig an eingebürgerten Bezeichnungen für manche Komplementärtu-

⁷⁶ Diese Lehre von den Komplementärtugenden findet sich der Sache nach ausgearbeitet übrigens schon bei *Radulfus Ardens* († um 1200), einem scholastischen Theologen, dessen Hauptwerk *Speculum universale* als die eigenständigste und umfassendste Tugendethik des 12. Jahrhunderts gilt. Radulfus Ardens spricht jedoch von *virtutes collaterales*, also Kollateral-tugenden. Vgl. etwa S. ERNST, Klug wie die Schlangen und ehrlich wie die Tauben. Die Lehre von den Komplementärtugenden als Strukturprinzip der Tugendlehre des Radulfus Ardens, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 61 (2010), 43–60.

⁷⁷ Vgl. ERNST, „Schlangen“, 49: Bei den Komplementärtugenden geht es darum, „(...) möglichst viel Gutes zu erreichen und dabei gleichzeitig möglichst viel Schlechtes zu vermeiden. Das Zuviel und das Zuwenig definiert sich jeweils dadurch, dass man so wenig Gutes verwirklicht oder so viel Schlechtes verursacht, dass man das eigentliche Ziel gerade nicht erreicht.“

genden, weil unser ethisches Vokabular in dieser Hinsicht noch relativ unterentwickelt ist. Ein paar Beispiele zur Veranschaulichung:

Großzügigkeit zusammen mit Sparsamkeit ist die richtige Alternative zu einerseits Verschwendungssucht und andererseits Geiz:

Verschwendungssucht ← Großzügigkeit ↔ Sparsamkeit → Geiz.

Demut zusammen mit Selbstachtung (bzw. Stolz) ist die richtige Alternative zu einerseits Selbstverachtung und andererseits Hochmut:

Selbstverachtung ← Demut ↔ Selbstachtung (bzw. Stolz) → Hochmut.⁷⁸

Altruismus zusammen mit „gesundem Egoismus“ ist die richtige Alternative zu einerseits Selbstaufgabe und andererseits Selbstsucht:

Selbstaufgabe ← Altruismus ↔ „gesunder Egoismus“ → Selbstsucht.

Fleiß zusammen mit „Arbeitsökonomie“ ist die richtige Alternative zu einerseits Workaholismus und andererseits Faulheit:

Workaholismus ← Fleiß ↔ „Arbeitsökonomie“ → Faulheit

(so ähnlich wie Engagement zusammen mit Gelassenheit die richtige Alternative zu einerseits Fanatismus und andererseits Gleichgültigkeit darstellt).

Genussfreudigkeit zusammen mit Selbstbeherrschung bzw. Maßhalten ist die richtige Alternative zu einerseits Ausschweifung und andererseits Abstumpfung bzw. „ungesunder Askese“:

Auschweifung ← Genussfreudigkeit ↔ Selbstbeherrschung bzw.

Maßhalten → Abstumpfung bzw. „ungesunde Askese“.

Ein schon oben erwähnter Einwand gegen die Mesotêslehre besagt, dass diese auf moralische Tugenden eigentlich nicht anwendbar sei, weil man hier gar nicht „übertreiben“ könne. Ist es denn möglich, in wirklicher Gerechtigkeit zu übertreiben? Oder kann man im Maßhalten übertreiben? Darauf ist zu antworten, dass man auch bei diesen Tugenden in problematischer Weise einseitig werden kann, sodass auch sie nur zusammen mit einer bestimmten Komplementärtugend bestehen können. Erst so werden sie im Sinne des Aristoteles in bestmöglicher Weise verwirklicht. Gerechtigkeit etwa liegt zwischen den falschen Extremen einer auf Willkür hinauslaufenden „nachgiebigen Parteilichkeit“ einerseits und einer „gleichmacherischen Härte“ andererseits, bei der man sich strikt an allgemeine Normen hält, ohne auf die Besonderheiten und Eigenarten der konkreten Situation einzugehen.⁷⁹ Aber wirkliche Gerechtigkeit kann nur zusammen mit der Komplementärtugend der Billigkeit (Epikie) bestehen, nämlich mit einer Haltung, in der man die Besonderheiten des jeweiligen Einzelfalls angemessen berücksichtigt. Solche Billigkeit hat dann nichts mit „nachgiebiger Parteilichkeit“ oder Willkür zu tun. Auch das Streben nach Mäßigung

⁷⁸ Auch in der thomasischen Ethik gibt es übrigens eine Art Komplementärtugend zur Demut, nämlich die Großgesinntheit oder Hochherzigkeit (*magnanimitas*). Vgl. etwa THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, II-II q129 a3.

⁷⁹ Vgl. zu Letzterem etwa das lateinische Sprichwort *summum ius summa iniuria*.

kann einerseits zu gering sein und dann in Unmäßigkeit resultieren. Andererseits kann man jedoch sogar im Maßhalten übertreiben, wenn man dabei etwa zwanghaft oder verbissen wird.⁸⁰

Diese Lehre von den Komplementärtugenden kann übrigens auch *theologisch* gedeutet werden. Die Komplementärtugenden beschreiben nämlich ein Handeln, bei dem man den relativen Wert der geschaffenen Güter zwar anerkennt, diese Güter aber auch nicht verabsolutiert, indem man sie um jeden Preis besitzen will. Man strebt sie vielmehr nur um einen angemessenen Preis an, wobei das Prinzip der Nicht-Kontraproduktivität als das Kriterium dieser Angemessenheit dient. Oder mit anderen Worten: Die Komplementärtugenden beschreiben eine Lebensweise, bei der man der Welt in ihrem Geschaffensein gerecht wird und sie nicht mit Gott verwechselt. Es geht dabei um die durch das Vertrauen auf ein letztes Geborgensein ermöglichte Alternative zu jeder Form von Weltvergötterung bzw. der dann zwangsläufig folgenden Verzweiflung an der Welt. In diesem Sinn könnte man vielleicht auch sagen, dass die Komplementärtugenden eine Grundhaltung ausdrücken, die etwa in der ignatianischen Spiritualität als *Indifferenz* bezeichnet wird.⁸¹

4.2 Methodologische und metaethische Aspekte

Fassen wir die Pointe unserer bisherigen Überlegungen kurz zusammen! Im Anschluss an die aristotelisch-thomatische Naturrechtstradition vertrete ich die These, dass *Vernunftgemäßheit* das Kriterium für die moralische Richtigkeit bzw. Falschheit menschlicher Handlungen darstellt. Eine Handlung ist moralisch richtig, wenn sie vernunftgemäß ist und damit auch dem Menschen als einem vernunftbegabten Lebewesen entspricht. Aber in Abgrenzung zu traditionellen und zeitgenössischen Deutungen erläutere ich diese vom „natürlichen Sittengesetz“ geforderte Vernunftgemäßheit des Handelns auf eine alternative Weise.⁸² Vernunftgemäßheit wird als eine spezifische Form von *Nachhaltigkeit* im Sinne eines nicht-defektiven Umgangs mit Werten verstanden: Vernunftgemäße und damit moralisch richtige Handlungen werden den in ihnen angestrebten Werten auf die Dauer und im Ganzen, also in einer uneingeschränkt-universalen Betrachtungsweise, nachhaltig gerecht. Vernunftwidrige und damit

⁸⁰ Vgl. dazu das obige Viererschema: Ausschweifung ← Genussfreudigkeit ↔ Selbstbeherrschung bzw. Maßhalten → Abstumpfung bzw. „ungesunde Askese“.

⁸¹ Vgl. dazu etwa ERNST, *Grundfragen*, 345 ff., sowie P.-H. KOLVENBACH, *Discreta Caritas, Review of Ignatian Spirituality*, 113 (2006/3), 9–21. – Zu ausführlicheren theologischen Überlegungen vgl. unten Abschnitt 4.4.

⁸² Wie oben ausgeführt wurde (vgl. Abschnitt 4.1.2), spielen dabei zwei grundlegende Aspekte rechten Vernunftgebrauchs eine zentrale Rolle: Praktische Konsistenz und Selbsttranszendenz.

moralisch falsche Handlungen untergraben demgegenüber gerade die in ihnen angestrebten Werte auf die Dauer und im Ganzen oder beeinträchtigen unnötigerweise andere Werte. Handlungen, die den in ihnen angestrebten Werten in diesem Sinn widersprechen, weisen die Struktur von Kontraproduktivität oder Raubbau auf. Ihr Gesamtergebnis ist negativ; sie laufen insgesamt nur auf die Beeinträchtigung von Werten, also auf die im moralischen Sinn dann direkt gewollte Verursachung bzw. Zulassung von Schaden hinaus. Genau dies ist auch der Grund für die Unverantwortlichkeit solcher Handlungen.

Nachdem gezeigt wurde, inwiefern in diesem teleologischen Ansatz dennoch auch zentrale deontologische Anliegen berücksichtigt werden können bzw. überhaupt erst voll verständlich werden und er anschließend im Rahmen einer Tugendlehre angewandt wurde, soll er nun im Rahmen methodologischer und metaethischer Ergänzungen noch etwas weiter erläutert und entfaltet werden. Zugleich geht es dabei auch um eine Fortführung der Diskussion möglicher Einwände.

4.2.1 Methodologische Aspekte

Wie wir im zweiten Kapitel schon gesehen hatten, wird im Rahmen einer kritisch-rationalen Methodologie auch für die Ethik ein Fallibilismus und Revisionismus angenommen. Alle ethische Erkenntnis bleibt demnach grundsätzlich fehlbar bzw. irrtumsanfällig;⁸³ und alle moralische Problemlösungspraxis bleibt grundsätzlich revidierbar, sodass es für eine kritisch-rationale Moralphilosophie weniger darum geht, irgendwelche Begründungen für sie zu finden, sondern vielmehr darum, sie kritisch zu beleuchten und nach alternativen, besseren Problemlösungen Ausschau zu halten. Eine solche Methodologie ist unter mehrfacher Rücksicht integraler Bestandteil auch unserer kritischen Naturrechtsethik.

Ob eine Handlung die Struktur von Raubbau hat oder nicht, stellt einen objektiven Sachverhalt dar, der unabhängig von menschlichen Einstellungen, Wünschen oder Konventionen besteht. Kontraproduktivität besteht unabhängig davon, ob dies dem Handelnden passt oder nicht. Allerdings bleibt deren *Erkenntnis* grundsätzlich fehlbar bzw. irrtumsanfällig. Auch im Bereich der Ethik haben wir keine absoluten Gewissheiten, vor allem nicht im Bereich der angewandten Ethik. Man kann in vielen Fällen die Kontraproduktivität einer Handlung feststellen, obwohl auch hier Irrtümer möglich sind. Dass eine Handlung tatsächlich nicht-kontraproduktiv, sondern nachhaltig ist, kann jedoch meist nur vorläufig ausgesagt werden, weil es möglich ist, dass neue Informationen über bislang unbekannte schädliche Handlungsauswirkungen

⁸³ Die Rede von „ethischer Erkenntnis“ impliziert einen metaethischen Kognitivismus bzw. Realismus, wie er auch in unserem Ansatz vorausgesetzt wird. Vgl. dazu unten Abschnitt 4.2.2.

oder andere Sachzusammenhänge die Einschätzung der moralischen Qualität dieser Handlung verändern können. Dann wird erst nach und nach erkannt, dass eine bestimmte Praxis von vornherein nicht unproblematisch war.

Man könnte einwenden, dass eine solche Sicht auf eine Überforderung des Menschen hinausläuft, die dem Realisierbarkeitspostulat widerspricht und die sich auf die konkrete moralische Praxis schädlich auswirkt. Denn kein Mensch kann ja die tatsächlichen Ergebnisse seines Handelns auf die Dauer und im Ganzen vollständig überschauen.⁸⁴ Darauf wäre zunächst zu erwidern, dass moralische Verantwortung in der Weise begrenzt ist, als man realistischerweise nur die zum Zeitpunkt des Handelns verfügbare Informationslage (*available evidence*) berücksichtigen kann, dies aber auch soll. Niemand kann für ein Übel moralisch verantwortlich sein, das er beim besten Willen gar nicht vorhersehen konnte. Die Frage lautet: Werde ich den gewählten Werten letztlich, also mit Blick auf den Gesamtkontext in sachlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht, *soweit ich ihn überschauen kann*, gerecht oder nicht? Die geforderte uneingeschränkt-universale Betrachtungsweise, also die geforderte Bezugnahme auf den Gesamtkontext, bedeutet nicht, dass wir diesen Gesamtkontext jemals definitiv in den Griff bekommen könnten. Nichtsdestotrotz ist es notwendig, sich um Weitblick zu bemühen, aufmerksam zu bleiben, das eigene Handeln gegebenenfalls anzupassen bzw. zu korrigieren und aus Erfahrung zu lernen, so dass begangene Fehler nicht mehr wiederholt werden. Das „natürliche Sittengesetz“ dient jedenfalls nicht einer Gewissensberuhigung in dem Sinn, dass man sich nicht mehr um die Auswirkungen einer zunächst als unproblematisch eingeschätzten Praxis kümmern müsste. Es geht eher um eine heilsame Beruhigung, die so weit wie möglich auch vor moralischen „Betriebsblindheiten“ und Ideologien schützen könnte.

Das Grundprinzip der Nachhaltigkeit bzw. Nicht-Kontraproduktivität ist an sich sehr einfach, seine konkrete Anwendung in der komplexen Lebensrealität aber häufig überaus schwierig. Es handelt sich nicht um einen Algorithmus, mit dem man gewissermaßen kalkülartig operieren könnte und der in jedem Fall zu völlig eindeutigen Ergebnissen führen würde.⁸⁵ Vielmehr ist es als eine basale *regulative Idee* zu verstehen, die etwa unsere ethischen und politischen Dis-

⁸⁴ Vgl. die Kritik von SHAFER-LANDAU, *Fundamentals*, 142, am Utilitarismus: „It might seem that in order to think about how to act, we must first have a huge amount of information. We must know all of the options we face, and their likely results. Then we must determine the overall value of each of our options. And then compare these values to see which yields the optimific outcome – sometimes in a matter of seconds. But that’s just impossible. We’re not computers. We can’t gain that kind of knowledge in advance of every action.“ Vgl. auch SPAEMANN, *Glück*, 170 f.

⁸⁵ Es ist auch damit zu rechnen, dass in einer konkreten Situation mehrere und sogar gegensätzliche Entscheidungen bzw. Handlungsverläufe moralisch legitim sein können, solange sie nur nicht jeweils kontraproduktiv sind.

kurse orientieren könnte (analog zur regulativen Idee der Wahrheit im Rahmen theoretischer Diskurse). Es ist wichtig zu sehen, dass es sich um ein Kriterium bzw. eben um eine regulative Idee handelt und nicht um eine Entscheidungs- oder Feststellungsmethode (wiederum analog zur Wahrheitsidee). Mit anderen Worten: Das Grundkriterium darf nicht verwechselt werden mit den konkreten Methoden und Prozeduren, die möglich und geeignet sind, um die Kontraproduktivität einer bestimmten Praxis festzustellen.⁸⁶

Allerdings ist auf einer höheren Ebene das Grundkriterium auch auf die Methodenfrage im Rahmen seiner eigenen Anwendung insofern anzuwenden, als es um den Ausschluss letztlich kontraproduktiver Methoden und um die Förderung möglichst zielführender Methoden geht. Aus kritisch-rationaler Sicht sollte dabei der schon oben im zweiten Kapitel skizzierte *methodologische Revisionismus* im Zentrum stehen, weil im Rahmen dieser Auffassung auch ethische Einsicht und die darauf aufbauende Lösung von moralischen Problemen idealerweise durch „Versuch und Irrtum“, „Konstruktion und Kritik“ vorschreitet. Es würde also darum gehen, in kreativer Weise und angeleitet durch das Grundkriterium ethische Hypothesen und Problemlösungsvorschläge zu entwickeln und diese dann unter allen in Frage kommenden Gesichtspunkten kritisch zu prüfen und zu diskutieren. Auch ein solches Verfahren wird nicht zwangsläufig zu eindeutigen Resultaten und zu Übereinstimmung führen. Man muss realistischerweise mit faktisch kaum lösbaren moralischen Problemen rechnen, bzw. mit Lösungen, die nicht alle Beteiligten überzeugen. Dann ist es erforderlich, im Sinne des Prinzips der Schadensminimierung möglichst vernünftig mit moralischen Meinungsverschiedenheiten und Konflikten umzugehen.

Eine solche Methode muss dem jeweiligen Kontext und der jeweiligen Situation angepasst sein, damit sie nicht selbst kontraproduktiv wird. Bei moralischen Alltagsproblemen wird man sich oft mit groben Einschätzungen und der Verwendung von „Faustregeln“ zu begnügen haben. Von außergewöhnlichen Entscheidungssituationen abgesehen, ist es meist angebracht, den bewährten Regeln der Alltagsmoral zu folgen.⁸⁷

Unsere Handlungen stehen normalerweise unter mehr oder weniger großem *Zeitdruck*, sodass die langwierige Suche nach einer abstrakt gesehen idealen Lösung kontraproduktiv und damit unverantwortlich sein kann. In einem Notfall darf man nicht mit ethischen Grundsatzdiskussionen beginnen. Man sollte also im Rahmen der jeweils zur Verfügung stehenden Zeit zu möglichst guten

⁸⁶ Vgl. zu dieser wichtigen Unterscheidung zwischen Kriterium und Methode(n) etwa HALLETT, *Proportionalism*, 145–147, sowie TIMMONS, *Theory*, 131: „A moral principle functioning as a criterion of right action need not also serve as a decision procedure and so need not fill the practical role sometimes associated with such principles.“

⁸⁷ Eine Kompilation und Erläuterung solcher Regeln bietet etwa GERT, *Morality*, 159–219.

Entscheidungen kommen, auch wenn diese im Nachhinein betrachtet vielleicht suboptimal waren.⁸⁸

Gerade in Bereichen, in denen man die Auswirkungen des Handelns noch kaum abschätzen kann, ist eine „*Strategie der kleinen Schritte*“ geboten, welche die Möglichkeit bestehen lässt, Maßnahmen zu evaluieren und notfalls gegenzusteuern.⁸⁹ Dadurch lässt sich Schaden begrenzen bzw. minimieren.

Das Kriterium der Nachhaltigkeit bzw. Nicht-Kontraproduktivität dient als basale regulative Idee auch dazu, die *politische Problemlösungspraxis* ethisch zu beurteilen und das politische Streben nach anderen Idealen bzw. Werten anzuleiten. Solche Ideale bzw. Werte sind beispielsweise Freiheit, Frieden, Sicherheit, Wohlstand, Bildung, soziale Gerechtigkeit, Partizipation oder Umweltschutz. Je nach politischer Ausrichtung und Weltanschauung werden dabei unterschiedliche Ideale in unterschiedlicher Weise gewichtet sein. Angesichts einer auch unter solchen Idealen bisweilen bestehenden Inkommensurabilität ist ein diesbezüglicher Pluralismus der Präferenzen unvermeidlich und sogar begrüßenswert, weil er ein Denken in Alternativen befördern kann. Aus naturrechtsethischer Sicht müssen solche politisch-moralischen Ideale den menschlichen Grundwerten und der Entfaltung des Menschen dienen.⁹⁰ Aber die entscheidende Frage ist wiederum, ob man die jeweils gewählten Ideale auch auf die Dauer und im Ganzen verwirklicht und dabei auch nicht unnötig andere Ideale bzw. Werte opfert. So könnte zum Beispiel in marktwirtschaftlichen Systemen ein zu hohes Maß an staatlich erzwungener Gleichheit bzw. Umverteilung die ökonomische Leistungsfähigkeit einer Gesellschaft untergraben, sodass es dann langfristig immer weniger Wohlstand gibt, den es zu verteilen gibt. Es ist offensichtlich, dass bei solchen politischen Entscheidungsproblemen die technologische Verwendung wissenschaftlicher Theorien und deren kritische Diskussion von unersetzbarer Bedeutung sind.

Im Licht des Prinzips der Schadensminimierung ist es übrigens auch geboten, ethischen und moralischen Fortschritt anzustreben, nämlich Fortschritt in der Erkenntnis des „natürlichen Sittengesetzes“ und seiner konkreten Umsetzung in der Lebenswirklichkeit.⁹¹ *Moralischer Fortschritt* besteht dann vor allem darin, dass Werte universal betrachtet immer besser gefördert werden und

⁸⁸ Dass unsere moralische Praxis unter Bedingungen von Zeitdruck und Ungewissheit ablaufen muss, ist eine Einsicht, die in der katholischen Moraltheologie durch den *Probabilismus* berücksichtigt wird. Vgl. zu einer historischen Orientierung neuerdings etwa S. TUTINO, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*, Oxford/New York 2018.

⁸⁹ Vgl. etwa K. POPPER, Die Stückwerk-Sozialtechnik, in: MILLER, *Popper*, 293–308.

⁹⁰ Vgl. zu einer Anwendung des thomasischen Naturrechtsdenken auf die politische Theorie etwa C. WOLFE, *Political Theory and Natural Law*, in: ANGIER, *Cambridge Companion*, 235–253, sowie HILL, *After*, 242–266.

⁹¹ M. MOODY-ADAMS, *The Idea of Moral Progress*, *Metaphilosophy*, 30 (1999), 168–185, scheint meines Erachtens mit ihrer Auffassung, dass moralischer Fortschritt immer lokal bleibt und nur in einem vertieften Verständnis vorhandener moralischer Konzepte sowie de-

gleichzeitig der dabei in Kauf zu nehmende Schaden (für wen auch immer) immer mehr vermindert wird. Es sollte also darum gehen, die menschliche Praxis immer nachhaltiger und in diesem Sinn immer vernünftiger zu gestalten. Solcher Fortschritt ist ähnlich wie in den Wissenschaften niemals definitiv abgeschlossen, sondern eine bleibende Aufgabe.

a) Veranschaulichung am Beispiel der „Corona-Krise“

Um unsere bisherigen Überlegungen ein wenig zu veranschaulichen, möchte ich sie schlaglichtartig auf ethische Fragestellungen im Zusammenhang mit der Bekämpfung der „Corona-Pandemie“ (SARS-CoV-2 und COVID-19) anwenden. Die sog. „Corona-Krise“ stellt und stellt ja noch immer (2023) vor eine Reihe schwerwiegender moralischer Probleme. Diese Probleme beziehen sich beispielsweise auf Allokationsfragen bei der medizinischen Versorgung, wenn etwa angesichts knapper Ressourcen entschieden werden muss, welche Patienten noch auf Intensivstationen behandelt werden können, und welche leider nicht mehr. Es geht aber auch zentral um die Frage, wie hoch der Preis sein darf, den man durch die schädlichen Nebenfolgen der politischen Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie zahlen muss. Vor dem Hintergrund unseres Ansatzes wäre dabei grundsätzlich zu sagen, dass diese Maßnahmen nicht im erläuterten Sinn kontraproduktiv sein dürfen. Sie dürfen also auf die Dauer und im Ganzen nicht diejenigen Werte untergraben, die man mit ihnen erreichen will, und sie dürfen auch nicht unnötig andere Werte beeinträchtigen. Sie müssen, anders ausgedrückt, „verhältnismäßig“ sein.

Wenn man nun davon ausgeht, dass das Hauptziel der Maßnahmen in der Rettung von Menschenleben besteht, dass also durch diese Maßnahmen der Grundwert Leben angestrebt wird, dann kommt es darauf an, gerade diesen Grundwert universal betrachtet nicht zu untergraben, sondern wirklich nachhaltig zu schützen. Zum Beispiel können überschießende Maßnahmen, wie extrem rigorose Ausgangssperren o. Ä., sozio-ökonomische Probleme verursachen, deren Folgeerscheinungen letztendlich dann zu einem insgesamt noch größeren Verlust an Menschenleben führen. Man denke hier etwa an wirtschaftliche und medizinische Versorgungsausfälle, soziale Unruhen, häusliche Gewalt, oder Suizide. Es ist überdies zu beachten, dass der Grundwert Leben eine qualitative Dimension hat (Stichwort „Lebensqualität“), die ebenfalls berücksichtigt werden muss.

Außerdem dürfen im Sinne des Schadensminimierungsprinzips auch nicht andere Werte unnötig beeinträchtigt werden. Zu denken wäre hier beispielsweise an Werte wie Freiheit oder Gemeinschaft, an bestimmte Merkmale einer

ren verbesserter Implementierung besteht, keine wirklich kritische Perspektive auf die jeweilige konventionelle Moral für möglich zu halten.

offenen Gesellschaft wie Rechtsstaatlichkeit und Machtkontrolle oder an die Rationalität öffentlicher bzw. wissenschaftlicher Diskurse.⁹² Es geht also um die rechte Balance: Man darf nur so viel Schaden zulassen, als dies unbedingt notwendig ist, um den angestrebten Wert zu erreichen. Sicher wird man darüber hinaus sagen können, dass „Leben“ ein besonderer Wert ist, weil Leben, wie schon erläutert wurde, die grundlegende Voraussetzung dafür ist, andere Werte überhaupt anstreben zu können. Gerade bei Bedrohungen zeigt sich der Wert des Lebens besonders deutlich.

In methodologischer Hinsicht kann Folgendes gesagt werden: Insbesondere zu Beginn der Pandemie gab es nur wenig belastbares empirisches Datenmaterial als Grundlage für seriöse Prognosen. Die Auswirkungen der Maßnahmen waren schlecht abschätzbar, man hatte kaum Erfahrung mit derartigen Problemen und fuhr bildlich gesprochen in eine Nebelwand hinein. Dennoch bestand in zeitlicher Hinsicht enormer Handlungsdruck. Die politischen Verantwortungsträger mussten Maßnahmen setzen, und zwar unverzüglich, weil zu langes Zuwarten katastrophale Auswirkungen haben konnte. In einer solchen Situation war es also notwendig, im Rahmen der zur Verfügung stehenden Zeit möglichst gute Entscheidungen zu treffen, auch wenn man wusste, dass diese im Nachhinein betrachtet vielleicht suboptimal sind. Und es war eine Strategie der kleinen Schritte geboten, welche die Möglichkeit bestehen ließ, die beschlossenen Maßnahmen laufend wissenschaftlich zu evaluieren und dementsprechend anzupassen.

Im Verlauf der Pandemiebekämpfung ging und geht es dann vor allem darum, aus den gemachten Erfahrungen wirklich zu lernen, sodass bereits begangene Fehler nicht mehr wiederholt werden. Fehlentscheidungen sollten transparent kommuniziert, kritische Diskussionen durchaus gefördert werden. Gerade dies könnte auch angesichts gesellschaftlicher Polarisierungstendenzen zur Vertrauensbildung beitragen. Ein anzustrebender moralischer Fortschritt bei der Eindämmung der Pandemie besteht darin, dass der Wert des Lebens universal betrachtet immer besser gefördert wird und gleichzeitig der dabei in Kauf zu nehmende Schaden (für wen auch immer) immer mehr vermindert wird. Natürlich spielt(e) hier die Entwicklung und massenweise Verabreichung von wirksamen Vakzinen mit möglichst geringen Nebenwirkungen eine Schlüsselrolle.⁹³

⁹² Vgl. zu Letzterem etwa J. P. A. IOANNIDIS, How the Pandemic is Changing the Norms of Science, *Tablet*, 9.9.2021, <https://www.tabletmag.com/sections/science/articles/pandemic-science> (Zugriff am 4.10.2023).

⁹³ Vgl. zu diesbezüglichen sozialetischen Problemen etwa A. GIUBILINI, Vaccination Ethics, *British Medical Bulletin*, 197/1 (2021), 4–12.

b) Die Idee der Kritik

Wie schon mehrfach erwähnt wurde, besteht ein verbreiteter Einwand gegen das traditionelle Naturrechtsdenken darin, dass dieses immer wieder auf eine Legitimierung bzw. „Rationalisierung“ der bestehenden Verhältnisse hinauslaufen würde.⁹⁴ Dadurch könne dann auch ein problematischer moralischer oder politischer *Status quo* theoretisch abgesichert und gleichzeitig zivilisatorischer Fortschritt behindert werden. Begriffe bzw. Kriterien wie „Naturgemäßheit“ oder „Vernunftgemäßheit“ seien dermaßen vage, dass man sie sehr leicht zu ideologischen Zwecken verwenden könne.⁹⁵ Tatsächlich wurde in der Naturrechtstradition ein Begründungsdenken und ein damit zusammenhängender Letztbegründungsanspruch meist unhinterfragt vorausgesetzt, sodass es damit auch zu einer „Dogmatisierung“ etwa bestehender Herrschaftsstrukturen kommen konnte und das ursprünglich anti-positivistische bzw. anti-konventionalistische Anliegen konterkariert wurde. Im Rahmen unserer kritischen Naturrechtsethik soll dieses Anliegen wieder ganz im Zentrum stehen.

Ausgehend von erkenntnistheoretischen Überlegungen habe ich im zweiten Kapitel für eine kritisch-rationale Moralphilosophie argumentiert.⁹⁶ Wie wir gesehen hatten, steht im Unterschied zu einer begründungsorientierten Moralphilosophie für eine kritisch-rationale Moralphilosophie die Idee der Kritik und ein Denken in Alternativen in Bezug auf die jeweilige konventionelle Moral im Vordergrund. Statt nach sicheren Fundamenten für sie zu suchen, geht es also in erster Linie darum, vorherrschende moralische Überzeugungen, Normen und Prinzipien einer kritischen Prüfung zu unterziehen und Gesichtspunkte für ihre mögliche Verbesserung herauszuarbeiten. Dieser methodologische Ansatz gilt auch für unsere kritische Naturrechtsethik, die allerdings in der *Kriterienfrage* eine entscheidende Erweiterung mit sich bringt. Denn neben den anderen behandelten Kriterien dient hier das Prinzip der Nachhaltigkeit bzw. Nicht-Kontraproduktivität, als das zentrale *moralische* Kriterium bei der kritischen Prüfung der konventionellen Moral oder auch des positiven Rechts.

Wenn Normen oder Prinzipien der konventionellen Moral im Widerspruch zum „natürlichen Sittengesetz“ stehen, dann sind sie dadurch problematisch. So könnte es etwa sein, dass durch die konventionelle Moral individuelle Handlungsfreiheiten in einer Weise eingeschränkt werden, die nicht notwendig ist, um Freiheit auf die Dauer und im Ganzen zu sichern. Die Entfaltungsmöglich-

⁹⁴ Vgl. etwa TOPITSCH, „Naturrecht“, sowie HOERSTER, *Ethik*, 88: „Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass dem Naturrechtler sein Ansatz lediglich als Mittel dient, um gewissen Moralnormen, die er – in einer gewissen Tradition oder Weltanschauung stehend – nicht hinterfragen möchte, den Anschein einer objektiven Legitimität zu geben.“

⁹⁵ Dies gilt allerdings auch für die Grundbegriffe anderer ethischer Theorien. Es kommt darauf an, solche Begriffe bzw. Kriterien hinreichend zu explizieren, damit man sie in kontrollierbarer Weise anwenden kann.

⁹⁶ Vgl. oben Abschnitt 2.2.

keiten einer Gruppe von Menschen könnten auf Kosten anderer derartig privilegiert sein, dass damit menschliche Entfaltung (*flourishing*) universal betrachtet untergraben wird.⁹⁷ Selbstverständlich muss stets der jeweilige Kontext berücksichtigt werden, aber allgemein ließe sich sagen: Wenn Normen der konventionellen Moral in keinerlei Beziehung zur Verhinderung von Schaden (für wen auch immer) stehen oder gar eine im dargestellten Sinn nicht verantwortbare Verursachung bzw. Zulassung von Schaden vorschreiben, dann ist ihr Geltungsanspruch fragwürdig.

Man könnte argumentieren, dass dies auch dann der Fall sein kann, wenn normkonformes Verhalten zwar im Einzelfall unproblematisch erscheint, die allgemeine Befolgung der betreffenden Norm(en) jedoch schädliche Auswirkungen mit sich bringen würde, die im Licht des „natürlichen Sittengesetzes“ nicht rechtfertigbar sind. Denn die Normen der konventionellen Moral stellen ja regelmäßig einen *allgemeinen* Geltungsanspruch und müssen deshalb auch unter dieser Hinsicht kritisch geprüft werden: Wie wäre es ethisch zu beurteilen, wenn sich alle oder doch die meisten Mitglieder einer Gesellschaft nach solchen Normen richten würden?⁹⁸ Würde dies zum Beispiel auf eine nachhaltige Lösung der sozialen Probleme, auf die sich die betreffenden Normen beziehen, hinauslaufen oder insgesamt auf „Raubbau“? Damit wird eine regelkonsequenzialistische Idee⁹⁹ für die Analyse der konventionellen Moral ins Spiel

⁹⁷ In unserer Sicht wird ein Wert universal betrachtet auch dann untergraben, wenn er anstatt von Vielen, nur von Wenigen genossen werden kann. Ein herkömmliches utilitaristisches „Nutzensummenprinzip“ wird diesem Umstand nicht gerecht, sodass hier Fragen der Verteilungsgerechtigkeit unterbelichtet bleiben. Vgl. zur Kritik etwa RAWLS, *Theory*, 40–52.

⁹⁸ Hier liegt wohl auch eine Schnittstelle zur Ethik von Kant. Der Kategorische Imperativ fordert in der Universalisierungsformel, dass Handlungsmaximen universalisierbar, nämlich verallgemeinerungsfähig sein müssen. Vgl. etwa I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1998, 53 (§ 7; Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft): „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könnte.“ Aber woran genau bemisst sich Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen? Auch hier könnte das Kriterium der Nicht-Kontraproduktivität vielleicht weiterhelfen: Maximen, die letztlich kontraproduktives Handeln ausschließen, sind verallgemeinerungsfähig, können also vernünftigerweise universalisiert werden. Wenn das Handeln gemäß einer Maxime die dabei angestrebten Werte insgesamt untergräbt, ist diese Maxime dagegen nicht verallgemeinerbar. – PARFIT, *What Matters*, 418, formuliert in seiner konsequenzialistisch-kontraktualistischen Kantinterpretation hingegen wertmaximierend: „(U) Everyone ought to follow the principles whose being universal laws would make things go best, because these are the only principles whose being universal laws everyone could rationally will.“ Was es bedeutet, dass „things go best“, ist dabei alles andere als klar.

⁹⁹ Vgl. zum Regelkonsequenzialismus etwa B. HOOKER, *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist Theory of Morality*, Oxford/New York 2000, sowie zu einer kurzen Kritik daran SHAFER-LANDAU, *Fundamentals*, 153–156. – Von einem wertpluralistischen Regelkonsequenzialismus unterscheidet sich unser Ansatz dadurch, dass in ihm das moralische Grundprinzip primär auf Handlungen und nur sekundär auf Handlungsnormen angewandt wird.

gebracht, allerdings in kritischer Absicht und nach Maßgabe des Prinzips der Nachhaltigkeit bzw. Nicht-Kontraproduktivität.

Die genannten Hinweise sind programmatischer Natur und müssten weiter ausgeführt werden. Sie gelten aber selbstverständlich auch für die Beurteilung der moralischen Qualität des positiven Rechts. In modernen Gesellschaften unterscheidet sich das positive Recht trotz inhaltlicher Überschneidungen vor allem in formaler Hinsicht von der konventionellen Moral: Das positive Recht wird nach bestimmten Verfahrensregeln erzeugt und kann notfalls mit staatlicher Zwangsgewalt durchgesetzt werden. Die Gesetzgebung verfolgt mit ihrer Tätigkeit unterschiedliche Ziele, die sich etwa auf die Verhinderung bzw. Lösung sozialer Probleme im weitesten Sinn beziehen. Wenn menschliches Handeln stets *sub ratione boni* geschieht, also indem man irgendwelche Werte anstrebt oder Übel zu vermeiden sucht, dann gilt dies auch für die Normierungspraxis der Legislative. Und genau hier kann eine *kritische Rechtsethik* anknüpfen, die das Prinzip der Nicht-Kontraproduktivität als rechtsethisches Kriterium zur Beurteilung rechtlicher Normen verwendet.

Es gilt dabei dasselbe, was bereits oben in Bezug auf die ethische Beurteilung politischer Problemlösungspraxis überhaupt gesagt wurde. Die grundlegende Frage lautet: Werden die vom Gesetzgeber verfolgten Werte „steuerungstechnisch“ in einer Weise angestrebt, bei der man diesen Werten auch auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird, oder werden sie durch die gesetzlichen Maßnahmen letztlich untergraben bzw. werden dabei unnötig andere Werte beeinträchtigt? Rechtsnormen können kontraproduktive Effekte haben.¹⁰⁰ Beispielsweise will man gesetzlichen Mieterschutz gewährleisten, tut dies aber in einer derart ausufernden Weise, dass niemand mehr Interesse hat, Mietwohnungen bereitzustellen. Auf die Dauer und im Ganzen wird damit den Mietern geschadet. Es geht um ein Übermaßverbot bzw. Verhältnismäßigkeitsgebot.¹⁰¹ Für jedes Gesetz ist im Sinne einer umfassenden Gesetzesfolgenabschätzung¹⁰² zu prüfen, ob die dadurch entstehenden Nachteile oder Kosten gerechtfertigt sind, ob die Maßnahme geeignet und erforderlich ist (mildestes Mittel) und ob sie der Verantwortung gegenüber künftigen Generationen entspricht. Der Gesetzgeber (und politische Autorität überhaupt) hat die moralische Verpflichtung, sich

¹⁰⁰ Vgl. ALBERT, *Kritischer Rationalismus*, 71 (im Kontext seiner sozialtechnologischen Deutung der Jurisprudenz).

¹⁰¹ Vgl. zur europarechtlichen Ausgestaltung des in der Jurisprudenz außerordentlich wichtigen Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes etwa V. TRSTENJAK/E. BEYSEN, Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit in der Unionsrechtsordnung, *Europarecht*, 2012, Heft 3, 265–284.

¹⁰² Vgl. zur Unterscheidung und verfassungsrechtlichen Vorgabe einer prospektiven, begleitenden und retrospektiven Gesetzesfolgenabschätzung als Merkmal einer rationalen Gesetzgebung im deutschen Recht neuerdings etwa S. RUF, *Die legislative Prognose. Verfassungsrechtliche Prognosepflicht im Rationalitätskonzept des Grundgesetzes*, Tübingen 2021, bes. 30 ff.

stets um den weitesten Horizont zu bemühen und nicht gegen das „natürliche Sittengesetz“ zu verstoßen.¹⁰³

Auch bei der kritischen Prüfung der konventionellen Moral oder des positiven Rechts fungiert das Grundprinzip der Nachhaltigkeit selbstverständlich nicht als eine Art Algorithmus, der immer zu eindeutigen Ergebnissen führen würde, sondern ist, wie schon erläutert wurde, eher als eine regulative Idee aufzufassen, die unsere praktischen Diskurse anleiten kann.

4.2.2 Metaethische Aspekte

a) Ein verbreitetes Missverständnis

Einer der populärsten Einwände vor allem gegen das thomasische Naturrechtsdenken besteht darin, dass dieses auf einem logisch unzulässigen *Sein-Sollen-Fehlschluss* beruhe. Ausgehend von Tatsachen über die menschliche Natur, also ausgehend von einem bloßen *Sein*, werde hier nämlich in problematischer Weise auf ein *Sollen* geschlossen, nämlich auf handlungsleitende moralische Prinzipien und Normen. Um einen Fehlschluss handele es sich deshalb, weil in der deduktiven Logik bekanntlich keine informationserweiternden Schlüsse vorgesehen sind. So kann man etwa allein aus der Tatsache, dass die meisten Menschen den Erhalt ihres Lebens anstreben, nicht folgern, dass sie dies auch sollen, dass es also eine diesbezügliche Pflicht gibt. Dieser Einwand geht wohl vor allem auf David Hume zurück. Das sog. „Gesetz von Hume“ wird üblicherweise als ein metaethisches Prinzip verstanden, wonach es eben logisch unmöglich ist, von ausschließlich deskriptiven Aussagen auf ausschließlich normative bzw. präskriptive Aussagen zu schließen.¹⁰⁴ Was ist von diesem Einwand zu halten?¹⁰⁵

Zunächst ist zuzugeben, dass in der deduktiven Logik tatsächlich keine informationserweiternden Schlüsse möglich sind und insofern „Humes Gesetz“ zutrifft. Allerdings gibt es, wie wir schon im dritten Kapitel dieser Arbeit gesehen haben, für das aristotelisch-thomasische Denken gar keine scharfe „Kluft“ zwischen Tatsachen und Werten, weil hier die Realität als von vornherein

¹⁰³ Wenn das positive Recht dem „natürlichen Sittengesetz“ eklatant widerspricht, kann es nicht mehr im Gewissen verpflichten. Umgekehrt ist zu sagen, dass das positive Recht nur moralisch verpflichten kann, wenn und insofern es eine Grundlage im „natürlichen Sittengesetz“ hat. Rechtsgeltung hat aus unserer Sicht jedenfalls auch eine moralische Dimension (neben einer juristischen und sozialen). Vgl. dazu etwa R. ALEXY, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg/München 2020, 137 ff., sowie FINNIS, *Natural Law*, 297 ff.

¹⁰⁴ Die Sachlage ist jedoch komplizierter. Zum Beispiel ist es möglich, aus logisch inkonsistenten deskriptiven Prämissen normative Konklusionen abzuleiten (*ex falso quodlibet*). Vgl. etwa DELAPP, *Realism*, 169, sowie KUTSCHERA, *Grundlagen*, 31–34.

¹⁰⁵ Zu klassischen Formulierungen des Einwands vgl. O'CONNOR, *Aquinas*, und NIELSEN, *God*, 41–68.

„wertgeladen“ betrachtet wird. Im Rahmen einer essentialistisch-naturteleologischen Auffassung ist ja etwa die Natur des Menschen dynamisch auf bestimmte Ziele hingeordnet, deren Erreichung auch das Gute für den Menschen darstellt, weil dadurch sich seine Natur vollendet. Und im Sinn der Konvertibilitätsthese gilt ganz grundsätzlich, dass das Seiende als solches gut bzw. wertvoll ist, weil und insofern es aufgrund seiner ontologischen Beschaffenheit zum Korrelat eines Strebens werden kann. Es handelt es sich also gar nicht um einen „Schluss“ von Tatsachen auf Werte, sondern (vormoralische) Normativität wird als integraler Bestandteil der Wirklichkeit gesehen, sozusagen „eingebaut“ in die Strukturen der Welt.

Was nun moralische Normativität betrifft, so beruht der Einwand vielfach auf einem schlichten Missverständnis der naturrechtsethischen Position. Denn die basalen moralischen Prinzipien sind im thomasischen Verständnis in keiner Weise abgeleitet, sondern stellen *normativ-axiomatische Ausgangspunkte* für jede weitere ethische Argumentation dar. Es wird also auch hier nicht etwa von einem „Sein“ auf ein „Sollen“ geschlossen, sondern ein „Sollen“ wird immer schon vorausgesetzt und steht am Anfang. Für Thomas lautet das erste Prinzip der *lex naturalis* bekanntlich: *Das Gute ist zu tun und anzustreben, das Böse zu vermeiden. – Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.*¹⁰⁶ Dieses erste Prinzip der praktischen Vernunft sei analog zum ersten Prinzip der theoretischen Vernunft aufzufassen, nämlich analog zum Nichtwiderspruchsprinzip. Beide Prinzipien seien „selbstevident“ und könnten nicht mehr demonstrativ bewiesen bzw. aus anderen Prinzipien abgeleitet werden. Und da nun in diesem Denken das Gute für den Menschen in der zielhaften Vollendung seiner Natur besteht, kommt es für die richtige Umsetzung des ersten praktischen Prinzips darauf an, die wahren Ziele der menschlichen Natur anzustreben und die Verhinderung bzw. Beeinträchtigung dieser Ziele zu vermeiden. Wir haben ja schon gesehen, dass Thomas im Rahmen seiner Lehre von den „natürlichen Neigungen“ dabei die Grundwerte Leben, Erkenntnis (auch die Erkenntnis Gottes) und Gemeinschaft anführt.¹⁰⁷ Vernunftgemäßes Handeln besteht darin, diese Grundwerte anzustreben und die entsprechenden Grundübel zu vermeiden. Die konkreten Vorschriften des „natürlichen Sittengesetzes“ ergeben sich also für Thomas daraus, dass das formal-tautologische erste praktische Prinzip, wonach das Gute angestrebt und das Böse vermieden werden soll, durch eine Theorie der menschlichen Grundwerte sozusagen inhaltlich gefüllt wird. Aber das hat nichts mit einem wie auch immer gearteten „Sein-Sollen-Fehlschuss“ zu tun, weil Thomas ja wie gesagt die normative Geltung des ersten praktischen Prinzips als selbstevident voraussetzt und in keiner Weise aus irgendwelchen Fakten „ableitet“. Der so populäre Einwand scheint

¹⁰⁶ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q94 a2.

¹⁰⁷ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.

also schon in Bezug auf die klassische Naturrechtsethik bei Thomas ins Leere zu laufen.

b) Moralische Normativität im Rahmen einer kritischen Naturrechtsethik

Auch in unserer kritischen Naturrechtsethik kommt es zu keinem „Sein-Sollen-Fehlschluss“. Die normative Geltung des Grundprinzips, wonach man stets vernunftgemäß handeln soll, wird auch hier als Ausgangspunkt vorausgesetzt. Zwar gründet das Prinzip der Vernunftgemäßheit in der rationalen Natur des Menschen in dem Sinn, als sich durch vernunftgemäßes Handeln seine Natur entfaltet und vervollkommnet. Aber das bedeutet nicht, dass die Geltung dieses Prinzips aus deskriptiven Aussagen über die menschliche Natur oder gar aus dem Wunsch nach Selbstentfaltung abgeleitet wird.

Dass wir als Vernunftwesen die prinzipielle Fähigkeit besitzen, die eigene Egozentriertheit zu überschreiten und von vornherein unter einem moralischen Anspruch stehen, gegenüber dem wir uns in Freiheit zu verhalten haben, wird auch durch den Umstand erläutert, dass wir sonst die Fragen „Warum soll ich überhaupt vernünftig sein?“, „Warum soll ich stets moralisch richtig handeln?“ nicht sinnvoll stellen könnten. Wir finden uns als vernunft- und sprachbegabte Lebewesen sozusagen schon immer in einem normativ strukturierten Raum vor, sonst könnten wir das, was mit dem Wort „sollen“ gemeint ist, gar nicht verstehen.¹⁰⁸ Aber man kann den moralischen Anspruch, den wir im Gewissen erfahren, nicht weiter begründen oder erklären, weil er unbedingt ist; er kann beispielsweise weder auf Klugheitserwägungen zurückgeführt noch durch sie „übertrumpft“ werden. In diesem Sinn lässt er sich auch nicht empirisch oder naturwissenschaftlich einordnen.¹⁰⁹ Darin scheint mir ein Wahrheitskern des ethischen Non-Naturalismus zu liegen: Es ist nicht möglich, den moralischen Sollensanspruch auf außermoralische Phänomene zu reduzieren.

¹⁰⁸ Dies bedeutet nicht, dass es deshalb keinen Amoralisten geben könne, also jemanden, der sich um moralische Forderungen einfach nicht kümmert. Auch ein Amoralist wird jedoch verstehen können, was mit „sollen“ gemeint ist, sofern nicht eine schwere psychopathologische Störung vorliegt.

¹⁰⁹ KUTSCHERA, *Wert*, 36, nimmt in ähnlichem Zusammenhang auf das stoische Konzept der *Oikeiosis* Bezug, bei dem es auch um ein vernunftgemäßes Leben geht, das für die Wirklichkeit im Ganzen offen ist: „Das ist keine naturalistische Theorie. Biologisch gesehen bleibt das Phänomen der *Oikeiosis* unbegreiflich: Das Hinausgehen über sich selbst und die eigenen Belange, das kognitive wie praktische Anteilnehmen an Personen und Dingen, die für unser eigenes Leben, unser Überleben und Wohlergehen, unserer Sicherheit und Fortkommen völlig gleichgültig sind, die Sorge für andere, von denen wir keine Vorteile zu erwarten haben, der Einsatz für Gemeinschaftsprojekte, die erst nach unserem Tod Frucht tragen werden, die interessenlose Freude am Schönen – kurz all das, was den Menschen im eigentlichen Sinn ausmacht.“ – Im Kontrast dazu steht etwa der ethische Egoismus von HOERSTER, *Ethik*, 162–225, für den die Geltung moralischer Normen nur insoweit rational begründet ist, als deren Anerkennung im aufgeklärten Eigeninteresse des Einzelnen liegt.

Die Aussage, dass der moralische Anspruch unbedingt ist und daher auch nicht relativiert werden kann, könnte als „dogmatistisch“ missverstanden werden. Wenn aber deutlich wird, dass mit dieser Aussage gemeint ist, dass es in der Moral um die Frage nach einem „absolut“ richtigen Handeln geht und dass moralische Handlungsgründe kategorischer Natur sind und durch keine anderen Gründe „übertrumpft“ werden können, dann ist die Unbedingtheit des moralischen Anspruchs zunächst noch formal. Über die Angemessenheit konkreter moralischer Urteile oder Normen muss diskutiert werden; sie steht natürlich nicht von vornherein fest und kann jederzeit kritischer Prüfung unterzogen werden. Jedenfalls geht es nicht um eine Dogmatisierung moralischer Überzeugungen, wenn man der Moral einen unbedingten Geltungsanspruch zuschreibt.

Selbstverständlich kann man den moralischen Anspruch auch missachten oder ihn als Illusion betrachten. Es ist möglich, sich im Anstreben von Werten ganz von individuellen Klugheitserwägungen bzw. Eigeninteresse leiten zu lassen, ohne dabei den umfassenden Horizont zu berücksichtigen. Aber man widerspricht damit der eigenen Vernunftnatur und kann die üblen Wirkungen seines Handelns gegenüber anderen nur mehr mit dem Hinweis auf eigene Interessen und Wünsche rechtfertigen, nicht jedoch mit sachbezogenen Gründen, in die jedermann vernünftigerweise einstimmen könnte.¹¹⁰

Durch das Kriterium der Nicht-Kontraproduktivität wird der moralische Anspruch, dass man stets vernunftgemäß handeln soll, erläutert und ausbuchstabiert. Gerade vor dem Hintergrund einer kritisch-rationalen Erkenntnistheorie dürfte jedoch klar sein, dass man die Wahrheit dieses Kriteriums nicht definitiv begründen kann, weder durch irgendwelche Wahrnehmungen oder Schlussfolgerungen noch durch die Berufung auf Selbstevidenz oder Intuition. Darin liegt jedoch keine besondere Tragik, weil ja in keinem Bereich der menschlichen Erkenntnis nicht-triviale Letztbegründungen möglich sind. Die normative Ethik ist so gesehen nicht in einer *grundsätzlich* schlechteren Position als etwa die empirischen Wissenschaften. Aber die Rede von „moralischer Wahrheit“ involviert meines Erachtens einen realistischen Kognitivismus, wonach es in ontologischer Hinsicht moralische Tatsachen bzw. Eigenschaften gibt, die unabhängig vom menschlichen Erkennen und Wollen existieren. Das „natürliche Sittengesetz“ gilt unabhängig davon, ob Menschen es faktisch erkennen oder sich im Handeln danach richten wollen.¹¹¹

Obwohl sich also die Wahrheit des Kriteriums der Nicht-Kontraproduktivität nicht definitiv begründen lässt, kann man es dennoch unter verschiedenen

¹¹⁰ Vgl. dazu etwa ERNST, *Grundfragen*, 228, NAGEL, *Wort*, 175 ff., sowie LISSKA, *Aquinas's Theory*, 201–205.

¹¹¹ Vgl. zum realistischen Kognitivismus und vor allem zu einer Ontologie von Moralgesetzen etwa B. NIEDERBACHER, *Metaethik*, Stuttgart 2021, 66–105, bes. 91 ff.

Gesichtspunkten kritisch prüfen und diskutieren. Man kann es etwa hinsichtlich seiner Plausibilität und Leistungsfähigkeit mit konkurrierenden normativen Thesen vergleichen. Ein solcher Vergleich wurde schon ansatzweise durchgeführt, als wir alternative Deutungen des Prinzips der Vernunftgemäßheit besprochen sowie unseren Ansatz von einem herkömmlichen wertpluralistischen Konsequentialismus abgegrenzt haben.

Eine komparative Bewertung konkurrierender normativer Ethiken muss sich natürlich an bestimmten evaluativen Standards orientieren. So sollte eine moralische Theorie logisch konsistent sein und zu konsistenten moralischen Urteilen führen. Sie sollte zudem auf die konkrete Praxis anwendbar sein und zu hinreichend bestimmten moralischen Urteilen führen, ohne deshalb einem in Bezug auf die Lösung moralischer Probleme illusionärem Präzisionsideal zum Opfer zu fallen. Eine normative Theorie sollte unseren zentralen moralischen Intuitionen entsprechen, ohne dabei auszuschließen, dass diese Intuitionen auch manchmal fehlgeleitet sein können. Sie sollte möglichst große Erklärungskraft in Bezug auf unsere moralischen Intuitionen entfalten und uns verstehen helfen, warum wir bestimmte Handlungen bzw. Charaktereigenschaften als moralisch richtig oder falsch qualifizieren und warum wir Dinge, Sachverhalte, Zustände usw. als wertvoll oder schädlich betrachten. Eine normative Theorie sollte schließlich möglichst gut mit bewährten nicht-moralischen Überzeugungen und Theorien harmonieren, etwa mit wissenschaftlichen Theorien oder Annahmen über die Natur des Menschen.¹¹² Durch die bisherigen Ausführungen wurde hoffentlich wenigstens einigermaßen deutlich, inwiefern unsere kritische Naturrechtsethik diese Standards vergleichsweise gut erfüllt.

4.3 Rechtsethische Anwendungsskizze: Zur Universalität der Menschenrechte

Eines der zentralen Anliegen des Naturrechtsdenkens ist es, konventionsunabhängige moralische Standards vorzuschlagen, die in der Natur des Menschen gründen und somit für alle Menschen Geltung beanspruchen können, gleichgültig welcher Gesellschaft oder Kultur sie auch immer angehören mögen. Naturrechtsethiken sind typischerweise universalistische Ethiken. Aus diesem Grund besteht eine enge Beziehung zwischen dem Naturrechtsdenken und einem *Menschenrechtsuniversalismus*, sowohl in historischer als auch systematischer Hinsicht.¹¹³ Im Folgenden möchte ich im Rahmen einer rechtsethischen Anwendungsskizze schlaglichtartig erläutern, wie die Universalität der Menschenrechte im Licht unserer kritischen Naturrechtsethik verstanden und

¹¹² Vgl. zu diesen Bewertungsstandards für normative Theorien TIMMONS, *Theory*, 12–16.

¹¹³ Vgl. dazu etwa noch einmal MARITAIN, *Man*, 76–107; vgl. auch HILL, *After*, 262 ff.

gleichzeitig mit der Anerkennung unterschiedlicher kultureller Kontexte und Traditionen vereinbart werden kann.¹¹⁴

Menschenrechte könnten einerseits als positive bzw. konventionelle Rechte aufgefasst werden, deren Existenz ausschließlich etwa von völkerrechtlichen Verträgen abhängt. Man denke etwa an die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte oder der Europäischen Menschenrechtskonvention (MRK) verankerten Rechte. Im Gegensatz zu einem derartigen Menschenrechtspositivismus sind für eine naturrechtsethische Theorie der Menschenrechte jedoch zumindest einige Menschenrechte zugleich moralische bzw. „natürliche“ Rechte, die auch unabhängig von solchen Vereinbarungen gelten. In dieser Perspektive würden zumindest einige Menschenrechte ausnahmslos allen Menschen schon aufgrund ihres bloßen Menschseins zukommen, immer und überall, gewissermaßen „von Natur aus.“¹¹⁵ Eben darin besteht der Universalitätsanspruch der Menschenrechte in moralischer Hinsicht.

Als subjektive Rechte statten Menschenrechte ihre Träger mit fundamentalen normativen Ansprüchen aus und haben diese formale Grundstruktur: RabG. Der Träger (a) eines Menschenrechtes hat gegenüber einem Adressaten (b) ein Recht (R), wodurch letzterer zu einem bestimmten Tun oder Unterlassen (G) verpflichtet wird. Menschenrechte begründen also Handlungspflichten auf der Seite ihrer Adressaten.

Zu den Trägern bzw. Inhabern von Menschenrechten: Menschenrechte werden üblicherweise als unveräußerliche Rechte angesehen, die ausnahmslos allen Menschen zukommen (sollen). Mit diesem Universalitätsanspruch tauchen sogleich Probleme auf, die sich etwa auf die Frage beziehen, was als menschliches Leben qualifiziert werden kann und ab welchem Zeitpunkt es beginnt bzw. wann es endet. Offensichtlich besteht ein Zusammenhang zwischen dem Geltungsumfang der Menschenrechte in Bezug auf ihren Inhaberkreis und einem jeweils vorausgesetzten Menschenbild.

Zu den Adressaten der Menschenrechte: Strittig ist, ob die Adressaten der Menschenrechte nur Staaten oder staatliche Institutionen bzw. deren Organe sind oder ob grundsätzlich alle Rechtssubjekte durch sie verpflichtet werden. In letzterem Fall gäbe es dann den allgemeinen Menschenrechten entsprechende allgemeine Menschenpflichten. Man wird hier unterscheiden müssen: Als moralische Rechte gelten Menschenrechte gegenüber jedermann, aber Staaten

¹¹⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden R. DEINHAMMER, Menschenrechte und Kulturrelativismus, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 96 (2010), 51–63 (gelegentlich übernehme ich dortige Formulierungen).

¹¹⁵ Im österreichischen Recht gibt es ein bedeutsames positivrechtliches Bekenntnis zu dieser Art von Rechten in §16 des *Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches* (1811): „Jeder Mensch hat angeborne (sic!), schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte, und ist daher als eine Person zu betrachten. Sklaverei oder Leibeigenschaft, und die Ausübung einer sich darauf beziehenden Macht, wird in diesen Ländern nicht gestattet.“

kommt doch eine besondere Bedeutung als Adressaten zu. Dies wird einerseits durch die Geschichte der Menschenrechtsentwicklung deutlich. Der historische Kampf um die Menschenrechte war immer auch ein Kampf um Rechtsstaatlichkeit im Sinne einer Beschränkung politischer Herrschaftsgewalt. Eine zentrale Funktion der Menschenrechte bestand und besteht weiterhin darin, Menschen vor staatlicher Willkür zu bewahren und Schutzbereiche bzw. Gestaltungsspielräume zu sichern, die vom Staat zu respektieren sind. Andererseits obliegt es dem Staat, dafür zu sorgen, dass Menschenrechte gewissermaßen auch auf horizontaler Ebene tatsächlich beachtet und notfalls zwangsweise durchgesetzt werden. Diese wesentliche Aufgabe des modernen demokratischen Verfassungsstaates lässt es plausibel erscheinen, dass sich der Geltungsanspruch der Menschenrechte in erster Linie gegenüber Staaten richtet.

Zum Inhalt der Menschenrechte: Meist unterscheidet man zwischen Abwehrrechten, politischen Teilhabe- und Gestaltungsrechten und Leistungsrechten im engeren Sinn. Die klassischen liberalen Abwehrrechte wie das Recht auf Leben, auf persönliche Freiheit, auf ein faires Gerichtsverfahren oder auf Eigentum sollen den Einzelnen vor staatlicher Willkür schützen und begründen Unterlassungspflichten des Staates. Die politischen Teilhabe- und Gestaltungsrechte wie etwa das Recht auf Meinungs-, Versammlungs- oder Vereinigungsfreiheit sollen der Mitwirkungsmöglichkeit der Einzelnen am politischen Prozess dienen. Leistungsrechte im engeren Sinn schließlich verpflichten den Staat zu positiven Leistungen. Letztgenannte Rechte werden auch als wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte bezeichnet (sog. WSK-Rechte). Typische Leistungsrechte sind etwa das Recht auf Arbeit und gerechten Lohn, das Recht auf medizinische Versorgung oder das Recht auf den Schutz der eigenen kulturellen Identität.

Zum Geltungsgrund der Menschenrechte: Die zentrale Frage einer normativen Ethik der Menschenrechte ist die Frage nach deren Geltungsgrund und Umfang. Warum haben alle Menschen Menschenrechte? Und welche Menschenrechte existieren tatsächlich als moralische bzw. „natürliche“ Rechte? Nach einer traditionell sehr einflussreichen Auffassung ist die *Menschenwürde* der Geltungsgrund der Menschenrechte, nämlich die normative Grundlage, aus der sich Menschenrechte als fundamentale moralische Ansprüche jedes Menschen ergeben.¹¹⁶ Dabei ist offensichtlich eine genauere Begriffsbestimmung erforderlich, damit man mit diesem zunächst sehr vagen Konzept überzeugend argumentieren kann und auch missbräuchliche bzw. ideologisch motivierte Verwendungen möglichst verhindert werden.

Nach Immanuel Kant gründet die Menschenwürde darin, dass der Mensch durch seine Vernunft *qua* sittlicher Ansprechbarkeit Anteil an der Würde und

¹¹⁶ Vgl. etwa M. DÜWELL, Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, *Zeitschrift für Menschenrechte*, 1 (2010), 64–79.

Unbedingtheit des sittlichen Gesetzes hat und somit immer auch als *Zweck an sich selbst* geachtet werden muss. Als Person bzw. moralisches Subjekt darf der Mensch nicht restlos instrumentalisiert werden. Die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs lautet: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals als bloßes Mittel brauchst.“¹¹⁷ Es stellt sich jedoch die Frage, ab wann genau eine unverantwortliche Instrumentalisierung und damit ein Verstoß gegen die Menschenwürde beginnen. Und es stellt sich die Frage, wie man die Anerkennung des Menschen als Zweck an sich selbst überzeugend verteidigen kann.

Im Rahmen der Diskursethik wird diese kantische Idee der Menschenwürde als „Selbstzwecklichkeit“ und das damit zusammenhängende Instrumentalisierungsverbot sprachpragmatisch erläutert, und zwar mithilfe des nicht sinnvoll bestreitbaren *Rechts auf Rechtfertigung*.¹¹⁸ Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung besagt, dass jedes einen Menschen betreffende Handeln ihm gegenüber mit Gründen gerechtfertigt werden können muss, denen er vernünftigerweise zustimmen könnte. Jeder Mensch hat in dieser Sicht also das basale moralische Recht, nicht willkürlich behandelt zu werden. Und umgekehrt gilt: Jeder Mensch hat die prinzipielle moralische Pflicht, sein Verhalten anderen gegenüber universal rechtfertigen zu können, nämlich mit Gründen, die jedermann vernünftigerweise akzeptieren könnte. Dieses Recht auf Rechtfertigung stellt die Grundlage für andere Menschenrechte dar. Allerdings ist es zunächst noch rein formal, denn es ist ja völlig offen, woran sich inhaltlich bemisst, was ein rechtfertigender Grund wäre, den jedermann vernünftigerweise akzeptieren könnte. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Jürgen Habermas bettet seine Theorie der Menschenrechte in eine Theorie politischer Legitimität ein. Dabei spielt der Demokratiebegriff eine entscheidende Rolle. Demokratie ist für Habermas gemeinschaftliche Selbstbestimmung im Rahmen rationaler Diskurse. Der demokratische Verfassungsstaat wird gewissermaßen als ein institutionalisierter Diskurs verstanden und findet darin auch seine Legitimität. Bei Habermas existiert ein notwendiger Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität bzw. Demokratie. Denn die Menschenrechte sollen vor allem die Partizipation der Bürger am politischen Prozess und somit auch die Voraussetzungen für eine gelebte Demokratie sichern. Aus diesem Grund beanspruchen für Habermas die politischen Teilhabe- und Gestaltungsrechte begründungslogisch den ersten Platz

¹¹⁷ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 2003, 79.

¹¹⁸ Vgl. dazu R. FORST, Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten, in: H. BRUNKHORST/W. R. KÖHLER/M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M. 1999, 66–105.

im System der Grundrechte.¹¹⁹ Aber diese auf der Diskursethik aufbauende politische Theorie der Menschen- bzw. Grundrechte bleibt ebenfalls gänzlich formal, weil sie keine inhaltlichen Kriterien angeben kann, an denen sich ein rationaler Diskurs und ein sich daraus ergebender möglicher Konsens zu orientieren haben.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass eine Ethik der Menschenrechte mit nicht unerheblichen konzeptionellen und begründungstheoretischen Problemen zu kämpfen hat. Dies gilt besonders dann, wenn im Anschluss an die klassische Menschenrechtsidee an einer objektiven Menschenwürde festgehalten und der universale Charakter der Menschenrechte gewahrt werden soll. In diesem Zusammenhang sind es vor allem kulturrelativistische Einwände, die den Universalitätsanspruch der Menschenrechte radikal in Frage stellen. Es ist daher notwendig, auf diese Einwände einzugehen.

4.3.1 Menschenrechte und Kulturrelativismus

Kulturrelativistinnen bestreiten den universalen Charakter der Menschenrechte, weil sie davon ausgehen, dass es keine kulturübergreifende Geltung moralischer Werte und Normen geben kann. Die Geltung moralischer Standards sei vielmehr immer nur relativ zu einer bestimmten kulturellen Tradition bzw. einem bestimmten kulturellen Kontext aussagbar und davon abhängig.¹²⁰ Damit ist nicht nur wie im Sprichwort „Fremde Länder – Fremde Sitten“ gemeint, dass verschiedene Kulturen eben auch unterschiedliche Moralauffassungen haben. Es geht um einen Relativismus in normativer Hinsicht: Die Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“, moralisch richtig und falsch, kann sinnvoll nur innerhalb eines sozial-kulturellen Bezugsrahmens getroffen werden und ist „an sich“ unmöglich.¹²¹ Der normative Kulturrelativismus ist als eine kollektivistische Spielart des ethischen Subjektivismus zu betrachten und läuft auf einen Konventionalismus hinaus, der in diametralem Gegensatz zum Naturrechtsdenken steht.

Der Kulturrelativismus im engeren Sinn stammt ursprünglich aus der *amerikanischen Kulturanthropologie* (z. B. Franz Boas, Ruth Benedict, Margaret Mead) und stützt sich auf die These, dass verschiedene Kulturen in sich abgeschlossene Einheiten mit verschiedenen moralischen Konventionen bzw.

¹¹⁹ Vgl. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1998, 109–165.

¹²⁰ Vgl. dazu schon oben in Bezug auf Grundwerte und die „Kultur-Natur“ des Menschen Abschnitt 3.3.3.

¹²¹ Vgl. SHAFER-LANDAU, *Fundamentals*, 293: „Cultural relativism (...) locates the ultimate standard of morality within each culture's commitments. It says that *an act is morally acceptable just because it is allowed by the guiding ideals of the society in which it is performed, and immoral just because it is forbidden by those ideals*“ (kursiv im Original; Anm. R.D.).

„Weltbildern“ wären, zwischen denen man nicht übersetzen könne. Als philosophische Position behauptet er, dass Rationalitäts- und Begründungskriterien restlos vom jeweiligen kulturellen Kontext und dessen Lebensformen abhängig sind und deshalb auch keine universal-kulturübergreifende Geltung für sich beanspruchen können.¹²² Menschenrechte sind in dieser Sicht also nicht mehr als das Produkt eines bestimmten, historisch gewachsenen Zusammenhangs. Immer wieder wird von kulturellrelativistischer Seite deshalb eingewandt, dass der traditionelle Menschenrechtsuniversalismus eine Form von *Kulturimperialismus* darstelle. Denn im Rahmen einer universalistischen Auffassung werde man der Eigenart der jeweiligen kulturellen Kontexte nicht gerecht und mache illegitimerweise die eigene (europäisch-nordamerikanische) Kultur zum bestimmenden Maßstab für alle anderen. Auch von bloßer „Menschenrechtshetorik“ zur Verschleierung machtpolitischer Interessen ist die Rede.¹²³

Vielfach gilt der Kulturrelativismus als eine besonders tolerante, aufgeklärte und herrschaftskritische Position. In Wahrheit ist er jedoch äußerst problematisch. Als Beleg sei hier noch einmal auf die von Martha Nussbaum berichteten „anti-essentialistischen Gespräche“ im Rahmen einer UN-Tagung über internationale Entwicklungsökonomie hingewiesen.¹²⁴ An diesem Beispiel zeigt sich vielleicht, zu welchen absurden Konsequenzen eine relativistische Auffassung führen kann. Offenbar ist der radikale Kulturrelativismus eine äußerst fragwürdige Sicht der Dinge. Doch an welchen Stellen könnte nun die Kritik systematisch ansetzen? Folgende Punkte scheinen mir unter anderem wichtig zu sein:

(i) Die angeblichen empirischen Prämissen des Kulturrelativismus sowie dessen vorausgesetzter Kulturbegriff erscheinen problematisch. Die Vorstellung, dass Kulturen in sich abgeschlossene Einheiten wären, zwischen denen man nicht übersetzen könne, ist nämlich unplausibel, weil unterschiedliche Kulturen regelmäßig in Beziehungen zueinander stehen und sich dadurch auch in sich selber verändern. Innerhalb komplexer Gesellschaften gibt es außerdem unterschiedliche moralische „Subkulturen“, die sich nicht ohne weiteres vereinheitlichen lassen, weil sie einander teilweise widersprechen. Zudem macht gerade die jüngere Forschung vermehrt auf moralische und anthropologisch begründete Gemeinsamkeiten in allen Kulturen aufmerksam, wie wir bereits gesehen haben (vgl. oben Abschnitt 3.3.3 mit den entsprechenden Literaturhinweisen). Moralische Unterschiede sind vielfach nur „Oberflächenphänomene“

¹²² In diesem Sinne könnte man den Kulturrelativismus als die ethische Konsequenz etwa eines Sozialkonstruktivismus oder Begriffsidealismus betrachten. Diese Positionen haben wir ja schon in unserer Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Antirealismus bzw. Antiesentialismus kennengelernt (vgl. oben Abschnitt 2.3.2).

¹²³ Vgl. zu einer differenzierten Kritik am Menschenrechtsuniversalismus auch M.-L. FRICK, *Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation*, Weilerswist 2017, bes. 200 ff.

¹²⁴ Vgl. oben S. 163, FN 151.

und haben zum Beispiel mit unterschiedlichen Ausprägungen von Grundwerten zu tun.¹²⁵

(ii) Falls der Kulturrelativismus zutreffen würde, wäre etwa ein Reformierender, der die konventionelle Moral kritisieren und verbessern möchte, eigentlich immer im Unrecht. Denn in dieser Sicht wäre die jeweilige konventionelle Moral ja der einzige und ausschließliche Standard für moralische Kritik bzw. Bewertung. Im Rahmen des Kulturrelativismus kann es also keine kritische Perspektive auf die konventionelle Moral der eigenen Kultur geben. Eine daraus sich ergebende Unreformierbarkeit, durch die auch moralischer Fortschritt ausgeschlossen wird, erscheint gerade in moralischer Hinsicht als äußerst fragwürdig und ist auch historisch betrachtet unplausibel. In analoger Weise wären auch eine interkulturelle Verständigung über moralische Fragen und rationale interkulturelle moralische Bewertungen sinnlos, wenn die grundlegenden Normen der jeweiligen konventionellen Moral den letzten Standard für moralische Kritik bzw. Bewertung darstellen. Übrig blieben damit aber eigentlich nur noch Zwang oder Manipulation, um eine Übereinstimmung im Handeln herzustellen. Der Kulturrelativismus kann also dazu führen, Gewalt als Mittel zur Lösung von Interessenskonflikten und Verständigungsproblemen zu begünstigen.

(iii) Ein konsequenter Kulturrelativist scheint sich in pragmatische Inkonsistenzen zu verwickeln, wenn er seine These als allgemeingültig bzw. kulturübergreifend wahr behauptet. Denn dann würde er für sich einen Standpunkt in Anspruch nehmen, den es gar nicht geben könnte, falls er wirklich Recht hätte. Wenn Rationalitäts- und Begründungsstandards restlos vom jeweiligen kulturellen Kontext und dessen Lebensformen abhängig sind und deshalb auch keine universal-kulturübergreifende Geltung für sich beanspruchen können, müsste dies konsequenterweise ja auch für den Kulturrelativismus und seine Vertreter gelten.¹²⁶ Mit anderen Worten: Die Wahrheit des Kulturrelativismus und seiner moralischen Anliegen wäre, wenn er zuträfe, ganz und gar abhängig von einem bestimmten kulturellen Kontext. Dann aber könnte er nicht sinnvoll als allgemeingültig bzw. kulturübergreifend wahre These verstanden werden. Eine universale Propagierung des Kulturrelativismus müsste sich dann selbst den Vorwurf des Kulturimperialismus gefallen lassen.

Insgesamt dürfte der radikale Kulturrelativismus eine völlig unhaltbare Position darstellen. Dennoch beinhaltet er moralisch legitime Anliegen, auch in Bezug auf einen unkritischen Menschenrechtsuniversalismus. Kulturrelativis-

¹²⁵ Nicht selten können Unterschiede in moralischen Überzeugungen auch auf Unterschiede in nicht-moralischen Überzeugungen zurückgeführt werden. Vgl. TIMMONS, *Theory*, 51 f., der in solchen Fällen von „nonfundamental moral disagreements“ spricht.

¹²⁶ Vgl. zur Problematik bereits K. DIXON, *Is Cultural Relativism Self-Refuting?*, *British Journal of Sociology*, 28 (1977), 75–88, der auch den philosophischen Hintergrund des Kulturrelativismus aufzeigt (z. B. einen Neo-Wittgensteinianismus bei Peter Winch und Thomas Kuhn).

tinnen bestreiten zu Recht, dass man die konventionelle Moral eines bestimmten Kulturkreises oder einer bestimmten Tradition unbesehen zum alleinigen Maßstab machen darf (auch wenn sie dann selbst paradoxerweise genau bei einer solchen Sichtweise landen). Sie plädieren damit für Kontextsensibilität, Toleranz und Pluralität. Sie wehren sich gegen eine moralisierende Menschenrechtsrhetorik, die nur der Verschleierung der eigenen Machtinteressen dient. In einer Ethik der Menschenrechte kommt es darauf an, den Universalitätsanspruch der Menschenrechte mit den berechtigten Anliegen relativistischer Kritiker zu versöhnen.

4.3.2 Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung

Es wurde bereits in früheren Kapiteln gezeigt, wie sich im Rahmen unseres fallibilistischen Essentialismus die Rede von einer universalen Natur des Menschen und von den entsprechenden menschlichen Grundwerten angesichts kultureller Unterschiede verstehen und verteidigen lässt. In ähnlicher Weise lässt sich auch das Grundprinzip einer kritischen Naturrechtsethik als kulturübergreifend geltend verstehen, ohne damit kulturelle Pluralität zu missachten. Für alle Menschen ist es nämlich geboten, entsprechend ihrer Vernunftnatur zu handeln, gleichgültig, welcher Kultur sie auch angehören mögen. Und dies bedeutet in unserer Sicht, dass das Prinzip der Nachhaltigkeit bzw. Nicht-Kontraproduktivität in seiner Formalität als ein allgemeingültiges Prinzip aufgefasst werden kann. In Bezug auf die kulturelle Prägung der Moral gilt dann: Es mag zwar sein, dass etwa Wertpräferenzen bis zu einem gewissen Grad durch kulturelle Vorgaben bestimmt sind. Doch es geht letztlich auch gar nicht so sehr um die Frage, welche Werte man wählen soll, sondern ob man den Werten, für die man sich entscheidet, nachhaltig gerecht wird und sie nicht kontraproduktiv untergräbt. Was ergibt sich daraus für eine Ethik der Menschenrechte?

Wenn es für alle Menschen moralisch geboten ist, stets vernunftgemäß zu handeln, dann muss es auch ein moralisches Recht aller Menschen geben, so zu handeln, ansonsten wäre diese Verpflichtung durch das „natürliche Sittengesetz“ nicht sinnvoll versteh- und lebbar. Insofern gilt: „Sollen impliziert Dürfen“¹²⁷. Es gibt also ein „natürliches“ Grund-Recht aller Menschen, Werte in nachhaltiger Weise anzustreben und damit auch die eigene (Vernunft-)Natur zu verwirklichen.¹²⁸ Ähnlich hängt die Menschenwürde als die Grundlage der

¹²⁷ Vgl. J. C. JOERDEN, *Logik im Recht. Grundlagen und Anwendungsbeispiele*, Berlin ³2018, 182.

¹²⁸ Vgl. die Argumentation von FAGOTHEY, *Right*, 250: „There exists a natural law, which imposes obligations to man: to tend to his last end and to conform his conduct to the norm of morality as the only means to this end. But man cannot have such obligations unless he has a right to fulfill them, and a consequent right to prevent others from interfering with his fulfillment of them. Therefore there are rights which stem from the natural law, and these are by

Menschenrechte damit zusammen, dass der Mensch kraft seiner Vernunftnatur ein moralisches Subjekt ist, das wenigstens prinzipiell fähig ist zu ethischer Einsicht und dem entsprechenden Handeln, und als solches unbedingt anerkannt werden soll. Dieser Begriff der Menschenwürde sei nun mit dem schon oben angesprochenen grundlegenden Recht auf Rechtfertigung weiter erläutert.

Das Recht auf Rechtfertigung bedeutet in unserem Verständnis, wie gesagt, dass jeder Mensch ein unverlierbares moralisches Recht darauf hat, dass das ihn betreffende Handeln mit Gründen gerechtfertigt werden können muss, die er vernünftigerweise akzeptieren könnte. Jeder Mensch hat in dieser Sicht das basale moralische Recht, nicht willkürlich behandelt zu werden, sondern derart, dass er dazu vernünftigerweise zustimmen können müsste (was nicht heißt, dass er dazu faktisch zustimmt). Darin besteht die immer und überall anzuerkennende „Selbstzwecklichkeit“ des Menschen.

Dieses Recht auf Rechtfertigung ist rational nicht sinnvoll bestreitbar. Denn eine solche Bestreitung wäre ihrerseits rechtfertigungsbedürftig und würde damit wiederum die Geltung dieses Rechts bestätigen, d. h. eine rationale Bestreitung würde in einen performativen Widerspruch führen.¹²⁹ Man kann das Recht auf Rechtfertigung nicht leugnen, ohne damit irrational zu werden. Und dieses Recht gilt für alle Menschen als vernunftbegabte Lebewesen und insofern auch für alle kulturellen Kontexte. Rainer Forst bemerkt dazu: „In welchem Kontext Menschen auch handeln, stets sind sie verpflichtet, eine jede andere Person als jemanden anzuerkennen, dem oder der man rechtfertigende Gründe für ihn oder sie betreffende Handlungen schuldet. Und sofern Handlungen mit dem Verweis auf bestimmte Normen begründet werden, sind es diese Normen und ihre Interpretation, die auf akzeptablen Gründen beruhen müssen.“¹³⁰ In keiner Kultur kann Willkür im Ernst gerechtfertigt werden; und in keinem Fall darf man mit Menschen nach Belieben umspringen.

Das Recht auf Rechtfertigung ist jedoch noch gänzlich formal. Denn es sagt ja von sich aus nichts darüber, welches Handeln einem Menschen gegenüber so rechtfertigbar ist, dass er dazu vernünftigerweise zustimmen könnte. Was wären „akzeptable“ Gründe, in die jedermann kraft seiner Vernunft einstimmen könnte? Gibt es also inhaltliche Kriterien für universal verantwortbares Handeln?

definition natural rights.“ Vgl. auch LISSKA, *Aquinas's Theory*, 233 ff., sowie FINNIS, *Natural Law*, 198–230, und ODERBERG, *Moral Theory*, 53–63.

¹²⁹ Vgl. RICKEN, *Ethik*, 160: „Indem ich mit Gründen bestreite, daß mein Handeln muss gerechtfertigt werden können, rechtfertige ich, daß mein Handeln nicht gerechtfertigt zu werden braucht. Der performative Widerspruch liegt darin, daß jeder, der die Forderung bestreitet, sie damit erfüllt.“ Eine solche Argumentation mit performativen Widersprüchen muss übrigens keineswegs das klassische Letztbegründungsideal voraussetzen; sie ist durchaus vereinbar mit einem konsequenten Fallibilismus.

¹³⁰ FORST, „Recht“, 85.

Im Sinne unserer kritischen Naturrechtsethik bietet sich hier wiederum das Prinzip der Nachhaltigkeit bzw. Nicht-Kontraproduktivität an. Eine Handlung, mit der man den in ihr angestrebten Wert auf die Dauer und im Ganzen untergräbt oder unnötig andere Werte opfert, kann vernünftigerweise nicht gerechtfertigt werden, ist also unverantwortbar. Kontraproduktives Handeln ist niemals zu rechtfertigen, d. h. umgekehrt: die einen Menschen treffenden schädlichen Wirkungen müssen im Licht unseres Moralprinzips gerechtfertigt werden können. Das Recht auf Rechtfertigung bezieht sich darauf. Beispielsweise kann eine Einschränkung von Handlungsfreiheiten eigentlich nur dann gerechtfertigt werden, wenn sie tatsächlich notwendig ist, um Freiheit auf die Dauer und im Ganzen zu sichern.

Für eine Ethik der Menschenrechte bedeutet dies: Menschenrechte sind dann universal begründet, wenn sie menschliche Grundwerte schützen und ihre Träger vor Schäden bewahren, deren Verursachung oder Zulassung vernünftigerweise nicht gerechtfertigt werden kann. Sie sind also dann begründet, wenn sie vor kontraproduktivem und insofern unverantwortbarem (staatlichem) Handeln schützen wollen. Alle Menschen haben ein moralisches „Grund-Recht“ darauf, dass das sie betreffende (staatliche) Handeln nicht letztlich kontraproduktiv ist. Aus diesem Recht ergibt sich dann auch die moralische Legitimität der entsprechenden einzelnen juristischen bzw. kodifizierten Menschenrechte. In diesem Sinn müssen Menschenrechte in einem wesentlichen Zusammenhang mit der Idee der Rechtsstaatlichkeit als einer rechtsförmigen Selbstbeschränkung staatlicher und politischer Herrschaftsgewalt gesehen werden: Eine Rechtsordnung ist legitim, wenn sie rechtliche Zwangsgewalt nur zur Verhinderung von insgesamt noch größerer Gewalt entfaltet und eine sozialverträgliche Selbstbestimmung aller gewährleistet.¹³¹ Ein moralisches Verständnis der Menschenrechte ist insofern von vornherein mit einem juristischen zu verbinden, als es moralisch geboten ist, den Menschenrechtsschutz möglichst effektiv bzw. rechtlich sanktionierbar zu gestalten.¹³²

¹³¹ Im Sinne des allgemeinen Gleichheitsgrundsatzes müssen auch staatliche Ungleichbehandlungen sachlich gerechtfertigt werden können. Vgl. etwa L. ENGI, *Recht und Rechtfertigung. Zur rechtstheoretischen Dimension des moralischen Rechts auf Rechtfertigung*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 102/3 (2016), 353–362, 355 f. – Grundsätzlich ist ethisch zwischen willkürlicher und legitimer Ungleichbehandlung zu unterscheiden. Bestimmte Sozialverhältnisse (Familie, Freundschaften, Kollegenschaft usw.) begründen spezielle Verantwortlichkeiten, sodass in solchen Fällen ein gewisses Maß an Parteilichkeit geboten ist, solange nur das Handeln nicht kontraproduktiv wird. Andererseits gibt es auch ungerechte und willkürliche Formen von Parteilichkeit (z. B. Tribalismus, Sexismus, Rassismus, Nationalismus). Die Unterscheidung zwischen gerechter und ungerechter „Diskriminierung“ dürfte intuitiv klar sein, auch wenn es im Einzelfall schwierige Abgrenzungsprobleme geben mag.

¹³² Was die Frage nach der rechtlichen Durchsetzbarkeit von WSK-Rechten betrifft, wird man sagen können, dass eine ausgewogene Mischung aus fixen grundrechtlichen Garantien und einer den jeweiligen Umständen angepassten flexiblen Sozial- und Wirtschaftspolitik sinnvoll erscheint.

Mit diesem Ansatz ist eine Ethik der Menschenrechte möglich, bei der man konkrete und regional bestimmte Bedingungen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und Traditionen berücksichtigen und dennoch am Universalitätsanspruch der Menschenrechte festhalten kann. Denn zur Beurteilung der Frage, ob eine Handlung die Struktur von Kontraproduktivität oder Raubbau aufweist, müssen alle Umstände „vor Ort“ so weit wie möglich beachtet werden. So verbindet sich der universale Anspruch im Begriff der Menschenrechte mit seiner notwendig lokalen Konkretisierung. Vor diesem Hintergrund wird es dann auch möglich, unterschiedliche Menschenrechtskulturen anzuerkennen, die sehr wahrscheinlich voneinander lernen können und sollen.

Aus diesem Verständnis ergibt sich zudem die von der Grundrechtsdogmatik bestätigte Einsicht, dass die meisten Grund- und Menschenrechte niemals absolut oder schrankenlos gelten.¹³³ Dies sei noch ganz kurz am Beispiel des Rechts auf Leben (z. B. Art. 2 MRK) erläutert. Art. 2 Abs. 2 MRK nimmt bestimmte Handlungen aus dem Schutzbereich dieses Rechts aus, auch wenn sie den Tod von Menschen zur Folge haben, nämlich Notwehr, die Verhinderung der Flucht einer ordnungsgemäß festgenommenen oder festzunehmenden Person und schließlich die Unterdrückung von Aufruhr oder Aufstand. Grundsätzlich kann man ja sagen, dass die Zerstörung von menschlichem Leben nur dann verantwortbar ist, wenn sie der einzige Weg ist, eine noch größere Zerstörung von menschlichem Leben zu verhindern. Die in Abs. 2 normierten Ausnahmetatbestände müssen vor diesem Hintergrund im Sinne des Verhältnismäßigkeits- bzw. Schadensminimierungsprinzips ausgelegt und streng begrenzt werden. Aber auch das fundamentale Recht auf Leben ist kein absolutes Recht.

Zum Abschluss sei noch dieser Hinweis gestattet: Menschenrechte werden nicht von Philosophen, Theologen oder Juristinnen erfunden. Sie sind eher das Ergebnis eines jahrhundertalten Ringens um Emanzipation und gegen Bevormundung. Menschenrechte wurden in politischen Auseinandersetzungen und Diskursen verwirklicht, auch in Kämpfen und Revolutionen, an deren Wurzel die Erfahrung von Unterdrückung, Missachtung und Beschädigung liegt. So gesehen sind uns die Menschenrechte und ihre Universalität nicht vorgegeben, sondern stellen vielmehr eine bleibende und immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe dar.

¹³³ Eine Ausnahme ist etwa das Recht, nicht gefoltert zu werden (Art. 3 MRK: „Niemand darf der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung unterworfen werden.“) – Vgl. zur Frage, ob es ausnahmslos geltende allgemeine materiale Handlungsnormen gibt, oben Abschnitt 4.1.3.

4.4 Theologischer Ausblick: Kritische Naturrechtsethik und christlicher Glaube

Das traditionelle thomatische Naturrechtsdenken steht in enger Beziehung zum christlichen Glauben und ist von vornherein in einen theologischen Rahmen eingebettet. Obwohl die Prinzipien des „natürlichen Sittengesetzes“ hier mit bloßer Vernunft, also ohne Bezugnahme auf eine übernatürliche Offenbarung, erkannt werden können, wird doch Gott als der letzte Ursprung und Urheber dieses natürlichen Sittengesetzes verstanden. Für Thomas von Aquin ist das natürliche Sittengesetz (*lex naturalis*) nichts anderes als die Teilhabe der vernunftbegabten Kreatur am ewigen Gesetz (*lex aeterna*), welches der Plan der göttlichen Weisheit ist, wodurch Gott alle Geschöpfe lenkt und an ihr Ziel führt.¹³⁴ Gott als der Schöpfer aller Dinge und als das ultimative Ziel des menschlichen Glückseligkeitsstrebens ist in dieser Sicht auch der letzte Grund des moralischen Sollens bzw. moralischer Verpflichtung. Nichtsdestotrotz unterscheidet sich die thomatische Naturrechtsethik von einer simplen *Divine Command Theory*, wonach Handlungen nur deshalb moralisch richtig sind, weil sie von Gott geboten sind und es im Grunde nicht auf inhaltliche Kriterien ankommt. Der souverän-gebietende Wille Gottes manifestiert sich hier nämlich jeweils vermittelt in den Naturen der geschaffenen Seienden und deren Finalitäten, sodass vormoralische Gutheit sowie die moralische Qualität menschlicher Handlungen bis zu einem bestimmten Grad auch unabhängig von der expliziten Anerkennung der Existenz Gottes erkannt werden können.¹³⁵

Im Sinne eines Ausblicks möchte ich im Folgenden noch kurz skizzieren, wie sich in unserer kritischen Naturrechtsethik das Verhältnis zwischen Moral bzw. natürlichem Sittengesetz und christlichem Glauben darstellt.¹³⁶ Dieses Verhältnis kann unter ontologischer, epistemischer und praktisch-pragmatischer Rücksicht bedacht werden.

4.4.1 Moral und Glaube ontologisch

In welcher Weise ist das „natürliche Sittengesetz“ von Gott abhängig? Um sich dieser Frage sinnvoll stellen zu können, sind zunächst einige theologische Klä-

¹³⁴ Vgl. *Summa Theologiae*, I-II q91 a2; I-II q93 a1.

¹³⁵ Vgl. etwa FESER, *Aquinas*, 188–192. – Zu einer Kritik an der *Divine Command Theory* vgl. TIMMONS, *Theory*, 23–39.

¹³⁶ Vgl. dazu R. DEINHAMMER, Das Verhältnis von Moral und Religion, *Ethica*, 25 (2017), 195–208 (gelegentlich übernehme ich dortige Formulierungen). Vgl. zur Diskussion über das Verhältnis von Moral und Religion etwa auch die Beiträge in R. K. GARCIA/N. L. KING (Hg.), *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, Lanham 2009, sowie R. K. LOFTIN (Hg.), *God and Morality. Four Views*, Downers Grove 2012.

rungen notwendig.¹³⁷ Worum geht es denn eigentlich im christlichen Glauben? Der christliche Glaube ist auf die christliche Botschaft gerichtet, die von sich selbst behauptet, „Wort Gottes“ zu sein. „Wort Gottes“ sei das Angesprochenwerden des Menschen durch Gott im mitmenschlichen Wort der Weitergabe der christlichen Botschaft (vgl. 1 Thess 2,13). Dabei erläutert der konkrete Inhalt dieser Botschaft, wie man sie überhaupt als „Wort Gottes“, nämlich als göttliche Offenbarung im Sinne der Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf, verstehen kann.¹³⁸ Denn der Anspruch einer Botschaft, Wort Gottes und damit auch das Geschehen einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu sein, ist keineswegs selbstverständlich, sondern muss zunächst als höchst problematisch erscheinen. Ist „Wort Gottes“ nicht im besten Fall eine schlechte Metapher? Das leider selten in seiner ganzen Tragweite erkannte Problem wird deutlich, wenn man ausdrücklich danach fragt, welches Gottesverständnis die christliche Botschaft voraussetzt: Wer ist Gott bzw. was bedeutet das Wort „Gott“ eigentlich? Vielleicht ist das Gottesverständnis vieler Menschen ein völlig anderes als das in der christlichen Botschaft tatsächlich enthaltene.

In der biblischen¹³⁹ und christlichen Tradition wurde stets behauptet, dass Gott unbegreiflich sei, also gar nicht „unter“ Begriffe falle, sondern vollkommener sei als alles, was Menschen denken oder erfahren können. So formuliert etwa Anselm von Canterbury (1033–1109) im Stil eines Gebetes in *Proslogion*, 15: „Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.“¹⁴⁰ Auch das katholische Lehramt hat wiederholt die Unbegreiflichkeit Gottes betont.¹⁴¹ Diese Unbegreiflichkeit bedeutet zumindest, dass es keinen Gottesbegriff geben kann, der sich als Ausgangspunkt, Gegenstand oder Resultat von irgendwelchen Schlussfolgerungen eignen würde. Aber wie kann man dann überhaupt noch sinnvoll von Gott sprechen? Ist mit der These der Unbe-

¹³⁷ Ich orientiere mich im Folgenden vor allem am theologischen Ansatz von Peter Knauer, der mit seiner relationalen Ontologie in kreativer Weise an die besten Einsichten der katholisch-scholastischen und lutherischen Tradition anknüpft und so auch der ökumenischen Verständigung dienen kann. Vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Norderstedt 2015.

¹³⁸ Vgl. zum Begriff „Selbstmitteilung Gottes“ etwa K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984, 122–142.

¹³⁹ Vgl. z. B. 1 Kön 8,27; Ijob 36,26; Ps 145,3; Röm 11,33 f.

¹⁴⁰ Diese Formulierung impliziert, dass „Gott plus Welt“ nicht größer bzw. vollkommener sind als Gott allein, dass also die Welt nicht zu Gott „hinzuaddiert“. Vgl. R. SOKOŁOWSKI, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Washington DC 2019, 1–11.

¹⁴¹ Vgl. IV. Laterankonzil (1215), *DH* (= DENZINGER-HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*) 800; I. Vatikanum (1869–1870), *DH* 3001.

greiflichkeit Gottes nicht von vornherein ein logischer Widerspruch gegeben, der alles weitere Reden von Gott vernebelt?¹⁴²

Auf diese Fragen wird in der christlichen Botschaft mit der Aussage geantwortet, dass man von Gott immer nur das von ihm Verschiedene begreifen kann, das jedoch auf ihn verweist und ohne ihn überhaupt nicht sein kann, nämlich die geschaffene Welt. Dass Gott alle Wirklichkeit „aus dem Nichts geschaffen“ habe (*creatio ex nihilo*), bezieht sich nicht nur auf einen möglichen zeitlichen Anfang des Universums beim *Big Bang* vor ca. 13,8 Milliarden Jahren. Es geht vielmehr um die Existenz der Welt und aller ihrer Teile zu jedem Augenblick und in ihrer ganzen auch zeitlichen Kontinuität: Die Welt und alles in ihr existiert nur in völliger ontologischer Abhängigkeit von Gott.

Diese bereits für den klassischen Theismus charakteristische und im biblischen Denken grundgelegte Auffassung wird im Rahmen der relationalen Ontologie Knauers noch einmal radikalisiert. Denn Geschaffensein wird hier so verstanden, dass die Wirklichkeit der Welt darin aufgeht, nichts als Relation auf Gott zu sein. Könnte man das Geschaffensein der Welt beseitigen (was natürlich nicht möglich ist), bliebe nichts von ihr übrig. Es handelt sich dabei um eine streng einseitige Relation: Die Welt ist völlig von Gott abhängig und auf ihn bezogen. Gott aber ist nicht real auf die Welt bezogen und in keiner Weise von ihr abhängig.¹⁴³ Die Welt ist Gott gegenüber nicht eine quasi-substantielle Wirklichkeit, die zwar von Gott in einzigartiger Weise verursacht und erhalten wird, aber bis zu einem gewissen Grad auch selbständig ist und mit ihm in Wechselwirkung steht. Vielmehr wird das Sein der Welt durch ihr totales Abhängigsein von Gott überhaupt erst konstituiert. Geschaffensein bedeutet ein „*restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...*“. Die Pünktchen sollen zum Ausdruck bringen: Man weiß nicht zuerst, wer Gott ist, um anschließend von ihm zu sagen, dass er auch die Welt geschaffen habe, sondern man kann immer nur von der Welt ausgehen und sie als völlig auf eine andere, nicht mehr unter Begriffe fallende Wirklichkeit verweisend erkennen, ohne die nichts existieren kann.

¹⁴² Vgl. dazu die Kritik bei ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 142 f., der die Behauptung der Unbegreiflichkeit Gottes als eine beliebte Immunisierungsstrategie gegenüber kritischen Anfragen an die Theologie versteht.

¹⁴³ Die Lehre von der Einseitigkeit der realen Relation der Welt auf Gott wurde in der theologischen Tradition sehr häufig vertreten und ist erst in jüngerer Zeit in Vergessenheit geraten. Bei Thomas von Aquin spielt sie eine besonders wichtige Rolle, vor allem, um die Absolutheit und Ewigkeit Gottes denkerisch wahren zu können. Vgl. etwa *Summa Theologiae*, I q13 a7, sowie *Summa contra Gentiles*, II, c. 12, 1–2. Diese Lehre blieb jedoch in ihrer fundamentalen Problematik weitgehend unbedacht: Wie sollte angesichts der Einseitigkeit der Welt-Gott-Relation ein „Wort Gottes“ bzw. Gemeinschaft mit Gott überhaupt möglich sein? Wie wir noch sehen werden, kann allein der Inhalt der christlichen Botschaft (Dreifaltigkeit Gottes, Menschwerdung des Sohnes) eine Antwort auf diese Frage geben und wird so auch erst verständlich.

Man kann somit immer nur analog, nämlich indirekt und hinweisend von Gott sprechen. Die traditionelle Analogielehre mit ihren drei Wegen wird in diesem relational-ontologischen Verständnis konsistent formulierbar. Die Welt ist aufgrund ihres Verweiskarakters auf Gott, also aufgrund ihres Geschaffenseins, Gott ähnlich (*via affirmativa*) und unähnlich (*via negativa*) zugleich. Gott seinerseits aber ist aufgrund der Einseitigkeit der Geschöpflichkeitsrelation der Welt nur unähnlich¹⁴⁴ (*via eminentiae*); er ist alles Begreifen übersteigende Vollkommenheit. Außerhalb dieses relationalen Ansatzes, nämlich im Rahmen einer Substanzmetaphysik, bleibt das analoge Sprechen von Gott eher problematisch. Denn dann wäre das Gottesverständnis nicht von einer menschlichen Projektion unterscheidbar. Gott und Welt stünden in Wechselwirkung miteinander und wären Bestandteile eines noch umfassenderen Gesamtsystems. Gott wäre nicht mehr als ein ins Unendliche gesteigertes Stück Welt, eine Art „Riesengeschöpf“ oder „Super-Engel“, ein höchstes Seiendes neben anderen Seienden. Seine Unbegreiflichkeit bliebe nicht gewahrt.

Es ist meines Erachtens kaum möglich, das in der christlichen Botschaft enthaltene Gottesverständnis, ohne diese relationale Ontologie angemessen darzustellen. Eine solche relationale Ontologie, wie sie von der christlichen Botschaft vorausgesetzt wird, bedeutet jedoch eine tiefgreifende Veränderung unserer herkömmlichen Wirklichkeitsauffassung. Denn nach ihr gibt es nicht nur Relationen, die wie Akzidentien zu ihren jeweiligen Trägern hinzukommen, sondern Geschaffensein wäre als eine einseitige substanzkonstituierende Relation zu verstehen, die mit ihrem Träger völlig identisch ist.¹⁴⁵ In diesem Sinn ist aber Geschaffensein eine einzigartige Relation, die kein innerweltliches Pendant hat.

Weil die Wirklichkeit der Welt identisch ist mit ihrem Geschaffensein, müsste Geschaffensein an der Welt selbst „ablesbar“, also schon mit natürlicher Vernunft erkennbar sein. Mit dieser Einsicht wird das traditionelle katholische Anliegen aufgenommen, dass natürliche Gotteserkenntnis möglich sein muss.¹⁴⁶ Es kann sich dabei allerdings nicht um einen Gottesbeweis im landläufigen Verständnis handeln, weil wir aufgrund der hinweisend auszusagenden Unbegreiflichkeit Gottes gar nicht über einen Gottesbegriff verfügen, der im Rahmen logischer Schlussfolgerungen verwendet werden könnte. Aufgrund der Einsei-

¹⁴⁴ Zur These von der völligen Unähnlichkeit Gottes gegenüber der Welt vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q4 a3 ad4.

¹⁴⁵ Die Lehre von den subsistenten Relationen hat bekanntlich ihren Ursprung in der Trinitätstheologie, wurde im Mittelalter vereinzelt aber auch zur Klärung des Schöpfungsbegriffs verwendet, etwa bei Gilbert von Portiers, Heinrich von Gent oder Duns Scotus. Vgl. dazu J. BROWER, *Medieval Theories of Relations*, 2018, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/reasons-medieval/> (Zugriff am 4.10.2023).

¹⁴⁶ Vgl. DH 3004.

tigkeit der Geschöpflichkeitsrelation ist jedes Gott und Welt übergreifen wollende Denken von vornherein zum Scheitern verurteilt. Es kann sich nur um ein Argument für das Geschaffensein der Welt handeln. Im Übrigen geht jeder nicht-triviale Beweis von Voraussetzungen bzw. Prämissen aus, deren Wahrheit nicht definitiv begründet werden kann, wie dies insbesondere im KR betont wird (vgl. oben 2.1)

Ein Argument für das Geschaffensein der Welt im Sinne der relationalen Ontologie könnte darin bestehen, zunächst aufzuzeigen, dass alles in der Welt die Struktur einer unauflösbaren Einheit von Gegensätzen aufweist, deren Beschreibung ein grundlegendes Widerspruchsproblem aufwirft (Einheit von Positivität und Negativität, z. B. bedeutet Veränderung eine Einheit von Identität und Nichtidentität¹⁴⁷); und dann zu argumentieren, dass eine solche Einheit von einander durchdringenden Gegensätzen sich logisch widerspruchsfrei letztlich nur aussagen lässt, wenn man sie als geschaffen versteht, nämlich als „restlos bezogen auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Diese *reductio ad absurdum*, die natürlich im Einzelnen dargestellt und gegen Einwände verteidigt werden müsste, ermöglicht natürliche bzw. philosophische Gotteserkenntnis.¹⁴⁸

Das hier vorgeschlagene und sicher sehr ungewohnte Verständnis von Geschaffensein ist kompatibel mit jeder naturwissenschaftlichen Beschreibung der Welt. Es würde etwa auch von einer Welt ohne zeitlichen Anfang gelten, oder von einer Welt, deren Ordnung aus einem Wechselspiel von „Zufall und Notwendigkeit“ entstanden ist. Selbstverständlich trifft es auch auf evolutionäre Welt zu. Alles, was überhaupt existiert, geht restlos darin auf, ohne Gott nicht sein zu können. So ist Gott der, „ohne den nichts ist und nichts sein kann“. Deshalb gibt es auch keinen Spielraum für ein zusätzliches „Eingreifen“ Gottes in der Welt, welches man mit natürlicher Vernunft erkennen könnte. Alles ist ja bereits von vornherein ganz und gar „in seiner Hand“, nämlich in einer nicht mehr steigerbaren Weise von ihm abhängig. Darin besteht Gottes Allmacht, die in einem aktuellen Sinn zu verstehen ist und schlechthin alles umfasst, was tatsächlich existiert oder geschieht (vgl. Lk 12,6–7).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kann nun gesagt werden: Das Gutsein der Welt bzw. der Seienden gründet letztlich in ihrem Geschaffensein

¹⁴⁷ Wenn sich etwas verändert, dann bleibt es dasselbe und ist doch zugleich nicht mehr ganz dasselbe. Es würde hier nicht genügen, einfach zwischen einem angeblich unveränderlichen „Wesenskern“ und dessen wechselnden Eigenschaften zu unterscheiden. Denn dieser Wesenskern wäre ja in sich selbst vom Wechsel seiner Eigenschaften betroffen. Ebenso unzureichend wäre es zu sagen, dass Identität und Nicht-Identität nur zu verschiedenen Zeiten vorliegen. Wie kann ein und dasselbe überhaupt zu verschiedenen Zeiten existieren, ohne davon in seiner Selbigkeit betroffen zu sein?

¹⁴⁸ Vgl. zu diesem Argument KNAUER, „Dialektik“; DERS., *Glaube*, 42–61; KRASCHL, *Ontologie*; sowie R. DEINHAMMER, Sein als Bezogensein. Anmerkungen zu einem relational-ontologischen Geschöpflichkeitsbeweis, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 51 (2006), 99–122.

als einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“, wobei *Gutheit als Ähnlichkeit mit Gott* aufgefasst werden muss. Innerweltliche Werte sind in dieser Sicht gewissermaßen Hinweise auf Gottes unendliches Gutsein, das alles Begreifen übersteigt.

Die (relative) Vollkommenheit der Welt gründet in ihrem restlosen Bezogensein auf Gott. Weil es in der Welt Vollkommenheit gibt und die Welt aufgrund ihres Verweischarakters auf Gott ihm ähnlich ist, kann man hinweisend in Bezug auf Gott sagen, dass er über-vollkommen ist.¹⁴⁹ Auf der anderen Seite ist alle der Welt innewohnende Begrenztheit bzw. Endlichkeit auf ihr Verschiedensein von Gott zurückzuführen, so dass man in Bezug auf Gott jegliche Begrenztheit verneinen muss. Auch wenn man hinweisend von Gott „absolute, unendliche Wirklichkeitsfülle und Gutheit“ aussagen kann, bleibt dies dennoch im Vergleich zu ihm selbst noch immer wie nichts.¹⁵⁰ Denn der Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber entspricht, wie bereits ausgeführt wurde, keine Ähnlichkeit Gottes der Welt gegenüber. Aber jedenfalls gilt dann, dass den Seienden nach ihrem jeweiligen artbestimmten Maß Gutheit zukommt, gerade weil sie restlos auf Gott bezogen und in diesem Sinn ihm ähnlich sind. Es handelt sich jedoch immer um ein jeweils begrenztes Maß an Gutheit, weil sie gleichzeitig von Gott verschieden und deshalb ihm unähnlich sind. Einer Rose, einem Malinois und einem Menschen kommt auf je unterschiedliche Weise Gutheit zu, weil sie alle auf ihre *je eigene Weise* geschaffen, d. h. in ihrem so-und-so bestimmten Sein ganz und gar von Gott abhängig sind.¹⁵¹ Je „gefüllter“ die Relation auf Gott ist, desto vollkommener ist auch das jeweilige Geschöpf.

Auch das „natürliche Sittengesetz“ und der moralische Anspruch, den wir im Gewissen erfahren, sind geschaffen und in diesem Sinn völlig von Gott abhängig. Sie können wie alles andere ohne Gott nicht sein und verweisen uns auf ihn. So ist Gott hinweisend als der letzte Ursprung bzw. Urheber moralischer Verpflichtung auszusagen und zu verstehen. Theologisch gesprochen besteht

¹⁴⁹ In der scholastischen Philosophie wird unterschieden zwischen reinen Vollkommenheiten (*perfectiones purae*) wie etwa Sein, Gutheit, Erkennen, Wollen, die ihrem Begriff nach keine raum-zeitliche Begrenztheit implizieren, und gemischten Vollkommenheiten (*perfectiones mixtae*), die in ihrem Begriff selbst bereits Endlichkeit mitbesagen, wie etwa materielles Sein, diskursives Erkennen oder an den Sinnen orientiertes Wollen. Nur erstere eignen sich für das hinweisende bzw. analoge Sprechen in Bezug auf Gott.

¹⁵⁰ Vgl. dazu schon AUGUSTINUS v. HIPPO, *Confessiones*, 11, 4, 6: „Tu ergo, domine, fecisti ea [Himmel und Erde, Anm. R.D.], qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim [= *via affirmativa*]. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum [= *via negativa*], quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt [= *via eminentiae*].“

¹⁵¹ Vgl. dazu THOMAS v. AQUIN, *Summa Theologiae*, I q6 a4 (der allerdings substanzmetaphysisch denkt): „Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.“

die Grundforderung des „natürlichen Sittengesetzes“ darin, im Denken und Handeln der Welt in ihrer Geschöpflichkeit gerecht zu werden und sie nicht zu vergöttern, sich also nicht um jeden Preis an sie zu klammern. Allerdings ist es aufgrund der Einseitigkeit der Geschöpflichkeitsrelation und der damit implizierten Unbegreiflichkeit Gottes aussichtslos, moralische Normen und Prinzipien im Einzelnen argumentativ von Gott herzuleiten. Einer solchen Herleitung würde jede ontologische Grundlage fehlen. Darum ist ebenso wenig möglich, konkrete moralische Normen etwa mit einer Berufung auf den „Willen“ Gottes zu begründen, auch wenn dies leider häufig versucht wurde und weiterhin wird.¹⁵² Man kann immer nur ausgehend von der Existenz moralischer Normen auf deren Geschaffensein schließen. Ein solcher Schluss setzt jedoch die Erkenntnis der betreffenden Normen bereits voraus. Diese logische Reihenfolge lässt sich nicht umkehren. So entfällt in unserem Ansatz wohl auch das *Euthyphron-Dilemma*, das sich nur unter der problematischen Voraussetzung eines Welt und Gott übergreifenden Denkens zu ergeben scheint.¹⁵³

Das Gottesverständnis der christlichen Botschaft impliziert übrigens keineswegs einen theologischen Determinismus, wonach es keine Freiheit und Verantwortlichkeit geben könne, weil das menschliche Handeln vollständig von Gott vorherbestimmt und verursacht werde. Tatsächlich sind auch unsere freiesten Entscheidungen geschaffen und können ohne Gott nicht sein. Aber man kann sie wegen der Einseitigkeit der Geschöpflichkeitsrelation nicht als von Gott „determiniert“ verstehen oder von ihm herleiten. Menschliche Freiheit und göttliche Allmacht stehen in dieser Sicht in keinem Gegensatz zueinander. Gott ist in kein „Konkurrent“ seiner Geschöpfe. Das Welt-Gott-Verhältnis ist relational-ontologisch gesehen nicht nach dem Modell des Verhältnisses einer Wirkung zu ihrer Ursache aufzufassen, sondern als das „Verhältnis“ einer einseitigen Relation zu ihrem sie konstituierenden *terminus ad quem*, der nicht mehr unter Begriffe fällt. Es ist deshalb unmöglich, von Gott her zu denken oder Sachverhalte in der Welt mit Gott erklären. Aus hinweisenden Aussagen über Gott lassen sich keine Schlussfolgerungen darüber ziehen, wie die Welt zu sein hat oder was in ihr geschehen kann und was nicht.¹⁵⁴

¹⁵² Vgl. zur Kritik an einer ethischen Argumentation mit dem Willen Gottes etwa ERNST, *Grundlagen*, 39–50; vgl. auch bereits THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologie*, I-II q19 a10 ad1.

¹⁵³ Vgl. zum Euthyphron-Dilemma etwa H. GENSLER, *Ethics and Religion*, New York 2016, 14 ff.

¹⁵⁴ In diesem Verständnis wird auch das traditionelle Theodizeeproblem, wie Gottes Allmacht und Güte mit all dem Bösen und dem Leid in der Welt vereinbar sein sollen, als auf einer falschen Fragestellung beruhend erkannt, weil es von widersprüchlichen Voraussetzungen ausgeht. Es ist nicht möglich, das Böse und das Leid mit Gott zu erklären oder seine Güte an unserem Wohlbefinden messen zu wollen. Das spekulative Theodizeeproblem wird durch die Frage ersetzt, was der Glaube als das Vertrauen auf die Gemeinschaft mit dem in allem mächtigen Gott für unseren Umgang mit dem Leid bedeutet: Nicht einmal der Tod kann gegen

Gott ist in dieser Sicht auch nicht das letzte (implizite) Ziel des menschlichen Glücksstrebens, falls man dabei voraussetzen würde, dass der Mensch dieses Ziel aus eigener Kraft erreichen kann. Da die reale Relation des Geschaffenen auf Gott völlig einseitig ist, kann keine geschöpfliche Qualität und damit auch keine wie auch immer geartete Leistung des Menschen jemals ausreichen, Gemeinschaft mit Gott zu ermöglichen. Die ontologische Fundamentaldifferenz zwischen Geschöpf und Schöpfer lässt sich von der Welt her nicht überwinden. Deshalb kann Gemeinschaft mit Gott auch nicht sinnvoll als ein erreichbarer Gegenstand des menschlichen Strebens und Bewirkens aufgefasst werden. Gemeinschaft mit Gott muss von der Welt her gesehen eigentlich als unmöglich betrachtet werden. Denn sie würde eine reale Zuwendung Gottes zur Welt voraussetzen, die aber aufgrund der Einseitigkeit der Welt-Gott-Beziehung zunächst ausgeschlossen zu sein scheint.

4.4.2 Moral und Glaube epistemisch

Können bestimmte moralische Normen und Prinzipien Inhalt einer göttlichen Offenbarung sein, so dass ihre Geltung dann auch nur der Glaubenserkenntnis zugänglich ist? Was kann überhaupt Inhalt einer göttlichen Offenbarung sein? Wie ist Offenbarung zu denken, wenn doch alles von vornherein restlos von Gott abhängig sein soll? In welcher Weise könnte man wirkliche Offenbarung von bloß vermeintlicher nachvollziehbar unterscheiden? Die christliche Botschaft beansprucht, als „Wort Gottes“ göttliche Offenbarung zu sein. Und ihr trinitarisch-christologisch-pneumatologischer Inhalt erläutert dabei, wie man sie als solche verstehen kann. Denn eine göttliche Offenbarung bzw. Gemeinschaft mit Gott ist, wie wir gesehen haben, angesichts der Einseitigkeit der Geschöpflichkeitsrelation und der hinweisend auszusagenden Absolutheit Gottes alles andere als unproblematisch.¹⁵⁵

Der Inhalt der christlichen Botschaft drückt ein einziges Grundgeheimnis des Glaubens aus, das durch die einzelnen Glaubensaussagen nur erläutert und entfaltet wird, nämlich die Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf, also dass Gott mit sich Gemeinschaft schenkt.¹⁵⁶ Auf das Problem, wie eine reale

Gottes Liebe letztlich ankommen. Abgesehen vom Glauben an das „Wort Gottes“ ist jedoch Gottes Allmacht noch in keiner Weise tröstlich und Gemeinschaft mit Gott nicht erkennbar. Die natürliche Vernunft erkennt immer nur den verborgenen Gott (*Deus absconditus*), der „in unzugänglichem Licht wohnt“ (1 Tim 6,16). – Vgl. P. KNAUER, Eine andere Antwort auf das Theodizeeproblem – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht, *Theologie und Philosophie*, 78 (2003), 193–211.

¹⁵⁵ Die Luther zugeschriebene und so verzweifelt klingende Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ wird von daher verständlich. Leider erkennt man heute eher selten die grundlegende Bedeutung dieser Frage.

¹⁵⁶ Vgl. R. DEINHAMMER, *Reductio in Unum Mysterium*. Fundamentaltheologische Erwägungen im Kontext ignatianischer Spiritualität, *Theologie und Glaube*, 101 (2011), 539–561.

Beziehung Gottes zur Welt ausgesagt werden kann, antwortet die christliche Botschaft mit ihrem *trinitarischen Gottesverständnis*. Gott ist dreifaltig. Die eine, einzige und einfache göttliche Wirklichkeit existiert als drei untereinander verschieden vermittelte subsistente Relationen auf sich selbst, also in drei unterschiedlichen Selbstpräsenzen (= „Personen“), als Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist.¹⁵⁷ Und das bedeutet für uns: Die ganze Welt und jeder einzelne Mensch ist aufgenommen, ja von vornherein „hineingeschaffen“, in eine göttliche Relation, nämlich in die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die der Heilige Geist ist. Gottes Liebe zur Welt hat nicht ihr Maß an der Welt, sondern nur an Gott, obwohl sie wirklich der Welt gilt. Gott wird durch seine Liebe zur Welt nicht abhängig von der Welt und verändert sich dadurch auch nicht, weil diese Liebe ursprünglich eine Liebe Gottes zu Gott ist. Die Welt ist nicht der konstituierende, sie in ihrer Wirklichkeit als Beziehung begründende, sondern nur der kontingente, nämlich sekundäre Terminus einer Beziehung Gottes aus sie. So gilt im Sinne der christlichen Botschaft: Der *endliche* Mensch ist *unendlich* geliebt. Man kann sich im Glauben auf Gottes Liebe unter allen Umständen, im Leben und im Sterben, also unbedingt verlassen. Gegen die Gemeinschaft mit Gott als dem in allem Mächtigen kommt keine Macht der Welt an, nicht einmal der Tod (vgl. Röm 8,38–39).

Aber gerade weil diese Liebe Gottes absolut bedingungslos ist und ihr Maß nicht an der Welt hat, kann man sie auch nicht einfach an den Zuständen der Welt „ablesen“, d. h. mit natürlicher Vernunft erkennen. Hier liegt der Unterschied zwischen Vernunft- und Glaubenserkenntnis begründet. Man kann Gottes Liebe bzw. unsere Gemeinschaft mit Gott weder direkt erfahren noch rational erschließen. Auf das Problem, wie diese Liebe Gottes zur Welt dennoch erkannt werden kann, antwortet die christliche Botschaft mit ihrem *christologischen Gottesverständnis*. Gott Sohn, die zweite göttliche Selbstpräsenz, hat in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen, um diese Liebe in einem schlichten menschlichen Wort, das dann zugleich Gottes Wort ist, offenbaren und – angesichts willkürlicher Ablehnung – bis zum Tod am Kreuz bezeugen zu können.¹⁵⁸ Die Menschwerdung des Sohnes macht „Wort Gottes“ im strengen Sinn überhaupt erst möglich, weil Wort stets zwischenmenschliche Kommunikation bedeutet. Die Liebe Gottes muss der Welt durch die christliche Botschaft, also im Wort Gottes, eigens gesagt werden. Der Glaube bezieht sich auf dieses Wort. Und die Heilige Schrift ist die „Ur-Kunde“ dieses Glaubens.

¹⁵⁷ Auch Glaubensaussagen sprechen von Gott und seiner Selbstmitteilung an die Welt nur im Rahmen einer einseitigen Analogie. Hinweisend kann man bereits in natürlicher Gotteserkenntnis von Gott Personsein im Sinne der Selbstpräsenz, nämlich der Beziehung einer Wirklichkeit auf sich selbst, aussagen. – Vgl. zur kirchlichen Lehre über die Dreifaltigkeit Gottes („eine Natur in drei Personen“) etwa *DH* 1330 und 1331.

¹⁵⁸ Deshalb ist nach dem 2. Vatikanischen Konzil (*DH* 4202) Jesus Christus „zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung.“

Dabei gilt: Die Menschwerdung des Sohnes bedeutet, dass der Mensch Jesus vom ersten Augenblick seiner Existenz an und für immer aufgenommen ist in die Selbstpräsenz Gottes, die wir den „Sohn“ nennen. So bleiben Menschsein und Gottsein in Jesus Christus voneinander verschieden und sind dennoch untrennbar miteinander verbunden. In einer relational-ontologischen Deutung werden die chalzedonensische Zweinaturenlehre („ungetrennt“ und „unvermischt“) sowie die Lehre von der hypostatischen Union ohne Probleme aussagbar.¹⁵⁹ Der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes impliziert keine logischen oder sonstigen Widersprüche; zu beachten ist jedoch, dass er erst dann angemessen verstanden wird, wenn es dabei zugleich um unser eigenes Verhältnis zu Gott geht, nämlich dass wir an der Sohnschaft Jesu teilhaben und in diesem Sinn „Kinder Gottes“ sind.¹⁶⁰

Der christliche Glaube ist also als das bewusste Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu das Einbezogensein in die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn. Er ist damit zugleich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und so auch keine nur menschliche Leistung, sondern das Werk Gottes in uns. Mit ihrem *pneumatologischen Gottesverständnis* erläutert die christliche Botschaft den Gnadencharakter des Glaubens. Man kann das Wort Gottes kraft begnadeter Freiheit im Glauben nur deshalb annehmen, weil man verborgen schon immer im Heiligen Geist, also innerhalb der Liebe zwischen Vater und Sohn existiert, d. h. weil man von vornherein „in Christus geschaffen“ ist (sog. übernatürliches Existential). Auch der eigentliche Sinn von *Kirche* wird deutlich. Kirche ist von ihrem Wesen her das fortdauernde Geschehen der Weitergabe des Heiligen Geistes im Wort der Verkündigung der christlichen Botschaft und in den Sakramenten. Dabei sind die einzelnen Glaubenden durch den Geist zu einem Leib geeint (Kirche als „Leib Christi“). Vom Glauben her wird erkannt, dass jede wahre Gemeinschaft von Menschen vom Heiligen Geist getragen ist. Die christliche Botschaft bringt das tiefste Wesen von Liebe ans Licht (vgl. 1 Joh 4,7–16).

Wie ist im Sinne der christlichen Botschaft das *Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben* zu bestimmen? Vernunft und Glaube unterscheiden sich sowohl im Erkenntnisgegenstand als auch in der Erkenntnisweise voneinander, bleiben dabei aber aufeinander bezogen.¹⁶¹ Gegenstand der Vernunft, also der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen, ist die ganze weite Welt einschließlich ihres Geschaffenseins. Gegenstand des Glaubens ist dagegen allein die durch das Wort Gottes von Jesus her offenbar werdende Selbstmitteilung Gottes an

¹⁵⁹ Vgl. zu den hochbedeutsamen Aussagen des Konzils von Chalzedon (451) *DH* 301–303.

¹⁶⁰ Vgl. als ein Beispiel aus der mystischen Tradition MEISTER ECKHART, *Werke I: Predigten*, hg. von N. LARGIER, Frankfurt a. M. 1993, 438: „Gott hat nur eine Liebe. Mit derselben Liebe, mit der der Vater seinen eingeborenen Sohn liebt, mit der liebt er mich.“

¹⁶¹ Vgl. zur kirchlichen Lehre von dieser doppelten Erkenntnisordnung *DH* 3015 (Vatikanum I).

sein Geschöpf, also dass die Welt in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen ist. Die Vernunft kann den Glauben nicht antizipieren, sondern muss ihn hörend empfangen (vgl. Röm 10,17). Die Wahrheit des Glaubens kann – gegen allen Rationalismus – nicht durch Vernunftkenntnis begründet oder auch nur plausibel gemacht werden. Das Wort Gottes ist das umfassendste Wort über alle Wirklichkeit und lässt sich nicht in den Rahmen der Vernunft einordnen. Dennoch ist der Glaube – gegen allen Fideismus – nicht unvernünftig. Seine Vernunftgemäßheit besteht darin, dass sich Einwände gegen ihn mit Vernunftgründen entkräften lassen. Der Glaube benötigt eine möglichst kritische Vernunft, damit er sich vom Aberglauben unterscheiden kann. Aberglaube wäre in dieser Sicht, etwas anderes als die Selbstmitteilung Gottes bzw. unsere Gemeinschaft mit Gott im theologischen Sinn zu glauben, etwas zu „glauben“, das prinzipiell schon durch die Vernunft erkannt werden kann.¹⁶²

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun sagen: Weil eine göttliche Offenbarung wie dargestellt nur in der Selbstmitteilung Gottes an die Welt angesichts der Einseitigkeit der Geschöpflichkeitsrelation bestehen kann, können moralische Normen und Prinzipien auch kein möglicher Inhalt von Offenbarung sein. Denn man kann sie beim besten Willen nicht als göttliche Selbstmitteilung verstehen.¹⁶³ Offenbarung kann also nach der christlichen Botschaft nicht so aufgefasst werden, dass Gott etwa Informationen über irgendwelche geschaffenen Sachverhalte mitteilt, beispielsweise über das Alter der Erde oder über den biologischen Ursprung der Spezies Mensch oder eben über die Erlaubtheit von bestimmten Handlungsarten, sondern nur so, dass er in seinem Wort Gemeinschaft mit sich schenkt. Es ist daher auch nicht möglich, an die Geltung bestimmter moralischer Normen in einem theologischen Sinn zu glauben. Diese fundamentale Einsicht ist jedoch nur dann nachvollziehbar, wenn man die fundamentale Problematik des Offenbarungsbegriffs und die Antwort der christlichen Botschaft darauf erfasst hat.

Zur Erkenntnis des Sittengesetzes bedarf es nicht der Argumentation mit einer besonderen göttlichen Offenbarung.¹⁶⁴ (Es wäre aufgrund der Tatsache, dass alles von vornherein restlos von Gott abhängig ist, auch gar nicht verstehbar, wie dieses Sittengesetz durch eine besondere göttliche Offenbarung mitgeteilt werden könnte.) Die natürliche Vernunft reicht wenigstens prinzipiell

¹⁶² Ich verstehe hier „glauben“ im theologischen Sinn als *credere in Deum*, nämlich als ein Sich-von-Gott-geliebt-Wissen aufgrund der christlichen Botschaft, welches das ganze Leben prägt. Es geht um das Vertrauen auf ein unbedingtes Geborgensein in der Gemeinschaft mit Gott.

¹⁶³ Aus diesem Grund können meines Erachtens konkrete moralische Normen auch nicht von der Kirche mit dem Anspruch auf „Unfehlbarkeit“ gelehrt werden. Vgl. dazu KNAUER, *Glaube*, 294–314.

¹⁶⁴ Zur früheren Debatte über theonome oder autonome Moralbegründung in der deutschsprachigen Moralthologie vgl. D. MIETH, *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, *Orientierung*, 40 (1976), 31–34.

zur Erkenntnis des Sittengesetzes aus, deshalb wird es „natürliches“ Sittengesetz genannt; und ein darüberhinausgehendes Sittengesetz gibt es nicht.¹⁶⁵ Aus Sicht unserer kritischen Naturrechtsethik kann man auch ohne Glauben erkennen, dass Handlungen unverantwortlich sind, die diejenigen Werte, die man mit ihnen anstrebt, auf die Dauer und im Ganzen untergraben oder dabei unnötig andere Werte opfern. Das Prinzip der Nachhaltigkeit bzw. Nicht-Kontraproduktivität beansprucht, für alle Menschen einsichtig zu sein, unabhängig von deren jeweiligen religiösen und sonstigen weltanschaulichen Überzeugungen. Es beansprucht damit auch, einer ethisch-moralischen Verständigung zwischen unterschiedlichen religiösen bzw. weltanschaulichen Traditionen zu dienen.

In welchem Sinn kommt dann der Bibel moralische Autorität zu? Biblische Texte enthalten moralische Normen, Tugendbeschreibungen und Vorstellungen über ein gutes Leben, beispielsweise die Zehn Gebote, das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe oder die Seligpreisungen im Neuen Testament. Solche biblischen Weisungen haben große Bedeutung und Orientierungskraft für das Leben vieler Menschen, allerdings können sie aus den oben dargelegten Gründen nicht als durch eine besondere göttliche Offenbarung mitgeteilt verstanden werden. Obwohl sich etliche inhaltliche Forderungen des „natürlichen Sittengesetzes“ in der Bibel finden lassen, beruht ihre Autorität nicht darauf, dass sie in der Bibel stehen, sondern darauf, dass sie mit unserer von Gott gegebenen Vernunft argumentativ einsichtig gemacht werden können. Deshalb ist es angebracht, auch biblische Moralvorstellungen kritischer Prüfung zu unterziehen und etwa problematische Normen als solche zu identifizieren. Allgemein muss theologisch geklärt werden können, in welchem Sinn und mit welchem Recht die Bibel überhaupt als „Wort Gottes“ und als die Bezeugung einer göttlichen Selbstmitteilung zu verstehen ist. Diese Forderung ist keineswegs mit Respektlosigkeit gegenüber der Heiligen Schrift zu verwechseln, sondern dient gerade dazu, deren eigentliche Bedeutung hervorzuheben.

Obwohl also die christliche Botschaft keine zusätzlichen moralischen Normen bzw. Kriterien für moralisch richtiges Handeln mit sich bringt, ist sie doch in folgendem Sinn für das Selbst- und Weltverständnis des Menschen entscheidend: Im Licht der christlichen Botschaft, also vom Glauben aus betrachtet, wird alles vergängliche Gute in der Welt zu einem Gleichnis der unvergänglichen Gemeinschaft mit Gott, von der nicht einmal der Tod zu trennen vermag. Innerweltliche Werte weisen für den Glauben auf die Liebe Gottes hin und lassen sich so in ihrem Geschenkcharakter verstehen. Man kann überhaupt nur hinweisend und in Gleichnissen, die aus guter Erfahrung stammen, über die im Glauben gemeinte Wirklichkeit sprechen, weil Gottes Liebe so wie Gott

¹⁶⁵ Anders jedoch THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II q91 a4, für den es auch eigens von Gott geoffenbarte Normen (*lex divina*) gibt, die manchmal aber nur für einen bestimmten Zeitraum gelten.

selbst größer ist als alles, was wir denken oder erfahren können. Der Glaube ermöglicht dankbare Freude an der Welt, ohne dass man sich an endliche Werte um jeden Preis festklammern muss. Und er lässt auch im Leid nicht verzweifeln. Außerhalb des Glaubens betrachtet hingegen würde jeder Unwert und jedes Unglück als Gleichnis einer letzten Sinnlosigkeit bzw. Gottverlassenheit erscheinen. Kein noch so großes Glück in dieser Welt käme dagegen an, dass Vergänglichkeit und Tod immer das letzte Wort haben. So führt der Glaube zu einer neuen und endgültigen „Erfahrung mit der Erfahrung“, wie sie der Mensch von sich aus nicht machen könnte.¹⁶⁶

Vom Glauben aus gesehen lässt sich auch ein christlich-theologisches Verständnis des Menschen und seiner Würde vertreten. Der Mensch ist dann nicht nur ein vernunftbegabtes Lebewesen, das moralisch verantwortlich handeln soll und das man nicht willkürlich behandeln darf. Noch grundlegender ist er ein vernunftbegabtes Geschöpf, das zwar von sich aus keine Gemeinschaft mit Gott haben kann, das aber gnadenhaft in die Liebe zwischen Vater und Sohn aufgenommen ist. Aus christlicher Sicht besteht die Menschenwürde in der *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen in dem Sinn, dass jeder Mensch am Gottesverhältnis Jesu teilhat und damit zu ewiger Gemeinschaft mit Gott berufen ist.¹⁶⁷ Daraus ergeben sich zwar keine unmittelbaren normativen Konsequenzen, etwa was die Kriterien moralisch richtigen Handelns betrifft, aber dieses Verständnis führt doch zu einer tiefgreifenden Wahrnehmungs- und Einstellungsänderung sowohl in Bezug auf die eigene Person als auch in Bezug auf alle andere Menschen.

Doch fragen wir weiter: Worin besteht die Praxisbedeutung des christlichen Glaubens? Wie ist das Verhältnis zwischen Moral und Glaube in praktisch-pragmatischer Hinsicht zu verstehen?

4.4.3 Moral und Glaube praktisch-pragmatisch

Nicht selten wird die These vertreten, dass religiöse Überzeugungen notwendig sind, um zu moralischem Verhalten zu motivieren.¹⁶⁸ Die Idee ist dabei, dass Menschen ohne religiöse Überzeugungen keinen guten Grund haben, eine anspruchsvolle Moral zu befolgen. Es mag zwar sein, dass unsere Neigung zu Kooperation mit Mitgliedern der eigenen Gruppe eine evolutionsbiologische

¹⁶⁶ Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 225.

¹⁶⁷ Vgl. zum christlich-theologischen Verständnis des Menschen und zu seiner Gottesebenbildlichkeit etwa W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/Boston 2012, 440–449, sowie E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 235–246.

¹⁶⁸ Vgl. zur Diskussion neuerdings etwa A. ZAVALIY, *Religious Convictions and Moral Motivation*, *Forum Philosophicum*, 25 (2020), 141–161.

Grundlage hat, aber in vielen Fällen verlangt die Moral ein Maß an Selbstlosigkeit bzw. Opferbereitschaft, das darüber hinausgeht. Nur eine religiöse Perspektive, die das endliche Leben in dieser Welt überschreitet, kann zu solcher Selbstlosigkeit bzw. Opferbereitschaft motivieren. Nur eine religiöse Perspektive kann dazu motivieren, auch persönliche Nachteile und Frustration in Kauf zu nehmen, die sich daraus ergeben, wenn man moralisch lebt. Religiöse Überzeugungen können dabei in negativer oder in positiver Weise motivieren. Die negative Motivation könnte darin bestehen, unmoralisches Verhalten zu unterlassen, weil man sich vor göttlicher Strafe in diesem Leben oder nach dem Tode fürchtet. Auch wenn weltliche Sanktionsmechanismen versagen, das letzte Gericht bringt alles ans Licht. Eine positive Motivation wäre etwa, dass man moralisch handelt und persönliche Nachteile in Kauf nimmt, weil man Gott gefallen möchte oder sich dadurch eine Belohnung erwartet, zum Beispiel die ewige Glückseligkeit im Himmel.

Die These, dass religiöse Überzeugungen notwendig sind, um Menschen zu moralischem Verhalten zu motivieren, ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zunächst könnte man als Gegenbeispiel Menschen ohne religiöse Überzeugungen anführen, die durchaus bereit sind, persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen, die durch moralisch richtige Entscheidungen entstehen. Die empirische Datenlage ist allerdings eher unklar. Eine psychologische Studie von Azim Shariff kommt etwa zu folgenden Ergebnissen: Religiöse Menschen neigen eher zu einer Pflichtethik, nicht-religiöse Menschen zu einer utilitaristischen Ethik. Religiöse Menschen betrachten Moral eher als vorgegeben und objektiv und schätzen sich selbst als prosozialer als nicht-religiöse Menschen ein, jedoch gibt es keine unter Laborbedingungen messbare Korrelation zwischen Religiosität und prosozialem Verhalten.¹⁶⁹

Wichtiger noch erscheint mir der folgende Einwand: Intuitiv würden wir moralisches Handeln, das durch Furcht vor Strafe oder durch den Belohnungsgedanken motiviert ist, als unterentwickelt und sogar egoistisch betrachten. Ich zumindest neige stark zu der Auffassung, dass moralisch gutes Handeln darin besteht, das Richtige zu tun, *weil* es richtig ist, so ähnlich wie man eine wahre Aussage anerkennen sollte, weil sie wahr ist, und nicht, weil sie einem gefällt oder nützt. Tatsächlich waren und sind die Furcht vor göttlicher Sanktion oder der religiöse Belohnungsgedanke wichtige Instrumente der Sozialkontrolle. Aber wenn diese Instrumente effektiv sind, dann untergraben sie eigentlich das moralische Bewusstsein. Im Allgemeinen schätzen wir Menschen, deren Motivation für moralisches Handeln nicht nur in (aufgeklärtem) Eigeninteresse gründet, sondern die das Richtige tun, einfach weil es richtig ist.

¹⁶⁹ Vgl. A. SHARIFF, Does Religion Increase Moral Behavior? *Current Opinion in Psychology*, 6 (2015), 108–113.

Das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und moralischer Praxis ist anderer Art. Es geht im Glauben nicht um eine Motivationsverstärkung, sondern um die *Befreiung zu wahrer Menschlichkeit*. Die christliche Botschaft setzt die sittliche Ansprechbarkeit des Menschen bereits voraus, also dass er mit seiner Vernunft und im Voraus zum Glauben wenigstens prinzipiell zwischen moralisch richtig und falsch unterscheiden kann. Wenn man dies bestreitet, verliert man sogar den Anknüpfungspunkt der Glaubensverkündigung. Denn die christliche Botschaft bittet um Gehör und Annahme im Glauben, weil sie beansprucht, den Menschen von dem befreien und erlösen zu können, was immer wieder der letzte Grund für allen Egoismus, für alle Unmenschlichkeit und Unverantwortlichkeit ist. Was könnte damit gemeint sein?

Das menschliche Leben steht in der Spannung von Selbstbewusstsein und Sterblichkeit.¹⁷⁰ Menschen erleben sich als verwundbar und vergänglich. Wenn die Todesverfallenheit des Menschen seine letzte Gewissheit ist, dann sucht er sich um jeden Preis zu sichern und geht dabei notfalls auch über Leichen. Im Hebräerbrief heißt es in 2,15, dass der Sohn Mensch wurde, „(...) um die zu befreien, die durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch der Knechtschaft unterworfen waren“. Mit der Todesfurcht ist hier die Angst des Menschen um sich selbst gemeint, die, wenn sie das letzte Wort hat, ein zwanghaftes Sich-Selber-Sichern um jeden Preis bedingt, das durchaus auch die äußere Form von Hybris haben kann und in Willkür ausartet. Denn mit „Knechtschaft“ ist alles unverantwortliche und sündhafte Handeln gemeint. Es ist nicht Ausdruck von Freiheit, sondern das Resultat einer Zwangslage. Diese existentielle Zwangslage des noch nicht glaubenden Menschen könnte mit dem traditionellen Begriff der „Erbsünde“ umschrieben werden: In seinem bloßen Geschaffensein kann der Mensch seine Gemeinschaft mit Gott nicht erkennen und lebt deshalb unter der Macht der Angst um sich selbst.¹⁷¹ Freilich kann die Angst im Alltag latent bleiben, solange man im Besitz dessen ist, worauf man sich verlässt. Alles Geschaffene kann für den Unglauben zum „Götzen“ werden.

Die christliche Botschaft beansprucht nun, die Angst des Menschen um sich selbst zu relativieren, indem sie eine Gewissheit mitteilt, die stärker ist als alle Angst, nämlich die Gewissheit, für immer und unter allen Umständen in der Gemeinschaft mit dem in allem mächtigen Gott geborgen zu sein.¹⁷² Nicht

¹⁷⁰ Vgl. etwa E. BECKER, *The Denial of Death*, New York 1997 (Erstveröffentlichung: 1973), der die Mechanismen der Verdrängung unserer Sterblichkeit und die sich daraus ergebenden Probleme untersucht.

¹⁷¹ Vgl. dazu bereits P. KNAUER, Erbsünde als Todesverfallenheit. Eine Deutung von Röm 5,12 aus dem Vergleich mit Heb 2,14f, *Theologie und Glaube*, 58 (1968), 153–158.

¹⁷² Vgl. H. MCCABE, *Faith Within Reason*, London/New York 2007, 38f.: „If you fail to believe that the most important and fundamental thing about you is that you are loved, if you fail to believe in God, then you have no recourse except to believe in yourself. All sin arises from the deep fear that is involved here. You only have to ask yourself why in the end you have sinned on any particular occasion. If you think hard enough and honestly enough,

einmal der Tod kann dagegen ankommen. Die christliche Botschaft will damit den Menschen zu wahrer Menschlichkeit befreien. Sie will die Freiheit vermitteln, der eigenen Vernunft Einsicht wirklich Folge leisten zu können und das moralisch Richtige zu tun, auch wenn dies Nachteile für sich selbst mit sich bringen mag. Das bedeutet nicht, dass man im Glauben keine Angst mehr hätte, sondern dass man die Freiheit gewinnt, sich auch angstmachenden Situationen zu stellen: Die Angst hat nicht mehr das letzte Wort. Der Glaube als das durch die christliche Botschaft ermöglichte Vertrauen auf Gott stellt so die erlösende Alternative zu jeder Form von Weltvergötterung dar, die ja zwangsläufig irgendwann in Verzweiflung umschlägt. Im Glauben muss man sich nicht mehr um jeden Preis an endliche Güter festklammern und gewinnt die Freiheit, die Welt in ihrer Endlichkeit zu akzeptieren und vernunftgemäß bzw. nachhaltig mit ihr umzugehen.¹⁷³ Paulus spricht in diesem Zusammenhang von der „Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21).

Der Glaube ermöglicht daher nicht nur moralisch richtige, sondern moralisch *gute* Handlungen, nämlich Handlungen, die aus einer Grundhaltung resultieren, immer und unter allen Umständen dem eigenen Gewissen zu folgen und das Richtige tun zu wollen. Aus christlicher Sicht ist demnach das Befreitsein durch den Glauben auch eine notwendige Voraussetzung, um tugendhaft leben zu können.¹⁷⁴ Theologisch gesprochen befähigt der Glaube zu guten Werken, in denen man nicht mehr nur das eigene Wohl oder gar Heil sucht, sondern das Richtige um seiner selbst willen tut und dem Wohl der Welt dient. Dies ist auch eine Grundaussage der Rechtfertigungslehre: Nur solche Handlungen können vor Gott gut sein, die aus der Gemeinschaft mit ihm entspringen, nämlich durch das Vertrauen auf ein letztes Geborgensein ermöglicht werden. Dass der Glaube allein rechtfertigt, bedeutet im Bild: Nicht die Früchte

you will trace it back to fear: fear that you will not matter, that someone is threatening the importance or status or wealth you have carefully built up for yourself, fear that you are missing out on some experience that makes you you. Tracing sins back to their single root in such anxieties is as important as tracing all Christian doctrines back to their root in the faith that we are loved. In fact it is part of the same process. All sin is a symptom of faithlessness or uncertainty about being loved, as all belief is an affirmation of that love. (...) God loves us anyway, so that we are liberated enough to risk being vulnerable to others – liberated enough to risk loving and being loved by others, liberated enough to know that we belong to each other because we belong to God.“

¹⁷³ Die gegenwärtige globale ökologische Krise ist ein besonders eindrückliches Beispiel für Weltvergötterung und ihre verheerenden Folgen. Weltvergötterung trägt immer den Keim der Selbstzerstörung in sich.

¹⁷⁴ Vgl. etwa ERNST, *Grundlagen*, 320–332; vgl. auch M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern ⁵1966, 359, für den es „(...) eben die Glückseligkeit ist, welche die *Wurzel* und *Quelle* alles guten Wollens und Handelns ist – *niemals* aber sein Ziel oder gar Zweck sein kann. *Nur der Glückliche handelt gut*. Das Glück ist also keineswegs der Lohn der Tugend, sowenig als die Tugend Mittel zur Glückseligkeit ist“ (kursiv im Original).

machen einen Baum gut, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte. Gute Werke kommen wegen der Einseitigkeit der Geschöpflichkeitsrelation nicht dafür in Frage, Gemeinschaft mit Gott zu begründen; sie gehen vielmehr als deren Folge notwendig aus ihr hervor. Man hat den Glauben jedoch nicht als einen sicheren Besitz gleichsam in der Tasche, sondern immer nur unter Anfechtung. Christliche Existenz steht in dieser Welt in einem Kampf zwischen Glauben und Unglauben, der erst mit dem Tod aufhört.

Indem die im Glauben angenommene christliche Botschaft den Menschen aus der Macht der Angst um sich befreit, befreit sie ihn auch dazu, die eigene Endlichkeit und Fehlbarkeit anzuerkennen. Dies betrifft auch den Vernunftgebrauch. Das Vertrauen, im Letzten geborgen zu sein, ermöglicht eine zu Sachgemäßheit, Selbstkritik und Kreativität befreite Vernunft. Die Gewissheit des Glaubens, die von ganz anderer Art ist als jede selbstfabrizierte Vernunftgewissheit, erlaubt es, Situationen der Ungewissheit und Ambiguität aushalten zu können und mit unserer fehlbaren Vernunft so vernünftig wie möglich umzugehen. Die Vernunft wird durch den Glauben, der durchaus in noch „anonymer“ Weise¹⁷⁵ vorliegen kann, davor bewahrt, sich selbst zu verabsolutieren. So gesehen ermöglicht der Glaube eine Haltung, die durch die vom KR vorausgesetzten Tugenden zum Ausdruck gebracht wird. Der Glaube fördert auch die ethische Einsicht. Denn der Glaubende erkennt sich aufgrund der christlichen Botschaft als geborgen in der Gemeinschaft mit Gott und braucht nicht mehr nach anderen Mitteln zu suchen, um dieses Ziel zu erreichen, die dafür aber gar nicht geeignet sein können. Er ist damit von Selbst- und Werkgerechtigkeit befreit, wenigstens im Prinzip. Außerdem ermöglicht der Glaube auch einen anderen Umgang mit eigener und fremder Schuld. Im Glauben wird erkannt, dass gegen die Gemeinschaft mit Gott auch keine vergangene Schuld ankommen kann, sodass man diese nicht mehr verdrängen muss oder an ihr verzweifelt. Weil man von Gott grenzenlose Verzeihung empfängt, wird man fähig, auch anderen zu verzeihen. Diese neue Bereitschaft zur Versöhnung ist eine Frucht des Glaubens.

Das Verhältnis zwischen Moral und christlicher Botschaft wird in lutherischer Theologie sehr erhellend als das Verhältnis zwischen „Gesetz“ und „Evangelium“ erläutert.¹⁷⁶ Im Anschluss an Paulus unterscheidet Luther zwischen

¹⁷⁵ Es gibt einen „anonymen“ Glauben, der noch nicht den Namen Jesu kennt. Es handelt sich dabei um ein aus der Welt nicht restlos erklärbares *Grundvertrauen*, das aber erst im Licht der christlichen Botschaft ganz zu sich selbst kommt und dann als bereits von der Gnade Gottes getragen verstanden werden kann (vgl. Joh 3,21). Anonymer Glaube wird durch die Erfahrung von Liebe ermöglicht und ist gegeben, wenn Menschen aus einer Haltung leben, in der man stets das moralisch Richtige tun will und um keinen Preis bereit ist, unmenschlich zu werden.

¹⁷⁶ Vgl. etwa G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 62017, 120–156, sowie O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 42016, 41–83.

zwei Weisen des „Wortes Gottes“, nämlich zwischen zwei grundverschiedenen Weisen, wie Gott zu uns spricht und wie wir ihn erfahren: *Gesetz* und *Evangelium*. Luthers Unterscheidung wurzelt in bibelhermeneutischen Überlegungen. In der Schrift – sowohl im Alten als auch im Neuen Testament – begegnet uns Gottes Wort einerseits als Forderung und Anklage, andererseits aber auch als unbedingte Zusage und Vergebung.

Das Gesetz konfrontiert uns mit einem kategorischen Sollen und zeigt uns damit auch, was wir schuldig geblieben sind, weil wir ihm eben nicht entsprochen haben. Das Gesetz findet sich nicht nur in der Bibel und gilt nicht nur für einen bestimmten Personenkreis, sondern der Mensch steht als vernunftbegabtes Geschöpf immer und überall unter dem Anspruch des Gesetzes.¹⁷⁷ In katholischer Terminologie geht es um das „natürlichen Sittengesetz“, das der Mensch schon mithilfe seiner natürlichen Vernunft, also noch ohne Glauben, wenigstens prinzipiell erkennen kann und das in den Strukturen der geschaffenen Wirklichkeit seine Grundlage hat. Die Welt ist in dieser Sicht nicht bloß neutral vorhanden, sondern wird als etwas erfahren, das uns in unserem Gewissen beansprucht.

In der lutherischen Tradition unterscheidet man zwischen zwei Anwendungsweisen des Gesetzes. Das Gesetz wird im politischen Sinn und im theologischen Sinn in Gebrauch genommen (*duplex usus legis: usus politicus* vs. *usus theologicus*). Der politische Gebrauch des Gesetzes bezieht sich auf das äußere Verhalten des Menschen und besteht darin, notfalls durch die Anwendung von Zwang, Willkür und illegitime Gewalt zu verhindern, um so für ein geordnetes und möglichst friedliches Zusammenleben zu sorgen. Das Gesetz verkörpert und konkretisiert sich in menschlichen Institutionen, etwa im Staat, in der Rechtsordnung, in der konventionellen Moral, in der Erziehung und im Bildungssystem, in Ehe und Familie usw. Der *usus legis politicus* kann jedoch nur weltliche Gerechtigkeit gewährleisten, d. h. er richtet sich nur auf das äußere Verhalten. Und er ist selbstverständlich auch damit vereinbar, dass es gesetzliches Unrecht und moralisch unverantwortliche Politik geben kann. Gerade dann dient das „natürliche Sittengesetz“ als Maßstab für eine Kritik an ungerechter Herrschaft.

Der theologische Gebrauch des Gesetzes bezieht sich dagegen auf das „Herz“ des Menschen und deckt dessen *Erlösungsbedürftigkeit* auf. Konfrontiert mit den Forderungen des Gesetzes wird deutlich, dass der Mensch immer wieder am Gesetz scheitert, auch wenn er sich vielleicht äußerlich angepasst und bürgerlich gesittet verhält. Durch das Gesetz zeigt sich die Unfreiheit des Menschen zu wirklicher Selbstlosigkeit; es zeigt sich, dass der Mensch im Grunde

¹⁷⁷ Vgl. Röm 2,14–15: „Die Heiden, die das mosaische Gesetz nicht haben, tun von Natur aus das, was im Gesetz gefordert ist, weil ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab (...).“

etwas anderes will als das, was das Gesetz von ihm fordert. Das Gesetz offenbart also die menschliche Selbstverkrümmung, das Sündersein des Menschen.¹⁷⁸ Weil das Gesetz den Menschen radikal in Frage stellt, versucht er regelmäßig, das Gesetz zu verdrängen oder abzuschwächen, oder er instrumentalisiert es, etwa in der Weise der Werkgerechtigkeit. Durch „Werke des Gesetzes“, durch religiöse oder moralische Leistungen, will der gesetzlich Fromme nicht nur gegenüber seinen Mitmenschen, sondern auch Gott gegenüber, seine Daseinsberechtigung beweisen und Anerkennung verdienen. Er will damit gerade nicht auf Gott angewiesen sein, sondern sich selbst gerecht machen, sich selbst rechtfertigen, was aber entweder zu Pharisäertum oder in die Verzweiflung führen muss. Von dieser Art der „Religion“, die selbstverständlich auch in säkularer Maskerade auftritt, hatte Karl Barth gesagt, sie sei die Angelegenheit des gottlosen Menschen.¹⁷⁹ Das Gesetz lässt im Gegensatz zum Evangelium den Menschen mit seinen eigenen Kräften allein. Es ist „Wort Gottes“ nur in einem uneigentlichen und vorläufigen Sinn, weil es noch keine Gemeinschaft mit Gott bedeutet.

Erst in der Unterscheidung zum Gesetz kann sich das *Evangelium* als „Wort Gottes“ im eigentlichen und endgültigen Sinn Geltung verschaffen. Das Gesetz bildet den Verstehenshintergrund für das von der Kirche zu verkündigende Evangelium, das ein ganz anderes und neues Wort ist, sowohl inhaltlich als auch in Bezug auf die Wirkung, die von ihm ausgeht. Das Evangelium ist eine unüberbietbar gute, eine frohmachende und befreiende Botschaft, weil es nichts fordert, sondern reine Verheißung ist: Gott selbst sagt sich darin zu und schenkt sich dem Menschen, und zwar ohne irgendwelche Bedingungen, die der Mensch dabei zu erfüllen hätte. Im Evangelium geht es letztlich um nichts anderes als um die von Gott her gewährte *Gemeinschaft des Menschen mit Gott*, die nicht einmal durch den Tod aufgehoben werden kann. Durch das von anderen Menschen mir zugesagte Evangelium darf ich mich als Sünder von Gottes unermesslicher Barmherzigkeit umfassen wissen und darauf vertrauen, am Verhältnis Jesu zum Vater Anteil zu haben, somit in der rechten Beziehung zu Gott zu stehen, gerecht gemacht vor Gott um Christi willen. Und erst das im Glauben angenommene Evangelium ermöglicht es dem Menschen, das Gesetz

¹⁷⁸ Vgl. BAYER, *Theologie*, 160–176. – Das Gesetz fordert vom Menschen, dass er nichts in der Welt zu seinem Gott macht und Geschaffenes um keinen Preis mit Gott verwechselt. Gerade dadurch anerkennt man dann auch Gott und erfüllt das erste Gebot des Dekalogs, welches ja das eigentliche Gebot in allen weiteren Geboten ist: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20,3). Das erste Gebot des Dekalogs kann als Beispiel dafür dienen, dass man ein und denselben Text in der Bibel sowohl gesetzlich als auch evangelisch verstehen kann. Das erste Gebot ist tatsächlich eine Forderung, die uns anklagt, wenn wir ihr nicht entsprechen. Aber es kann vom Glauben her auch als eine befreiende Zusage verstanden werden: „Du musst keine anderen Götter neben mir haben, du bist befreit vom Götzendienste, der dich versklavt.“

¹⁷⁹ Vgl. etwa K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zollikon-Zürich ³1945, 327 (§ 17).

in Wahrheit zu erfüllen, indem es ihn aus der Macht der Angst um sich selbst befreit.

Gesetz und Evangelium sind Grundkategorien christlicher Theologie. Als solche werden sie jedoch nur erfasst, wenn man sie sorgfältig voneinander unterscheidet und gleichzeitig miteinander in Beziehung setzt, sie also in ihrer Bedeutung füreinander betrachtet. Bei diesem *unterscheidenden In-Beziehung-Setzen* geht es um den Gegensatz zu Vermischen oder Trennen.¹⁸⁰ Alles wird verdorben, wenn man das Evangelium als ein neues Gesetz, nämlich als eine moralische Forderung oder als politisches Programm auffasst. Das Evangelium findet aber im Gesetz seinen Anknüpfungspunkt und seine Voraussetzung, weil es ja den Menschen zu wahrer Menschlichkeit, nämlich zur selbstlosen Erfüllung des Gesetzes befreien will. Ohne das Gesetz könnte man den Sinn des Evangeliums nicht verstehen. Vom Evangelium her kann es dann aber auch zu einer vertieften Erkenntnis des Gesetzes kommen, das sonst oft wenigstens partiell verdrängt bleibt. Und erst vom Evangelium her, also im Glauben, wird auch endgültig klar, dass Werke des Gesetzes den Menschen vor Gott nicht gerecht machen können. Das Gesetz wird als Heilsweg ausgeschlossen und damit umso besser in seiner weltlichen Bedeutung erkannt. Das im Glauben verstehend angenommene Evangelium ermöglicht so eine wahrhaft „säkularisierte“ moralische und politische Praxis, die kritisch bleibt gegenüber Ideologien, pseudo-religiösen Motiven oder anderweitigen Absolutheitsansprüchen.¹⁸¹

Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist immer wieder neu einzuüben, sie versteht sich nicht von selbst, sondern stellt eher die Ausnahme dar; man hat sie sozusagen nicht in der Tasche. Sie ist in einem eminenten Sinn praktisch und macht das geistliche Leben im Alltag aus. Und im Grunde genommen ist diese Unterscheidung bereits ein Ereignis der Gnade, nämlich das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen.

¹⁸⁰ Dies gilt auch für das entsprechende katholische Begriffspaar „*Natur und Gnade*“. Natur ist unsere mit bloßer Vernunft erkennbare Eigenwirklichkeit, unser konkretes Geschaffensein, das aber noch nicht Gemeinschaft mit Gott ermöglicht. Gnade dagegen ist die völlig ungeschuldete Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf, also das Aufgenommensein in die Liebe des Vaters zum Sohn, das man aus der Natur als solcher nicht ableiten kann, sondern nur im Glauben an das Wort Gottes von Jesus her erkennt. Die Gnade setzt die Natur (sachlich, nicht zeitlich) voraus und vollendet sie letztgültig, indem sie Gemeinschaft mit Gott bedeutet und den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst erlöst. Beim Verhältnis zwischen Natur und Gnade handelt es sich nicht um zwei Stockwerke, sondern um ein relationales Umfassen.

¹⁸¹ Vgl. EBELING, *Luther*, 156: „Denn nur der Glaube hält die bürgerliche Gerechtigkeit frei von dem Wahn der Selbstrechtfertigung vor Gott. So kommt also der Glaube dem Zusammenleben der Menschen zugute bis hin zu konkreten Konsequenzen wie der Befreiung zu nüchternen politischen Erkenntnis und politischer Tat.“

4.5 Vorläufiges Fazit

Im vierten Kapitel dieses Buches habe ich das normative Grundprinzip einer kritischen Naturrechtsethik eingeführt und entfaltet. Im Anschluss an die klassische Naturrechtstradition vertrete ich die These, dass Vernunftgemäßheit das basale Kriterium für die moralische Richtigkeit bzw. Falschheit menschlicher Handlungen darstellt. Eine Handlung ist moralisch richtig, wenn sie vernunftgemäß ist und damit auch dem Menschen als einem vernunftbegabten Lebewesen entspricht. Aber im Unterschied zu traditionellen und zeitgenössischen Deutungen erläutere ich diese vom „natürlichen Sittengesetz“ geforderte Vernunftgemäßheit des Handelns auf eine alternative Weise. Vernunftgemäßheit wird als eine spezifische Form von Nachhaltigkeit im Sinne eines nicht-defektiven Umgangs mit Werten verstanden: Vernunftgemäße und damit moralisch richtige Handlungen werden den in ihnen angestrebten Werten auch in einer uneingeschränkt-universalen Betrachtungsweise, also auf die Dauer und im Ganzen, gerecht. Vernunftwidrige und damit moralisch falsche Handlungen untergraben demgegenüber gerade die in ihnen angestrebten Werte auf die Dauer und im Ganzen oder opfern ohne Not andere Werte. Handlungen, die den in ihnen angestrebten Werten derart widersprechen, weisen die objektive Struktur von Kontraproduktivität oder Raubbau auf. Mit diesem Ansatz lassen sich berechnete deontologische Anliegen wahren, insbesondere, dass der gute Zweck kein schlechtes Mittel heiligen kann. Zudem kann er auch auf die Tugendlehre und auf eine universalistische Ethik der Menschenrechte angewandt werden. Die zentralen methodologischen Vorschläge des KR werden voll berücksichtigt und fruchtbar gemacht. Statt Moralbegründung geht es in erster Linie um eine Kritik der konventionellen Moral und darum, Gesichtspunkte für ihre Verbesserung herauszuarbeiten. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Moral und christlichem Glauben gilt, dass Werte in ontologischer Hinsicht im Geschaffensein der Welt gründen und Gutheit in letzter Hinsicht als Ähnlichkeit mit Gott zu verstehen ist. Das „natürliche Sittengesetz“ kann jedoch nicht Gegenstand einer göttlichen Offenbarung sein, sondern wird mit Vernunft erkannt. Die im Glauben angenommene christliche Botschaft befreit als Evangelium den Menschen dazu, das „natürliche Sittengesetz“ selbstlos zu erfüllen.

5. Schlussbemerkung

Kann man heute noch in intellektuell redlicher Weise eine Naturrechtsethik vertreten? Lassen sich die bewahrenswerten Anliegen der aristotelisch-thomasischen Tradition mit modernen philosophischen Einsichten verbinden, um so zu einer zeitgemäßen Naturrechtstheorie zu gelangen? In der vorliegenden Untersuchung habe ich für eine bejahende Antwort auf diese Fragen argumentiert, und zwar indem ich die Grundlinien einer kritischen Naturrechtsethik entworfen habe. Blicken wir kurz zurück!

Nach der Einleitung habe ich im zweiten Kapitel die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen meiner kritischen Naturrechtsethik erläutert. Dabei wurden die zentralen Komponenten des Kritischen Rationalismus für eine zeitgemäße Naturrechtstheorie fruchtbar gemacht. Einerseits habe ich die Grundzüge einer kritisch-rationalen Moralphilosophie im Sinne eines methodologischen Rahmens für die Behandlung praktischer Probleme entworfen. Andererseits ging es vor allem um die Entwicklung der Idee eines fallibilistischen oder hypothetischen Essentialismus mit Bezug auf die menschliche Natur.

Im dritten Kapitel habe ich die Idee des Guten im Sinne vormoralischer Güter oder Werte geklärt und dargestellt, wie dieses Gute mit der menschlichen Natur in Beziehung steht bzw. in ihr gründet. Ausgehend von handlungstheoretischen Überlegungen habe ich die klassische These verteidigt, dass menschliches Handeln stets *sub ratione boni* geschieht, also immer schon auf Werte als Korrelate des willentlichen Strebens ausgerichtet ist. Sodann habe ich gezeigt, inwiefern Werte in der Realität selbst verankert sind und die menschliche Natur das Spektrum der für uns relevanten Grundwerte bestimmt, ohne dass dabei kulturelle Unterschiede nivelliert werden müssten.

Im vierten Kapitel habe ich das Grundprinzip meiner kritischen Naturrechtsethik präsentiert. Dabei wurde vor allem das traditionelle Kriterium der Vernunftgemäßheit des Handelns neu ausbuchstabiert und vor dem Hintergrund zentraler normativ-ethischer Fragestellungen entfaltet. Neben der Diskussion von methodologischen und metaethischen Aspekten habe ich zu Illustrationszwecken als Exkurs eine Anwendung im Bereich der Rechtsethik unternommen, nämlich im Kontext einer Ethik der Menschenrechte. Schließlich habe ich in einem theologischen Ausblick noch das Verhältnis zwischen Moral bzw. einer kritischen Naturrechtsethik und dem christlichen Glauben erörtert.

Keine philosophische Ethik ist perfekt, jede hat ihre Vor- und Nachteile. Das gilt natürlich auch für unseren Diskussionsvorschlag, der allerdings die Vorteile unterschiedlicher Denkrichtungen miteinander verbindet und gewissermaßen zwischen den Zeiten oszilliert. Trotz der unüberwindlichen menschlichen Fehlbarkeit und Begrenztheit ist eine realitätsbezogene Ethik durchführbar, die uns in die Lage versetzt, einen kritisch-rationalen Standpunkt gegenüber der konventionellen Moral einzunehmen und sie mithilfe objektiver normativer Kriterien zu bewerten und zu verbessern. Erst so wird eine Verständigung über strittige moralische Geltungsansprüche auch über kulturelle und weltanschauliche Grenzen hinweg möglich, wie es der Würde des Menschen entspricht.

In unserer Untersuchung ging es um die Grundlinien einer kritischen Naturrechtsethik, also in erster Linie um allgemeine Ethik. Inwiefern sich dieser Ansatz bei seiner konkreten Anwendung in unterschiedlichen Praxisfeldern als fruchtbar erweist, dies wird weiter auszuloten sein.

Literaturverzeichnis

- AERTSEN, J. A., The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas, *New Scholasticism*, 59 (1985), 449–470.
- AGASSI, J., Metaphysics and the Growth of Scientific Knowledge, in: I. JARVIE (u. a.) (Hg.), *Karl Popper. A Centenary Assessment (Vol. II: Metaphysics and Epistemology)*, Aldershot 2006, 3–18.
- , *Popper and His Popular Critics. Thomas Kuhn, Paul Feyerabend and Imre Lakatos*, Heidelberg/New York 2014, 95–97.
- ALBERT, H., *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978.
- , *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987.
- , *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵1991.
- , Der Mythos des Rahmens und der moderne Antirealismus. Zur Kritik des idealistischen Rückfalls im gegenwärtigen Denken, in: V. GADENNE/H. J. WENDEL (Hg.), *Rationalität und Kritik*, Tübingen 1996, 9–28.
- , Erkenntnis, Wahrheit und Wirklichkeit. Zur Kritik des klassischen Denkens und des Pragmatismus, in: DERS., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, Tübingen 2000, 7–40.
- , Werturteil, Recht und soziale Ordnung. Zur Kritik des Normativismus und der reinen Jurisprudenz, in: DERS., *Kritischer Rationalismus*, 41–97.
- , Wissen, Glauben und Heilsgewissheit. Zur Kritik der reinen Religion und der religiösen Weltauffassung, in: DERS., *Kritischer Rationalismus*, 138–188.
- , Erkenntnis und Entscheidung. Die Wertproblematik in kritizistischer Perspektive, in: DERS., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, Tübingen 2011, 105–129.
- , *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen ²2012.
- , Kritischer Rationalismus und christlicher Glaube, in: DERS., *Kritik des theologischen Denkens*, Münster 2013, 261–272.
- ALEXANDER, D., *Goodness, God, and Evil*, New York 2012.
- ALEXY, R., *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg/München ²2020.
- ALVAREZ, M., Reasons for Action, Acting for Reasons, and Rationality, *Synthese*, 2018 (195), 3293–3310.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Cambridge, MA ²2000.
- ANSELM V. CANTERBURY, *Proslogion – Anrede*, Stuttgart 2005.
- ANTOINE, P., Conscience et loi naturelle, *Études*, 317 (1963), 162–183.
- ANTWEILER, C., *Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bielefeld 2011.
- , *Our Common Denominator. Human Universals Revisited*, New York/Oxford 2016.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Stuttgart 2019.
- ARTIGAS, M., *The Ethical Nature of Karl Popper's Theory of Knowledge. Including Popper's Unpublished Documents on Bartley and Critical Rationalism*, Berlin 1999.

- AUDI, R., Contemporary Modest Foundationalism, in: L. POJMAN (Hg.), *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings*, Belmont, CA ³2003, 174–182.
- AUGUSTINUS V. HIPPO, *Confessiones – Bekenntnisse*, Stuttgart 2005.
- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zollikon-Zürich ³1945.
- BÄRTHLEIN, K., Zur Lehre von der ‚Recta Ratio‘ in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff, *Kant-Studien*, 56 (1965), 125–155.
- BARTLEY, W. W., *The Retreat to Commitment*, Chicago/La Salle ²1984.
- BAYER, O., *Martin Luthers Theologie*, Tübingen ⁴2016.
- BECKER, E., *The Denial of Death*, New York 1997 (Erstveröffentlichung: 1973).
- BECKERMANN, A., Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs. Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 55 (2001), 571–593.
- BERGER, P. L./LUCKMANN, T., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966.
- BERKMAN, J./MATTISON, W. (Hg.), *Searching for a Universal Ethic. Multidisciplinary, Ecumenical, and Interfaith Responses to the Catholic Natural Law Tradition*, Grand Rapids 2014.
- BESONG, B., *An Introduction to Ethics. A Natural Law Approach*, Eugene, OR 2018.
- BHASKAR, R., *The Formation of Critical Realism. A Personal Perspective*, London 2010.
- BIRD, A., *Nature’s Metaphysics. Laws and Properties*, Oxford 2007.
- BIRD, A./TOBIN, E., Natural Kinds, 2018, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds/> (Zugriff am 4.10.2023).
- BIRNBACHER, D., *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/Boston ³2013.
- , *Tun und Unterlassen*, Stuttgart ²2015.
- BOGHOSSIAN, P., *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Frankfurt a. M. 2013.
- BORMANN, F.-J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999.
- BOSWELL, P., Intelligibility and the Guise of the Good, *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 13/1 (2018), 1–31.
- BOYD, R., Kinds, Complexity and Multiple Realization, *Philosophical Studies*, 95 (1999), 67–98.
- BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London 1930.
- BROWER, J., Medieval Theories of Relations, 2018, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relations-medieval/> (Zugriff am 4.10.2023).
- BROWN, D. E., *Human Universals*, New York 1991.
- BROWN, N., Aristotle’s Doctrine of the Mean and the Circularity of Human Nature, *Kritike*, 10 (2016), 122–131.
- BUCKLEY, F. H., Why I am Not a Natural Lawyer, *Law & Liberty* (2020), <https://lawliberty.org/why-i-am-not-a-natural-lawyer/> (Zugriff am 4.10.2023).
- BUDNIK, C., Handlungsindividuation, in: M. KÜHLER/M. RÜTHER (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Stuttgart 2016, 60–68.
- BÜHLER, K., *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart ³1999.
- BUTLER, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London/New York 2011 (Routledge Classics).
- BUTLER, JOSEPH, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation on the Nature of Virtue*, hg. von W. R. MATTHEWS, London 1914.

- CERNY, D., *The Principle of Double Effect. A History and Philosophical Defense*, New York 2020.
- CHANG, R. (Hg.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge 1997.
- CHAPPELL, T., Practical Rationality for Pluralists about the Good, *Ethical Theory and Practice*, 6 (2003), 161–177.
- , *Understanding Human Goods. A Theory of Ethics*, Edinburgh 1998.
- CLARKE, W. N., *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame 2001.
- CLIFFORD, W. K., The Ethics of Belief, in: DERS., *The Ethics of Belief and Other Essays*, New York 1999 (Erstveröffentlichung: 1877)
- CROWE, J., Natural Law and Normative Inclinations, *Ratio Juris*, 28/1 (2015), 52–67.
- DANCY, J., *Practical Reality*, Oxford/New York, 2000.
- DANIELS, N., *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge 1996.
- DAVIDSON, D., Handlungen, Gründe und Ursachen, in: DERS., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 21998, 19–42.
- , Rational Animals, *Dialectica*, 36 (1982), 317–327.
- DEINHAMMER, R., Der Standpunkt der Gerechtigkeit, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 50 (2005), 125–142.
- , Sein als Bezogensein. Anmerkungen zu einem relational-ontologischen Geschöpflichkeitsbeweis, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 51 (2006), 99–122.
- , Erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte der menschlichen Freiheit, in: R. KÖGERLER (u. a.) (Hg.), *Homo animal materiale. Die materielle Bestimmtheit des Menschen*, Linz 2008, 65–86.
- , Menschenrechte und Kulturrelativismus, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 96 (2010), 51–63.
- , Reductio in Unum Mysterium. Fundamentaltheologische Erwägungen im Kontext ignatianischer Spiritualität, *Theologie und Glaube*, 101 (2011), 539–561.
- , Das Verhältnis von Moral und Religion, *Ethica*, 25 (2017), 195–208.
- , Heute noch Naturrecht? Zur Idee einer kritischen Naturrechtsethik, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 141 (2019), 64–79.
- , Can Natural Law Ethics be Tenable Today? Towards a Critical Natural Law Theory, *The Heythrop Journal*, 62/3 (2021), 511–534.
- DELAPP, K., *Moral Realism*, London 2013.
- DENZINGER-HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br. 452017.
- DEVINE, P. E., *Natural Law Ethics*, Westport/London 2000.
- DIXON, K., Is Cultural Relativism Self-Refuting?, *British Journal of Sociology*, 28 (1977), 75–88.
- DONNELLY, B., The Epistemic Connection Between Nature and Value in New and Traditional Natural Law Theory, *Law and Philosophy*, 25/1 (2006), 1–29.
- DREIER, R., *Zum Begriff der „Natur der Sache“*, Berlin 1965.
- DÜWELL, M., Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, *Zeitschrift für Menschenrechte*, 1 (2010), 64–79.
- DWORKIN, R., Objectivity and Truth. You'd Better Believe It, *Philosophy and Public Affairs*, 25/2 (1996), 87–139.
- EBELING, G., *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 62017.

- ECHENIQUE, J., Human Life as a Basic Good. A Dialectical Critique, *Ideas y Valores*, 65 (2016), 61–87.
- ELDER, C., *Real Natures and Familiar Objects*, Cambridge 2004.
- ELLIS, B., *Scientific Essentialism*, Cambridge 2001.
- , *The Philosophy of Nature. A Guide to the New Essentialism*, Montreal 2002.
- ENGI, L., Recht und Rechtfertigung. Zur rechtstheoretischen Dimension des moralischen Rechts auf Rechtfertigung, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 102/3 (2016), 353–362.
- ERNST, S., *Grundfragen theologischer Ethik*, München 2009.
- , Klug wie die Schlangen und ehrlich wie die Tauben. Die Lehre von den Komplementärtugenden als Strukturprinzip der Tugendlehre des Radulfus Ardens, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 61 (2010), 43–60.
- FAGOTHEY, A., *Right and Reason*, St. Louis 1959 (Neuaufgabe: Illinois 2000).
- FESER, E., *Aquinas*, Oxford 2009.
- , Being, the Good, and the Guise of the Good, in: DERS., *Neo-Scholastic Essays*, South Bend 2015, 297–320.
- , Teleology: A Shopper’s Guide, in: DERS., *Essays*, 28– 48.
- , In Defense of the Perverted Faculty Argument, in: DERS., *Essays*, 378–415.
- , *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm 2014.
- , *Aristotle’s Revenge. The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*, Heusenstamm 2019.
- FINE, K., Essence and Modality, *Philosophical Perspectives*, 8 (1994), 1–16.
- FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Washington, DC 1983.
- , *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, Washington, DC 1992.
- , *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford/New York 1998.
- , *Natural Law and Natural Rights*, Oxford/New York 2011.
- FITZPATRICK, W., *Teleology and the Norms of Nature*, New York 2000.
- FOOT, P., *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004.
- FORST, R., Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten, in: H. BRUNKHORST/W. R. KÖHLER/M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M. 1999, 66–105.
- FRANCO, G., Naturrecht und kritisch rationale Erkenntnistheorie, in: C. MÜLLER (u. a.) (Hg.), *Naturrecht und Moral in pluralistischer Gesellschaft*, Paderborn 2017, 142 ff.
- FRANKFURT, H., *Über die Wahrheit*, München 2007.
- , The Problem of Action, in: J. DANCY/C. SANDIS (Hg.), *Philosophy of Action. An Anthology*, Oxford 2015, 26–32.
- FRANKLIN, J., Stove’s Discovery of the Worst Argument in the World, *Philosophy*, 77 (2002), 615–624.
- FREDERICK, D., A Regimented and Concise Exposition of Karl Popper’s Critical Rationalist Epistemology, *Cosmos + Taxis*, 6 (6/7) (2019), 49–54.
- , The Relevance of Karl Popper’s *Open Society*, *Cosmos + Taxis*, 6 (6/7) (2019), 33–42.
- FREY, J. A./VOGLER, C. (Hg.), *Self-Transcendence and Virtue. Perspectives from Philosophy, Psychology, and Theology*, New York 2020.
- FRICK, M.-L., *Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation*, Weilerswist 2017.
- FRITZ, A., *Der naturalistische Fehlschluss. Ende eines Knock-Out-Arguments*, Freiburg 2009.

- FUCHS, S., *Against Essentialism. A Theory of Culture and Society*, Cambridge/London 2001.
- FUNKE, J., *Problemlösendes Denken*, Stuttgart 2003.
- GARCIA, R. K./KING, N. L. (Hg.), *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, Lanham 2009.
- GASSER, G., Wie kausal ist menschliches Handeln? Grenzen in der Naturalisierung menschlichen Handelns, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 133 (2011), 361–381.
- , *Agenskausalität. Eine ontologische Studie*, Paderborn 2022.
- GEACH, P., Good and Evil, *Analysis*, 17/2 (1956), 33–42.
- , Ascriptivism, *Philosophical Review*, 69 (1960), 221–225.
- GENSLER, H., *Ethics and Religion*, New York 2016
- GERT, B., *Morality. Its Nature and Justification*, Oxford/New York 2005.
- GESANG, B., Die Rechtfertigung ethischer Prinzipien aus erkenntnistheoretischer Perspektive, *Logos*, 3 (1996), 346–368.
- GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, Chicago 1981.
- GIUBILINI, A., Vaccination Ethics, *British Medical Bulletin*, 197/1 (2021), 4–12.
- GÓMEZ-LOBO, A., *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington, D.C. 2002.
- GOODMAN, N., *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978.
- GREGORY, A., The Guise of Reasons, *American Philosophical Quarterly*, 50 (2013), 63–72.
- GRISEZ, G./BOYLE, J./FINNIS, J., Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, *American Journal of Jurisprudence*, 32/1 (1987), 99–151.
- GROBER, U., *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*, München 2010.
- GRUNDMANN, T., *Philosophische Wahrheitstheorien*, Stuttgart 2018.
- HAACK, S., *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford/Cambridge 1993.
- HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1998.
- , *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1999.
- , *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M. 2001.
- HACKING, I., *The Social Construction of What?*, Cambridge/London 1999.
- HALBIG, C., *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Frankfurt a. M. 2013.
- , Internalismus vs. Externalismus, in: M. KÜHLER/M. RÜTHER (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Stuttgart 2016, 288–293.
- HALLETT, G. L., *Greater Good. The Case for Proportionalism*, Washington, DC 1995.
- HANNON, M., Fallibilism and the Value of Knowledge, *Synthese*, 191 (2014), 1119–1146.
- HÄRLE, W., *Dogmatik*, Berlin/Boston 2012.
- HEINZMANN, R., *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994.
- HILL, J. L., *After the Natural Law*, San Francisco 2016.
- HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame 1987.
- HOERSTER, N., *Ethik und Interesse*, Stuttgart 2003
- HÖFFE, O., Aristoteles' universalistische Tugendethik, in: K. P. RIPPE/P. SCHABER (Hg.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 42–69.
- , *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 2002

- HOFFMANN, T., Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen, in: T. HOFFMANN/M. REUTER (Hg.), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Frankfurt a. M. 2010, 74–104.
- , *Das Gute*, Berlin/Boston 2014.
- HOFMANN, F., Gründe und Werte. Ein Vergleich theoretischer und praktischer Rationalität, in: G. SCHÖNRICH (Hg.), *Wissen und Werte*, Paderborn 2009, 223–252.
- HOOKE, B., *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist Theory of Morality*, Oxford/New York 2000.
- HORN, C./LÖHRER, G. (Hg.), *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 2010.
- HULL, D. L., *The Metaphysics of Evolution*, Albany, NY 1989.
- HÜNTELMANN, R., *Natürliche Ethik. Grundkurs Philosophie VI*, Neunkirchen-Seelscheid 2017.
- HURSTHOUSE, R., Arational Actions, *The Journal of Philosophy*, 88 (1991), 57–68.
- , *On Virtue Ethics*, Oxford/New York 1999.
- IOANNIDIS, J. P. A., How the Pandemic is Changing the Norms of Science, *Tablet*, 9.9.2021,
<https://www.tabletmag.com/sections/science/articles/pandemic-science> (Zugriff am 4.10.2023).
- JACKSON, F., Popper's Philosophy of Mind, in: J. SHEARMUR/G. STOKES (Hg.), *The Cambridge Companion to Popper*, New York 2016, 269–283.
- JAKOVLJEVIC, D., Poppers ungeschriebene Ethik und der Kritische Rationalismus, *Aufklärung und Kritik*, 62/4 (2017), 72–81.
- JENSEN, S. J., *Knowing the Natural Law. From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, Washington, D.C. 2015.
- JOERDEN, J. C., *Logik im Recht. Grundlagen und Anwendungsbeispiele*, Berlin 2018.
- JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1998.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1998.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 2003.
- KAZCOR, C., *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington, DC 2002.
- KEIL, G., *Kritik des Naturalismus*, Berlin/New York 1993.
- , Wie fängt (man) eine Handlung an?, in: A. S. SPANN/D. WEHINGER (Hg.), *Vermögen und Handlung. Der dispositionale Realismus und unser Selbstverständnis als Handelnde*, Münster 2014, 135–157.
- KERR, G., Thomist Esse and Analytic Philosophy, *International Philosophical Quarterly*, 55 (2015), 25–48.
- KLIMA G., Contemporary „Essentialism“ vs. Aristotelian Essentialism, in: J. HALDANE (Hg.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame 2002, 175–194.
- KLUXEN, W., *Lex naturalis bei Thomas von Aquin*, Wiesbaden 2001.
- KNASAS, J., *Being and Some Twentieth-Century Thomists*, New York 2003.
- KNAUER, P., Dialektik und Relation. Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis, *Theologie und Philosophie*, 41 (1966), 54–74.
- , Erbsünde als Todesverfallenheit. Eine Deutung von Röm 5,12 aus dem Vergleich mit Heb 2,14f, *Theologie und Glaube*, 58 (1968), 153–158.
- , *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt a. M. 2002.

- , Eine andere Antwort auf das Theodizeeproblem – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht, *Theologie und Philosophie*, 78 (2003), 193–211.
- , *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Norderstedt 2015.
- , Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel. Zum Dilemma im Theaterstück „Terror“ von Ferdinand von Schirach, *Stimmen der Zeit*, 234 (2016), 306–314.
- KOCHAN, J., Popper's Communitarianism, in: Z. PARUSNIKOVÁ/R. S. COHEN (Hg.), *Rethinking Popper*, Boston 2009, 287–303.
- KOLVENBACH, P.-H., *Discreta Caritas, Review of Ignatian Spirituality*, 113 (2006/3), 9–21.
- KORFF, W., *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1985.
- KRASCHL, D., *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012.
- KRIPKE, S. A., *Naming and Necessity*, Cambridge 1980.
- KROLL, N., Teleological Dispositions, in: K. BENETT/D. W. ZIMMERMAN (Hg.), *Oxford Studies in Metaphysics, Vol. 10*, Oxford 2017, 3–37.
- KRONFELDNER, M., *What's Left of Human Nature. A Post-Essentialist, Pluralist and Interactive Account of a Contested Concept*, Cambridge, MA 2018.
- KUTSCHERA, F. v., *Die falsche Objektivität*, Berlin/New York 1993.
- , *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York 1999.
- , *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Berlin/New York 2000.
- , *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010.
- LALAND, K. N./BROWN, G. R., The Social Construction of Human Nature, in: E. HANNON/T. LEWENS (Hg.), *Why We Disagree about Human Nature*, Oxford 2018, 127–144.
- LEE, P., Human Nature and Moral Goodness, in: M. CHERRY (Hg.), *The Normativity of the Natural. Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, New York 2009, 45–54.
- , The New Natural Law Theory, in: T. ANGIER (Hg.), *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, Cambridge 2019, 73–91.
- LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, Frankfurt a. M./Leipzig 1996.
- LEWIS, D., *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986.
- LISSKA, A., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford/New York 1996.
- LOFTIN, R. K. (Hg.), *God and Morality. Four Views*, Downers Grove 2012.
- LOH, J., *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Hamburg 2018.
- LORENZ, K., *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München 1993.
- LOUDEN, R. B., On Some Vices of Virtue Ethics, in: R. CRISP/M. SLOTE (Hg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, 201–216.
- LOWE, E. J., *A Survey of Metaphysics*, Oxford/New York 2002.
- , Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism, *Philosophia Scientiae*, 12/1 (2008), 9–33.
- , *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford/New York 2008.
- MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Illinois 1999.
- MACKIE, J. L., *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981.
- MAGUIRE, B., The Value-Based Theory of Reasons, *Ergo*, 3 (2016), 233–262.

- MARITAIN, J., *Man and the State*, Washington, DC 1998 (Erstveröffentlichung: Chicago 1951).
- MAYR, E., *Understanding Human Agency*, Oxford/New York 2011.
- , Acting *sub specie boni*, *Philosophical Explorations*, 20/S2 (2017), 55–72.
- MCCABE, H., *Faith Within Reason*, London/New York 2007.
- MCDERMID, D., The Gospel of Uncertainty. Popper's Radical Fallibilism Re-Examined, *Grazer Philosophische Studien*, 86 (2012), 117–136.
- MCDOWELL, J., Zwei Arten von Naturalismus, in: DERS., *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a. M. 2009, 30–73.
- MCINERNEY, R., *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington, DC 2012.
- MEISTER ECKHART, *Werke I: Predigten*, hg. von N. LARGIER, Frankfurt a. M. 1993.
- MIETH, D., Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, *Orientierung*, 40 (1976), 31–34.
- MOLNAR, G., *Powers. A Study in Metaphysics*, hg. von S. MUMFORD, New York/Oxford 2006.
- MOODY-ADAMS, M., The Idea of Moral Progress, *Metaphilosophy*, 30 (1999), 168–185.
- MÜLLER, C. (u. a.) (Hg.), *Naturrecht und Moral in pluralistischer Gesellschaft*, Paderborn 2017.
- MURPHY, M., *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge 2001.
- , The Natural Law Tradition in Ethics, 2019, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics/> (Zugriff am 4.10.2023).
- MUSGRAVE, A., The Ultimate Argument for Scientific Realism, in: R. NOLA (Hg.), *Relativism and Realism in Science*, Dordrecht 1988, 229–252.
- , *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, Tübingen 1993.
- , How Popper [Might Have] Solved the Problem of Induction, *Philosophy*, 79 (2004), 19–31.
- , Popper's Critical Realism, in: DERS., *Secular Sermons. Essays on Science and Philosophy*, Otago 2009, 139–150.
- , Are Theological Notions Explanatory?, in: DERS., *Sermons*, 197–201.
- , Popper and Hypothetico-Deductivism, in: D. M. GABBAY (u. a.) (Hg.), *Handbook of the History of Logic, Vol. 10: Inductive Logic*, Amsterdam 2011, 205–234.
- , Metaphysics and Realism, in: J. SHEARMUR/G. STOKES (Hg.), *The Cambridge Companion to Popper*, New York 2016, 208–229.
- MUTSCHLER, H.-D., Die Dogmen des Naturalismus, *Theologie und Philosophie*, 89 (2014), 161–176.
- NAGEL, T., *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999.
- , *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, New York 2012.
- NICKERSON, R. S., Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises, *Review of General Psychology*, 2 (1998), 175–220.
- NIDA-RÜMELIN, J., Plädoyer für eine normative Anthropologie, in: J.-C. HEILINGER/J. NIDA-RÜMELIN (Hg.), *Anthropologie und Ethik*, Berlin 2015, 3–18.
- NIEDERBACHER, B., Ist Thomas von Aquin ein metaethischer Naturalist?, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 137 (2015), 44–55.
- , *Metaethik*, Stuttgart 2021.
- NIELSEN, K., *God and the Grounding of Morality*, Ottawa 1991.

- NIEMANN, H.-J., *Die Strategie der Vernunft. Problemlösende Vernunft, rationale Metaphysik und kritisch-rationale Ethik*, Tübingen ²2008.
- NILSSON, J., *Rationality in Inquiry. On the Revisability of Cognitive Standards*, Umea 2000.
- NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974.
- NUSSBAUM, M., Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism, *Political Theory*, 20 (1992), 202–246.
- , Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: H. STEINFATH (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt a. M. ²1998, 196–234.
- O’CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, London 1967.
- ODDIE, G., *Value, Reality, and Desire*, Oxford/NewYork 2005.
- ODERBERG, D. S., *Moral Theory. A Non-Consequentialist Approach*, Oxford 2000.
- , How to Win Essence Back from Essentialists, *Philosophical Writings*, 18 (2001), 27–45.
- , The Structure and the Content of the Good, in: D. S. ODERBERG/T. CHAPPELL (Hg.), *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law*, Hampshire/New York 2004, 127–165.
- , *Real Essentialism*, New York/London 2007.
- , Essence and Properties, *Erkenntnis*, 75 (2011), 85–111.
- , Being and Goodness, *American Philosophical Quarterly*, 51 (2014), 345–356.
- , Is Form Structure?, in: D. NOVOTNY/L. NOVAK (Hg.), *Neo-Aristotelian-Perspectives in Metaphysics*, New York 2014, 164–180.
- , All for the Good, *Philosophical Investigations*, 38 (2015), 72–95.
- , Finality Revived: Powers and Intentionality, *Synthese* 194 (2017), 2387–2425.
- , *The Metaphysics of Good and Evil*, New York 2020.
- ORSI, F., *Value Theory*, London/New York 2015.
- OSBORNE, T. M., *Aquinas’s Ethics*, Cambridge 2020.
- OTT, K., *Moralbegründungen zur Einführung*, Hamburg 2001.
- PARFIT, D., *On What Matters*, Vol. 1, Oxford/New York 2013.
- PATERSON, C./PUGH, M. (Hg.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot 2006.
- PETERSON, A. N., On Popper’s Contributions to Psychology as Part of Biology, in: J. SHEARMUR/G. STOKES (Hg.), *The Cambridge Companion to Popper*, New York 2016, 69–103.
- PINCKAERS, S., *Ce qu’on ne peut jamais faire – La question des actes intrinsèquement mauvais*, Fribourg/Paris 1986.
- PINKER, S., *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, London 2002.
- PLESSNER, H., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982.
- POPPER, K./ECCLES, J. C., *The Self and Its Brain*, New York 1977.
- POPPER K., *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973.
- , *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1979.
- , Erkenntnis ohne Autorität, in: D. MILLER (Hg.), *Karl Popper. Ausgewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik und Sozialphilosophie*, Tübingen ²1997, 26–39.
- , Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, in: MILLER, *Popper*, 154–163.
- , Das Ich, in: MILLER, *Popper*, 263–273.

- , Die natürliche Selektion und ihr wissenschaftlicher Status, in: MILLER, *Popper*, 225–233.
- , Die Stückwerk-Sozialtechnik, in: MILLER, *Popper*, 293–308.
- , Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft, in: MILLER, *Popper*, 144–153.
- , Zwei Arten von Definitionen, in: MILLER, *Popper*, 70–54.
- , Wissenschaftslehre in entwicklungstheoretischer und logischer Sicht, in: DERS., *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, München ³1997, 15–45.
- , Wissenschaftliche Reduktion und die essentielle Unvollständigkeit der Wissenschaft, in: DERS., *Leben*, 47–92.
- , Die Erkenntnistheorie und das Problem des Friedens, in: DERS., *Leben*, 113–126.
- , Towards a Rational Theory of Tradition, in: DERS., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London/New York 2002 (Routledge Classics), 161–182.
- , Three Views Concerning Human Knowledge, in: DERS., *Conjectures*, 130–160.
- , Utopia and Violence, in: DERS., *Conjectures*, 477–488.
- , What is Dialectic?, in: DERS., *Conjectures*, 419–451.
- , *Logik der Forschung*, Tübingen ¹¹2005 (Erstveröffentlichung: Wien 1935).
- , *The Open Society and Its Enemies*, London/New York 2011 (Routledge Classics).
- PORTER, J., *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids 2005.
- POSSENTI, V., Nature, Life, and Teleology, *The Review of Metaphysics*, 56 (2002), 37–60.
- PUFÉ I., *Nachhaltigkeit*, München ³2017.
- PUTNAM, H., The Meaning of ‚Meaning‘, in: DERS., *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Vol.2*, Cambridge 1975, 215–271.
- , *Ethics without Ontology*, Harvard 2015.
- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984.
- RAILTON, P., Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality, in: S. SCHEFFLER (Hg.), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford 1985, 93–133.
- , On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action, in: Reasoning about Belief and Action, in: B. CULLITY/B. GAUT (Hg.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford/ New York 1997, 53–79.
- RAWLS, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1979.
- RAZ, J., *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford/New York 1999.
- , *From Normativity to Responsibility*, Oxford/New York 2013.
- RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck 1987.
- , *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001.
- RICKEN, F., *Allgemeine Ethik*, Stuttgart ³1998.
- , Was ist ein praktisches Urteil?, in: DERS., *Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie*, Stuttgart 2010, 21–30.
- ROESER, S./TODD, C. (Hg.), *Emotion and Value*, Oxford/New York 2014.
- ROSENBERG, A., *Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy*, Cambridge 2000.
- , *The Atheist’s Guide to Reality – Enjoying Life Without Illusions*, New York/London 2011.
- ROSS, J. F., The Crash of Modal Metaphysics, *Review of Metaphysics*, 43 (1989), 251–279.
- ROWBOTTOM, D. P., *Popper’s Critical Rationalism. A Philosophical Investigation*, New York/London 2011.

- RUF, S., *Die legislative Prognose. Verfassungsrechtliche Prognosepflicht im Rationalitätskonzept des Grundgesetzes*, Tübingen 2021.
- RUNGGALDIER, E., *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart 1996.
- SALAMUN, K., Karl Raimund Popper. Der kritisch-rationale Mensch in der offenen Gesellschaft, in: DERS., *Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale des „wahren“ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper*, Tübingen 2012, 229–251.
- SALMON, N., *Reference and Essence*, Princeton 1981.
- SARTRE, J.-P., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays* (Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 4), Hamburg ⁹2018.
- SCANLON, T. M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge/London 1998.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern ⁵1966.
- SCHMID, S., Finality Without Final Causes? Suarez's Account of Natural Teleology, *Ergo. An Open Access Journal of Philosophy*, 2 (2015), 393–425.
- SCHOCKENHOFF, E., *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.
- SCHULTE, P., Naturalismus: Perspektiven und Probleme, *Information Philosophie*, 5/2012, 18–31.
- SEHON, S., *Teleological Realism. Mind Agency and Explanation*, Cambridge, MA 2005.
- , *Free Will and Action Explanation. A Non-Causal, Compatibilist Approach*, Oxford 2016.
- SETYIA, K., *Reasons without Rationalism*, Princeton 2007.
- SHAFFER-LANDAU, R., *The Fundamentals of Ethics*, New York/Oxford ³2015.
- SHARIFE, A., Does Religion Increase Moral Behavior? *Current Opinion in Psychology*, 6 (2015), 108–113.
- SIDELLE, A., *Necessity, Essence, and Individuation*, Ithaca 1989.
- SIMONS, P., Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), 553–575.
- SINGER, P., *Praktische Ethik*, Stuttgart ³2013.
- SMITH, Q., *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, New Haven/London 1997.
- SOKOLOWSKI, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Washington, DC ²1995.
- SPAEMANN, R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart ³1993.
- , Die Aktualität des Naturrechts, in: DERS., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, 60–79.
- , Einzelhandlungen, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 (2000), 514–531.
- SPAEMANN, R./LÖW, R., *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005.
- SPRENGER, G., *Naturrecht und Natur der Sache*, Berlin 1976.
- STEINFATH, H., Gutsein und Streben. Jenseits von Wertobjektivismus und Wertsubjektivismus?, *Thaumazein*, 1 (2013), 259–279.
- STEINHOFF, U., *On the Ethics of Torture*, New York 2013.
- STEINVORTH, U., *Was ist Vernunft? Eine philosophische Einführung*, München 2002.
- STELZER, H., Moralische Standards als Problemlösungsstrategien, in: R. NECK/H. STELZER (Hg.), *Kritischer Rationalismus heute. Zur Aktualität der Philosophie Karl Poppers*, Frankfurt a. M. 2013, 183–206.

- STENMARK, M., *Scientism. Science, Ethics and Religion*, New York 2018.
- STOCKER, M., Desiring the Bad. An Essay in Moral Psychology, *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), 738–753.
- STOVE, D., *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Oxford 1991.
- STUMP, E., *Aquinas*, London 2003.
- SUIKKANEN, J., Reasons and Value. In Defence of the Buck-Passing Account, *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2005), 513–535.
- TENENBAUM, S., *Appearances of the Good. An Essay on the Nature of Practical Reason*, Cambridge 2007.
- , Guise of the Good, in: H. LAFOLLETE (Hg.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Chichester/Oxford 2013, 2262–2271.
- THAKO, T. E., The Epistemology of Essence, in: A. CARRUTH (u. a.) (Hg.), *Ontology, Modality, Mind. Themes from the Metaphysics of E. J. Lowe*, Oxford 2018, 93–110.
- THOMAS V. AQUIN, *De Ente et Essentia. Das Seiende und das Wesen*, Stuttgart 1997.
- , *Summa Theologiae*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Bde. 4–12, Rom 1888–1906.
- , *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, in: *Opera omnia*, ed. Marietti, Bd. 2, Paris/Turin ¹⁰1965, 1–276.
- , *Summa contra Gentiles*, in: *Opera omnia*, ed. Marietti, 3 Bde., Paris/Turin 1961.
- TIMMONS, M., *Moral Theory. An Introduction*, New York ²2013.
- TOPITSCH, E., Naturrecht im Wandel des Jahrhunderts, *Aufklärung und Kritik*, 1 (1994), 1–14.
- TRSTENJAK, V./BEYSEN, E., Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit in der Unionsrechtsordnung, *Europarecht*, 2012, Heft 3, 265–284.
- TUGENDHAT, E./WOLF, U., *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart ²1993.
- , *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. ²1994.
- , *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010.
- TUTINO, S., *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*, Oxford/New York 2018.
- VARZI, A. C., Boundaries, Conventions, and Realism, in: J. K. CAMPBELL (u. a.) (Hg.), *Carving Nature at Its Joints. Natural Kinds in Metaphysics and Science*, Cambridge 2011, 129–153.
- VELLEMAN, J. D., The Guise of the Good, *Noûs*, 26 (1992), 3–26.
- VRANAS, P., I Ought, Therefore I Can, *Philosophical Studies*, 136 (2007), 167–216.
- WALLACE, W. A., *The Modeling of Nature. Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*, Washington, DC 1996.
- WARD, A., *Against Natural Teleology and Its Application in Ethical Theory* (2013), *Philosophy Ph.D. Dissertations*, 25, https://scholarworks.bgsu.edu/philosophy_diss/25 (Zugriff 4.10.2023)
- WATKINS, J. W. N., *Science and Scepticism*, London 1984.
- WENDEL, H.-J., *Moderner Relativismus*, Tübingen 1990.
- WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, DC 2000.
- WOLF, U., Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: O. HÖFFE (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin/Boston ⁴2019, 65–84.
- WOLFE, C., Political Theory and Natural Law, in: T. ANGIER (Hg.), *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, Cambridge 2019, 235–253.
- WUELLNER, B., *Summary of Scholastic Principles*, Chicago 1956.

- ZAVALIY, A., Religious Convictions and Moral Motivation, *Forum Philosophicum*, 25 (2020), 141–161.
- ZICHY, M., *Menschenbilder. Eine Grundlegung*, Freiburg i. Br./München 2017.

Personenregister

- Aertsen, J. A. 121, 122, 130, 255
Agassi, J. 13, 79, 255
Albert, H. 13, 15, 17, 19, 29 f., 37, 57,
67, 87, 95, 136, 148, 165, 182, 215, 233,
255
Alexander, D. 122, 124, 255
Alexy, R. 216, 255
Alvarez, M. 106, 107, 255
Anscombe, G. E. M. 99, 108, 134,
255
Anselm v. Canterbury 232, 255
Antoine, P. 36, 255
Antweiler, C. 82, 164, 255
Apel, K.-O. 22, 95
Aristoteles 59–61, 92, 112, 121, 166,
203 f., 205, 255
Artigas, M. 13, 255
Audi, R. 25, 255
Augustinus v. Hippo 236, 256

Barth, K. 249, 256
Bärthlein, K. 170, 256
Bartley, W. W. 22, 256
Bayer, O. 247, 249, 256
Becker, E. 245, 256
Beckermann, A. 14, 256
Berger, P. L. 57, 256
Berkman, J. 5, 256
Besong, B. 172, 256
Bhaskar, R. 66, 256
Bird, A. 71, 138 f., 256
Birnbacher, D. 141, 187, 256
Boghossian, P. 65, 256
Bormann, F.-J. 4, 256
Boswell, P. 119, 256
Boyd, R. 52, 256
Broad, C. D. 103, 191, 256
Brower, J. 234, 256
Brown, D. E. 165, 256
Brown, N. 203, 256
Buckley, F. H. 4, 256
Budnik, C. 197, 256
Bühler, K. 67, 86, 256
Butler, Joseph 71, 256
Butler, Judith 81, 256

Cerny, D. 186, 257
Chang, R. 173, 257
Chappell, T. 143, 144, 145, 146, 257
Clarke, W. N. 39, 42, 43, 72, 120, 132,
201, 257
Clifford, W. K. 15
Crowe, J. 161, 257

Dancy, J. 107, 257
Daniels, N. 28, 257
Davidson, D. 67, 98–101, 257
DeLapp, K. 182, 216, 257
Descartes, R. 51
Devine, P. E. 145, 165, 257
Dixon, K. 226, 257
Donnelly, B. 158, 257
Dreier, R. 187, 257
Duns Scotus 234
Düwell, M. 222, 257
Dworkin, R. 70, 257

Ebeling, G. 247, 250, 257
Echeñique, J. 150, 258
Einstein, A. 87
Elder, C. 51, 73, 77, 258
Ellis, B. 6, 51 f., 74, 75, 81, 258
Engi, L. 229, 258
Ernst, S. 194, 203 f., 206, 219, 237, 246,
258

- Fagothey, A. 7, 172, 174, 227 f., 258
 Feser, E. 42, 48, 50, 71 f., 73, 75, 79, 97,
 115, 118, 131 f., 172, 231, 258
 Fine, K. 50, 258
 Finnis, J. 5, 7, 144, 155–160, 167, 175–
 179, 193, 258
 FitzPatrick, W. 136, 258
 Foot, P. 125, 133–136, 179, 258
 Forst, R. 223, 228, 258
 Franco, G. 36, 258
 Frankfurt, H. 100, 181, 258
 Franklin, J. 70, 258
 Frederick, D. 19, 26, 258
 Frick, M.-L. 225, 258
 Fritz, A. 123, 258
 Fuchs, S. 53, 259
 Funke, J. 43, 259
- Gadamer, H.-G. 57
 Galileo, G. 51
 Garcia, R. K. 231, 259
 Gasser, G. 99, 100, 102, 103, 259
 Geach, P. 27, 123–126, 134, 259
 Gensler, H. 237, 259
 Gert, B. 149, 209, 259
 Gesang, B. 36, 259
 Gewirth, A. 178, 259
 Gilbert v. Portiers 234
 Giubilini, A. 212, 259
 Gómez-Lobo, A. 143, 144, 148, 174, 177,
 259
 Goodman, N. 57, 259
 Gregory, A. 119, 259
 Grisez, G. 7, 155 f., 178, 259
 Grober, U. 185, 259
 Grundmann, T. 64, 67, 259
- Haack, S. 25, 259
 Habermas, J. 84, 95, 184, 223 f., 259
 Hacking, I. 57, 259
 Halbig, C. 93, 200, 259
 Hallett, G. L. 192, 209, 259
 Hannon, N. 151, 259
 Härle, W. 243, 259
 Hegel, G. W. F. 58
 Heidegger, M. 57, 53
 Heinrich v. Gent 234
- Heinzmann, R. 122, 259
 Hill, J. L. 133, 210, 220, 259
 Hitler, A. 114
 Hittinger, R. 158, 259
 Hobbes, T. 51, 92, 133, 150
 Hoerster, N. 3, 213, 218, 259
 Hume, D. 4, 51, 55, 92, 118, 133, 155, 216
 Hüntelmann, R. 4, 153, 172, 260
 Hursthouse, R. 114, 200, 260
- Ioannidis, J. P. A. 212, 260
- Jackson, F. 88, 260
 Jakovljevic, D. 35, 260
 Jensen, S. J. 154, 194, 260
 Jesus v. Nazareth 239 f., 250
 Joerden, J. C. 227, 260
 Jüngel, E. 243, 260
- Kant, I. 56 f., 65, 96, 191, 214, 222 f., 260
 Kazcor, C. 192, 260
 Keil, G. 95, 99, 103, 104, 260
 Kenny, A. 99
 Kerr, G. 43, 260
 Kilmister, L. 45
 Klima, G. 50, 260
 Kluxen, W. 4, 260
 Knasas, J. 39, 260
 Knauer, P. 8, 75, 108, 174 f., 186, 192,
 194, 197, 199, 203, 232, 233, 234, 238,
 241, 245, 260
 Kochan, J. 88, 261
 Kolvenbach, P.-H. 206, 261
 Korff, W. 4, 261
 Kraft, V. 12
 Kraschl, D. 75, 235, 261
 Kripke, S. A. 6, 44–47, 49, 71, 74, 154,
 261
 Kroll, N. 139, 261
 Kronfeldner, M. 3, 261
 Kuhn, T. S. 57, 226
 Kutschera, F. v. 17, 36, 84, 95 f., 140,
 180 f., 190, 191, 216, 218, 261
- Lee, P. 155, 172, 261
 Leibniz, G. W. 14, 261
 Lewis, D., 48, 49, 261

- Lisska, A. 6, 7, 154, 158, 159, 165, 219, 228, 261
 Locke, J. 50, 51
 Loftin, R. K. 231, 261
 Loh, J. 147, 261
 Lorenz, K. 68, 261
 Louden, R. B. 200, 261
 Lowe, E. J. 45, 49, 54, 72 f., 77, 100 f., 103, 107, 261
 Luther, M. 247–250
- MacIntyre, A. 7, 179, 261
 Mackie, J. L. 188, 261
 Maguire, B. 107, 261
 Maritain, J. 81, 220, 262
 Marx, K. 58
 Mayr, E. 119, 262
 McCabe, H. 245, 262
 McDermid, D. 20, 262
 McDowell, J. 166, 262
 McNerny, R. 104, 159 f., 171, 262
 Meister Eckhart 240, 262
 Mieth, D. 241, 262
 Miller, D. 19, 263 f.
 Molnar, G. 138, 242
 Moody-Adams, M. 210, 262
 Murphy, M. 2, 90, 140, 144, 178, 262
 Musgrave, A. 13, 18, 19 f., 55, 57, 63, 65, 68, 78, 88, 89, 151, 262
 Mutschler, H.-D. 96, 262
- Nagel, T. 69, 95, 138, 219, 262
 Nickerson, R. S. 25, 262
 Nida-Rümelin, J. 83, 262
 Niederbacher, B. 121, 219, 262
 Nielsen, K. 4, 216, 262
 Niemann, H.-J. 31, 263
 Nilsson, J. 22, 263
 Nozick, R. 143, 263
 Nussbaum, M. 76, 145, 163, 225, 263
- O'Connor, D. 4, 216, 263
 Oddie, G. 116, 263
 Oderberg, D. S. 6, 7, 41, 47–50, 52, 71, 76, 78, 82, 123, 130, 139, 144, 146–148, 152, 193, 263
 Orsi, F. 126, 128, 141, 173, 263
- Osborne, T. M. 142, 201, 263
 Ott, K. 27, 263
- Paley, W. 132
 Parfit, D. 107, 214, 263
 Paulus v. Tarsus 246, 247
 Peterson, A. N. 110, 263
 Pinckaers, S. 191, 263
 Pinker, S. 165, 263
 Platon 92, 170
 Plessner, H. 183, 263
 Popper, K. 12 f., 18, 20, 23, 24, 26, 35, 53, 58–63, 68 f., 78–80, 85–88, 96, 102, 110 f., 151, 181, 183, 185, 189, 263 f.
 Porter, J. 171, 264
 Possenti, V. 138, 264
 Pufé, I. 185, 264
 Putnam, H. 6, 11, 44–47, 49, 71, 74, 76, 154, 264
- Radulfus Ardens 204
 Rahner, K. 232, 264
 Railton, P. 116, 145, 264
 Rawls, J. 28, 214, 264
 Raz, J. 93, 107, 115, 116, 187, 264
 Rhonheimer, M. 4, 118, 264
 Ricken, F. 123, 160 f., 169, 228, 264
 Rorty, R. 57
 Rosenberg, A. 94, 264
 Ross, J. F. 50, 264
 Rowbottom, D. P. 24, 264
 Ruf, S. 215, 265
 Runggaldier, E. 103, 197, 265
- Salamun, K. 85 f., 265
 Salmon, N. 49, 265
 Sartre, J.-P. 63, 265
 Scanlon, T. M. 126–128, 265
 Scheler, M. 95, 246, 265
 Schleiermacher, F. 148
 Schmid, S. 132, 265
 Schockenhoff, E. 4, 243, 265
 Schulte, P. 94, 265
 Sehon, S. 105, 132, 265
 Setyia, K. 119, 265
 Shafer-Landau, R. 3, 30, 143, 180, 208, 214, 224, 265

- Shariff, A. 244, 265
 Sidelle, A. 73, 265
 Simons, P. 54, 265
 Singer, P. 190, 265
 Smith, Q. 44, 47, 265
 Sokolowski, R. 232, 265
 Sokrates 170
 Spaemann, R. 1, 4, 138, 181, 183, 196,
 197 f., 265
 Sprenger, G. 187, 265
 Steinfath, H. 128, 265
 Steinhoff, U. 200, 265
 Steinvorth, U. 36, 181, 265
 Stelzer, H. 31, 265
 Stenmark, M. 95, 266
 Stocker, M. 114, 266
 Stove, D. 69 f., 266
 Stump, E. 121, 266
 Suarez, F. 132, 155
 Suikkanen, J. 128, 266
 Thako, D. E. 77, 266
 Thomas v. Aquin 6 f., 39–43, 104, 110,
 111–113, 120–123, 132, 142, 157, 159,
 170 f., 174, 193 f., 202, 205, 217 f., 231,
 234, 236, 237, 242, 266
 Timmons, M. 174 f., 209, 220, 226, 231,
 266
 Topitsch, E. 3, 27, 213, 266
 Tugendhat, E. 3, 45, 84, 183, 266
 Tutino, S. 210, 266
 Varzi, A. C. 56, 266
 Velleman, J. D. 114, 117 f., 266
 Vranas, P. 30, 266
 Wallace, W. A. 75, 138, 266
 Ward, A. 136, 266
 Watkins, J. W. N. 19, 266
 Wendel, H.-J. 69, 266
 Wippel, J. F. 40, 266
 Wolf, U. 45, 203, 266
 Wolfe, C. 210, 266
 Winch, P. 226
 Wittgenstein, L. 57, 61, 98 f.
 Wright, G. H. von 99
 Wuellner, B. 43, 77, 92, 120, 174, 201,
 266
 Zavaliy, A. 243, 267
 Zichy, M. 83, 267

Sachregister

- Absicht 174f., 189f., 197f., 199
Abstraktion 43, 55, 79, 85, 96, 180
Abtreibung 195
Ächtung 32, 152
Actus hominis 104
Actus humanus 104, 113, 131, 189f., 196
Akt 40, 42, 48, 75
Akteurskausalität 102–104, 116, 119, 199
Algorithmus 208, 216
Allmacht 235, 237f.
Altes Testament 248
Ambiguität 12, 25, 247
Amputation 175, 195, 197
Analogie 234, 236, 239
Angreifer 174, 195
Angst 9, 245–247, 250
Animal rationale 42, 82, 85, 171, 183
Anspruch 15, 170, 192f., 214, 218f.
Anthropologie 3, 84, 101f., 153, 224
Antiessentialismus 53, 55, 58–63, 72, 163–165
Antirealismus 14, 56–58, 65f., 69f., 82
Arbeit 24, 141f., 144f., 166, 205, 222
Aristotelian categorical 134f.
Artbestimmung 193–195
Artefakt 45, 52, 74f., 124, 125, 129
Ästhetische Erfahrung 8, 144f., 148, 152
Aufklärung 12, 86, 97
Autonomie 4, 6, 37, 53, 145, 159
Autorität 69, 215, 242
available evidence 208

Balance 176, 212
Barmherzigkeit 249
Basisüberzeugungen 14, 16
Bedingungsverhältnis 173, 187f., 201f.
Bedürfnis 31, 109f., 142, 161, 165, 183
Befreiung 245, 250

Begriffsidealismus 57, 65, 75, 225
Begründung 14–17, 19f., 24f., 26f., 33, 35f., 60f., 207
Bibel 242, 248, 249
Biologismus 4
Brückenprinzipien 28–31, 33, 35
Buck-Passing Account 126–128

Charaktereigenschaft 179, 200, 202, 220
Christliche Botschaft 232, 238–240, 242, 245f., 247
Christologie 239f.
Common Sense 18, 52f., 66, 120
Confirmation Bias 25
Corona-Pandemie 211f.
credere in Deum 241

Darstellungsfunktion 67, 86, 111, 183
Datierbarkeitsproblem 103
Definition 42f., 59–61, 76f.
Dekalog 242, 249
Demokratie 88, 223f.
Demut 205
Denken in Alternativen 19, 23f., 24, 25, 27, 34, 210, 213
Denkgewohnheit 16, 21
Deontologie 190–200
Designator 44–47, 49
Determinismus 51, 88, 155, 237
Dezisionismus 16
Dialektik 23, 75, 97, 235
Diebstahl 193, 195
Diskriminierung 229
Diskurs 58, 184, 209, 212, 216, 223f., 229
Diskursethik 184, 223f.
Divine-Command Theory 231
Dogmatismus 14–17, 58, 61, 64f., 70, 78f.

- Doppelwirkung 174 f., 186
 Dreifaltigkeit 233, 239 f.
duplex usus legis 248 f.
- Egoismus 187, 202, 205, 218, 245
 Einheitsproblem 48, 52, 72, 75
 Einzelhandlung 197 f.
 Emotion 114, 116, 183
 Empathie 183, 202
 Empirismus 14, 54 f., 56
 Endlichkeit 236, 246, 247
 Epikie 205
 Ereigniskausalität 99 f., 103, 106, 132
 Erkenntnis 12–25, 144 f., 151
 Erkenntnisapparat 18, 56, 65, 68
 Erkenntnistheorie 21, 25
 Erlösungsbedürftigkeit 248 f.
 Essentialismus 38–52, 70–78
 Euthyphron-Dilemma 237
 Evolution 68, 81 f., 86, 110, 132, 235
- Fallibilismus 11, 13, 17–20, 64, 66, 76, 207
 Falsifikationismus 12, 20, 59, 63
 Faustregel 209
 Fehlbarkeit 13, 18, 68, 247, 254
 Fideismus 241
 Finalität 5, 113, 128–133, 139, 153, 155 f., 171 f.
 Finalursache 5, 104, 130, 132, 138, 153
Flourishing 140, 144, 156, 214
 Folter 200, 230
 Form und Materie 41 f., 75
 Formalursache 41, 48
 Fortschritt 23–25, 34, 59 f., 63, 82, 210 f.
 Freiheit 26, 63, 88, 104, 186, 210, 213 f., 218, 237, 240, 245 f.
 Frieden 70, 210
 Foundationalismus 16, 25, 27
- Geborgensein 9, 206, 241, 246 f.
 Gebot 178, 191, 200, 231, 242, 249
 Geist 34, 73, 86, 151, 239 f., 250
 Geisteswissenschaften 21, 53, 163
 Gemeinschaft 33, 43, 57, 140, 151 f.
 Gerechtigkeit 115, 146, 194, 201, 205, 210, 248, 250
- Gesamtergebnis des Handelns 187, 192, 202, 207
 Geschöpflichkeit 233–238
 Gesetz 153 f., 171, 215 f.
 Gesetz und Evangelium 247–250
 Gesetz von Hume 4, 16
 Gewalt 70, 88, 152, 174, 215, 226, 229, 248
 Gewissen 177, 181, 192, 200, 218, 236, 248
 Gewissheit 15, 18 f., 22, 61 f., 64–66, 76, 87, 207, 245, 247
 Gleichbehandlung 229
 Glück 30, 142, 146, 179, 189, 238, 243, 246
 Gnade 240, 243, 250
 Goldene Regel 178
 Gott 7, 9, 40 f., 123, 132, 231–250
 Gottesbeweis 234 f.
 Gottesebenbildlichkeit 243
 Grundrechtsdogmatik 230
 Grundvertrauen 247
 Grundwerte 8, 109, 139–167, 176–179, 217
Guise-of-the-Good These 92 f., 111–119
 Gutheit 120, 126, 128, 130, 133–136, 236
- Handlungsarten 109, 193–195, 241
 Handlungsfähigkeit 84, 103, 132
 Handlungsgründe als Werte 105–110, 114 f., 156 f.
 Handlungstheorie 97–105, 111
 Handlungsverknüpfung 198–200
 Harmonie 144 f., 146, 176
 Hedonismus 117, 143
 Hermeneutik 53, 57, 248
 Herrschaft 3, 36, 58, 222, 229, 248
 Hierarchie 28, 166 f., 173 f.
 Horizont 184, 214, 219
 Humanismus 63, 83, 86, 147
 Hylemorphismus 41, 51, 75
- Identität 41, 44, 46, 222, 235
 Identitätspolitik 26
 Ideologie 3, 53, 208, 250
 Immunisierungsstrategie 16, 27, 148, 233

- Inclinationes naturales* 7, 43, 153–155, 171 f.
 Indifferenz 206
 Individuation 42, 187 f.
 Induktion 14, 17, 21, 55, 77, 89
 Inkommensurabilität 95, 143 f., 157, 173 f., 175, 187
 Institution 24, 32, 88, 151, 166, 221, 248
 Instrumentalisierung 223, 249
 Instrumentalismus 17, 55, 62, 63
 Intellekt 12, 14, 25, 43, 59 f., 79, 104, 131, 159, 200 f.
 Interesse 2, 21, 46, 107, 135, 190, 219
 Intuitionismus 3, 123, 158

 Jurisprudenz 1, 4, 28, 215

 Kalkül 127, 208
 Kantianismus 3, 56
 Kategorischer Imperativ 214, 223
 Kausalkette 45, 99 f., 105
 Kirche 3, 240, 241, 249
 Klugheit 176, 218 f.
 Kognitivismus 26, 37, 133, 207, 219
 Komplementärtugenden 203–206
 Kongruenzpostulat 29 f.
 Konsequenzialismus 3, 190, 192, 196
 Konsistenz 69, 181–183, 226
 Konstruktion 21, 58, 76, 82, 108, 163
 Kontraproduktivität 185 f., 189 f., 192 f., 207, 229
 Konvention 27, 29, 39, 46, 56, 73, 129, 224
 Konvertibilitätsthese 120–128, 159, 217
 Konzil 232, 239, 240
 Kooperation 33, 135, 172, 243
 Kosten-Nutzen-Analyse 187, 192
 Krankheit 150, 163, 182
 Kreativität 12, 21, 24, 26, 85, 247
 Krieg 115, 152, 174
 Kriterium 176–179, 180, 184–190, 209 f., 213, 215, 219
 Kritische Prüfung 22–25, 28, 29, 35, 70, 77, 82, 213–216
 Kultur 15, 36, 80, 83, 87, 140, 162–167
 Kulturrelativismus 87, 224–227
 Kulturwesen 140, 165 f.

 Laster 180, 201 f., 203 f.
 Leben 31 f., 150, 187, 211 f., 221, 230, 245
 Lebensform 29, 132, 138, 225, 226
 Leerformel 3, 27
 Legitimität 3, 26, 36, 97, 169, 213, 223, 229
 Leib-Seele-Problem 13, 88
 Leid 35, 104, 150, 189, 237
 Letztbegründungsanspruch 18, 22, 30, 36 f., 78, 213
Lex aeterna 231
Lex divina 242
Lex naturalis 154, 169, 217, 231
 Liebe 151, 178, 239 f., 242
 Logik 17, 22 f., 26 f.
 Lüge 114, 193, 195
 Lust 143 f., 146, 152.

 Mäßigung 201, 202, 205 f.
 Materialismus 94, 96
 Materie 41 f., 51, 96
 Menschenbild 53, 83, 85–88, 93–97, 221
 Menschenrechte 29, 81, 220–230
 Menschenwürde 222 f., 227–230, 243
 Menschlichkeit 9, 245 f., 250
 Mesotêslehre 203–206
 Metaethik 11, 27, 37, 216–220
 Methodologie 20–25, 75–78, 207–211
 Modalitäten 44 f., 48 f.
Modus tollens 22
 Monismus 6, 7, 101, 117, 143, 178
Moral Point of View 184
 Moral und Glaube 231–250
 Moralprinzip 6 f., 186, 229
 Mord 174, 190, 194 f.
 Motivation 92 f., 182, 197, 233 f., 244
 Münchhausen-Trilemma 15 f.

 Nachhaltigkeit 184 f., 206, 242
 Natur des Menschen 80–88, 139 f., 153 f., 161, 171 f.
 Naturalismus 93–97, 101 f., 132
 Naturgemäßheit 3, 7, 171–173
 Naturgesetze 48, 50 f., 94
 Natürliche Art 39, 45 f., 50–52, 56, 71, 74
 Naturteleologie 43, 128–133, 135, 126–139

- Negativer Utilitarismus 35, 189
 Negativität 235
 Neigung 112, 153 f., 155, 156, 217
 Neue Naturrechtstheorie 5, 155–162, 175–179
 Neues Testament 242, 248
 Nichtwiderspruchsprinzip 22, 69, 181, 217
 Nihilismus 97, 133
 Nominalismus 43, 54 f.
 Normativität 136, 192, 216–220
 Notwehr 174, 194 f., 230
 Notwendigkeit 44, 47, 50, 74, 235
 Nutzensummenprinzip 97
- Objektivität 120, 123, 140, 158
 Offenbarung 9, 231 f., 238, 241 f.
 Offene Gesellschaft 26, 87 f.
Oikeiosis 218
 Ökologie 24, 173
 Ökonomie 88, 151, 163, 210
 Ontologie 13, 53, 74 f., 81, 102, 132 f., 138 f.
 Opferbereitschaft 31, 244
 Ordnung 32, 87 f., 153, 170, 174
 Organismus 20, 32, 82, 86, 110, 125, 131, 135, 138, 183
 Organon-Modell 67
- Parteilichkeit 205, 229
 Partizipation 40, 123, 210, 223
 Paulinisches Prinzip 196–200
 Person 84, 94, 101–103, 223, 239
 Perspektivenübernahme 183 f.
 Pessimismus 88
 Pflicht 4, 30 f., 69, 172, 173 f., 188, 191, 215, 216, 221, 223, 236
 Pharisäertum 249
 Physikalismus 94, 101, 194
 Pluralismus 7, 65, 80 f., 83, 88, 117, 142 f., 144, 176 f., 210
 Pneumatologie 240, 250
 Politik 26, 32 f., 53, 88, 210, 215, 222, 223 f., 229, 248, 250
 Positivismus 13, 55, 221
 Positivität 40, 235
 Potenz 40, 42, 44, 75, 130, 138, 200 f.
- Präferenz 120, 166 f., 176, 190, 227
 Privation 122, 150
 Probabilismus 210
 Problemlösen 20–23, 31–24, 110 f., 138
 Proportionalismus 192
 Proprietät 47 f., 54
 Psychoanalyse 116
- Raubbau 185, 203, 207, 214, 230
 Realisierbarkeitspostulat 30 f., 188, 208
 Realismus 14 f., 64–70
 Recht auf Leben 193, 222, 230
 Recht auf Rechtfertigung 223, 227–229
 Rechtfertigungslehre 246 f.
 Rechtsethik 215 f., 220–230
 Rechtsgeltung 216
 Rechtsordnung 28 f., 215, 229, 248
 Rechtsstaatlichkeit 88, 212, 222, 229
Reductio ad absurdum 235
 Regelkonsequenzialismus 214 f.
 Regress 15, 26, 49, 59, 61, 73, 80, 142
 Regulative Idee 82, 95, 208–210, 216
 Relation 75, 96, 120, 126, 233–239
 Relativismus 29, 69 f., 224–227
 Religion 144, 148, 157, 167, 249
 Reproduktion 20, 43, 86, 140, 150, 165
 Revisionismus 13, 20–25, 28, 33 f., 207, 209
- Sanktion 32, 229, 244
 Schadensminimierung 35, 189, 192, 210, 230
 Schuld 189, 247
 Sein und Wesen 39–41, 136
 Sein-Sollen-Fehlschluss 4, 156, 158 f., 216–218
 Seinsprinzip 41, 42, 55, 74
 Selbstevidenz 15 f., 27, 60 f., 157, 217
 Selbstmitteilung 232, 238, 240 f., 250
 Selbsttranszendenz 183 f., 201
 Selbstverständnis 68, 83 f., 94, 97, 102
 Selbstwiderspruch 14, 95, 149, 192, 186, 202
 Seligpreisungen 242
 Skeptizismus 19, 55, 65 f.
 Sozialkonstruktivismus 57 f., 163 f.
 Spezies 51, 81, 134 f., 241

- Spiritualität 18, 206, 250
 Sprache 57, 61, 67, 86 f., 111
 Staat 88, 151, 221 f., 229, 248
Status quo 1, 3, 23, 25, 27, 79, 213
 Steinzeitmetaphysik 53
 Stoa 170, 218
 Stockwerktheologie 250
 Strafe 190, 230, 244
 Strategie der kleinen Schritte 210, 212
 Subjektivität 65, 84, 96, 162
 Substanz 41 f., 102, 103, 129, 153
 Sünde 245, 249
 Supererogation 31, 173 f., 188
 Superveniens 96
 Szientismus 94, 95
- Tapferkeit 201, 203 f.
 Tautologie 16, 69, 217
 Technik 151, 166
 Teilnehmerperspektive 84, 96, 102, 108
 Teleologie 104 f., 113, 190–200
 Terror 109, 199
 Theodizeeproblem 237 f.
 Theoriegeladenheit 16, 27, 36, 77
 Theorievergleich 22, 35 f., 220
 Tod 150, 230, 239, 243, 245 f., 247
 Toleranz 12, 25, 70, 185, 227
 Transzendentalien 72, 122, 151
 Transzendentalphilosophie 22, 56 f.
 Tribalismus 26, 87, 166, 229
 Tugend 12 f., 25, 200–206, 246
 Tugendethik 7, 179 f., 200
- Überbrückungsunternehmen 29, 84
 Überlegungsgleichgewicht 28, 177 f.
 Unbedingtheit 169, 192 f., 218 f.
 Unbegreiflichkeit 232 f., 234, 237
 Unfehlbarkeit 241
 Universalität 3, 36, 87, 140, 220–230
 Unterlassen 30, 102, 103, 187, 221
 Utilitarismus 143, 176 f., 188, 190, 208
 Utopie 15, 59, 88
- Veränderungsproblem 71, 235
 Verantwortung 93 f., 103, 208, 215
- Verbot 193 f., 215, 223
 Verfassung 28 f., 215, 222
 Verhältnismäßigkeit 215, 230
 Verheißung 249
 Vermögen 6, 47 f., 50, 52, 79, 102, 103 f.,
 122, 138, 142, 146 f., 148, 154, 171, 173
 Vermutungswissen 151, 162
 Vernunftbegabung 42, 85, 87, 151, 171,
 183
 Vernunftgemäßheit 6 f., 137, 170–190
 Versöhnung 247
 Versuch und Irrtum 21, 23, 86, 209
 Verzeihung 247
 Verzweiflung 61, 206, 246, 249
 Vollendung 8, 109, 113, 142, 172, 180,
 217
 Vorsatz 175
- Wahrheit 14–19, 60, 64, 66–70, 86
 Wahrnehmung 16, 21, 36, 55, 67 f., 131
 Weltbild 51, 95, 138 f., 225
 Weltoffenheit 181, 183
 Weltvergötterung 206, 246
 Werkgerechtigkeit 247, 249
 Werte im Kritischen Rationalismus 12 f.,
 25 f., 110 f.
 Wertmaximierung 176 f., 188 f., 192
 Wertpluralismus 117, 143 f., 173, 192
 Wertvergleich 175, 187, 192
 Wesenserkenntnis 42 f., 59 f., 76–80, 82–
 84, 157
 Wesensform 41 f., 47 f., 50, 55, 75, 132
 Wille 103 f., 112 f., 199 f., 237
 Willensschwäche 114 f., 182
 Willkür 16, 22, 64, 176, 202, 204, 222 f.,
 228 f., 245, 248
 Wissenschaftspraxis 20–24, 32, 57, 68
 Wort Gottes 232, 238, 240–242, 249 f.
 Wunsch-Überzeugungs-Paar 98, 100,
 103, 105, 106 f.
- Zeitdruck 210
 Zirkelschluss 15, 26
 Zwang 215, 222, 226, 229, 245, 248
 Zwei-Wege-Fähigkeit 103