

am eigenen Interesse als vernünftig. Verschiedene Modelle vernünftigen Entscheidens werden von *Klaus Rothermund* (Psychologie) daraufhin befragt, ob sie kooperative Handlungsweisen begründen können; als tragfähig erweise sich nur der Rückgriff auf nicht weiter begründbare menschliche Lebensformen wie z. B. Gerechtigkeit und Dankbarkeit. Die Auffassung, das Wesen der Mathematik sei Abstraktion, kritisiert *Jochen Wengenroth* (Mathematik): Mathematik werde praktiziert und durch sehr konkretes Handeln erlernt. *Werner Greve* (Psychologie) fragt, welche Rolle empirische Argumente bei der Begründung von Strafe spielen. Es bedürfe zweier verschiedener Formen der Argumentation: Empirische Argumente müßten die Auswirkungen des Strafvollzugs, und ethische Argumente die Berechtigung der Strafe zeigen. Juristische Diskurse, so die These von *Thomas Schmidt* (Wirtschaftsrecht), könnten nicht ausschließlich den Juristen vorbehalten werden; gefragt sei vielmehr der Beitrag des gesunden Menschenverstands und anderer Wissenschaften, besonders der Ethik. *Martin Wallroth* (Psychotherapie) setzt sich mit der Frage auseinander, wie das Prinzip der Patientenautonomie bei Entscheidungen in der Psychotherapie der Sucht angewendet werden kann. Mit dem moralphilosophischen Ansatz von Philippa Foot in ihrem Buch *Natural Goodness* (2001) befaßt sich *Michael Reuter* (Philosophie). Eine Philosophie des Begründens bildet nach *Anselm W. Müller* den Kern einer Theorie der Rationalität und einer philosophischen Anthropologie. Der differenzierte, phänomennahe und immer wieder mit Beispielen arbeitende Aufsatz bringt eine Fülle von Entscheidungen: praktisches und theoretisches Begründen, praktische Gründe und Motive, Formulierungszwecke und Orientierungszwecke des Begründens, gute Gründe und gute Begründungsmittel, Korrektheitsbegründungen und ethische Begründungen. Müller vertritt eine tugendethische Position. Es gebe zwei ethische Begründungsmuster, die Orientierung am eigenen Wohl und die am Wohl von anderen. Es sei nicht möglich, beide auf ein einziges Muster zurückzuführen. Dennoch gebe es einen gemeinsamen Nenner, der gewährleiste, daß es sich in beiden Fällen um eine vernünftige Begründung handelt. Das sei die übereinstimmende Finalität: Beide Muster seien gleichermaßen auf das menschliche Gedeihen ausgerichtet – ein Begriff, der von Müller nicht weiter geklärt wird. Die Frage „Auf welchen Grundlagen gründet das Begründen selbst?“ wird mit Wittgenstein beantwortet: Begründungsmuster wurzeln in der Natur. Die primitivste Form der Orientierung an Gründen seien Reaktionsmuster; dennoch seien die Folgeungsstrukturen der Vernunft etwas völlig anderes als die Gesetzmäßigkeiten der Natur. F. RICKEN S. J.

FOOT, PHILIPPA, *Die Natur des Guten* [Natural Goodness, dt.] übersetzt von *Michael Reuter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. 162 S., ISBN 3-518-58396-4.

Die hier in einer deutschen Übersetzung vorliegende, erste Monographie der emeritierten Philosophieprofessorin Philippa Foot (= F.) über die Natur des Guten ist zwar nicht allzu umfangreich, doch die in sieben Kap. skizzierte moralphilosophische These provoziert eine intensive Auseinandersetzung. F. versteht Moral als eine natürliche Eigenschaft. Die Aussage, daß Menschen Rechte anerkennen und die Aussage, daß Vögel Federn haben und Nester bauen, haben ihres Erachtens eine gemeinsame begriffliche Struktur. Es existiert ein einheitliches Muster natürlicher Normativität. Im Vorwort der deutschen Ausgabe betont F., daß sie eine Diskussion über ein solches moralphilosophisches Verständnis gerade mit Studenten im deutschsprachigen Raum führen möchte. Sie geht davon aus, daß ihre Gedanken diesem Publikum fremd und irritierend vorkommen müssen. Um die Idee des Guten zu erläutern, will sie auf Beschreibungen zurückgreifen, die wir von Lebewesen machen. Das heißt, „daß die Vorstellung von gut und schlecht ohne den Begriff des *Lebens* inhaltsleer wäre“ (13). Damit bricht sie mit der ihrer Meinung nach gängigen moralphilosophischen Vorstellung, daß es einen Unterschied zwischen deskriptiven und evaluativen Aussagen gibt.

Im ersten Kap. (19–43) beschreibt F. ihre Idee, eine „naturalistische Theorie der Ethik“ (19) zu formulieren. Sie erläutert die These, daß eine moralische Bewertung eine Tatsache der besonderen Art ist. Mit ihrem Projekt gehen zwei Absatzbewegungen einher: Sie distanziert sich sowohl von non-kognitivistischen Ansätzen in der Moralphilosophie als auch von subjektivistischen Ansätzen, wie die des Emotivismus, Präskripti-

vismus und Expressivismus. Diese Theorieströmungen gehen im Anschluß an Hume zwar davon aus, daß Moral notwendig praktisch ist, doch sie werden diesem Anspruch nicht gerecht, weil sie eine Trennung zwischen Tatsache und Wertung vornehmen. F. schlägt einen alternativen Versuch vor, „indem ich (ganz gegen Hume) geltend mache, daß moralisches Handeln ein Teil praktischer Rationalität ist“ (24). Der Kern ihres komplexen Modells praktischer Rationalität besteht in einer „Qualifizierung des Menschen zum guten Handeln“ (30), wobei die Qualität dieses guten Handelns „von wesentlichen Zügen spezifisch menschlichen Lebens“ (31) abhängt. Das heißt für F., „daß menschliche Mängel und Vorzüge in ähnlicher Weise darauf bezogen sind, was Menschen sind und was sie tun“ (32). Dies soll auch bei Pflanzen und Tieren der Fall sein. Es muß in den Ohren vieler Moralphilosophen anstößig klingen, wenn F. „moralischer Bewertung und der Bewertung tierischen Verhaltens eine gleichartige Basis“ (33) zuspricht, auch wenn das Gute beim Menschen „wesentlich vielfältiger und schwieriger zu spezifizieren [ist] als das, was für Tiere *gut* ist“ (33). Es handelt sich bei ihrer Position um eine kognitivistische, weil die Anerkennung der für das moralische Urteil relevanten Gründe nicht auf subjektiven Einstellungen oder Gefühlen, sondern auf Tatsachen und Begriffen beruht. Doch der Raum der Gründe für ein moralisches Urteil ist sehr groß, und F. hat „keine genaue Vorstellung davon, wieviel ‚Spiel‘ man letzten Endes dem moralischen Urteil zugestehen muß, wenn man an verschiedene moralische Traditionen denkt, und was wir an Grauzonen und an unvereinbaren Meinungen akzeptieren werden. Man kann das offen lassen“ (42). Genau mit diesen Grauzonen hat die Moralphilosophie aber immer wieder zu kämpfen und durch die unterschiedlichen Schattierungen und verschiedenen Konzeptionen hält ein relativistisches Element Einzug. Dieses möchte F. natürlich durch den Rekurs auf Tatsachen menschlichen Lebens umgehen. Doch die Tatsachen der menschlichen Natur wollen nicht nur als Basis des moralischen Urteils identifiziert werden, sie müssen auch näher ausgezeichnet werden. Eine solche Spezifizierung der menschlichen Natur bleibt bei F. aber eher unbestimmt.

Auch wenn diese nähere Bestimmung in Kap. 2 (44–58) ausbleibt, so kann sich der Leser dennoch ein Bild von den natürlichen Normen machen, auf die F. sich bei einem moralischen Urteil beziehen will. Die natürlichen Qualitäten eines Lebewesens sind „intrinsisch oder ‚autonom‘, insofern die Zuschreibung von *gut* unmittelbar von der Beziehung eines Individuums zu der ‚Lebensform‘ seiner Spezies abhängt“ (46). Es gibt eine logische Abhängigkeit des moralischen Urteils von den natürlichen Beschreibungen. Trotz aller Unterschiede sollen die Bewertungen von Lebewesen dieselbe logische Grundstruktur aufweisen – und das gilt nicht nur für Pflanzen und Tiere, sondern auch für Menschen. Ein moralischer Defekt ist ein natürlicher Defekt, das heißt, ein Lebewesen kann seiner eigentlichen natürlichen Bestimmung nicht (mehr) nachkommen. Im Rahmen dieser Überlegungen über die Natur des Guten spielen für F. sogenannte *Aristotelian categoricals* eine entscheidende Rolle. „Die Wahrheit von *Aristotelian categoricals* ist die Wahrheit, die eine Spezies zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte betrifft; und diese Aussagen sind überhaupt nur möglich, weil zumindest die allgemeinsten Merkmale der verschiedenen Arten von Lebewesen relativ stabil sind“ (49). Wir können „Momentaufnahmen“ (49) machen, die zusammengenommen eine Naturgeschichte der Lebewesen konstituieren. „Die Art und Weise, wie ein Individuum *sein sollte*, wird durch das festgelegt, was für Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung notwendig ist“ (53). Die *Aristotelian categoricals* sollen ein komplexes Gattungsgutes bilden, wobei sich dieses beim Menschen im Gegensatz zu den Tieren nicht auf die Selbsterhaltung und Fortpflanzung reduzieren läßt. Dennoch kann man auch bei Menschen Muster natürlicher Normativität identifizieren.

Insbesondere in Kap. 3 (59–75) geht es darum, die Muster natürlicher Normativität auf den Menschen auszuweiten. Für F. brauchen wir keine neue „Theorie der Bewertung, sobald wir einmal den Übergang von sub-rationalen Wesen zu rationalen Wesen vollzogen haben“ (62), denn „die Bedeutung von ‚gut‘ ist dieselbe, ob das Wort in ‚gute Wurzeln‘ oder in ‚gute Dispositionen des menschlichen Willens‘ verwendet wird“ (60). Und doch gibt es in der Teleologie des Menschen gegenüber Pflanzen und Tieren eine größere Varianz, ohne daß F. im einzelnen etwas über diese unterschiedlichen Zielsetzungen des Menschen sagt. Der Mensch muß die Selbsterhaltung einem vernünftigen menschlichen

Telos gemäß vollziehen. Im Gegensatz zu Martha C. Nussbaums aristotelischem Ansatz fehlt bei F. ein Katalog, der verschiedene normativ gehaltvolle menschliche Zwecke ausweist. Der Mensch muß in seiner Lebensform als Mensch dem Guten nachgehen können, wobei das natürliche Gute für F. weder das Glück noch das Nützliche ist.

Welche Art von Lebewesen ist nun der Mensch? Diese Frage stellt F. im vierten Kap. (76–91), um dem Einwand absoluter moralischer Skepsis zu begegnen. Mit der Theorie der natürlichen Normativität glaubt F. die Kriterien für ihre objektive Theorie der moralischen Bewertung gegeben zu haben. Sie wendet sich daher der Frage zu, ob und welche Gründe es gibt, moralisch zu handeln. Mit dieser motivationalen Frage beschäftigen sich viele kognitivistische Moraltheorien. Für F. kann in einer objektiven Theorie eine intrinsische Verknüpfung zwischen einem moralischen Urteil und den Handlungsgründen hergestellt werden. Sie nimmt an, daß den Menschen seine praktische Rationalität auszeichnet und daß die Moral ein integraler Bestandteil dieser praktischen Rationalität ist: „Gut“ setzt eine notwendige Bedingung praktischer Rationalität voraus und geht daher in die Bedeutung von ‚vernünftig‘ ein“ (88). Für das moralische Handeln läßt sich eine schwache motivationale Basis ausmachen. Auch wenn es gute Gründe für das moralische Handeln gibt, so kann man dazu nicht gezwungen werden.

In Kap. 5 (92–109) geht F. noch einmal der Frage nach, ob ihre fehlende Unterscheidung von nicht-moralischen und moralischen Handlungen ein Fehler ist. Ein prinzipieller Vorrang moralischer Gesichtspunkte läßt sich ihrer Meinung nach nicht aufrechterhalten. „Der Slogan ‚Moralische Gesichtspunkte haben immer Vorrang‘ ist keine Wahrheit der Moralphilosophie, sondern eine sehr unplausible Doktrin darüber, was man tun sollte“ (108). Auch wenn sie mit Thomas von Aquin von in sich schlechten Handlungen ausgeht, so stützt ihre moralphilosophische Position keine „allgemeine Theorie vom grundsätzlichen Vorrang der Handlungsgründe, die man mit Mill ‚moralische Gründe‘ nennen könnte“ (106). F. reißt die kantische Unterscheidung zwischen gut/gerecht ein, die den Bereich des Moralischen in anderen Moraltheorien begrenzt. In ihren Worten: „ich schere mich nicht besonders darum, wie das Wort ‚moralisch‘ verwendet wird“ (108). Für sie gibt es keine besondere grammatikalische Form, die eine Unterscheidung zulassen würde.

Im sechsten Kap. (110–130) setzt sich F. mit dem Thema ‚Glück‘ auseinander. Dieses Thema hat schon Aristoteles und Kant beschäftigt. Für sie ist Glück „begrifflich nicht von Tugend zu trennen“ (126), und somit kann man Glück auch nicht durch schlechtes Handeln erreichen. Auch wenn Tugend und Glück nicht voneinander zu trennen sind, muß der tugendhafte Mensch noch lange kein glückliches Leben führen, weil dieses auch „günstige äußere Umstände“ verlangt: „Es gibt tatsächlich ein Glück, das nur der gute Mensch erreichen kann, aber durch einen der schlimmen Zufälle des Lebens kann dieses Glück außerhalb der Reichweite auch der besten Menschen liegen“ (130).

Im abschließenden siebten Kap. (131–151) behandelt F. den Immoralismus. Dabei richtet sie sich nicht gegen Nietzsches Angriff auf den freien Willen, sondern dessen Polemik gegen die Mitleids-Moral des Christentums. Hier spricht Nietzsche „der mutmaßlichen Tugend der Barmherzigkeit gerade die *Verknüpfung mit menschlichem Wohl* ab, die [...] *einem Charakterzug den Status einer Tugend verleiht*“ (140). Sie sieht ihre Idee in Frage gestellt, daß bestimmte von ihr ausgezeichnete Tugenden tatsächlich der Bestandteil einer natürlichen Qualität des Menschen sind. F. nimmt Nietzsches Angriff auf die Moral ernst, hält seine Auffassung aber für falsch. Sie akzeptiert Reflexionen über die Veränderbarkeit der menschlichen Lebensweise und damit ein Verfahren, „das zur Umwertung einer Bewertung führen könnte“ (143), weil neue Kenntnisse über den Menschen eine Neubewertung der menschlichen Natur notwendig werden lassen. Dennoch will sie gegen Nietzsche die These einer in sich schlechten Handlung verteidigen und hält daran fest, daß diese Lebensweise nicht beliebig zu verändern ist. „Mein Punkt ist: Nietzsches radikale Umwertung der Werte könnte nur für eine andere Spezies gelten. Sie gilt nicht für uns, wie wir sind oder aller Wahrscheinlichkeit nach jemals sein werden“ (151).

Der Schreibstil von F. steht dem kritischen Nachvollziehen ihrer gedanklichen Winkelzüge oftmals im Weg. In allen Kap. wünscht man sich eine stärkere Stringenz, damit der Gedanke besser zu verfolgen ist. Diese Kritik am formalen Aufbau verblaßt aber

hinter dem inhaltlichen Diskussionsbedarf: F. behauptet, daß der Mensch ein Wesen der praktischen Rationalität ist und daß diese mit dem Guten verknüpft ist. Die Pointe ihres Ansatzes ist, daß sie von einem Kontinuum von Gründen ausgeht, die auf alle Handlungen zutreffen. Ihre moralphilosophischen Ausführungen sind methodischer Art. Sie legt keine inhaltliche Bestimmung der Natur des Guten vor. Vielmehr versucht sie zu verdeutlichen, daß es moralphilosophisch gerechtfertigt ist, von Zwecken der menschlichen Lebensform zu sprechen. In diesem Zusammenhang lösen sich für F. dann inhaltliche moralphilosophische Konflikte auf, weil man auf intuitive Evidenzen zurückgreift, die aus der menschlichen Natur folgen. Ihre praktischen Bewertungen haben einen anthropologischen Hintergrund, den sie aber nicht genügend ausleuchtet. Das Verhältnis von Natur und Geschichte thematisiert sie zu wenig und fragt nicht ausreichend nach, inwiefern die Kulturgeschichte die Naturgeschichte des Menschen beeinflusst. Eine unterstellte Unveränderbarkeit der menschlichen Natur müßte zumindest die Geschichtlichkeit der Beurteilung dieser Natur in Rechnung stellen. Zwar stellt F. fest, daß viele Moralphilosophen vor teleologischen Ausdrucksweisen zurückschrecken, weil sie diese „für Überbleibsel einer Weltanschauung [halten], in der die gesamte Natur als Spiegel des göttlichen Willens gilt“ (52–53). Doch sie nimmt diesem Schrecken nicht seinen Stachel. Sie geht einerseits davon aus, daß die *Aristotelian categoricals* eine Wahrheit zu einem bestimmten Zeitpunkt der Naturgeschichte darstellen, doch andererseits sollen sie anthropologische Konstanten sein. Sie sollen zwar keine invariante Anthropologie darstellen, aber umfassend für alle menschlichen Kulturen gelten. Würde sich F. näher auf die bei ihr schwärende Konfliktlinie einlassen, müßte sie für ihr Projekt einer naturalistischen Moralphilosophie mehr Begründungsarbeit leisten. A. BOHMEYER

KAUFMANN, FRANZ-XAVER, *Sozialpolitisches Denken*. Die deutsche Tradition (Edition Suhrkamp 2321). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 197 S., ISBN 3-518-12321-1.

Ob der Bestseller von Umberto Eco: „Der Name der Rose“ die Vorlage geliefert hat, wie semantische Konstruktionen, philosophische Diskurse und geschichtliche Umwälzungen kreativ kombiniert werden können? Franz-Xaver Kaufmann (= K.) hat in der Darstellung der Geschichte des Begriffs: „Sozialpolitik“ sowohl die geistesgeschichtliche Auseinandersetzung um das Verhältnis von liberalem Rechtsstaat und bürgerlicher Gesellschaft als auch die gesellschaftlichen Umbrüche der letzten 150 Jahre zu einem eindrucksvollen Reflexionsnetz verknüpft.

Er unterteilt die untersuchte Epoche in vier Zeitabschnitte. Der Abschnitt der 1830er Jahre bis 1863 wird in Anlehnung an Hegels Rechtsphilosophie durch die Sphäre des Politischen, die gleiche Rechte garantiert, und die Sphäre des Gesellschaftlichen, die eine Eigendynamik wirtschaftlicher Ungleichheiten erzeugt, charakterisiert. Die Vermittlung dieser Sphären bildet das Grundproblem der „Social-Politik“.

In dem Abschnitt 1863–1918 ist die soziale Frage von der Arbeiterfrage bestimmt. Im Zusammenhang mit der Bismarckschen Sozialgesetzgebung wird die Rolle der Sozialpolitik im Schnittpunkt einer staatlichen Hilfe, die darauf gerichtet ist, die materielle und ideelle Lebenslage der benachteiligten Klassen zu verbessern, und deren Selbsthilfe verortet.

Daß K. den Zeitabschnitt 1920–1945 als „Krise der Sozialpolitik“ charakterisiert, klingt zunächst überraschend. Er will damit die Demontage der sozialpolitischen Programmatik sowohl in der Weimarer Republik als auch unter dem Naziregime anzeigen. Zwar sind zu Beginn dieses Abschnitts sozialpolitische Neuerungen eingeführt worden. Aber gleichzeitig wurden drei diffuse und realitätsferne Tendenzen in der Theorie der Sozialpolitik greifbar: Man hinterfragt die Argumentationsmuster, die angesichts der miserablen wirtschaftlichen Lage eine komfortable Sozialpolitik rechtfertigen. Die Ziele, an denen sich sozialpolitisches Denken orientieren soll, streuen von der Wirtschaftsdemokratie bis zum formalen Zweck-Mittel-Verhältnis. Schließlich erzwingt das Naziregime, die Arbeiter als bisherige Adressaten der Sozialpolitik gegen die „gesunde“ Volksgemeinschaft auszuwechseln und die Zielrichtung von der Regelung der Klassenfrage auf die „Endlösung“ der Rassenfrage umzustellen.