

Bert Heinrichs

# Lebensform – zweite Natur – Person

## Überlegungen zum aristotelischen Naturalismus in der Ethik

**Abstract:** For a couple of years, “Aristotelian Naturalism” has been the subject of intensive debates. Among the most prominent proponents of this type of ethical theory are Philippa Foot and John McDowell. At first sight, these approaches are quite attractive for they seem to combine a number of advantages. The central thesis of the present paper is, however, that they do not succeed in developing a convincing ethical theory. To substantiate this claim, Foot’s approach will be presented in a first step. In a second step, McDowell’s critique on Foot will be outlined. Foot’s attempt to provide an external foundation for morality takes centre stage here. In a third step, McDowell’s own version of Aristotelian Naturalism, which has an explicitly anti-foundational shape, will be delineated. Although McDowell’s critique on Foot proves to be valid, it leads him to the wrong conclusions. He ignores that a reason-internal foundation of morality is available which resists his legitimate critique while being superior to his own anti-foundational theory. At the core of such an approach lies a non-reductive concept of person, which stands in clear contrast to Foot’s concept of “life form” as well as to McDowell’s concept of “second nature”.

**Keywords:** Aristotelian naturalism, life form, second nature, person, foundationalism

DOI 10.1515/dzph-2015-0017

## 1 Einleitung

Unter dem Titel „aristotelischer Naturalismus“ wird seit einigen Jahren eine Reihe von Ansätzen in der Ethik intensiv diskutiert. Als wichtigste Vertreter dieses Theorietyps gelten Philippa Foot und Rosalind Hursthouse, die beide maß-

---

**Bert Heinrichs:** Institut für Wissenschaft und Ethik, Universität Bonn, Bonner Talweg 57, 53113 Bonn; heinrichs@iwe.uni-bonn.de;

Institut für Neurowissenschaften und Medizin 8: Ethik in den Neurowissenschaften, Forschungszentrum Jülich GmbH, 52425 Jülich; b.heinrich@sfz-juelich.de

geblich an Überlegungen von Elizabeth Anscombe anknüpfen.<sup>1</sup> Auch John McDowell lässt sich diesem Lager zurechnen, wenngleich die genaue Zuordnung seiner Position notorisch schwierig ist.<sup>2</sup> Jedenfalls kann man die Überlegungen, die er im Kontext seiner Kritik an Foot anstellt, als Bekenntnis zu einer – alternativen – Version des aristotelischen Naturalismus verstehen.<sup>3</sup>

Eine erste grobe Charakterisierung dieser im Detail nachgerade konträren Konzeptionen ergibt sich, wenn man ihre gemeinsamen Gegner benennt. Mit vielen anderen metaethischen Theorien verbindet den aristotelischen Naturalismus, dass er den Antinaturalismus, Nonnaturalismus bzw. Supranaturalismus moorescher Provenienz ablehnt.<sup>4</sup> Ebenso weist er sämtliche Spielarten des Nonkognitivismus – namentlich diejenigen von Alfred Ayer und Charles Stevenson, Richard Hare, Simon Blackburn sowie Allan Gibbard – zurück.<sup>5</sup> Sein Verhältnis zu den unterschiedlichen Varianten des szientifischen Naturalismus, die in verschiedenen Ausformulierungen vor allem in den 1980er und 1990er Jahren von Autoren wie Peter Railton, David Brink, Nicholas Sturgeon und Richard Boyd entwickelt worden sind, ist weniger eindeutig.<sup>6</sup> Auffällig ist allemal, dass die genannten Autoren in den Publikationen der Vertreter des aristotelischen Naturalismus keine nennenswerte Rolle spielen.<sup>7</sup>

---

1 Foot (2001), Hursthouse (1999), Anscombe (1958). Der argumentativen Geschlossenheit wegen werde ich mich im Folgenden ausschließlich auf Foot konzentrieren. Man könnte gegen dieses Vorgehen einwenden, dass Hursthouse den elaborierteren Ansatz vorgelegt hat und daher den Vorzug erhalten sollte. Der Dissens, um den es im Folgenden gehen wird, tritt jedoch in der Gegenüberstellung von Foot und McDowell klarer hervor. Allen Thompson deutet Hursthouse sogar als Versuch einer Vermittlung zwischen beiden; vgl. Thompson (2007).

2 James Lenman (2006, Anm. 18) weist zu Recht auf die Schwierigkeiten hin, die die Einordnung von McDowell bereitet. Alexander Miller (2003, Kap. 10) rubriziert ihn gar als Vertreter eines Nonnaturalismus. Viele andere hingegen sehen in Foot und McDowell maßgebliche Repräsentanten eines aristotelischen Naturalismus in der Ethik.

3 Vgl. McDowell (1998d). Wiederum könnte man einwenden, dass eine Beschränkung auf einen Beitrag der Vielschichtigkeit des Ansatzes von McDowell nicht gerecht wird. Angesichts der sehr unterschiedlichen Akzentuierungen, die McDowell in seinen zahlreichen Beiträgen vornimmt, ist eine Fokussierung m. E. aber sinnvoll.

4 Vgl. Foot (2001), 5; McDowell (1998d), 177.

5 Vgl. Foot (2001), 5–9; McDowell (1998d), 175–177. An anderer Stelle hat sich McDowell ausführlicher mit den Überlegungen von Simon Blackburn beschäftigt und diese als verfehlt zurückgewiesen; vgl. ders. (1998b, 1998c).

6 Den Begriff „szientifischer Naturalismus“ verwende ich durchgehend zur Kennzeichnung des – insgesamt sehr heterogenen – Feldes von naturalistischen Ansätzen, die im weitesten Sinne einen Schulterschluss mit den empirisch arbeitenden Disziplinen suchen und auf diese Weise einen Gegenpol zum aristotelischen Naturalismus bilden.

7 Foot (2001) weist im Literaturverzeichnis keine Publikation von Boyd, Brink, Railton oder Sturgeon aus. Auch bei McDowell (1998d) sucht man entsprechende Verweise vergebens.

Positiv gewendet, lässt sich der aristotelische Naturalismus als kognitivistische und realistische Theorie charakterisieren, die die „metaphysischen Kosten“ eines Nonnaturalismus zu vermeiden sucht. Dies macht ihn *prima vista* zu einer attraktiven Theorieoption, die gründlich zu prüfen sich allemal lohnt. Die Hauptthese dieses Beitrags lautet jedoch, dass man nach näherer Prüfung zu dem Ergebnis kommen muss, dass es dem aristotelischen Naturalismus – weder in der Variante Foots noch in der von McDowell – gelingt, eine überzeugende moralphilosophische Konzeption zu entwickeln.

Zur Verteidigung meiner These werde ich zunächst den Ansatz von Philippa Foot rekonstruieren (II). Sodann werde ich die Kritik, die John McDowell an Foot geübt hat, skizzieren (III) und seine eigene Version des aristotelischen Naturalismus präsentieren (IV). Anschließend werde ich aufzeigen, warum McDowell mit seiner Kritik an Foot zwar Recht hat, ihn die Schlussfolgerungen, die er daraus zieht, aber in eine falsche Richtung führen. Schließlich werde ich dafür argumentieren, dass sich mit Hilfe eines nicht-reduktiven Personenbegriffs eine Position gewinnen lässt, mit der sich sowohl die Probleme von Foots als auch die von McDowells Ansatz umgehen lassen (V). Während Foots Ethik der Lebensform von vornherein so angelegt ist, dass ein gehaltvoller Begriff der Person nicht in den Blick kommen kann, könnte in McDowells Ethik der zweiten Natur ein solcher Begriff womöglich integriert werden. Allerdings würde es sich dann kaum noch um eine Spielart des aristotelischen Naturalismus handeln, sondern um eine Ethik der Person (VI).

## 2 Foots Naturalismus der Lebensform

Foot entwickelt ihr Argument für einen aristotelischen Naturalismus mit Hilfe von drei Elementen:<sup>8</sup> (i) ein attributives Verständnis von „gut“, das sie von Peter Geach übernimmt; (ii) ein normatives Verständnis von „Leben“, das sie unter Rückgriff auf Michael Thompson entwickelt; und (iii) ein derivatives Verständnis von Rationalität, das sich einer Anregung von Warren Quinn verdankt.

(i) Peter Geach hat darauf aufmerksam gemacht, dass logisch zwischen attributiven und prädikativen Adjektiven unterschieden werden muss.<sup>9</sup> Sätze,

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Rekonstruktion Thompson (2007), 246–248. Einen differenzierten Blick auf die Position von Foot eröffnen die Beiträge in dem sehr hilfreichen Band, den Thomas Hoffmann und Michael Reuter herausgegeben haben (2010a).

<sup>9</sup> Vgl. Geach (1956). Thomson (1997) – die gelegentlich auch dem aristotelischen Naturalismus zugerechnet wird – hat diese Überlegungen ebenfalls aufgegriffen und weiterentwickelt. Eine ausführlichere grammatikalische Analyse von „gut“ hat Vendler (1963) vorgelegt.

die prädikative Adjektive enthalten, lassen sich ohne Sinnverlust in zwei Teile aufteilen. Geach verdeutlicht dies an dem Satz „x ist ein rotes Buch“. Er lässt sich aufteilen in „x ist ein Buch“ und „x ist rot“. Bei attributiven Adjektiven ist dies nicht möglich. Ein Beispiel dafür ist „x ist eine gefälschte Banknote“. In diesem Fall ist eine Zerlegung in „x ist eine Banknote“ und „x ist gefälscht“ nicht sinnvoll. Anders als im Falle des roten Buches, hängt das Adjektiv „gefälscht“ logisch von „Banknote“ ab. Es gibt zahlreiche Fälle, in denen die Sachlage auf den ersten Blick weniger klar ist. Eines der Beispiele Geachs hierfür lautet „x ist ein kleiner Elefant“. Hier zeigt erst eine genauere Analyse, dass „klein“ ein attributives Adjektiv ist. Zwar scheint eine Aufteilung in „x ist ein Elefant“ und „x ist klein“ auf den ersten Blick sinnvoll. Dass „klein“ dennoch ein attributives Adjektiv ist, offenbart sich, wenn man sich klar macht, dass die Zerlegung die – offensichtlich falsche – logische Folgerung „Ein kleiner Elefant ist ein kleines Tier“ zuließe. Geachs eigentliche These besteht darin, dass es sich bei „gut“ und „böse“ bzw. „schlecht“ um attributive Adjektive handelt. Etwas kann demnach niemals einfach nur gut sein, sondern es handelt sich stets um „ein gutes x“.

Geachs Überlegungen zur Grammatik von „gut“ weisen auf einen tiefgreifenden Dissens sowohl mit vielen klassischen (szientifischen) Naturalisten wie auch mit G. E. Moores Nonnaturalismus hin, die beide gleichermaßen „gut“ als Eigenschaft in einem prädikativen Sinne auffassen. In dieser Perspektive besteht die Differenz zwischen Naturalisten und Nonnaturalisten – oder Objektivisten, wie Geach die von Moore vertretene Gegenposition nennt – lediglich in der genauen Beschaffenheit der Eigenschaft „gut“. Während szientifische Naturalisten davon ausgehen, es handle sich im Kern um eine natürliche Eigenschaft, meint Moore, „gut“ bezeichne eine einfache, nicht-natürliche Eigenschaft.<sup>10</sup> Geach hingegen vertritt die Auffassung, dass „gut“ logisch stets abhängig von einem Substantiv sei, das es lediglich in einer charakteristischen Weise auszeichne.<sup>11</sup>

Foot folgt Geachs Auffassung von „gut“.<sup>12</sup> Auch sie geht davon aus, dass es sich um eine philosophische Verirrung handle, „gut“ als eigenständige Eigenschaft zu verstehen, wie Moore es tut. Gleichermaßen lehnt sie expressive oder präskriptive Deutungen von „gut“ ab. Sie hält aber weitere Differenzierungen

---

<sup>10</sup> Vgl. Moore (1903), Kap. 1.

<sup>11</sup> Im weiteren Verlauf des Beitrags richtet Geach seine Kritik dann vor allem gegen die Gruppe der „Oxford Moralists“, die – allen voran R. M. Hare – die Bedeutung von „gut“ nicht in einem deskriptiven, sondern in einem präskriptiven Sinne aufgefasst haben. Hare (1957) hat in einer interessanten Replik auf die Kritik von Geach reagiert.

<sup>12</sup> Vgl. Foot (2001), 2–3.

für erforderlich, um zu einem vollen Verständnis von moralischen Bewertungen menschlicher Handlungen vorzudringen.

(ii) Das Begriffsfeld, das Foot zufolge an dieser Stelle den entscheidenden Schritt weiter führt, umfasst Begriffe wie „Leben“, „Lebewesen“ und „Lebensform“. Damit führt sie das zweite wichtige Element in ihre Argumentation ein, das auf die Arbeit von Elizabeth Anscombe und, stärker noch, von Michael Thompson verweist. Die zentrale These von Thompson, auf die Foot sich stützt, besteht darin, dass Urteile, mit denen Lebensformen beschrieben werden, eine eigenständige logische Form aufweisen, die er „natural-historical judgements“ nennt; Sätze, die naturhistorische Urteile zum Ausdruck bringen, bezeichnet er als „Aristotelian categoricals“.<sup>13</sup> Ihre besondere logische Form zeigt sich darin, dass es sich bei solchen Urteilen bzw. Sätzen nicht um rein deskriptive Aussagen handelt. Insbesondere haben sie keine Durchschnittswerte oder Üblichkeiten zum Inhalt. Die Wahrheit eines naturhistorischen Urteils hängt nicht davon ab, ob die Mehrheit der Individuen einer Lebensform ihm *de facto* entspricht. Gleichzeitig gilt, dass individuelle Abweichungen als Defekte gelten können. Die spezifische Beschreibung einer Lebensform durch naturhistorische Urteile enthält stets einen normativen Standard.

Foot greift diese Überlegungen auf und betont, dass Lebensformen eine eigenständige – „autonome“, „intrinsische“, „natürliche“ – Normativität eigen sei.<sup>14</sup> Die „natürliche Gutheit“ bildet demnach den evaluativen Hintergrund für die Bewertung von Individuen einer Art. Auf diese Weise gewinnt die Rede von der „Gutheit“ oder der „Schlechtheit“ eines Individuums ihren Sinn. „Gut“ wird bei einzelnen Lebewesen also – ganz im Sinne Geachs – als attributives Adjektiv verwendet. Die relevante logische Bezugsgröße ist die Lebensform. Sie gibt die natürlichen Standards vor, die eine normative Bewertung von Individuen ermöglichen. Dies gilt sowohl für die physiologische Ausprägung als auch für das Verhalten. Foot geht davon aus, dass in dieser Hinsicht eine Kontinuität zwischen nicht-menschlichen Tieren und Menschen besteht. Auch die menschliche Lebensform enthält normative Standards, die für die Bewertung einzelner menschlicher Individuen gültig sind. Wiederum gilt dies auch bezüglich des Verhaltens. Beim Menschen gewinnt die „natürliche Gutheit“ damit unmittelbare Bedeutung für genuin moralische Bewertungen.

(iii) Schließlich ergänzt Foot ihre Argumentation um ein bestimmtes Verständnis von Rationalität, das durch Warren Quinn inspiriert ist.<sup>15</sup> Quinns Über-

<sup>13</sup> Vgl. Thompson (2008), Kap. 4, passim.

<sup>14</sup> Vgl. Foot (2001), 26, Kap. 2, passim.

<sup>15</sup> Quinn (1992).

legungen kreisen um unterschiedliche Konzepte praktischer Rationalität. Auf der einen Seite steht ein instrumentelles Rationalitätskonzept humescher bzw. neo-humescher Provenienz, auf der anderen Seite eines, das eng mit dem traditionellen Begriff der Tugend und dem guten Leben verknüpft ist und auf Aristoteles verweist.

Foot knüpft speziell an Quinns Hinweis an, dass praktische Rationalität über die Grenzen unterschiedlicher Auffassungen hinweg als wichtig angesehen wird.<sup>16</sup> Sie selbst nimmt das zum Anlass, eine „unified theory of rationality“ anzusetzen.<sup>17</sup> Sie geht damit davon aus, dass Tugenden und Eigennutz bei den Erwägungen eines rationalen Akteurs gleichermaßen eine Rolle spielen. Mit dieser Rationalitätskonzeption will sie dem Einwand begegnen, dass, selbst wenn man die normativen Standards der Lebensform als solche akzeptiert, es immer noch unklar ist, warum ein rationaler Akteur sie *für sich* als verbindlich begreifen sollte. Legt man ein umfassendes Verständnis von Rationalität zugrunde, dann – so Foots Argument – besteht eine begriffliche Verbindung zwischen „acting well“ und „acting rational“. Die skeptische Rückfrage verliert damit ihre Basis.

Während das erste der drei Elemente der Theorie Foots eher vorbereitenden Charakter hat und die Abgrenzung zu Moore und der methodisch an ihn anknüpfenden Tradition unterstreicht, stehen ihre Überlegungen zur natürlichen Gutheit und zur praktischen Rationalität gleichberechtigt nebeneinander und stützen sich wechselseitig. Es hängt daher von der Perspektive ab, die man auf ihre Theorie einnimmt, welches Theorieelement man als vorrangig erachtet. Viele Kritiker haben sich vornehmlich oder ausschließlich auf Foots Versuch konzentriert, praktische Rationalität als einheitliches Phänomen zu begreifen, das Moralität und Eigennutz gleichermaßen umfasst.<sup>18</sup> Es dürfte dennoch nicht verfehlt sein zu behaupten, dass Foots Überlegungen zur natürlichen Gutheit mehr Aufmerksamkeit und Kritik auf sich gezogen haben. Der naheliegende Einwand gegen Foot lautet, dass ihrer Auffassung von natürlicher Gutheit ein vormoderne Naturverständnis zugrunde liege, das Aristoteles womöglich zur Verfügung

---

<sup>16</sup> Vgl. Foot (2001), 10–11. Foot hat selbst hervorgehoben, dass sich ihre Auffassung von Rationalität über die Jahre hinweg stark gewandelt hat. Besonders einflussreich ist ihr Beitrag *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* aus dem Jahr 1972. Dort entwickelt sie ein an Hume angelehntes, rein instrumentelles Verständnis von Rationalität. In ihren späten Werken, namentlich in *Natural Goodness*, weist sie dieses Rationalitätskonzept ausdrücklich zurück. Einen kurzen, aber informativen Überblick über die unterschiedlichen Entwicklungsphasen des Denkens von Foot geben Hoffmann/Reuter (2010b).

<sup>17</sup> Foot (2001), 17, Kap. 4, passim.

<sup>18</sup> Vgl. dazu bspw. den erhellenden Beitrag von Pauer-Studer (2010).

gestanden habe, heute aber obsolet sei. Pointiert hat diesen Einwand – nicht speziell gegen Foot gerichtet – Bernard Williams formuliert:

I come back finally to what I mentioned at the beginning as the area of „naturalism“ more broadly conceived: that is to say, the question of founding human ethics on considerations of human nature, in some way that goes beyond merely respecting the limits, biological or other, on what human beings are able to do. This is the project of thinking out, from what human beings are like, how they might best and most appropriately live. [...] The idea of a naturalistic ethics was born of a deeply teleological outlook, and its best expression, in many ways, is still to be found in Aristotle's philosophy, a philosophy according to which there is inherent in each natural kind of thing an appropriate way for things of that kind to behave. [...] The first and hardest lesson of Darwinism, that there is no such teleology at all, and that there is no orchestral score provided from anywhere according to which human beings have a special part to play, still has to find its way fully into ethical thought.<sup>19</sup>

Folgt man dieser Kritik, dann gründet Foots neo-aristotelisches Projekt in einer Metaphysik der Natur längst vergangener Tage; und da diese Metaphysik selbst nicht mehr zu überzeugen vermag, kann sie auch nicht als Basis für eine ethische Theorie herangezogen werden. Diesen Generaleinwand muss Foot freilich nicht widerspruchslos hinnehmen. Mit Michael Thompson verfolgt sie das Projekt eines „analytischen Aristotelismus“<sup>20</sup>, der davon ausgeht, dass die Kategorien des Lebendigen logische Kategorien sind. Demnach stellen die Rückbezüge auf Aristoteles nicht den hoffnungslosen Versuch dar, eine veraltete Metaphysik wiederzubeleben, sondern sie tragen vielmehr dem Umstand Rechnung, dass wir in unserem Denken über Lebendiges unweigerlich eigenständige logische Kategorien aufbieten müssen, um das Phänomen überhaupt in den Blick zu bekommen. Dieser Auffassung nach ist es keine rückständige Metaphysik, auf die Foot ihren Ansatz aufbaut, sondern eine, die einen naiven Biologismus gerade überwindet.

Die Frage nach der Überzeugungskraft des „analytischen Aristotelismus“ kann – und muss – hier offen bleiben. Der Erfolg von Foots moralphilosophischem Ansatz hängt nämlich nicht allein davon ab, ob man Thompsons theoretischen Überlegungen zum Begriff der „Lebensform“ folgt. Dies wird aus der Kritik deutlich, die John McDowell gegen Foot vorgebracht hat.

---

**19** Williams (1995), 109–110. Explizit gegen Foot richtet diese Kritik Lenman (2005, 46–47), der affirmativ auf Williams Bezug nimmt.

**20** Thompson (2008), 12.

### 3 McDowells Kritik an Foot

Im Zentrum der viel beachteten Kritik von McDowell steht nicht die Frage, ob eine an Aristoteles anknüpfende Metaphysik der Natur unter den theoretischen Vorzeichen der Moderne noch vertretbar oder womöglich sogar unumgänglich ist.<sup>21</sup> Seine Kritik richtet sich vielmehr gegen Foots Versuch einer Fundierung der Moral.<sup>22</sup> Er hält es für eine Fehlinterpretation, dass Aristoteles selbst ein derartiges Projekt verfolgt haben soll.<sup>23</sup> Ein solches Bemühen sei Aristoteles grundsätzlich fremd gewesen. Insbesondere sei daher auch die Ansicht verfehlt, Aristoteles gehe davon aus, die Tugenden könnten in der menschlichen Lebensform verankert werden. Eine Deutung dieser Art – die er vor allem bei Bernard Williams findet – sei eine „historical monstrosity“<sup>24</sup>. Erst die Moderne habe das drängende Bedürfnis nach einer Fundierung der Moral hervorgebracht. Als Hauptargument für seine Aristoteles-Auslegung führt McDowell an, dass dieser seine Überlegungen ohnehin nur an Zuhörer gerichtet habe, die „eine gute Charakterbildung bereits mitbringen“ (NE 1095b4). Eine Fundierung könne daher nicht das Ziel des Aristoteles gewesen sein, so unverständlich uns Heutigen dies auch erscheinen möge.

Ein unzulänglicher Naturalismus versuche, dieses genuin moderne Bedürfnis zu stillen. Aus einer neo-humeschen Perspektive böten sich lediglich zwei Alternativen an, die McDowell beide für gleichermaßen unzureichend hält: der Ansatz bei subjektiven Wünschen und Begierden oder der Rekurs auf eine

---

21 Die Kritik bezieht sich auf frühere Schriften von Foot, zum Zeitpunkt ihres ersten Erscheinens (1996) lag Foots Monographie (2001) noch nicht vor. Sachlich lässt sie sich aber ohne weiteres auch auf ihre spätere Argumentation übertragen. Bemerkenswert ist allerdings, dass Foot in ihrer Monographie kaum auf McDowells Kritik eingegangen ist.

22 „Fundierung der Moral“ ist hier im spezifischen Sinne des metaethischen „foundationalism“ gemeint. Eine systematische Klärung des „foundationalism“ liefert Mark Timmons. Er charakterisiert diese Position folgendermaßen: „For any Person S at time  $t$ , if S is justified in believing any moral proposition at  $t$ , then the set A of S's moral beliefs that make up that justified set has the following justificatory structure: i) there is a nonempty subset A' of A such that S's believing each member of A' is immediately justified; ii) all other members of A (all non-A's) are such that in believing each member of that set, S is mediately justified where such justification involves at least one member of A'“ (Timmons 1987, 596). Die deutschen Begriffe „Fundamentalismus“ bzw. „fundamentalistisch“ sind als Übersetzungen wegen ihrer negativen Konnotationen unglücklich. Kurt Bayertz hat daher den Terminus „Fundamentismus“ eingeführt, den ich als *terminus technicus* übernehme; vgl. Bayertz (1999), 84, Anm. 9.

23 Vgl. McDowell (1998d), 167–169, 173–174, 195.

24 Ebd., 195.



rein naturwissenschaftlich bestimmte menschliche Natur.<sup>25</sup> Die erste Option hat Hume selbst gewählt und damit den Weg für die Nonkognitivisten des 20. Jahrhunderts geebnet, die sich zu Recht auf ihn berufen. Die zweite Option entspricht einem szientifischen Naturalismus, der Moral auf natürliche Tatsachen zu reduzieren sucht. Man mag an dieser Stelle einwenden, dass McDowell eine dritte Option – nämlich gerade die, für die Foot steht – bei seinem Eliminationsargument nicht angemessen berücksichtigt. Gegen Williams gewendet spricht er von einer „special Aristotelian super-nature“<sup>26</sup>, von der heute klar sei, dass es sie nicht gebe. Die Vernachlässigung dieser Option fällt argumentativ aber kaum ins Gewicht. McDowells Haupteinwand besteht nämlich darin, dass das Projekt einer Fundierung *insgesamt* verfehlt sei. Selbst wenn die Fundierung durch einen normativ reichhaltigen Begriff der Lebensform erfolgen sollte, bleibt es dabei, dass sie *als Fundierung* fehl geht.<sup>27</sup>

Gegen alle (modernen) Bestrebungen einer Fundierung der Moral macht McDowell geltend, sie würden dem Umstand nicht gerecht, dass die Fähigkeit der Vernunft rationale Wesen in die Lage versetzt – ja mehr noch: nötig – in eine kritische Distanz zu *sämtlichen* externen Vorgaben zu treten.<sup>28</sup> Aus einer kritischen Distanz heraus sei eine definitive Bezugnahme im Sinne einer Fundierung schlicht nicht mehr möglich, egal worin diese Fundierung gesucht werde. Auch normative Vorgaben der Lebensform könnten für ein vernünftiges Wesen keinerlei Autorität haben, selbst wenn man eine natürliche Gutheit im Sinne Foots unterstellte.<sup>29</sup> Deshalb blieben auch die „Aristotelian categoricals“, die Foot von

---

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 176.

<sup>26</sup> Ebd., 177, Anm. 22.

<sup>27</sup> Thomas Hoffmann macht geltend, bei der Auffassung, Foot gehe es darum, „ethische und moralische Geltung durch einen direkten Verweis auf das nicht-ethische und außermoralische ‚Reich der bloßen Naturgesetze‘ begründen zu wollen“, handle es sich um einen weit verbreiteten Irrtum; Hoffmann (2010), 76. Vielmehr müssten ihre Ausführungen „in einem wittgensteinschen Sinne als eine *Erläuterung* oder *Deutung* von Ethik und Moral“ begriffen werden; ebd., 78. Außer Zweifel steht, dass Foot keine Proponentin eines „szientistischen Naturalismus der Moderne“ ist; ebd., 76. Dennoch scheint es mir Foot um eine Fundierung der Moral außerhalb der Vernunft zu gehen. Nach Hoffmanns Lesart hingegen verfolgt Foot ein Projekt, das dem von McDowell sehr ähnlich ist; vgl. ebd., 95 ff. Dieses Projekt ist freilich – wie sich unten zeigen wird – mit Problemen eigener Art behaftet.

<sup>28</sup> Vgl. McDowell (1998d), 171–173, 188–190, 194.

<sup>29</sup> McDowell verdeutlicht dies u. a. an dem viel diskutierten Beispiel eines vernünftigen Wolfs, dem sich die Frage stellt, ob er weiterhin im Rudel jagen soll. Die Tatsache, dass diese Art der Jagd der wölfischen Lebensform entspricht, trägt für den vernünftigen Wolf nichts aus. Für ihn stellt sich die Frage „Soll *ich* im Rudel jagen?“; vgl. ebd., 169–173, 188, 190, 193. Auch Foot greift das Beispiel des Wolfs kurz auf; vgl. Foot (2001), 15–16.

Thompson übernimmt, „logisch impotent“<sup>30</sup>. Ein deduktiver Schluss von „x ist ein normativer Standard der Lebensform y“ über den Mittelsatz „Ich bin ein Mitglied der Lebensform y“ zu der Konklusion „x ist ein normativer Standard für mich“ sei nicht möglich. Für einen rationalen Akteur bleibe die Frage „Was soll ich tun?“ auch nach einem solchen Schluss offen.<sup>31</sup>

Der Gedanke, dass sich die praktische Vernunft keinem externen Standard unterwerfen, sondern nur selbstgesetzte Vorgaben als gültig akzeptieren könne, hat seinen Ursprung in Kants Lehre von der Autonomie des Willens.<sup>32</sup> Heteronome Bestimmungen, die die praktische Vernunft aus externen Objekten und nicht aus sich selbst heraus bezieht, sind nach Kant „der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit“<sup>33</sup>. Zwar bezieht McDowell sich auch auf Kant.<sup>34</sup> Seine radikal anti-fundamentistische Kritik steht aber in der Tradition von Wilfrid Sellars. Er wendet dessen Gedanken, dass die Rationalität empirischen Wissens sich nicht einer Fundierung verdanke, sondern vielmehr dem Umstand, dass es sich um ein „self-correcting enterprise“<sup>35</sup> handle, konsequent auf den Bereich des Moralischen an. Alle Fundierungsversuche erscheinen damit als hinfällig.

Ausführlich attackiert McDowell den wissenschaftlichen neo-humeschen Naturalismus, der eine rein empirische Fundierung der Moral bzw. eine Reduktion der Moral auf natürliche Tatsachen anstrebt. Das bedeutet, wie McDowell ausdrücklich betont, nicht, dass es für vernünftige Wesen nicht möglich wäre, natürliche Tatsachen bei moralischen Erwägungen in Rechnung zu stellen. Im Gegenteil, er räumt ein, dass sich aus der ersten Natur Bedingungen ergeben, die im Rahmen moralischer Überlegungen nicht übergangen werden können. Aber diesen Tatsachen komme keine unmittelbare und zwingende normative Verbindlichkeit zu. Auch die subjektivistische Linie, die von Hume ausgeht, wird von der anti-fundamentistischen Kritik voll getroffen. Sie meint ein hinreichendes Fundament in Wünschen und Begierden zu finden und degradiert die Vernunft damit zur rein instrumentellen Vernunft. Letztlich sei, so McDowell, das neo-humesche Denken

---

<sup>30</sup> Vgl. McDowell (1998d), 173.

<sup>31</sup> Man kann hierin womöglich eine Variante von Moores Argument der offenen Frage sehen, das bei Moore natürlich eine andere Stoßrichtung hat, nämlich die Zurückweisung naturalistischer Definitionen der Eigenschaft „gut“. Der naturalismuskritische Zug ist bei dieser Variante allerdings vergleichbar.

<sup>32</sup> Vgl. Kant (1911), 440.

<sup>33</sup> Ebd., 441.

<sup>34</sup> Vgl. McDowell (1998d), 183.

<sup>35</sup> Sellars (1997), 79.

dazu verurteilt, zwischen einem szientifischen Naturalismus und einem Subjektivismus hin und her zu oszillieren.<sup>36</sup>

Selbst wenn der aristotelische Naturalismus eine eigenständige Position hinzufügen sollte, ändert sich an dieser oszillierenden Bewegung nichts. Auch in diesem Fall wird der Vernunft eine externe Fundierung angeboten, die ihr keinen Halt zu bieten vermag. Die anti-fundamentistische Grundausrichtung der Kritik McDowells führt vielmehr dazu, dass der Naturalismus Foots in der entscheidenden Hinsicht von einem szientifischen Naturalismus nicht zu unterscheiden ist. Beide gehen davon aus, dass die Vernunft im Rahmen kritischer Reflexion auf ein Fundament stößt, in dem sie Halt und Sicherheit findet. Beide scheitern an dem Umstand, dass es für die Vernunft keine externe Autorität geben kann.

## 4 McDowells Naturalismus der zweiten Natur

Die Alternative zu den zuvor skizzierten Ansätzen besteht nach McDowell darin, den Versuch einer Fundierung gänzlich aufzugeben.<sup>37</sup> An die Stelle einer externen Fundierung tritt bei McDowell ein anti-fundamentistisches, vollständig vernunftinternes Begründungsprogramm. Eine zentrale Rolle kommt dabei dem Begriff der zweiten Natur zu, der allerdings vage bleibt.<sup>38</sup> Klar ist jedenfalls, dass die moralischen Überzeugungen eines Menschen Teil seiner zweiten Natur sind. In ihrer spezifischen Ausprägung handelt es sich dabei stets um Produkte des kulturellen Umfeldes, in dem sich die moralische Erziehung eines Menschen vollzieht. Häufig wird die „conceptual organization of the sphere of ethical conduct“<sup>39</sup> unkritisch übernommen. Sie kann aber auch in grundsätzlicher Weise fragwürdig werden. In solchen Situationen radikalen Zweifels muss die kritische Reflexion prüfen, ob die tradierten moralischen Überzeugungen Bestand haben oder ob sie verworfen und durch neue ersetzt werden müssen. Die praktische Vernunft

---

<sup>36</sup> Vgl. McDowell (1998d), 197.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 177.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 184, 188–189. Christoph Halbig hat eine scharfsinnige Kritik von McDowells Begriff der zweiten Natur vorgelegt. Mit der Weigerung, eine „elaborate theory of second nature“ vorzulegen, stelle McDowell sich bewusst in die Tradition eines wittgensteinschen Quietismus, der die Aufgabe, konstruktive Begriffsarbeit zu leisten, ablehne. Ganz im Sinne Wittgensteins habe der Begriff der zweiten Natur nur die Funktion einer Leiter, die nach Gebrauch weggestoßen werden könne. Halbig meint allerdings völlig zu Recht, dass angesichts der zentralen Rolle, die der Begriff bei McDowell spiele, eine solche Haltung wenig überzeugend sei; vgl. Halbig (2006), 227–230.

<sup>39</sup> McDowell (1998d), 190.

kann diese Prüfung aber nur mit ihren eigenen Mitteln vornehmen, ohne Hilfe von außen. Die zweite Natur bleibt auch dann der nicht hintergehbare Rahmen. McDowell bemüht dafür gelegentlich das Bild von Neuraths Schiff, das, während es auf hoher See ist, umgebaut werden muss.<sup>40</sup> McDowells Naturalismus der zweiten Natur rechnet damit, dass Fragen danach, was moralisch zu tun ist, sich weder losgelöst von konkreten Umständen noch endgültig beantworten lassen.

Nur selten lässt McDowell anklingen, dass es Grenzen gibt, die die kritische Reflexion nicht überschreiten kann. Eine solche Grenze bildet das, was McDowell die erste Natur nennt. Diese naturale Einbettung der zweiten Natur ist in gewisser Weise unverrückbar.<sup>41</sup> Daraus ist freilich nicht der Schluss zu ziehen, dass es sich um eine normative Autorität handelt, wie es sowohl der wissenschaftliche Naturalismus als auch der aristotelische Naturalismus von Foot meinen.<sup>42</sup> Vielmehr sind die Gegebenheiten der ersten Natur Fakten, die die zweite Natur nicht umhin kommt zu berücksichtigen. Eine wahrhaft kritische Reflexion wird bemerken, dass die zweite Natur in Teilen ihr spezifisches Gepräge der ersten Natur verdankt. Ein anderer limitierender Faktor ergibt sich aus den Anforderungen von Kommunikation, die unmittelbar mit kritischer Reflexion verbunden sind.<sup>43</sup> Es bleibt aber trotz dieser limitierenden Faktoren dabei, dass die kritische Reflexion radikal und *prinzipiell unabschließbar* ist und dass das Vertrauen in gefundene Antworten stets fragil bleibt.<sup>44</sup>

Mit seinem Naturalismus der zweiten Natur entwickelt McDowell einen Ansatz, der in seiner kritischen Zurückweisung neo-humescher Konzeptionen stichhaltig ist. Weder ein wissenschaftlicher Naturalismus noch ein nonkognitivistischer

---

40 Vgl. ebd., 189, 191, 197.

41 Vgl. ebd., 190–191.

42 Allen Thompson hat eine Interpretation bzw. Weiterentwicklung des Ansatzes von Foot vorgelegt, der zufolge die Bezugnahme auf „species-typical norms“ mit der Autonomie der praktischen Vernunft vereinbar sein soll. Thompson spricht von „natural goodness from a developed ethical perspective“ und versucht auf diese Weise, die Überlegungen von McDowell und Foot zu verbinden; vgl. Thompson (2007). Es ist allerdings nicht erkennbar, wie eine tragfähige Vermittlung zwischen der fundamentalistischen Position Foots und der radikal anti-fundamentalistischen Position McDowells aussehen könnte.

43 Axel Honneth hat vor diesem Hintergrund zu Recht auf Berührungspunkte zwischen McDowell und Habermas hingewiesen, vgl. Honneth (2002).

44 Philip Kitcher hat mit seinem „pragmatic naturalism“ einen Ansatz formuliert, bei dem auf den ersten Blick nicht klar ist, ob er eine Variante eines fundamentalistischen Naturalismus oder aber eines anti-fundamentalistischen Pragmatismus darstellt. Ungeachtet der starken pragmatischen Züge (vgl. Kitcher 2011, 3), die sein Ansatz ohne Zweifel aufweist, setzt er einen vernunftexternen Bezugspunkt in der naturalen Verfasstheit des Menschen an, der die „authority of ethics“ verbürgt; vgl. ebd., insb. 263–269.

scher Subjektivismus stellen überzeugende Theorieangebote dar. Mit seiner weitreichenden Kritik an allen Versuchen einer vernunftexternen Fundierung der Moral trifft er auch solche Spielarten des Naturalismus, die – wie Foot – einen normativ reichhaltigeren Naturbegriff in Stellung bringen. Unabhängig davon, ob ein solcher Naturbegriff – und speziell der normativ imprägnierte Begriff der Lebensform – noch, wieder oder jetzt erstmals zur Verfügung steht, entgeht ein Ansatz, der ihn aufbietet, nicht der grundsätzlichen Fundierungskritik. Fraglich ist aber, ob McDowells anti-fundamentistische Theorie nicht ihrerseits auf schwerwiegende Probleme stößt. Insbesondere stellt sich die Frage danach, wie viel kritisches Potential eine solche Konzeption gegenüber den geteilten moralischen Überzeugungen einer Gemeinschaft zu entwickeln vermag, vor deren Hintergrund sich die Ausbildung der zweiten Natur stets vollzieht.

McDowell hält am Begriff der moralischen Objektivität fest. Er verweist dabei auf den Umstand, dass sich die zweite Natur eines Menschen nicht im luftleeren Raum entwickelt. Vielmehr ist sie das Produkt einer konkreten moralischen Erziehung.<sup>45</sup> Diese führt dazu, dass sich einem moralischen Akteur die Welt als ein Ort darbietet, in dem es moralische Gründe gibt. Objektivität darf McDowell zufolge nicht im Sinne vollständiger Subjektunabhängigkeit missverstanden werden.<sup>46</sup> Seiner Meinung nach besteht die Alternative nicht zwischen fundamentalistischer Objektivität einerseits und relativistischer Subjektivität andererseits. Beides sind Auffassungen, die in der neo-humeschen Tradition verharren, die McDowell gerade zurückweisen möchte. Recht verstanden können *alle* unsere moralischen Überzeugungen, die wir zunächst im Zuge unserer Erziehung und der Ausbildung einer zweiten Natur entwickelt haben, fragwürdig werden und eventuell verworfen werden. Aber sie werden es notwendigerweise aus der kritischen Reflexion heraus, die selbst Teil der zweiten Natur ist. Nur aus dieser Perspektive gibt es moralische Gründe, von denen zumindest einige als objektiv gültige Gründe anerkannt werden.

Gegen diese Auffassung kann man das Szenario einer zutiefst unmoralischen Gesellschaft stellen, in der über Generationen hinweg moralische Verirrungen konstitutiver Bestandteil der Erziehung gewesen sind. Die Akteure, die in dieser Gesellschaft aufwachsen, bilden eine zweite Natur aus, aber eben eine, die wir nicht als moralisch qualifizieren würden. Es ist zweifelhaft, ob der Ansatz McDowells eine Möglichkeit eröffnet, die Überzeugungen, die in dieser Gesellschaft geteilt werden, begründet zu kritisieren. Trifft dies zu, dann wäre dies ein gravierender Einwand gegen McDowells anti-fundamentistischen Aristotelismus der

---

<sup>45</sup> Vgl. McDowell (1998d), 188.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 180.

zweiten Natur. McDowell könnte sich zwar auf die Position zurückziehen, dass Kritik unweigerlich von einem Akteur geäußert werden müsste, also wiederum aus einer etablierten zweiten Natur heraus. Dies trifft aber nicht den eigentlichen Kern des Einwandes. Die Frage ist nämlich, was der Maßstab dafür sein könnte, dass etwas als „guter Grund“ gegen eine bestehende Praxis zählt. Dass sich die Güte von Gründen nur durch die Praxis des kritischen Denkens selbst ergeben kann, ist kaum überzeugend. Es stimmt zwar, dass ein individueller wie auch kollektiver Entwicklungsprozess erforderlich ist, um moralische Gründe als solche verstehen zu können. Es wäre insofern tatsächlich verfehlt, Objektivität *vollständig* unabhängig von subjektiven Faktoren bestimmen zu wollen. Gleichwohl wird eine Erziehung nicht schon dadurch zu einer moralisch angemessenen Erziehung, dass eine Praxis tradiert wird. Vielmehr muss eine solche Praxis gewisse Bedingungen erfüllen, damit wir sie als – mehr oder weniger – moralische Praxis bezeichnen; und nur im Lichte dieser Bedingungen entscheidet sich, ob Gründe für oder gegen eine Praxis sprechen. Weder kollektive Traditionen noch individuelle Kritik allein sind ausreichend, beide können objektiv fehlgehen.<sup>47</sup> Im Bild des neurathschen Schiffes gesprochen bedeutet dies, dass für Reparaturen zwar kein sicherer Hafen zur Verfügung steht und alle Maßnahmen auf hoher See erfolgen müssen – aber das Schiff muss doch jederzeit auf dem Meer schwimmen. Das ist gleichsam die Minimalanforderung, die es *als Schiff* erfüllen muss. Mit Hilfe dieser Anforderung lässt sich bestimmen, ob der aktuelle Aufbau oder ein etwaiger Umbau besser ist.

## 5 Die Irreduzibilität des Begriffs der Person in der Ethik

Angesichts der skizzierten Kritik könnte McDowell geltend machen, dass das moderne Bedürfnis nach Sicherheit durch Fundierung zwar womöglich psychologisch nachvollziehbar, sachlich aber falsch sei. Tatsächlich rät er dazu, man

---

<sup>47</sup> Eine ähnlich gelagerte Kritik hat Steven Hendley gegen McDowell vorgebracht: „As such, McDowell’s criteria for the reality of reasons has been set too low, bringing in wholly conventional reasons we would intuitively want to contrast with any significant sense in which we might want to speak of ethical reasons as real“ (Hendley 2009, 521). Als Lösung schlägt er allerdings vor, McDowell müsse genau die Art von Bezugnahme auf die erste Natur in seinen Ansatz integrieren, die Foot vorsieht. Er unterschätzt damit die Schlagkraft des Heteronomie-Arguments, das McDowell anbietet.

solle sich gegen die „damaging effects of modern philosophy“<sup>48</sup> immunisieren. Dazu zählt seiner Meinung nach wohl auch eine überzogene Forderung nach Sicherheit. Die Forderung könnte aber womöglich nur aus dem Grund überzogen erscheinen, dass McDowell nicht alle theoretischen Optionen gründlich genug erwogen hat. Es ist gerade Kant, also der klassische Vertreter des Heteronomie-Arguments, der in seiner Moralphilosophie eine vernunftinterne Fundierung der Moral aufweist, die nicht dem Einwand McDowells anheimfällt.

McDowell hat völlig recht, wenn er mit Kant darauf insistiert, dass die praktische Vernunft einer „certification from outside“<sup>49</sup> nicht bedürfe, ja diese nicht einmal zulasse. Damit verbindet sich bei Kant indes kein Vernunftverständnis, das mysteriös und rein formal wäre.<sup>50</sup> Im Gegenteil zeigt Kant mit dem Gedanken der Selbstzweckhaftigkeit der vernünftigen Natur auf, wie es sein kann, dass die Vernunft sich zwar keiner externen Autorität unterwirft, gleichzeitig aber über ein festes Fundament verfügt.<sup>51</sup> Dieses Fundament bildet die vernünftige Natur selbst. Das selbstreferentielle Gefüge der vernünftigen Lebensform findet im Begriff der Person seinen Ausdruck,<sup>52</sup> der in der zeitgenössischen Philosophie aufgegriffen und fortentwickelt worden ist.<sup>53</sup> In systematischer Hinsicht erweist sich ein nicht-reduktiver Personenbegriff als unverzichtbar.<sup>54</sup>

Die Bezugnahme auf einen nicht-reduktiven Begriff der Person innerhalb der Ethik stellt keinen Rückfall in einen „overt supernaturalism“<sup>55</sup> dar, den McDowell zu Recht nicht mehr ernst nimmt. Es handelt sich nämlich nicht um eine weitere Spielart eines simplen „foundationalism“, der mit dem Begriff der Person schlicht eine nicht-natürliche Fundierung ansetzt. Kontrovers bleibt allerdings die weitere metaethische Ausgestaltung eines solchen Ansatzes. Vorherrschend in der aktuellen Diskussion sind Versuche, die – an John Rawls anknüpfend – den Begriff der Person konstruktivistisch einzuholen versuchen.<sup>56</sup> Ein solches Vorgehen ist in letzter Konsequenz allerdings mit einem ähnlichen Problem belastet wie McDowells Ethik der zweiten Natur.<sup>57</sup> Ein umfassender Konstruktivismus vermag den kantischen Gedanken der Selbstzweckhaftigkeit von Perso-

---

48 McDowell (1998d), 197.

49 Ebd., 184.

50 Vgl. ebd., 196.

51 Vgl. Kant (1911), 428–429.

52 Vgl. ebd., 428.

53 Vgl. die Beiträge in Sturma (2001).

54 Vgl. ders. (1997), 39 ff.

55 McDowell (1998d), 177.

56 Vgl. Rawls (1980), O'Neill (1989), Korsgaard (1996).

57 Vgl. Heinrichs (2013), 240 ff.

nen als vernunftinterne, aber dennoch unhintergehbare Größe nicht zu rekonstruieren. Der Begriff der Person bildet nicht das Ergebnis eines moralischen Konstruktionsverfahrens, sondern seinen Ausgangspunkt. Räumt man dies ein, dann kommt man nicht umhin, den Begriff der Person mit einer realistischen und intuitionistischen Metaethik zu kombinieren.<sup>58</sup> Eine solche Theoriekonstellation trägt zwar fundamentalistische Züge, insofern die Selbstzweckhaftigkeit der Person als Fundament der Moral ausgewiesen wird.<sup>59</sup> Dennoch trifft sie der anti-fundamentistische Einwand McDowells nicht, da es sich um keine *vernunftexterne* Fundierung handelt. Vielmehr bringt sie einen Begriff der Person in Stellung, dessen Fehlen bei McDowell dazu führt, dass die zweite Natur zwischen der unbegründeten Übernahme tradiert moralischer Überzeugungen und deren ebenso unbegründeter Ablehnung schwankt. McDowells anti-fundamentistischer Ansatz greift mithin deshalb zu kurz, weil er Kants Begriff der Person nicht angemessen berücksichtigt.<sup>60</sup>

Die nähere Ausgestaltung einer moralischen Ordnung ist durch den Begriff der Person noch keineswegs geleistet. Dieser markiert lediglich Grenzen, innerhalb derer sich moralische Praxen entwickeln müssen. Die weitere Anreicherung erfolgt in einem Prozess, der eng mit dem verbunden ist, was McDowell als zweite Natur bezeichnet. Wichtig ist, dass sich die Ausgestaltung einer moralischen Praxis unweigerlich im sozialen Raum vollzieht.<sup>61</sup> Im Ergebnis kann dies zu sehr unterschiedlichen Praxen führen, es besteht mithin Raum für moralischen Pluralismus.<sup>62</sup> Seine Grenze findet der moralische Pluralismus aber in der Selbstzweckhaftigkeit der Person. Mit dem Instrumentalisierungsverbot steht ein Prüfstein für konkrete Handlungsweisen zur Verfügung, über den McDowell nicht verfügt.<sup>63</sup>

---

58 Vgl. ebd., 225 ff.

59 Vgl. ebd., 275 ff.

60 Für Michael Thompson ist der Aristotelismus u. a. dadurch geprägt, dass er den Begriff „Mensch“ ins Zentrum rückt, während bei Kant die Begriffe „Person“ und „rationales Wesen“ diese Position einnehmen; vgl. Thompson (2008), 7. In dieser Sichtweise sind Thompson, Foot und McDowell gleichermaßen dem Aristotelismus verpflichtet.

61 Vgl. Sturma (1997), 313.

62 Vgl. ebd., 215.

63 Vgl. Kant (1911), 429.



## 6 Fazit

Philippa Foots neo-aristotelische Moralkonzeption stellt den Versuch dar, eine kognitivistische Theorie jenseits aller Formen des Nonnaturalismus zur formulieren. Unabhängig davon, ob man meint, dass der dafür erforderliche Begriff der Lebensform als gut begründet ausgewiesen werden kann, sieht sich dieser Ansatz mit dem Vorwurf konfrontiert, er verpflichte die Vernunft auf eine externe Autorität. McDowell zeigt in seinen kritischen Überlegungen, dass sämtliche Versuche einer Fundierung der Moral außerhalb der Vernunft zum Scheitern verurteilt sind. Der Neoaristotelismus Foots teilt dieses Schicksal mit szientifischen Formen des Naturalismus ebenso wie mit nonkognitivistischen Ansätzen, die die Vernunft auf Wünsche und Begierden als letzte Instanz verweisen. Aus dieser zutreffenden Diagnose folgert McDowell indes voreilig, dass die kritische Reflexion notwendigerweise unabschließbar sei. Voreilig ist diese Schlussfolgerung deshalb, weil Kant mit der Selbstzweckhaftigkeit der Person ein Argument entwickelt hat, das beiden Anforderungen zugleich gerecht wird: Die Selbstzweckhaftigkeit der Person bildet demnach ein Fundament, in dem die kritische Reflexion einen begründeten Endpunkt findet, auf den sie sich bei der Prüfung und Ausgestaltung moralischer Praxen beziehen kann und muss. Gleichzeitig handelt es sich um ein vernunftinternes Fundament, das der Autonomieforderung der Vernunft nicht entgegensteht. Weder eine fundamentalistisch ausgerichtete neo-aristotelische Ethik der Lebensform noch eine radikal anti-fundamentalistische Ethik der zweiten Natur vermögen letztlich zu überzeugen. Eine in der Tradition Kants stehende Ethik der Person weist einen Weg auf, der die Defizite beider Positionen umgeht. Mit Hilfe eines nichtreduktiven Personenbegriffs lässt sich eine fundamentalistische Position gewinnen, die dem kritischen Heteronomieargument standhält.

Mit dem Begriff der Lebensform, den Foot – ausgehend von Thompson – zum normativen Grundpfeiler ihres Ansatzes macht, ist ein nicht-reduktiver Personenbegriff nicht zu verbinden. Der Grund dafür liegt in der starken Kontinuitätsannahme, die Foot mit der Rede von der „natural goodness“ verbindet.<sup>64</sup> „Gut“ ist bei Foot direkt mit „Leben“ verknüpft. McDowell hingegen weist diese Kontinuität explizit zurück und ersetzt sie durch eine Verknüpfung von „gut“ mit „zweiter Natur“. Diese Verknüpfung muss man nicht unbedingt – wie McDowell es selbst tut – mit einem radikalen Antifundamentismus kombinieren. Auch personales Leben entfaltet sich in natürlichen und kulturellen Entwicklungsprozessen, auf die McDowell zu Recht aufmerksam macht. Anders als McDowell es tut, kann

---

<sup>64</sup> Vgl. Foot (2001), 39–40.

man den Begriff der Person aber als Fluchtpunkt verstehen, auf den diese Entwicklungen zusteuern bzw. zusteuern sollen. Individuelle wie auch kollektive Entwicklungen lassen sich demnach daran messen, ob sie über einen gehaltvollen Begriff der Person verfügen. McDowells Verständnis von „zweiter Natur“ lässt sich daher durchaus um den Begriff der Person erweitern. Seine ethische Konzeption könnte nach einer solchen Erweiterung aber kaum mehr als Variante eines aristotelischen Naturalismus bezeichnet werden. Vielmehr würde es sich um eine in der Tradition Kants stehende *Ethik der Person* handeln.

## Literatur

- Anscombe, G. E. M. (1958), *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33, 1–19.
- Bayertz, K. (1999), *Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik*, in: Kampits, P., u. Weiberg, A. (Hg.), *Angewandte Ethik. Akten des 21. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*. 16. bis 22. August 1998, Kirchberg am Wechsel (Österreich), Wien, 73–89.
- Foot, P. (1972), *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in: *Philosophical Review* 81, 305–316.
- Foot, P. (2001), *Natural Goodness*, Oxford.
- Geach, P. T. (1956), *Good and Evil*, in: *Analysis* 17, 33–42.
- Halbig, C. (2006), *Varieties of Nature in Hegel and McDowell*, in: *European Journal of Philosophy* 14, 222–241.
- Hare, R. M. (1957), *Geach: Good and Evil*, in: *Analysis* 17, 103–111.
- Heinrichs, B. (2013), *Moralische Intuition und ethische Rechtfertigung. Eine Untersuchung zum ethischen Intuitionismus*, Münster.
- Hendley, S. (2009), *Reassuring Ourselves of the Reality of Ethical Reasons: What McDowell Should Take from Foot's Ethical Naturalism*, in: *Dialogue* 48, 513–537.
- Hoffmann, T. (2010), *Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen*, in: ders./Reuter (2010a), 75–104.
- Hoffmann, T. u. Reuter, M. (Hg.) (2010a), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Frankfurt am Main.
- Hoffmann, T. u. Reuter, M. (2010b), *Auf dem Weg zum natürlichen Guten. Eine Einführung in die Moralphilosophie Philippa Foots*, in: dies. (2010a), 1–24.
- Honneth, A. (2002), *Between Hermeneutics and Hegelianism*, in: Smith, N. H. (Hg.), *Reading McDowell. On Mind and World*, London u. New York, 246–265.
- Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford.
- Kant, I. (1911), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]*, in: ders., *Gesammelte Schriften* 4, Berlin, 385–463.
- Kitcher, P. (2011), *The Ethical Project*, Cambridge, Mass.
- Korsgaard, C. M. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge.
- Lenman, J. (2005), *The Saucer of Mud, the Kudzu Vine and the Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics*, in: *European Journal of Analytic Philosophy* 1, 37–50.

- Lenman, J. (2006), Moral Naturalism, in: Zalta, E. N. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/naturalism-moral/> (abgerufen am 20.4.2015).
- McDowell, J. (1998a), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass.
- McDowell, J. (1998b), Values and Secondary Qualities, in: ders. (1998a), 131–150.
- McDowell, J. (1998c), Projection and Truth in Ethics, in: ders. (1998a), 151–166.
- McDowell, J. (1998d), Two Sorts of Naturalism, in: ders. (1998a), 167–197.
- Miller, A. (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge.
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*, London.
- O’Neil, O. (1989), *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge.
- Pauer-Studer, H. (2010), Philippa Foots Sicht praktischer Rationalität, in: Hoffmann/Reuter (2010), 169–192.
- Quinn, W. (1992), Rationality and the Human Good, in: *Social Philosophy and Policy* 9, 81–95.
- Rawls, J. (1980), Kantian Constructivism in Moral Theory, in: *Journal of Philosophy* 77, 515–572.
- Sellars, W. (1997), Empiricism and the Philosophy of Mind, in: Feigl, H., u. Scriven, M. (Hg.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1, 253–329 [1956], Cambridge, Mass.
- Sturma, D. (1997), *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn.
- Sturma, D. (Hg.) (2001), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn.
- Thompson, A. (2007), Reconciling Themes in Neo-Aristotelian Meta-Ethics, in: *Journal of Value Inquiry* 41, 245–263.
- Thomson, J. J. (1997), The Right and the Good, in: *The Journal of Philosophy* 94, 273–298.
- Thompson, M. (2008), *Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, Mass.
- Timmons, M. (1987), Foundationalism and the Structure of Ethical Justification, in: *Ethics* 97, 595–609.
- Vendler, Z. (1963), The Grammar of Goodness, in: *The Philosophical Review* 72, 446–465.
- Williams, B. (1995), Evolution, ethics, and the representation problem, in: ders., *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993*, Cambridge, 100–110.