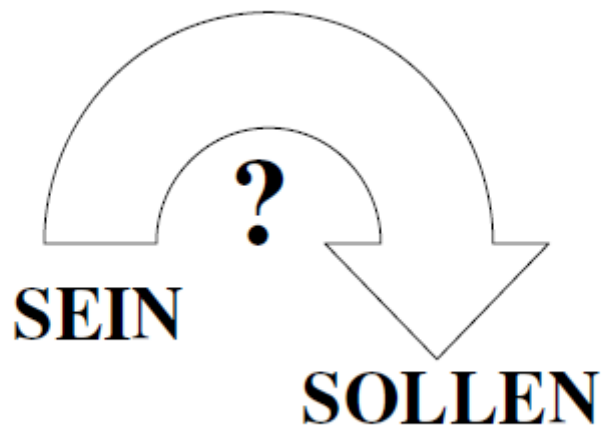


WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller



Prüfungsmodalitäten

Hausarbeit zu einem selbstgewählten Thema (ca. 25000 Zeichen), entwickelt aus einem Wiki-Artikel oder einem Protokoll.

Abgabetermin: **31. März 2017**, 23.59 Uhr.

Wer bis zum 15. März 2017 abgibt, erhält eine **Rückmeldung** und die **Möglichkeit der Überarbeitung**.

Die Arbeit sollte zusammen mit einer separaten
Eigenständigkeitserklärung (statt einer
Unterschrift genügt „gez. Vorname Name“ am
Ende des Dokuments) an die Adresse
joerg.noller@lrz.uni-muenchen.de gesendet
werden. Ich werde den Eingang der Arbeit
bestätigen.

Vermeiden Sie den Verdacht eines Plagiats durch sorgfältiges **Exzerpieren, Paraphrasieren und Nachweisen** der herangezogenen Sekundärliteratur.

Versuchen Sie, einen **eigenen Zugang** zum Thema zu gewinnen.

 enttarnt alle Plagiate!

Mögliche **Hausarbeitsthemen** können und sollten mit mir abgesprochen werden.

Senden Sie mir dazu am besten eine **Kurzbeschreibung** (ca. 1 Seite) Ihres Projekts per Email an joerg.noller@lrz.uni-muenchen.de oder vereinbaren Sie einen Sprechstundentermin.

Bitte benutzen Sie die **Schriftart** Times New Roman, Schriftgröße 12 für den Haupttext und Schriftgröße 10 für die Fußnoten. Formatieren Sie den Text am besten im Blocksatz. Im Haupttext sollte ein 1,5-facher Zeilenabstand eingestellt sein (die Fußnoten können mit 1-fachem Zeilenabstand formatiert sein).

Bitte untersuchen Sie Ihren Text vor der Abgabe **gründlich** auf Rechtschreibfehler (insbesondere Kommasetzung), da auch formale Aspekte mit in die Note der Arbeit einfließen.

Die Arbeit sollte mit einem **Titelblatt** beginnen. In der Mitte sollte ein aussagekräftiger **Titel** stehen, der sich in Haupt- und Untertitel differenziert. Der Haupttitel kann pointiert gewählt werden (durchaus auch ein Zitat sein). Der Untertitel sollte dann den Haupttitel näher spezifizieren. Ebenfalls auf dem Titelblatt (oben rechts bzw. unten links) sollten jeweils **Informationen zum Seminar** (Name des Dozenten, Thema des Seminars, Semester, Datum der Abgabe) bzw. Informationen zum Verfasser (Name des Verfassers, Studiengang und **Semesterzahl**, Matrikelnummer und Email) angegeben werden.

Die eigentliche Arbeit sollte mit einem **Inhaltsverzeichnis** beginnen, welches sich in

1. Einleitung,

2. Hauptteil,

3. Schluss und

Literaturverzeichnis gliedert.

Bitte Formatieren Sie die Gliederung über die Option „Formatvorlage“, so dass das Inhaltsverzeichnis **automatisch** generiert wird.

In der **Einleitung** sollte die Fragestellung aufgeworfen werden, welche für die Arbeit leitend ist. Es sollte also ein **Problem markiert** werden, welches sich innerhalb des Rahmens der Hausarbeit durch Bezug auf den Primärtext abhandeln lässt.

Auch sollte die dabei verwendete **Methode** angegeben werden (was tue ich wie warum?)

Bitte verzichten Sie auf biographische Details. Dies erweckt häufig den Eindruck, dass Sie nichts inhaltlich Relevantes zu sagen haben.

Literaturnachweise im Text erfolgen durch Fußnoten. Es können Siglen für philosophische Werke vergeben werden (z.B. *KpV* für Kants *Kritik der praktischen Vernunft* oder *AA* für die Akademie-Ausgabe der Kantischen Werke). Die Siglen sollten in einer der ersten Fußnoten geklärt werden.

Im **Hauptteil** sollte das vorgesezte Thema differenziert behandelt werden. Hier empfiehlt es sich, das Thema weiter zu unterteilen in verschiedene Gedankenschritte und Zwischenüberschriften (2.1, 2.2, 2.3).

Im **Schlussenteil** sollten eine pointierte **Zusammenfassung** der erzielten Ergebnisse und ein **Fazit** enthalten sein. Eventuell können hier auch Problempunkte markiert werden, die nicht im Hauptteil diskutiert werden konnten.

Gerade im **Schluss**teil sollte man mit Aktualisierungsversuchen bzw. Übertragungen der Problematik auf die heutige Zeit vorsichtig sein, weil man sich so nur unnötige Argumentationslasten auflädt. Besser als eine solche externe Kritik ist es, auch hier nahe am Text zu bleiben und ggf. eine **immanente Kritik** zu äußern.

Bitte vermeiden Sie Sätze wie: „Ich persönlich finde...“. Argumentieren Sie stattdessen möglichst objektiv („In Anbetracht der Gründe...“)

Die Arbeit wird durch ein alphabetisch geordnetes **Literaturverzeichnis** beschlossen.

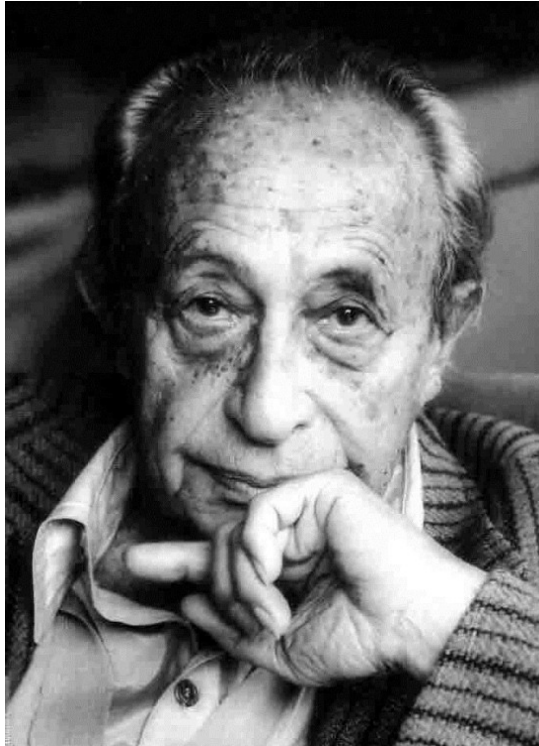
Es ist unterteilt in **Primärliteratur** (also die zu behandelnden Originaltexte) und **Sekundärliteratur**, also Schriften, die sich auf die Primärliteratur beziehen.

Es können auch Zusammenfassungen, Wiki-Artikel und Protokolle des Wikiseminars zitiert werden. In diesem Fall sollte der Autor angegeben werden und die Adresse, sowie das Datum des Abrufs

Der **Literaturnachweis** hat folgendes Format:

Nachname, Vorname: *Titel*. Ort Jahr. (bei Aufsätzen zusätzlich: In: *Zeitschrift* Band (Jahr), S. X-Y.

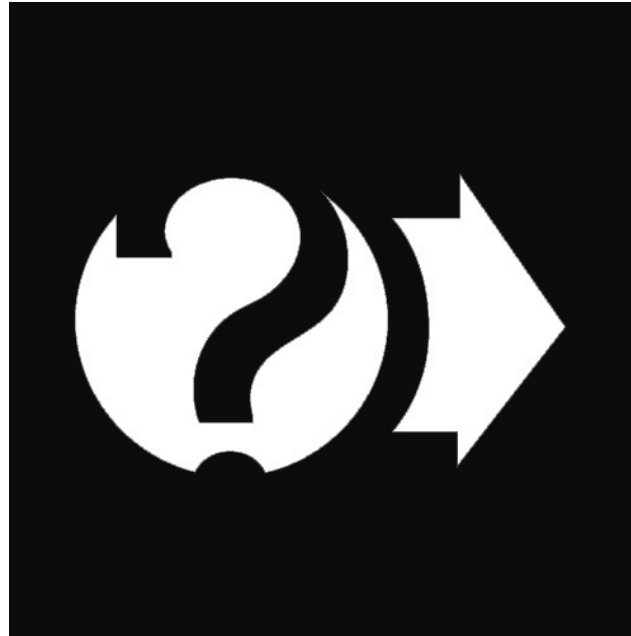
Hans Jonas (1903-1993)



Das Prinzip Verantwortung
Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. ³1982.

WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller



- Inwiefern überbrückt Hans Jonas die Kluft zwischen Sein und Sollen?
- Worin verortet Jonas das Sollen bzw. den Wert einer Sache?
- Inwiefern begeht Jonas nach Moore einen „naturalistischen Fehlschluss“?
- Inwiefern ist Jonas' Ansatz systematisch überzeugend?

„In der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiß ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist. Ich bin mir nicht sicher, ob dies ein analytischer oder synthetischer Satz ist, aber was er an Selbstevidenz besitzt, dahinter läßt sich schlechterdings nicht zurückgehen. Es läßt sich ihm nur die Lehre vom Nirvana entgegenstellen, die den Wert des Zweckhabens verneint, aber dann doch wieder den Wert der Befreiung davon bejaht und seinerseits zum Zweck macht.“ (154)

„7. Sollenskraft des ontologischen Ja für den Menschen.

Obligatorische Kraft gewinnt dieses blind sich auswirkende Ja in der sehenden Freiheit des Menschen, die als höchstes Ergebnis der Zweckarbeit der Natur nicht mehr einfach deren weiterer Vollstrecker ist, sondern mit der vom Wissen bezogenen Macht auch ihr Zerstörer werden kann. Er muß das Ja in sein Wollen übernehmen und das Nein zum Nichtsein seinem Können auferlegen. Aber dieser Übergang vom / Wollen zum Sollen ist eben der kritische Punkt der Moraltheorie, an dem ihre Grundlegung so leicht zuschanden wird. Wieso wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird durch alles Einzelwollen hindurch? Wieso dies Herausstehen des Menschen aus der Natur, wonach er ihrem Walten durch Normen zu Hilfe kommen und dafür sein eigenes, einzigartiges Naturerbe, die Willkür, beschränken soll? Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte - wohin immer sie führen mag? Eben dies wäre der Wert an sich, dem die Bewegung des Seins zugestrebt hatte; dies sein Spruch, der Beipflichtung verlangen könnte, sie aber durchaus nicht nötig hat.“ (157 f.)

„Das Geheimnis oder die Paradoxie der Moral ist, daß das Selbst über der Sache vergessen werden muß, um ein höheres Selbst (das in der Tat auch ein Gut-an-sich ist) werden zu lassen. Wohl ist es statthaft zu sagen »Ich möchte mir selbst ins Auge sehen (oder: vor Gottes Prüfung bestehen) können«, aber eben dies wird mir nur möglich sein, wenn es mir um die »Sache« und nicht um mich selbst ging: dies letztere kann nicht selber die Sache werden und das Objekt der Tat nur die Gelegenheit dazu. Der gute Mensch ist nicht der, der sich gut gemacht hat, sondern der, der das Gute um seinetwillen getan hat. Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben.“ (161 f.)

„Also ist es nicht die Form, sondern der Inhalt des Handelns, was an erster Stelle steht. In diesem Sinne ist die Moral »selbstlos«, obwohl sie manchmal auch einen Zustand des Selbst - nämlich einen pflichtgemäßen und zur Weltsache gehörigen — zum Gegenstand haben kann (und ohne daß Selbstlosigkeit an sich moralisch wäre). Nicht die Pflicht selbst ist der Gegenstand; nicht das Sittengesetz motiviert das sittliche Handeln, sondern der Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt, das meinem Willen gegenübersteht und Gehör verlangt — gemäß dem Sittengesetz. Jenem Appell Gehör zu geben ist genau, was das Sittengesetz gebietet: dieses ist nichts anderes als die generelle Einschärfung des Rufes aller tat-abhängigen Güter und ihres jeweiligen Rechtes auf meine Tat. Es macht mir zur Pflicht, was die Einsicht als von sich her seinswürdig und meiner Leistung bedürftig aufweist. Damit dies mich erreicht und affiziert, so daß es den Willen bewegen kann, muß ich für dergleichen affizierbar sein. Unsere emotionale Seite muß ins Spiel kommen. Und nun liegt es im Wesen unserer moralischen Natur, daß der Appell, wie die Einsicht ihn vermittelt, eine Antwort / in unserm Gefühl findet. Es ist das Gefühl der Verantwortlichkeit.“ (162 f.)

„Wie jede ethische Theorie, muß auch eine Theorie der Verantwortung beides ins Auge fassen: den rationalen Grund der Verpflichtung, das heißt das legitimierende Prinzip hinter dem Anspruch auf ein verbindliches »Soll«, und den psychologischen Grund seiner Fähigkeit, den Willen zu bewegen, das heißt für ein Subjekt die Ursache zu werden, sein Handeln von ihm bestimmen zu lassen. Das besagt, daß Ethik eine objektive und eine subjektive Seite hat, deren eine es mit der Vernunft, die andere mit dem Gefühl zu tun hat. Geschichtlich hat manchmal die eine, manchmal die andere mehr im Mittelpunkt ethischer Theorie gestanden; und traditionell hat das Problem der Gültigkeit, das heißt die objektive Seite, die Philosophen mehr beschäftigt. Aber die beiden Seiten sind unter sich komplementär und beide sind integrierende Bestandteile der Ethik überhaupt. Wären wir nicht, mindestens nach Anlage, empfänglich für den Ruf der Pflicht durch ein antwortendes Gefühl, so wäre selbst der zwingendste Beweis seines Rechtes, dem die Vernunft zustimmen muß, doch machtlos, das Erwiesene auch zu einer motivierenden Kraft zu machen.“ (163)

„Umgekehrt, ohne eine Beglaubigung ihres Rechtes wäre unsere faktische Empfänglichkeit für Appelle dieser Art ein Spielball zufälliger Prädilektionen (selber mannigfach vorbedingt) und die von ihr getroffene Wahl ermangelte der Rechtfertigung. Dies würde zwar immer noch Raum lassen für sittliches Verhalten aus einem naiv guten Willen, dessen unmittelbare Selbstgewißheit nach keiner weiteren Beglaubigung verlangt — und in der Tat auch nicht nötig hat in jenen glückhaften Fällen, wo die Eingebungen des Herzens »von Natur« im Einklang mit den Geboten des Sittengesetzes sind. Eine Subjektivität so begnadet (und wer wollte ihre Möglichkeit ausschließen?) könnte ganz aus sich selbst, das heißt aus dem Gefühl handeln. Keine ähnliche Selbstgenügsamkeit kann die objektive Seite je besitzen: ihr Imperativ, so evident seine Wahrheit sein möge, / kann gar nicht wirksam werden, es sei denn er trifft auf eine Empfindungsfähigkeit für etwas seiner Art.“ (163 f.)

„Dies faktische Gegebensein des Fühlens, vermutlich ein allgemein menschliches Potential, ist demnach das kardinale datum der Moral und als solches auch im »Soll« schon impliziert. In der Tat, es gehört zum ureigenen Sinn des normativen Prinzips, daß sein Ruf sich an solche richtet, die nach ihrer Konstitution, das heißt von Natur, für ihn empfänglich sind (was natürlich noch nicht seine Befolgung sichert). Man kann wohl sagen, daß es kein »du sollst« gäbe, wenn es niemand gäbe, der es hören kann und von sich her auf seine Stimme abgestimmt ist, ja danach hinhorcht. Damit ist nichts anderes gesagt, als daß Menschen potentiell schon »moralische Wesen« sind, weil sie diese Affizierbarkeit besitzen, und nur dadurch auch unmoralisch sein können. (Der hierfür von Natur Taube kann weder moralisch noch unmoralisch sein.) Aber es ist ebenso wahr, daß das moralische Gefühl selber nach seiner Autorisierung von jenseits seiner verlangt, und zwar nicht bloß zum Schutz gegen Bestreitungen von außen (einschließlich solcher von konkurrierenden Motiven in derselben Seele), sondern aus einem inneren Bedürfnis jenes Gefühls an sich, in seinen eigenen Augen mehr als ein bloßer Impuls zu sein.“ (164)

„Ganz im Gegensatz hierzu nun ist der Gegenstand der Verantwortung das Vergängliche qua Vergängliches — jedoch, trotz dieser Gemeinsamkeit zwischen mir und ihm, unpartischer ein »Anderes« mir gegenüber als irgendeiner der transzendenten Gegenstände klassischer Ethik: ein Anderes nicht als überragend Besseres, sondern als lediglich-es-selbst in seinem ureigenen Recht, und ohne daß diese Andersheit überbrückt werden sollte durch eine Anähnlichung von mir zu ihm oder ihm zu mir. Gerade die Andersheit nimmt von meiner Verantwortung Besitz, und keine Aneignung ist hier intendiert. Und doch soll dieser von »Vollkommenheit« weit entfernte, in seiner Faktizität ganz kontingente Gegenstand, wahrgenommen gerade in seiner Vergänglichkeit, Bedürftigkeit und Unsicherheit, die Kraft haben, mich durch sein pures Dasein (nicht durch besondere Qualitäten) zu einer Verfügungstellung meiner Person, frei von jedem Aneignungsbegehren, zu bewegen. Und er kann dies offenbar, denn sonst gäbe es kein Verantwortungsgefühl für solches Dasein.“ (166)

„Unsere Gegenposition, die den folgenden Reflexionen über Verantwortung zugrundeliegt, sei hier einfach hingestellt: Worauf es ankommt, sind primär die Sachen und nicht die Zustände meines Willens. Indem sie den Willen engagieren, werden die Sachen zu Zwecken für mich. Zwecke können allenfalls erhaben sein — durch das, was sie sind; sogar manche Handlungen oder ganze Lebensläufe können es sein: aber nicht die Regel des Willens, deren Einhaltung für jedweden Zweck die Bedingung dafür ist, daß er ein moralischer sei — genauer: daß er kein unmoralischer sei. Das Gesetz als solches kann weder Ursache noch Gegenstand der Ehrfurcht sein; aber das Sein, erkannt in seiner Fülle oder einer Einzelperscheinung derselben, belegend einem Sehvermögen, das nicht durch Selbstsucht verengt oder durch Stumpfheit getrübt ist, kann wohl Ehrfurcht erzeugen — und kann mit dieser Affizierung unseres Gefühls dem sonst kraftlosen Sittengesetz zuhilfe kommen, das da gebietet, dem innewohnenden Anspruch von Seiendem mit unserm eigenen Sein Genüge zu tun.“
(170)

„»Heteronom« in diesem Sinne zu sein, nämlich sich vom rechtmäßigen Anruf wahrgenommener Entitäten bewegen zu lassen, braucht nicht dem Prinzip der Autonomie zuliebe gescheut oder geleugnet zu werden. Doch nicht einmal Ehrfurcht genügt, denn solche Gefühlsbejahung der wahrgenommenen Würde des Gegenstandes, so lebhaft sie sei, kann doch ganz untätig bleiben. Erst das hinzutretende Gefühl der Verantwortung, welches dieses Subjekt an dieses Objekt bindet, wird uns seinethalben handeln machen. Wir behaupten, daß es dies Gefühl mehr als irgendein anderes ist, welches eine / Willigkeit in uns erzeugen kann, den Anspruch des Objektes auf Existenz durch unser Tun zu unterstützen. Erinnern wir schließlich noch daran, daß Sorge um den Nachwuchs, so spontan, daß sie der Anrufung des Sittengesetzes nicht bedarf, der elementarmenschliche Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl ist, durch den uns die Natur für alle, vom Trieb nicht so gesicherten Arten der Verantwortlichkeit vorerzogen und unser Gefühl dafür vorbereitet hat.“ (170 f.)

„»Heteronom« in diesem Sinne zu sein, nämlich sich vom rechtmäßigen Anruf wahrgenommener Entitäten bewegen zu lassen, braucht nicht dem Prinzip der Autonomie zuliebe gescheut oder geleugnet zu werden. Doch nicht einmal Ehrfurcht genügt, denn solche Gefühlsbejahung der wahrgenommenen Würde des Gegenstandes, so lebhaft sie sei, kann doch ganz untätig bleiben. Erst das hinzutretende Gefühl der Verantwortung, welches dieses Subjekt an dieses Objekt bindet, wird uns seinethalben handeln machen. Wir behaupten, daß es dies Gefühl mehr als irgendein anderes ist, welches eine / Willigkeit in uns erzeugen kann, den Anspruch des Objektes auf Existenz durch unser Tun zu unterstützen. Erinnern wir schließlich noch daran, daß Sorge um den Nachwuchs, so spontan, daß sie der Anrufung des Sittengesetzes nicht bedarf, der elementarmenschliche Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl ist, durch den uns die Natur für alle, vom Trieb nicht so gesicherten Arten der Verantwortlichkeit vorerzogen und unser Gefühl dafür vorbereitet hat.“ (170 f.)

Ethik vs. Metaethik

Metaethische Positionen

Expressivism/Emotivism

Werturteile besitzen keinen Wahrheitsgehalt, sondern bringen nur Emotionen zum Ausdruck.

A.J. Ayer

Präskriptivismus

Werturteile drücken keine Emotionen aus, sondern Empfehlungen und Verpflichtungen, treffen jedoch keine Aussagen über die Welt.

R.M. Hare

Philippa Foot (1920-2010)

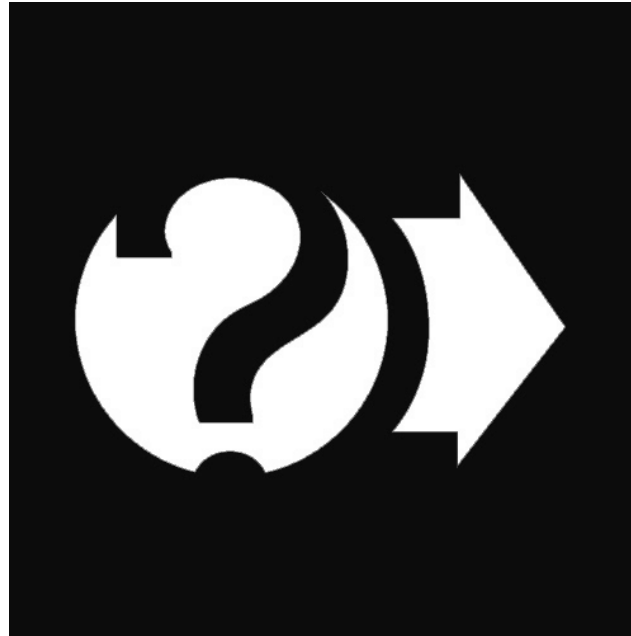


Natural Goodness. Oxford 2001.

Dt.: *Die Natur des Guten*, übers. v. Michael Reuter, Frankfurt/M. 2004.

WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller



- Wie grenzt sich Foot von Moore ab?
- Wie verhalten sich menschliches und Tierisches „Gut“ zueinander?
- Wie verhalten sich Jonas' und Foots Ansatz zueinander?
- Inwiefern ist Foots Ansatz systematisch überzeugend?

„Hauptsächlich muß man wissen, daß ich gegen eine Auffassung moralischen Urteilens rebelliert habe (und es nach wie vor tue), die in den letzten fünfzig Jahren scheinbar unanfechtbar geworden ist und von den meisten Moralphilosophen in der englischsprachigen Welt immer noch für selbstverständlich gehalten wird. Worin besteht diese Auffassung ? Sie besagt, daß einer, der bestimmte Handlungen für richtig oder falsch bzw. bestimmte Subjekte für gut oder böse erklärt, sich nur ausdrücken kann, wenn er sich einer Sprache bedient, die *eine besondere Funktion* hat. Indem er solche Urteile fällt, würde er nicht irgend etwas in der Welt *beschreiben*, sondern etwas davon Verschiedenes tun: Manche Philosophen sagen, er würde *Gefühle oder Einstellungen* in bezug auf Handlungen und Personen *ausdrücken*, andere, er würde diese Handlungen bzw. Haltungen *vorschreiben oder befehlen* usw. (Es war kein Zufall, daß diese Auffassung von einem ihrer Gegner die ‚*boo-hurrah theory of ethics*‘ genannt wurde.)“ (11)

„Die Schwierigkeit war natürlich, daß moralisches Urteilen durch solche Deutungen radikal subjektiv geworden war. Es hatte sich nämlich eine logische Kluft aufgetan zwischen ‚Tatsachen‘ einer / seits, wie z.B., daß jemand entführt, gefoltert oder getötet worden war, und der Einstellung, die jeder einzelne Sprecher bzw. jede beliebige Gruppe von Sprechern *zufälligerweise* zu diesen Vorkommnissen einnehmen könnte. Sofern auf Konsistenz geachtet wurde, konnten selbst moralische Urteile aufrechterhalten werden, die ganz offensichtlich anstößig waren.“ (11 f.)

„ich [kam] zu der Auffassung, daß es unmöglich war, das ‚Besondere‘ an der Idee des Guten zu erklären, ohne daß man über die besondere Art und Weise nachdenkt, wie wir die Welt der Lebewesen beschreiben.“ (12)

„Ich denke, daß Zuschreibungen von »gut« ausnahmslos auf die Welt / der Lebewesen, also auf Pflanzen, Tiere und Menschen, bezogen sind und daß die Vorstellung von gut und schlecht ohne den Begriff des *Lebens* inhaltsleer wäre. In einem Universum, in dem es keine Lebensformen gäbe, wäre nichts entweder gut oder schlecht, und man kann nur annehmen, etwas in diesem unfruchtbaren Universum sei gut (oder auf irgendeine Weise wertvoll), wenn man sich stillschweigend auf etwas bezieht, das es in unserem Universum gibt bzw. geben könnte. In Wirklichkeit sprechen wir manchmal davon, daß etwas *bei* bestimmten Arten von Lebewesen gut ist, wie z.B. kräftige Wurzeln bei Eichen oder Schnelligkeit bei Fluchttieren. Und wir können auch davon sprechen, was *bezogen auf* bestimmte Arten von Lebewesen gut ist, wie z.B. besondere Nistplätze für Vögel. Und selbstverständlich ist unser Bezugspunkt oft das menschliche Leben, oder wir beziehen uns auf einzelne Menschen mit besonderen Bedürfnissen oder Interessen. Die Moralphilosophie, so will ich sagen, ist nichts anderes als ein Zweig einer Untersuchung des Guten, das in einer besonderen und allgemeinen Weise zum menschlichen Leben gehört.“ (12 f.)

„Vielleicht sind wir geneigt, so vorzugehen wie beispielsweise G.E. Moore vor hundert Jahren in seinen überaus einflußreichen Principia Ethica. Wir würden dann zu Beginn unsere Aufmerksamkeit auf die Eigentümlichkeit von gut richten, wenn es in Sätzen wie »Lust ist gut«³ als Eigenschaft ausgesagt wird. Ich glaube allerdings, daß die Wahl dieses Ausgangspunktes die Untersuchung von Beginn an verzerrt. Wenn im Alltag jemand zu uns sagen würde: »Lust ist gut«, sollten wir fragen: »Wie meinst du das ?« - und damit zu verstehen geben, daß die Aussage so ohne weiteres nicht eindeutig ist. Vor Gericht würde eine vergleichbare Aussage wegen Unbestimmtheit bzw. Unklarheit für nichtig erklärt werden.“ (16)

„Moore spricht ständig von dem Urteil, daß etwas Bestimmtes, Lust zum Beispiel oder Freundschaft, »gut ist«, als ob man »X ist gut« als Standardform der Prädikation von »gut« auffassen könnte - wie bei »X ist rot«. Mir scheint es aber äußerst wichtig, das anzufechten, bevor wir uns auf die üblichen Diskussionen des Mooreschen Gedankens und der Theorien einlassen, die sich aus ihm entwickelt haben. Moore dachte, gut sei eine besondere Art von Eigenschaft (eine »nicht-natürliche« Eigenschaft). Haben wir nämlich erst einmal die selten angemessene Satzform »X ist gut« akzeptiert, dann ist die wirkliche logische Struktur von Bewertungen nur noch schwer zu erkennen. In den meisten Zusammenhängen verlangt »gut« die Ergänzung durch ein Substantiv, das eine wesentliche Rolle spielt, wenn wir etwas als bes / ser oder schlechter bzw. als gut oder schlecht beurteilen. Peter Geach hat das in einem leider kaum beachteten Aufsatz mit dem Titel »Good and Evil« betont. Dort zählt er »gut« zur Klasse der attributiven Adjektive, zu der zum Beispiel »groß« und »klein« gehören, und stellt diese den »prädikativen« Adjektiven wie »rot« gegenüber. Ein solches Farbwort funktioniert unabhängig von dem jeweiligen Substantiv, dem man es beifügt. Ob ein bestimmtes F aber ein gutes F ist, hängt entscheidend davon ab, was wir für »F« einsetzen. Wie »groß« zu »klein« werden muß, wenn sich herausstellt, daß die vermeintliche Maus in Wirklichkeit eine Ratte ist, so könnte »schlecht« zu »gut« werden, wenn wir ein bestimmtes Buch zuerst als einen Beitrag zur Philosophie, dann aber als ein Schlafmittel betrachten. Im Lichte von Geachs Unterscheidung liegen Gedanken über das gute Handeln, die für die Moralphilosophie grundlegend sind, auf einer Ebene mit Gedanken über gutes Sehvermögen, gute Nahrung, guten Boden oder gute Häuser.“ (16 f.)

„Es ist sehr wichtig, mit Geach darauf zu beharren, daß »gut« und »rot« logisch verschieden sind. Das bringt uns ein Stück weiter bei dem Bemühen, Wörter »von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück(zuführen)«. Wir müssen jedoch - Geach würde da sicherlich zustimmen - weitere logisch-grammatische Unterscheidungen treffen, bevor wir die Kategorie identifizieren können, zu der die moralische Bewertung gehört. Was ich hier mit einer logischen Kategorie von Bewertungen meine, läßt sich durch folgendes Beispiel illustrieren: Wenn wir ein Haus aus einer Nützlichkeits-Perspektive bewerten, dann müssen wir Fragen wie »Für wen ist es bestimmt ?« beantworten, bevor wir es bewerten können. Wenn wir dasselbe Haus ästhetisch bewerten, wäre diese Frage unangebracht. Das / sind zwei verschiedene logische Kategorien, in denen Bewertungen vorgenommen werden können. Und das Ziel dieses Buches ist es, jene andere Dimension zu finden, zu der die moralische Bewertung menschlichen Handelns gehört.“ (17 f.)

„In konstruktiver Hinsicht stellt sich mir daher die Aufgabe, eine besondere Art von Bewertungen zu beschreiben und Gründe dafür vorzubringen, daß die moralische Bewertung menschlichen Handelns dieser logischen Kategorie angehört. Ich werde über etwas schreiben, das man »natürliche Qualität und natürlichen Defekt bei Lebewesen« [natural goodness and defect in living things] nennen kann - und dies erklärt den Buchtitel Natural Goodness. Diese Wortverbindung ist aber lediglich ein aus praktischen Gründen erfundener Terminus, dessen Sinn später anzugeben sein wird.“ (18)

„Was ich als das natürlich Gute bezeichne, ist nicht die Qualität, von der manche denken, sie unterscheide zum Beispiel verbotene von erlaubten sexuellen Praktiken, weil nur diese - nicht aber andere - »natürlich« seien. Was ich meine, ist die Qualität eines einzelnen Lebewesens (bzw. die Qualität irgendeiner seiner Eigenschaften oder irgendeines seiner Vollzüge), die auf eine Weise bewertet wird, die meines Erachtens in der Moralphilosophie vernachlässigt wird. Dabei sieht man leicht, daß ein Lebewesen auf andere, logisch voneinander unterschiedene Weisen bewertet werden kann - wie etwa in bezug auf seine Nützlichkeit oder Gefährlichkeit für uns oder in bezug auf seine Schönheit oder Häßlichkeit. Meine allgemeine These ist, daß die moralische Beurteilung menschlicher Handlungen und Dispositionen ein Fall einer Art des Bewertens ist, die selbst gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß sie Lebewesen betrifft. Aber natürlich muß dazu noch viel mehr gesagt werden.“ (18)

„In diesem Buch habe ich das erklärte Ziel, eine Auffassung moralischen Urteilens vorzustellen, die sich erheblich von der Auffassung der meisten heute schreibenden Moralphilosophen unterscheidet. Denn ich bin überzeugt, daß Bewertungen menschlichen Wollens und Handelns dieselbe begriffliche Struktur haben wie Bewertungen von Eigenschaften und Vollzügen anderer Lebewesen und nur nach diesem Modell verstanden werden können. Ich will das moralisch Böse als »eine Art des natürlichen Defekts« vorstellen. *Leben* wird im Mittelpunkt meiner Erörterung stehen; und die Tatsache, daß eine menschliche Handlung oder Disposition gut ist, werde ich einfach als eine Tatsache verstehen, die ein bestimmtes Merkmal einer bestimmten Art von Lebewesen betrifft.“ (19)

„Ein solcher Gedanke bedeutet, zumindest wie ich ihn verstehe, daß man eine naturalistische Theorie der Ethik ins Auge faßt: D. h., daß man wirklich von Grund auf mit G. E. Moores Anti- Naturalismus und mit den subjektivistischen Theorien wie Emotivismus und Präskriptivismus brechen muß, die als Ausarbeitungen von Moores ursprünglichem Gedanken verstanden werden. Um für eine derartige Position überhaupt Gehör zu finden, muß ich zunächst den Subjektivismus beschreiben (und kritisieren), der seit etwa 60 Jahren die Moralphilosophie in Großbritannien, Amerika und anderen Ländern beherrscht, in denen analytische Philosophie gelehrt wird.“ (19)

„Es handelt sich um den Subjektivismus - man spricht häufig auch von »Nonkognitivismus« -, der mit A.J. Ayer, C.L. Stevenson und Richard Hare aufkam, das Werk von John Mackie und vielen anderen beeinflusste und kürzlich von Allan Gibbard in seiner »expressivistischen« Deutung normativer Sprache aufgefrischt wurde. Simon Blackburn hat bei der Rezension von Gibbards *Wise Choices, Apt Feelings* gesagt, er hoffe, dieses Buch werde von nun an die Tagesordnung für die Moralphilosophie bestimmen. Bei aller / Bewunderung für Gibbard hoffe ich doch, es werde das nicht tun. Ich sollte also sagen, warum ich überzeugt bin, daß diese nonkognitivistischen Theorien - und zwar alle - auf einem Irrtum beruhen.“ (19 f.)

„Um das gemeinsame Kennzeichen der scheinbar verschiedenartigen moralphilosophischen Entwürfe auszumachen, die ich gerade zusammengestellt habe, und auch um ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, werde ich am besten mit der Frage beginnen, wie das ganze nonkognitivistische Unternehmen anfang. Seine tiefsten Wurzeln reichen zurück bis zu David Hume. Doch unmittelbarer schlossen Ayers und Stevensons Emotivismus ebenso wie Hares Präskriptivismus an den linguistic turn an, der mit dem logischen Positivismus populär wurde, sich aber weit über ihn hinaus fortentwickelte. Mit der »linguistischen Philosophie« kam nämlich die Idee auf, die Eigenart moralischen Urteilens durch einen besonderen Gebrauch der Sprache zu erklären, den man »Bewertung« nannte, der aber eher mit Ausruf und Befehl als mit irgend etwas anderem verwandt ist, das man normalerweise mit diesem Ausdruck meint.“

(20)

„Mit dieser Idee schien es schließlich möglich, klar zu sagen, was G. E. Moore gemeint hatte bzw. hätte meinen sollen, als er gut zu einer besonderen, nämlich einer »nicht-natürlichen« Eigenschaft erklärte. Emotivismus und Präskriptivismus entwickelten diesen Gedanken weiter, indem sie die Idee einer besonderen (»nicht-natürlichen«) Eigenschaft durch die eines besonderen und wesentlich praktischen Gebrauchs der Sprache ersetzten. Und das war anscheinend eine bedeutende Entdeckung. Die Sprache der Bewertung war »emotiv«. Sie drückte die Gefühle und Einstellungen eines Sprechers aus und bewirkte zugleich ähnliche Gefühle und Einstellungen bei anderen. Wer solche »Einstellungen« hatte, »bevorzugte« die Dinge, die er »gut« nannte; wobei so eine Einstellung mit einer Handlungstendenz verknüpft sein sollte. Auch Ayers Theorie war von dieser Art; und wenig später band Hare die »Bewertung« sogar noch enger an die einzelne Handlung, und zwar in seiner Theorie der universalisierten Impera / tive, durch die ein Sprecher andere ermahnte und (mit der Übernahme eines Imperativs in der ersten Person) sich selbst darauf verpflichtete, das zu wählen, was er »gut« nannte. So gesellte sich der »Präskriptivismus« - eine anspruchsvolle Version der Theorie, die ich ins Visier nehme - zum Emotivismus, mit dem es anfang.“ (20 f.)

„Alle diese Theorien versuchten also, die Verwendungsbedingungen solcher Sätze wie »Es ist moralisch verwerflich, Versprechen zu brechen« an eine Verfassung des Sprechers zu binden. Er muß bestimmte Gefühle oder Einstellungen haben; er muß sich auf eine bestimmte Handlungsweise festlegen; er muß zumindest Reue empfinden, wenn er nicht so handelt. Die Satzbedeutung mußte so mit Bezug auf die Einstellung, die Absichten oder die Gemütsverfassung eines Sprechers erklärt werden. Und das öffnete eine Kluft zwischen moralischen Urteilen und Tatsachenbehauptungen: Wahrheitsbedingungen können die Bedeutung einer Tatsachenaussage erschöpfend bestimmen, so hieß es, nicht aber die eines moralischen Urteils. Tatsache und Wert waren also scheinbar unterschieden worden: Tatsache war das Gegenstück zur Tatsachenaussage, Wert das Gegenstück zum Ausdruck von Gefühl, Einstellung oder Vorsatz. Aussagen über Tatsachen waren behauptbar, wenn ihre Wahrheitsbedingungen erfüllt waren, moralische Urteile dagegen fanden ihre Äußerungsbedingungen wesentlich in der subjektiven Verfassung des Sprechers.“ (23)

„Wenn ich meine These beweisen will, muß ich natürlich einen anderen Weg als die Nonkognitivisten einschlagen, um zu zeigen, daß moralisches Urteilen wesentlich »handlungsleitend« ist. Wie also lautet meine Interpretation dieses Sachverhalts ? Kurz gesagt, erfülle ich Humes Forderung, indem ich (ganz gegen Hume) geltend mache, daß moralisches Handeln ein Teil praktischer Rationalität ist.“ (24)

„Die Wahrheit zu sagen, Versprechen zu halten und dem Nachbarn zu helfen, all das ist in demselben Sinne eine Komponente oder ein Aspekt praktischer Rationalität wie selbsterhaltendes Handeln und die umsichtige Verfolgung anderer unschuldiger Ziele. Die verschiedenen Komponenten stehen auf einer Ebene: Ein Urteil darüber, was praktische Rationalität erfordert, muß die Gesichtspunkte, die wir nicht-moralisch nennen, in ein Verhältnis zu den Gesichtspunkten setzen, die wir moralisch nennen, und umgekehrt. Denn nicht immer ist es vernünftig, Hilfe zu leisten, wo sie benötigt wird, oder ein Versprechen zu halten; und ich bin überzeugt, daß es noch nicht einmal vernünftig ist, immer die Wahrheit zu sagen. Will man sagen, daß »moralische Erfordernisse« immer »Vorrang haben«, dann können nicht diese speziellen Erfordernisse gemeint sein. Statt dessen muß das umfassende Urteil gemeint sein, was man unter Berücksichtigung aller Umstände tun sollte. Ich denke, einen klaren Kopf bewahrt man, indem man klärt, daß diese besonderen Urteile Vorrang haben, und sich daran erinnert, daß manche Ausdrücke umfassende Urteile einschließen, andere jedoch nicht: Unklugheit zum Beispiel ist per definitionem widervernünftig, Selbstaufopferung dagegen nicht. Wenn wir diese Komplikation beiseite lassen, können wir die verschiedenen Anforderungen der Rationalität beim Handeln als einander gleichgestellt betrachten.“ (26 f.)

„Ich denke, es ist möglich, den roten Faden - wenn auch noch undeutlich - zu erkennen, der die verschiedenen Komponenten praktischer Rationalität durchzieht. Der grundlegende Begriff ist: Qualifizierung des Menschen zum guten Handeln. Das bedeutet, um es zu wiederholen: guter Wille im Unterschied zu / Dingen wie gutes Sehvermögen, Fingerfertigkeit oder gutes Gedächtnis. Kant hatte vollkommen recht, als er sagte, daß moralisch gut allein der gute Wille sei; die Idee der praktischen Rationalität betrifft tatsächlich den Willen. Indessen hat sich Kant anscheinend geirrt, als er dachte, daß eine abstrakte, auf vernünftige Wesen als solche anwendbare Vorstellung der praktischen Vernunft so etwas wie einen Moralkodex für Menschen begründen könnte. Die Bewertung menschlichen Handelns hängt nämlich auch von wesentlichen Zügen spezifisch menschlichen Lebens ab.“ (30 f.)

„Anscombe schreibt: »Einander ohne die Anwendung körperlicher Gewalt dazu zu bringen, etwas zu tun, gehört zu den Notwendigkeiten im menschlichen Leben - und das weit über das hinaus, was durch [. . .] andere Mittel sichergestellt werden könnte.« Anscombe macht hier auf etwas aufmerksam, das sie an anderem Ort eine »Aristotelische Notwendigkeit« genannt hat: etwas, das notwendig ist, weil und insofern etwas Gutes davon abhängt. Wir stützen uns auf dieselbe Idee, wenn wir sagen, daß es für Pflanzen notwendig ist, Wasser zu haben, für Vögel, Nester zu bauen, für Wölfe, in Rudeln zu jagen, und für / Löwinnen, ihren Jungen das Töten beizubringen. Diese »Aristotelischen Notwendigkeiten« hängen davon ab, was die jeweilige Pflanzen- oder Tierspezies braucht sowie von ihrem natürlichen Lebensraum und von ihren Möglichkeiten, darin zurechtzukommen. Diese Faktoren bestimmen, was es für die Mitglieder einer bestimmten Spezies heißt, so zu sein, wie sie sein sollten,“ und das zu tun, was sie tun sollten.“ (31f.)

„man wird sicherlich nicht bestreiten, daß mit einem »trittbrettfahrenden« Wolf, der frißt, aber nicht an der Jagd teilnimmt, etwas nicht in Ordnung ist. Dasselbe gilt von einer Biene, die eine Nektarquelle entdeckt, deren Verhalten anderen Bienen aber nicht mitteilt, wo diese zu finden ist. Diese trittbrettfahrenden Individuen einer Spezies, deren Mitglieder Zusammenarbeiten, sind ebenso *defekt* wie diejenigen, die ein schadhaftes Gehör, Seh- oder Bewegungsvermögen haben.“ (33)

„Tatsächlich spreche ich daher moralischer Bewertung und der Bewertung tierischen Verhaltens eine gleichartige Basis zu. Ich sollte allerdings betonen, daß man nicht unterschätzen darf, wie sehr menschliche Kommunikation und Reflexion das Bild verändern. Das Gute, das von menschlicher Zusammenarbeit abhängt und von Dingen wie Wahrheitsliebe, Kunst und Gelehrsamkeit, ist wesentlich vielfältiger und schwieriger zu spezifizieren als das, was für Tiere *gut* ist. Tiere unterscheiden sich auch darin von uns, daß sie nicht verstehen müssen, was vor sich geht, um zu tun, was sie tun sollten - worauf sie angewiesen und wozu sie in der Lage sind. Dagegen kann und sollte ein Mensch verstehen, daß und warum es zum Beispiel einen Grund gibt, ein Versprechen zu halten oder sich fair zu verhalten. Der letzte Punkt erscheint vielleicht zu anspruchsvoll; aber solch menschliches Verstehen ist nichts, was nur schwer zu erreichen wäre. Wir alle wissen genug, um sagen zu können: »Wie könnten wir ohne Gerechtigkeit klarkommen?«, »Wo kämen wir hin, wenn niemand einem anderen helfen würde ?«, oder: »Wie könnten wir zurechtkommen, wenn es keine Möglichkeit gäbe, Entscheidungen für uns alle zu treffen?«“ (33)

„Ich behaupte, daß die Gesichtspunkte im Bereich von Versprechen, Freundlichkeit und Hilfe für Menschen in Not dieselbe Art von Verknüpfung mit Handlungsgründen haben wie Gesichtspunkte des Eigennutzes oder der Zweckmäßigkeit: Die Verknüpfung verläuft in jedem dieser Fälle über den Begriff der praktischen Vernunft und die Tatsachen menschlichen Lebens. Ich denke also, wir dürfen es für aussichtsreich halten, eine kognitivistische Alternative zu Theorien wie Emotivismus, Präskriptivismus und Expressivismus zu formulieren. Es handelt sich um eine Alternative, die den Weg einer notwendigen Verknüpfung zwischen moralischem Urteil und Handlung beschreibt, um die Probleme zu lösen, die diese Theorien zu lösen versuchten.“

(35)

„Die These dieses Kapitels lautet, daß ein moralisches Argument letztlich in Tatsachen des menschlichen Lebens gründet - Tatsachen, wie sie Anscombe anführt, wenn sie über das Gute spricht, das von der Einrichtung des Versprechens abhängt, und wie ich sie anführte, als ich darlegte, warum es zu menschlicher Rationalität gehört, daß jeder sich besonders um die eigene Zukunft kümmert. In meiner Sicht steht daher *moralische Bewertung* nicht im Gegensatz zu *Tatsachenbehauptung*, sie hat vielmehr mit Tatsachen einer besonderen Art zu tun - genauso wie Bewertungen solcher Dinge wie Sehvermögen und Gehör bei Tieren sowie anderer Aspekte ihres Verhaltens.“ (42)

„Ich denke, niemand würde etwas anderes als eine Tatsache darin sehen, daß mit dem Gehör einer Glucke etwas nicht in Ordnung ist, die das Schreien ihres eigenen Kükens nicht ausmachen kann - ebenso wie mit dem Sehvermögen einer Eule, die im Dunkeln nicht sieht. Nicht weniger offensichtlich ist, daß es Bewertungen gibt, die auf der Lebensform unserer eigenen Spezies basieren - Bewertungen des Sehvermögens von Menschen, ihres Gehörs und Gedächtnisses, ihrer Konzentration usw., die objektiv sind und Tatsachen zum Ausdruck bringen.“ (42)

„Warum scheint es dann so abwegig, daß sich auch die Bewertung des menschlichen Willens an Tatsachen der menschlichen Natur und des Lebens unserer Spezies orientieren muß? Der Widerstand hat zweifellos etwas mit dem Gedanken zu tun, daß die Qualität der guten Handlung eine besondere Beziehung zur Willensentscheidung hat. Wie ich aber zu zeigen versucht habe, ist diese besondere Beziehung nicht das, wofür Nonkognitivisten sie halten. Sie beruht vielmehr auf der Tatsache, daß Menschen Wesen mit der Fähigkeit sind, Handlungsgründe anzuerkennen und entsprechend zu handeln. Das schließt in keiner Weise aus, daß wir die Rolle anerkennen, die »Gefühle« [sentiments] wie Scham und Abscheu (negativ) oder Zuneigung, Selbstachtung und Stolz (positiv) bei der Motivation menschlicher Tugend spielen. Ich denke, David Wiggins hat zu Recht diese Seite von Humes Moralphilosophie immer wieder betont.“ (42 f.)

„Ich werde die Bewertung menschlichen Handelns in einen größeren Zusammenhang stellen, und zwar nicht nur in den Zusammenhang der Bewertung anderer Merkmale menschlichen Lebens, sondern auch in den Zusammenhang wertender Urteile über die Eigenschaften und Vollzüge anderer Lebewesen. Expressivistische Theorien haben die erstaunliche, doch selten erwähnte Konsequenz, daß die Bewertung menschlichen Handelns nicht nur der Bewertung des menschlichen Sehvermögens, Gehörs und der körperlichen Gesundheit gegenübergestellt wird, sondern auch jeglicher Bewertung der Eigenschaften und Vollzüge von Pflanzen und Tieren.“
(44)

„Denn offensichtlich taugt eine expressivistische Theorie für keinen dieser anderen Bereiche: Die Verwendung des Wortes »gut« in Aussagen über die Wurzeln von Nesseln oder die Fangzähne von Raubtieren können wir nicht für den Ausdruck einer »Pro-Einstellung« halten. Heutzutage unterschlägt man solche Bewertungen leicht, als ob sie abstruse Übertragungen der »eigentlichen« Bewertungen wären, die unsere Einstellungen, praktischen Entscheidungen oder Wünsche ausdrückten. Von einem Philosophen, der den Begriff des Guten mit dem der Wahl erklären wollte, erfuhr ich einmal, die guten Wurzeln der Bäume seien jene, die wir »wählen würden, wenn wir Bäume wären.« (44)

„Das aber bestätigte endgültig / meinen Verdacht gegen seine Art von Moralphilosophie. Wenn wir gut so auffassen wie Emotivisten und Präskriptivisten, werden wir es sehr merkwürdig finden, daß das Wort »gut« und verwandte Ausdrücke so eingesetzt werden können wie bei der Beschreibung sub-rationaler Lebewesen. Um nicht mißverstanden zu werden: Nahezu alles in der Welt kann gut oder schlecht genannt werden, sofern es in einem hinreichend engen Zusammenhang mit menschlichen Anliegen oder Bedürfnissen von Pflanzen bzw. Tieren steht. Doch Merkmalen von Pflanzen und Tieren kommt zu, was man eine »unabhängige«, »intrinsische« oder - so werde ich sagen - »natürliche« Qualität nennen kann, die nichts mit den Bedürfnissen und Wünschen der Mitglieder irgendeiner anderen Spezies zu tun haben muß. Und das unterscheidet sie von anderen Dingen der Außenwelt, zum Beispiel von Flüssen und Stürmen.“ (44 f.)

„Einige Urteile über gut und schlecht haben anscheinend eine besondere »Grammatik«, wenn sie Lebewesen betreffen - ob Pflanze, Tier oder Mensch. Das zumindest ist die These, die ich in diesem Buch verteidigen werde. Diese besondere Verwendung von gut wird, meiner Einschätzung zufolge, leicht übersehen; vielleicht, weil wir so viele Bewertungen anderer Art vornehmen - zum Beispiel, wenn wir Unbelebtes in der Natur bewerten, wie etwa den Boden oder das Wetter, oder Artefakte, die von Menschen hergestellt werden (wie Häuser oder Brücken) oder von Tieren (wie Vogelnester und Biberdämme).i 2 »Gut« wird in den zuletzt genannten Fällen, wie ich sagen möchte, in einem sekundären Sinne ausgesagt. Das gilt auch, wenn Lebewesen in bezug auf Mitglieder einer anderen Spezies als gut bewertet werden. Nur auf diese abgeleitete Weise können wir von gutem Boden, gutem Wetter usw. sprechen, nämlich insofern so etwas mit dem Leben von Pflanzen, Tieren oder uns selbst zu tun hat.“
(45)

„Wir schreiben »gut« in diesem sekundären Sinne auch Lebewesen zu: zum Beispiel den Exemplaren einer Pflanzenart, die so wachsen, wie wir es wollen, oder Pferden, die / uns so tragen, wie wir getragen werden wollen. Artefakte wiederum werden oft schon m bezug auf das Bedürfnis oder Interesse benannt und bewertet, dem sie vornehmlich dienen. Dagegen kann man »natürliche« Qualität, so wie ich sie definiere, nur Lebewesen selbst, ihren Teilen, Eigenschaften und Vollzügen zuschreiben. Sie ist intrinsisch oder »autonom«, insofern die Zuschreibung von gut unmittelbar von der Beziehung eines Individuums zu der »Lebensform« seiner Spezies abhängt. Auf dem unfruchtbaren Mars gibt es so etwas nicht, und selbst im sekundären Sinn können Dinge auf diesem Planeten nur dann gut genannt werden, wenn wir sie auf unser eigenes Leben beziehen - oder auf das von anderswo existierenden Lebewesen.“ (45 f.)

„Wir werden selbstverständlich überlegen müssen, warum natürliche Qualität und natürlicher Defekt nur Lebewesen zukommen und nicht anderen Dingen in der Welt um uns herum, wie Steinen und Stürmen. Was hat es mit den Lebewesen auf sich, daß wir ihnen gut auf diese besondere Art und Weise zusprechen können? Warum kann man nicht in demselben Sinne zum Beispiel die Zuläufe von Flüssen gut nennen, wenn sie so beschaffen sind, daß der Fluß sein natürliches Verlaufsmuster vom Hochland bis zu einem See bzw. Meer durchhalten kann?“ (46)

„Vielleicht denkt man, die in den vorigen Absätzen angesprochenen Themen seien zwar für sich genommen interessant, aber von keinerlei Bedeutung für die Moralphilosophie. Genau das will ich bestreiten. Ich bin überzeugt, daß Bewertungen von Lebewesen dieselbe logische Grundstruktur und denselben logischen Status haben - trotz all der Unterschiede, die zwischen der Bewertung von Pflanzen und Tieren, ihren Teilen und Eigenschaften einerseits und der moralischen Bewertung von Menschen andererseits bestehen. Ich meine, man muß die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß moralischer Defekt eine Form des natürlichen Defekts ist-vonDefektenbei sub-rationalen Lebewesen nicht so verschieden wie gewöhnlich angenommen. Bevor ich aber weitere Argumente für diese Möglichkeit vorbringe, diskutiere ich gut als »natürliche Qualität« bei sub-rationalen Lebewesen.“ (46)

„Die im 2. Kapitel aufgedeckten begrifflichen Muster will ich Muster *natürlicher Normativität* nennen. Die nächste Frage ist: Finden wir dieselbe Urteilsstruktur, wenn wir zunächst von Pflanzen und Tieren zu Menschen übergehen und dann von der Bewertung menschlicher Eigenschaften und Vollzüge im allgemeinen zur Bewertung des Willens im besonderen?“ (59)

„Welche Unterschiede und Ähnlichkeiten finden wir nach diesem Übergang? Mit dem Wechsel des Gegenstandes wird es natürlich eine gewaltige Zunahme von Bewertungshinsichten geben - schon deshalb, weil menschliches Leben so viele und so verschiedenartige Aktivitäten umfaßt: Menschen tun eben so viele unterschiedliche Dinge. Diese Vielfalt verdient jedoch für sich genommen vom Standpunkt des Philosophen aus noch nicht das größte Interesse - vorausgesetzt, daß wir als Philosophen die begriffliche Struktur der Bewertung verstehen wollen und nicht alle Töne und Farben der belebten Welt. Wir werden also zum / Beispiel nicht entdecken wollen, worin das Gute im Falle der Tätigkeit des Hausbaus im Unterschied zu der des Nestbaus besteht, sondern vielmehr, was die Qualität der Ausführung dieser und ähnlicher Tätigkeiten mit der Lebensweise und dem Wohl unserer eigenen Spezies zu tun hat.“ (60 f.)

„Die Frage ist also, ob Eigenschaften und Vollzüge von Menschen in bezug auf ihre Rolle im menschlichen Leben gemäß dem Schema der natürlichen Normativität bewertet werden können, das wir bei Pflanzen und Tieren entdeckt haben. Dafür spricht, daß sich ein bestimmtes Netzwerk von Begriffen wie Funktion und Zweck bei der Bewertung aller Arten von Lebewesen, einschließlich des Menschen, findet. Es ist selbstverständlich möglich, daß die Bedeutung von Wörtern wie »Funktion« oder »Zweck« verschieden ist, wenn von Eigenschaften und Vollzügen der Pflanzen und Tiere einerseits und von solchen der Menschen andererseits gesprochen wird. Es scheint aber von Bedeutung zu sein, daß es eine bestimmte Form von Erklärung - die teleologische Erklärung - gibt, auf die in beiden Fällen die Vorstellung von Funktion und Zweck bezogen ist.“ (61)

„Wenn wir darüber nachdenken, was gut ist für ein Individuum, im Unterschied zu seiner guten Verfassung - womit wir bei der Einführung des Nutzenbegriffs begonnen haben -, dann müssen wir tatsächlich anerkennen, daß sich das, was gut für den Menschen ist, von dem unterscheidet, was gut für eine Pflanze / bzw. ein Tier ist. Dort verweist gut auf den Erfolg im Zyklus von Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Das Wohl des Menschen ist sui generis. Dennoch halte ich daran fest, daß eine gemeinsame begriffliche Struktur besteht. Denn eine »Naturgeschichte« haben wir nicht nur im Falle von Pflanzen und Tieren, sondern auch im Falle von Menschen: In beiden Fällen beschreibt sie die Lebensweise, in der die jeweiligen Individuen erreichen, was gut für sie ist. Es gibt wahre Aussagen wie »Menschen machen Kleider und bauen Häuser«, die sich vergleichen lassen mit »Vögel haben Federn und bauen Nester«. Und so gibt es auch Aussagen wie »Menschen führen Regeln ein und erkennen Rechte an«. Um zu bestimmen, was im Falle von Charakter, Disposition und Willensentscheidung gut und schlecht ist, müssen wir bedenken, was gut für Menschen ist und wie Menschen leben, d. h., welche Art von Lebewesen der Mensch ist.“ (74 f.)

WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller

Bis zur nächsten Sitzung!