

Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur

Angela Kallhoff

Martha Nussbaum hat nie einen ethischen Naturalismus vertreten. Unabhängig davon, wie genau ein ethischer Naturalismus interpretiert wird, muss diese Aussage am Anfang der Untersuchung des Verhältnisses von Nussbaums Ethik und Themen des ethischen Naturalismus stehen. Dies gilt insbesondere auch dann, wenn ein ethischer Naturalismus *nicht* mit der These identifiziert wird, moralische Eigenschaften seien durch naturwissenschaftlich erklärte Eigenschaften zu ersetzen, sondern eine neo-aristotelisch konzipierte werthafte Naturvorstellung ebenfalls dem ethischen Naturalismus zugerechnet wird.

In jüngster Zeit haben einige Autorinnen dafür gestritten, dass ein ethischer Naturalismus aristotelischer Prägung wieder vertreten werden kann (Foot 2004; Kallhoff 2010; Leist 2010; McDowell 1995). Anstatt aus empirischen Daten normative Gehalte abzuleiten und Naturerkenntnis als ein empirisches Vorhaben zu bestimmen, wird im Anschluss an antike Vorstellungen die Natur selbst wieder als ein wertendes Konzept verstanden. Ein solcher gleichsam »umgekehrter« ethischer Naturalismus hat nicht nur den Vorteil, dass eine Brücke geschlagen werden kann zwischen Wertungen und Tatsachen – so insbesondere auch den Tatsachen des menschlichen Lebens, die auf eine biologische Verfasstheit des Menschen als ein Lebewesen Bezug nehmen. Vielmehr lädt er auch zu Überlegungen zu einer gegenüber neuzeitlich geprägten Annahmen alternativen Anthropologie und Handlungstheorie ein. Der Mensch wird nicht länger interpretiert als ein Kompositum aus Geist und Materie. Vielmehr ist der Mensch ein denkendes und handelndes Wesen, dessen Handlungsmöglichkeiten durch geistig-körperliche Fähigkeiten eingehegt sind (Thompson 1995; 2011). Anstatt gutes Handeln als ein Handeln nach rational eingesehenen Normen zu interpretieren, wird Handeln als eine Option der Verwirklichung von Gütern interpretiert, deren Gehalt durch die nun wertend verstandene Natur des Menschen festgelegt ist. Für eine solche Handlungseinheit wird auch seitens der neuen Tugendethik gestritten (MacIntyre 1995).

Heute muss in der Erörterung des ethischen Naturalismus zwischen einem naturwissenschaftlich-wertenden Konzept der Natur und einem neo-aristotelischen Konzept menschlicher Fähigkeiten unterschieden werden. Ich werde die These vertreten, dass auch die zweite Version von Nussbaum explizit *nicht* vertreten wird. Was aber kann ein Beitrag über Nussbaum und den ethischen Naturalismus dann noch leisten? Zunächst muss festgehalten werden, dass Nussbaum durchaus ein ethischer Naturalismus aristotelischer Prägung zugesprochen worden ist. So merkt Hursthouse an: »In ›Two Sorts of Naturalism‹, McDowell argues not for the claims of Aristotle's naturalism, but for a proper understanding of it. Martha Nussbaum, in ›Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics‹ (1995), also argues powerfully for an understanding of Aristotle's conception of human nature as ›internal and evaluative‹ rather than external and ›scientific‹ in the modern sense—and none the worse for being so« (Hursthouse 1999, 195 FN 3).

Diese These von Hursthouse gilt es zu erörtern. Zumindest sollte deutlich werden, dass die Annahme einer wertend zu beschreibenden Natur bei Nussbaum nicht vor-schnell mit einem ethischen Naturalismus neo-aristotelischer Prägung identifiziert werden sollte.

Darüber hinaus soll an eine Deutung der menschlichen Natur erinnert werden, deren Ausdeutung zwar nicht als »ethischer Naturalismus« klassifiziert werden kann. Gleichwohl legt Nussbaum in der Erörterung moralischer Vermögen des Menschen und der Bedürfnisse einen Akzent auf tatsächliche Voraussetzungen eines guten Lebens sowie auf tatsächliche Beschränkungen und Ermöglichungsbedingungen desselben. Daraus ergeben sich für Nussbaum unmittelbar moralische Forderungen. Es ist zwar irreführend, diesen Zug von Nussbaums Ethik in eine Reihe zu stellen mit einem ethischen Naturalismus. Auch fehlt eine kundige metaethische Bezeichnung. Der hier naheliegende Begriff »Realismus« etwa ist einer Position vorbehalten, die gerade nicht empirische Daten berücksichtigt, sondern in Form eines »moralischen Realismus« die Objektivitätsstandards eines naturwissenschaftlichen Eigenschaftsmodells auch für moralisches Erleben und Empfinden nutzt (Boyd 1988). Ein moralischer Realist rechnet mit moralischen Tatsachen, die den Eigenschaften und der Beschaffenheit physischer Objekte vergleichbar sind. Was Nussbaum dagegen in die Ethik hineingetragen hat, ist ein Realismus anderer Prägung: Wenn die Fähigkeiten des Menschen zu moralischem Handeln erörtert werden, dann muss auch mit unverfügbaren und universalen Anlagen des Menschen zu einem guten Leben gerechnet werden. So sehr diese individuell schwanken, so sehr gilt es doch, allgemeine Beschränkungen und Freiräume des psychischen Erlebens und des körperlichen Daseins zu berücksichtigen. In Ermangelung eines metaethischen Konzepts für diesen Aspekt von Nussbaums Theorie möchte ich dies als einen »realistischen Humanismus« bezeichnen.

In diesem Beitrag wird im *ersten Abschnitt* eine von der klassischen Definition des ethischen Naturalismus abweichende Bedeutung eines neo-aristotelischen ethischen Naturalismus bestimmt. Im *zweiten Abschnitt* wird dargelegt, inwiefern Nussbaums Fähigkeitenansatz zu der Annahme verleiten kann, Nussbaum käme einem Aristotelischen Naturalismus nahe. Wenn überhaupt kommt Nussbaum an einigen Stellen ihrer frühen Argumentation für eine Liste grundlegender menschlicher Fähigkeiten in die Nähe eines solchen Typs von Naturalismus. Letztlich gilt es aber nicht, dass sie einen ethischen Naturalismus vertritt. Im *dritten Abschnitt* wird erläutert, dass die bessere Bezeichnung für Nussbaums Anerkennung von Tatsachen des menschlichen Lebens und ihrer Ausdeutung guten menschlichen Lebens die Kennzeichnung »realistischer Humanismus« ist.

I. Klassischer Naturalismus und Aristotelischer Naturalismus

Mit der Kennzeichnung »ethischer Naturalismus« wird eine Gruppe von metaethischen Merkmalen einer ethischen Theorie bezeichnet. Das Konzept dient als ein Überbegriff, nicht jedoch zur Kennzeichnung eines eindeutigen Merkmals einer Theorie. Ein ethischer Naturalist vertritt im Allgemeinen die These, dass empirische Einsichten nicht nur ergänzenden Charakter in der Ethik haben. Vielmehr ist er

der Überzeugung, empirisch belegte Eigenschaften seien entweder notwendiger Bestandteil oder gar hinreichender Grund der Bestimmung moralisch-wertender Eigenschaften. Die heute gültige metaethische Ausformulierung verdankt sich G. E. Moore und dessen zahlreichen Kritikern im 20. Jahrhundert (Horgan & Timmons 2006).

Positionen des ethischen Naturalismus können im klassischen Naturalismus danach unterschieden werden, wie der Bezug von empirischen und normativen Daten konzipiert ist. In der Folge können als drei zentrale Typen des ethischen Naturalismus ein »eliminativer Naturalismus«, ein »reduktiver Naturalismus« und eine »Doppel-Aspekt-Theorie des Naturalismus« unterschieden werden.¹ In einem *eliminativen Naturalismus* wird behauptet, normative Eigenschaften gäbe es nicht. Die einzig tatsächlich vorhandenen Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften. Normative Eigenschaften sind eine fiktive Klasse von Eigenschaften. Ein eliminativer Naturalismus löst das »Placement Problem«, d. i. das Problem, rein normative Eigenschaften in die Erklärung des Physischen einzuordnen, durch einen Monismus. Es gibt nur eine Klasse von Eigenschaften. Eine weitere Gruppe naturalistischer Theorien kann zusammengefasst werden als *reduktiver Naturalismus*. In dieser Gruppe wird behauptet, dass normative Eigenschaften keine selbständigen Eigenschaften sind. Vielmehr können sie vollständig durch natürliche Eigenschaften erklärt bzw. ersetzt werden. Der reduktive Naturalismus kann in verschiedene Untergruppen unterteilt werden. Je nachdem, wie »Reduktion« verstanden wird, gibt es a) den analytischen Naturalismus, b) den substanziellen Naturalismus, c) den trivialen Naturalismus. Der *analytische reduktive Naturalismus* besagt, dass der Gehalt einer jeden normativen Eigenschaft mittels der Analyse der Bezeichnung natürlicher Eigenschaften erklärt werden kann. Methodisch sicher können normative Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften ersetzt werden – sei es durch eine Definition des Gehalts einer Eigenschaft, sei es durch Mittel der Analyse von Begriffen und Konzepten. Der *substanzielle reduktive Naturalismus* dagegen sieht das Verhältnis von normativen und natürlichen Eigenschaften nicht als eines, das durch Mittel der Analyse erklärt werden kann. Vielmehr gibt es normative Eigenschaften nicht als eine eigenständige Klasse von Eigenschaften. Begriffe und Deutungen, die dieses nahe legen würden, haben eine Bedeutung, die sich nur mit Mitteln der empirischen Analyse, also naturwissenschaftlich, erklären lässt. Zugleich gilt aber auch: Es gibt die Eigenschaften nur in genau diesem Sinn. Wenn beispielsweise behauptet wird, das moralische »Sollen« könne nur auf dem Weg der Erklärung von Eigenschaften der menschlichen Einstellungen erklärt werden und diese seien nur einer empirisch-psychologischen Untersuchung zugänglich, liegt ein solcher Fall vor. Schließlich gibt es den *trivialen reduktiven Naturalismus*. Dieser wird von Verfechtern der These vertreten, es gäbe zwar eine Diskussion über normative Eigenschaften und deren Existenz. In diesem Sinne gibt es diese Eigenschaften auch. Jedoch sind diese Eigenschaften trivialerweise keine eigenständigen Merkmale, sondern eigentlich natürliche Eigenschaften. Vertreter einer Irrtumstheorie vertreten beispielsweise diese These, wenn sie behaupten, die Existenz von Werten sei ein nicht ausrottbares Vorurteil. Die Un-

1 Für einen Überblick über die Typen des metaethischen Naturalismus, vgl. erhellend: Miller (2013), 143–179, 180–239.

terstellung der Existenz von Werten verdeckt jedoch nur die eigentliche, nämlich empirische Seinsweise von moralischen Eigenschaften. Reduktiv ist diese Position also nur in dem Sinn, als ein Prozess der Aufklärung notwendig dazu führt, nur eine Klasse von Eigenschaften, und zwar eine nicht-normative, festzustellen.

Drittens wird eine *Doppel-Aspekt-Theorie des ethischen Naturalismus* vertreten. Es wird behauptet, es gäbe Eigenschaften, die sowohl eine natürliche, als auch eine normative Komponente haben. Anders als in der allgemeinen Diskussion um »thick concepts« ist ein ethischer Naturalismus dabei auf solche Konzepte konzentriert, die neben einer wertenden Komponente eine Komponente empirischer Eigenschaften beinhalten. Vor allem wird behauptet, der »Doppel-Aspekt« belaufe sich nicht darauf, dass die Analyse eines Wortes oder Begriffes notwendig sowohl die eine wie auch die andere Klasse von Eigenschaften bemüht. Vielmehr wird in ethisch-naturalistischen Theorien des doppelten Aspektes versucht zu zeigen, dass die Zuordnung von normativen Eigenschaften mindestens zu einem Teil durch die Merkmale bestimmter natürlicher Eigenschaften vorgenommen wird. Wird z. B. versucht, »gesund« zu erklären, so genügt es nicht, Gesundheit als einen guten Zustand eines Organismus zu bezeichnen. Vielmehr wird auch versucht zu zeigen, dass die Bedeutung von »gut« in diesem Fall nur aufgeklärt werden kann, wenn der Begriff etwa mit der Vorstellung von Funktionalität verbunden ist. Mit anderen Worten: Zwischen beiden Aspekten eines Konzepts besteht eine Ligierung, die sowohl empirisch bedingt als auch konkret ist.

Eine Erläuterung der Vielfalt des ethischen Naturalismus nach Moore ist nötig, um tatsächlich ausschließen zu können, dass Nussbaums Naturalismus nicht doch mit einer der Formen desselben verträglich oder gar übereinstimmend ist. Tatsächlich kommt der dritte Typ von Naturalismus, die Doppel-Aspekt-Theorie, den neo-aristotelischen Versuchen einer wertenden Klassifizierung von Natur am nächsten, unterscheidet sich aber immer noch entscheidend davon. Ein *Aristotelischer Naturalismus* ist durch drei Merkmale gekennzeichnet. Im Folgenden werden diese in Abgrenzung zum soeben skizzierten metaethischen Naturalismus in der Nachfolge Moores erklärt.²

Erstens ist die grundlegende Kategorie nicht diejenige einer »Eigenschaft« im Sinne einer Qualität eines physischen Gegenstandes. Vielmehr ist die grundlegende Bezugsgröße der *Vollzug von Tätigkeiten eines Lebewesens*. Aristoteles war besonders interessiert an der Erklärung des Lebendigen. Nicht physische Dinge, sondern selbstbewegte Körper werden als paradigmatisch für die Ontologie gesehen. Ein neo-aristotelischer Naturalismus widmet sich Naturkörpern, die selbstbewegt sind – unter ihnen vor allem auch den komplexen Formen des Lebendigen, deren Strukturen in *De Anima* erklärt werden. Aristoteles erläutert in der kleinen Schrift »Über die Seele«: »Wir sagen nun, indem wir einen neuen Anfang der Untersuchung nehmen, dass das Beseelte gegenüber dem Unbeseelten durch das Leben bestimmt ist. Da aber das Leben (eines Lebewesens) in mehrfacher Bedeutung verstanden wird, sagen wir, dass es lebe, wenn Leben auch in nur einer seiner Bedeutungen vorliegt: als Vernunft, Wahrnehmung, örtliche Bewegung und Stehen, ferner als

2 Für eine ausführliche Erörterung der im Anschluss an Aristoteles argumentierbaren Typen eines ethischen Naturalismus, siehe Kallhoff (2010).

Bewegung der Ernährung, dem Schwinden und dem Wachstum nach« (Aristoteles, *De Anima*, Buch II, Kap.2 413a ff., nach Seidl 1995, 67). Leben zu haben bedeutet bei Aristoteles, bestimmte Lebensvollzüge dank einer entsprechenden Vermögensausstattung realisieren zu können.

Zweitens ist nicht nur die Ontologie, sondern auch die Wertung nicht derjenigen vergleichbar, die im letzten Jahrhundert im Zuge der Metaethik relevant wird: Es geht Aristoteles nicht primär um Wortbedeutungen, sondern um die Klärung dessen, was tatsächlich gut ist. Eine Erklärung des *substanziell Guten* wird Fragen nach der Beschaffenheit von tatsächlich wertvollen Lebenszielen und Gütern sowie nach Voraussetzungen zur Verwirklichung jener Ziele stellen. Es geht um Tugenden als richtige Ausprägungen der angelegten natürlichen Möglichkeiten. Erst daraus ergibt sich auch eine Reihe objektiver, d. i. das »menschliche Gedeihen« (*human flourishing*) befördernder Güter wie Gesundheit und Reichtum. Entsprechend erläutert Hursthouse eine Grundlage der Tugendethik: »What constitutes the (true) good of others, and when life is and is not good, are amongst the things that the virtuous person knows and can recognize, but they are so not because she recognizes them but because of facts about human nature« (Hursthouse 1999, 82).³

Drittens sind die aristotelische Diskussion sowie deren neo-aristotelische Wiederaufnahme geprägt von Annahmen über eine Gleichzeitigkeit von »gut« und von »natürlich«. Zwar behauptet kein Neo-Aristoteliker, dass das, was gut ist, dadurch gut ist, dass es zugleich »naturgemäß« oder »natürlich ist«. Auch eine an der teleologischen Erklärung von Lebewesen orientierte Ontologie genügt nicht, um den Sprung vom Sein zu Sollen *nicht* auch explizit rechtfertigen zu müssen. Aber entsprechend aristotelischer Annahmen wird auch heute versucht, »natürlich« aufzuladen mit Annahmen darüber, was das »Wesentliche« ist. Ein solcher *Essentialismus* in der Annahme über die Natur des Menschen als eines belebten Wesens genügt dann auch, um die Identifizierung von »wesentlich« und »wie es sein soll« zu erreichen. Hierin ist auch der deutliche Unterschied zu einer Doppel-Aspekt-Theorie zu sehen. Es wird nicht länger versucht, eine Eigenschaft als sowohl empirische wie auch normative Eigenschaft eines gemeinsamen Trägers zu erkunden. Vielmehr wird die dem Lebewesen wesentliche Eigenschaft als für das gute Leben normierende Eigenschaft ausgelegt. Deutlich vertritt Foot einen solchen wertenden Essentialismus: Wenn es die Natur des Löwen im Sinne seiner wesentlichen Eigenschaft ist, seine Jungen durch Einübung in das Jagdverhalten aufzuziehen und so vor anderen Spezies zu

3 Bezüge zwischen Annahmen zum »menschlichen Gedeihen« und der Tugendethik werden etwa so bei Hursthouse erläutert: »When we think of the virtues in general, or ›virtue‹ *tout court*, it seems that we think in the Aristotelian way. The concept of a virtue is the concept of something that makes its possessor good; a virtuous person is morally good, excellent, or admirable person who acts and reacts well, rightly, as she should – she gets things right.« (Hursthouse 1999, 13) Von Foot wird dieser Aspekt der Theorie des menschlichen Gedeihens in Gestalt eines normierenden Spezies-Konzepts ausgelegt: »We start from the fact that it is the particular life form of a species of plant or animal that determines how an individual plant or animal should be: the Aristotelian categorials give the ›how‹ of what happens in the life cycle of that species ... The way an individual *should be* is determined by what is needed for development, self-maintenance, and reproduction: in most species involving defense, and in some the rearing of the young« (Foot 2001, 31–32).

schützen, dann ist es nicht nur gut, dass es so ist. Vielmehr sind darüber auch Einsichten über richtiges Verhalten abzuleiten (Foot 2004, 32). Auch wenn es besonders problematisch ist, mit Rücksicht auf das menschliche Leben normierende Naturannahmen zu formulieren, untersucht Foot eine ganze Reihe von Parallelen zwischen Normierungen des Lebens von Tieren und Pflanzen und des menschlichen Lebens (ebd., 59–75). Ihre Diskussion abschließend stellt sie fest: »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« (ebd., 75). In ihrer Analyse der Gattungseigenschaften des Lebewesens Mensch bezieht sie sich auf die von Anscombe so bezeichneten »Aristotelian Categoricals« (Anscombe 1981); das sind Dinge, »die notwendig sind, weil etwas Gutes davon abhängt« (Foot 2004, 31). Foot entwickelt die Idee der Aristotelischen Notwendigkeiten dahingehend, dass sie behauptet: »Die Bewertung menschlichen Handelns hängt ... auch von wesentlichen Zügen spezifisch menschlichen Lebens ab« (ebd.).

Auch wenn Foot eine sehr pointierte Version des Aristotelischen Naturalismus vertritt, wird an ihrer Position ein drittes allgemeines Charakteristikum deutlich. Neben einer Ontologie, die auf Lebensvollzüge als zentrale Kategorie setzt, und neben der Frage nach dem substantiell Guten ist ein neo-aristotelischer Naturalismus auch dadurch gekennzeichnet, die wesentliche Beschaffenheit als eine zugleich auf das Wohl und gute Leben angelegte Beschaffenheit auszudeuten.

II. Nussbaums Neo-Aristotelismus

Es wäre unangemessen, Martha Nussbaums sehr umfängliches und vielfältiges Werk auf eine These über die Natur des Menschen und sein gutes Leben zu verkürzen. Wenn mithin Martha Nussbaums Neo-Aristotelismus besprochen wird, so kommt nur ein kleiner, jedoch prägender Ausschnitt ihres Werkes zur Sprache. Wo möglich, wird dieser mit neuen Thesen und Arbeiten verbunden. Bekanntlich vertritt Martha Nussbaum in der politischen Philosophie einen Ansatz zur Gerechtigkeitstheorie, der als »Fähigkeitenansatz« gekennzeichnet worden ist. Martha Nussbaum hat mit einer Liste von Fähigkeiten insbesondere einen Beitrag zur Debatte um die »Münze der Gerechtigkeit« geleistet (Cohen 1989). Nach Amartya Sen stritten Philosophinnen des letzten Jahrhunderts nicht primär darüber, ob Gleichheit eine gerechtfertigte Forderung in der Gerechtigkeitsdebatte ist. Vielmehr stand zur Diskussion, anhand welcher Parameter Gleichheit bemessen werden soll (Sen 1992). In Abgrenzung zu utilitaristischen Positionen und in Abgrenzung zu einem Ressourcenansatz meldet sich Nussbaum zusammen mit Sen mit einer Fähigkeitenliste zu Wort. Anders als Sen erklärt Nussbaum, es gäbe eine Liste von grundlegenden Fähigkeiten zu einem guten menschlichen Leben.⁴ Die Liste enthält grundlegende Vollzüge, die zusammen ein vollauf gutes menschliches Leben konstituieren und zugleich als grundlegende

4 Für die bis heute nicht grundlegend revidierte Liste der »grundlegenden menschlichen Fähigkeiten zu einem guten Leben«, vgl. Nussbaum (2000) 78–80.

Vollzüge bedingen. Die Kategorie der »Fähigkeiten« meint beides: grundlegende Lebensvollzüge als Bestandteil eines grundlegend guten menschlichen Lebens.

In der Rechtfertigung dieser Liste wird Nussbaum nicht müde zu erklären, sie rekurriere auf den Wissensschatz der Menschheit, der seit der Antike in den großen Narrativen über das menschliche Leben dargelegt und erweitert wurde. »Besonders wertvoll sind Mythen und Geschichten [...] Geschichten, die fragen, was es bedeutet, als ein Wesen zu leben, das einerseits bestimmte Fähigkeiten hat, die es von der übrigen Welt der Natur unterscheiden, und andererseits bestimmte Grenzen, die durch die Zugehörigkeit zur Welt der Natur bedingt sind. Diese Geschichten legen den Gedanken nahe, dass sich die Menschen in vielen verschiedenen Gesellschaften über die allgemeinen Umriss einer solchen Konzeption einig sind« (Nussbaum 2016, 188). Unmissverständlich wird deutlich, dass einerseits ein Universalismus hinsichtlich der grundlegenden Fähigkeiten vertreten wird. Jedoch gilt auch, dass die Rechtfertigung der Elemente nicht durch Bezugnahme auf eine empirisch gedeutete Naturanlage des Menschen gestützt wird.

Ursächlich für die gegenteilige Annahme, Nussbaum vertrete einen ethischen Naturalismus, ist ihr Rekurs auf eine »Lebensform« in frühen Ausführungen zur Fähigkeitenliste. Diese »Lebensform« beinhaltet grundlegende funktionale Fertigkeiten des Menschen – man kann im Anschluss an Aristoteles in der ersten Schicht der Liste gar eine Konzeption des menschlichen Lebens entdecken (ebd., 190–197, 200–204). In neueren Untersuchungen zum Konzept der »Lebensform« wird eine Weichenstellung sichtbar, die eine Lesart als »naturalistisch« bei Nussbaum unterstützt. Mit »Lebensform« kann einerseits das von Wittgenstein geprägte Bild der Sprachgemeinschaft und damit insbesondere auch eine Kulturform gemeint sein. Im Unterschied dazu wird im Anschluss an Aristoteles mit »Lebensform« auch eine allerdings heute sprachphilosophisch eingeholte Bestimmung von Gattungseigenschaften vertreten (Thompson 1995). Auf den ersten Blick scheint Nussbaum eine solch essentialistisch gedachte Gattungstheorie als Grundlage ihrer Fähigkeitenliste zu nutzen. Jedoch wird auch deutlich, dass die »menschliche Lebensform« keinesfalls naturalistisch gemeint ist. Nussbaum macht deutlich, dass die »Fähigkeiten zu einem guten Leben« zwar auf anthropologische Daten Bezug nehmen und die Anthropologie von einer aristotelischen Vermögenstheorie geprägt ist, jedoch damit keine biologische Theorie gemeint ist: »Die Konzeption [der Lebensform] ist weder biologisch noch metaphysisch begründet. (Daher habe ich den Begriff ›menschliche Natur‹ vermieden, der normalerweise mit Versuchen verbunden ist, den Menschen entweder vom Standpunkt einer angeblich wertfreien Wissenschaft oder vom Standpunkt einer normativen, oftmals teleologischen Metaphysik aus zu beschreiben.) Die Untersuchung schenkt der Biologie durchaus Beachtung, aber nur, insofern sie ein Teil der menschlichen Erfahrung ist und diese prägt« (Nussbaum 2016, 189). Die Diskussion um Elemente guten menschlichen Lebens beginnt damit zu fragen, was ein tatsächlich *gutes Lebens* ist, nicht umgekehrt. Die Lebensform wird genauso wie die Fähigkeitenliste in diesem Fragehorizont bestimmt. Sie sind Voraussetzungen zu einem guten Leben.

Offen bleibt zunächst nur, ob Nussbaum auch den weiteren Schritt gehen muss und – wie von Anscombe vorgezeichnet – gewisse »Aristotelian Categoryals« als notwendige Bedingungen des »menschlichen Gedeihens« gedacht werden müssen. Zu fragen ist auch, ob die Diskussion in einer tugendethischen Deutung guten Lebens

mündet. Mit Rücksicht auf beide Fragen ist ein deutliches »Nein« die richtige Antwort. Nussbaum versteht sich als eine dem politischen Liberalismus verpflichtete Autorin. Sie fordert entsprechend, die Vielfalt der Wünsche und Lebensformen der Menschen zu respektieren: »Ein integraler Bestandteil aller modernen Staaten ist ein breites Spektrum religiöser und anderer Auffassungen des menschlichen Lebens, und die internationale Gemeinschaft umfasst noch eine weit größere Diversität als jede einzelne Nation. Deshalb ist es wichtig, den vielfältigen Lebensweisen, für die sich Bürgerinnen und Bürger entscheiden, mit Respekt zu begegnen, solange sie anderen in den Bereichen, die für die elementaren Fähigkeiten relevant sind, keinen Schaden zufügen« (Nussbaum 2014, 405). Dieses Zitat macht auch deutlich, wie die Fähigkeitenliste bei Nussbaum normativ gewendet wird. Es geht nicht darum, Menschen ein allgemeines Gedeihensideal zu empfehlen oder es ihnen gar abzuverlangen in Form einer Tugendethik. Vielmehr plädiert Nussbaum dafür, dass grundlegende Gerechtigkeitsforderungen mit Rücksicht auf die Bedingungen menschlichen Lebens gerechtfertigt sind (Nussbaum 2000). Die »Münze« der Gerechtigkeit sollte nicht länger entweder das allgemeine Wohl der Gesellschaft oder die Ausstattung des Einzelnen mit Ressourcen sein; vielmehr ist ihre politische Philosophie ein Plädoyer dafür, die Bedingungen guten menschlichen Lebens als nicht beliebige Fähigkeiten zu einem guten Leben ernst zu nehmen. Gerechtfertigt sind politische Beschlüsse und Handlungen dann, wenn sie zu einer Realisierung der grundlegenden Fähigkeiten eines jeden Menschen beitragen.

Fassen wir zusammen, so ist die einzige Möglichkeit, Nussbaums Ethik mit einem »ethischen Naturalismus« in Verbindung zu bringen, die Deutung ihrer Fähigkeitenliste als neo-aristotelischer Naturalismus, der zugleich eine Normierung des »menschlichen Gedeihens« als tugendethisch zu lesendes höchstes Gut beinhaltet würde. Essentialistische Annahmen über die Fähigkeiten zu einem guten Leben können als ein solcher Anklang gewertet werden. Nussbaum wird jedoch eine teleologische Deutung des guten menschlichen Lebens mit Rücksicht auf objektive Güter oder gar allgemeine Lebensziele nicht zulassen. Im Gegenteil argumentiert sie mit ihrem Fähigkeitenansatz ausschließlich für eine Unterstützung von Fähigkeiten zu einem guten Leben seitens politischer Institutionen. Die »menschliche Lebensform« wird aus kulturellen Deutungen und den großen Narrativen der Menschheit destilliert. Insbesondere wird an keiner Stelle eine empirische Biologie zu Rate gezogen, noch werden andere empirische Fakten geltend gemacht zur Rechtfertigung des »Guten«. So findet sich an keiner Stelle die von einem *heutigen* ethischen Naturalismus (s. Abschnitt 1) geforderte Grundlage.

III. Nussbaums realistischer Humanismus

Eine Kennzeichnung, die meines Erachtens sehr viel besser einen Grundzug von Nussbaums Ethik trifft, ist diejenige eines *realistischen Humanismus*. Diese Kennzeichnung beinhaltet zweierlei: Einerseits ist Nussbaum daran interessiert, was die »gemeinsame Menschlichkeit«, die »humanity«, im besten Sinn ausmachen könnte. Ihr philosophisches Wirken richtet sich insofern stets auf eine wertende Deutung menschlicher Lebensmöglichkeiten. Sie ist nicht daran interessiert, was Menschen

sind, sondern was sie – bestenfalls – sein könnten. In der Untersuchung dieser Bedingungen guten Lebens hat sich Nussbaum zunehmend mit psychologischen Annahmen über die Gefühlsstrukturen des menschlichen Lebens, insbesondere auch mit der philosophischen Deutung von Gefühlen befasst (Nussbaum 2001, 2004, 2013). Dass Nussbaum keinen ethischen Naturalismus vertritt, bedeutet keinesfalls, dass Nussbaum empirische Theorien und deren Einsichten ablehnt. Ganz im Gegenteil wendet sie sich in ihrer Theorie der Emotionen immer wieder den Erkenntnissen der Psychologie zu, so auch in ihrer Auseinandersetzung mit dem sehr komplexen Gefühl der Scham (Nussbaum 2004).

Letztlich hat sich Nussbaum bemüht, die Erkenntnisse der Emotionstheorie auch in der politischen Philosophie zur Geltung zu bringen. In ihren jüngsten Untersuchungen über »Political Emotions« (Nussbaum 2013) etwa nimmt sie explizit Bezug auf Erkenntnisse über »die menschliche Natur« in der experimentellen Psychologie:

»We now need to add two tendencies that also appear deeply rooted in human nature, and which pose a serious threat to the stability of democratic institutions: the tendency to yield to peer pressure, even at the cost of truth, and the tendency to obey authority, even at the cost of moral concern. [...] In a series of rigorously designed experiments conducted over a long period of time, psychologist Solomon Asch demonstrated the high degree of deference average subjects exhibit toward peer pressure.« (Ebd., 191)

Insbesondere wird von ihr anerkannt, dass u. a. die kognitive Psychologie, aber auch andere empirische Wissenschaften, wesentlich zur Interpretation des menschlichen Lebens mit Rücksicht auf seine Beschaffenheit beigetragen haben:

»It is a propitious time to write on this topic [political emotions], because cognitive psychologists during the past several decades have produced a wide range of excellent research on particular emotions, which, supplemented by the work of primatologists, anthropologists, neuroscientists, and psychoanalysts, gives us a lot of empirical data that are extremely useful to a normative philosophical project such as this one. Such empirical findings do not answer our normative questions, but they do help us to understand what may be impossible and what possible, what pervasive human tendencies may be harmful or helpful— in short, what material we have to work with and how susceptible to ›work‹ it may be.« (Ebd., 15–16)

Die Deutungshoheit über die wichtigen Fragen in der praktischen Philosophie, wie auch das Instrumentarium zur Beantwortung der Frage nach dem Richtigen und Guten obliegen jedoch der Ethik als normativer Wissenschaft.

Nussbaum lässt sich stets auf Kenntnisse der tatsächlichen Lebensmöglichkeiten und der Beschaffenheit der Strukturen von Fähigkeiten und Vollzügen menschlichen Lebens ein. Die Quellen eines solchen realistischen Humanismus sind divers und dürfen es auch sein. Nussbaum löst mithin längst eine Forderung ein, die heute im Zuge einer »experimentellen Philosophie« als Errungenschaft deklariert wird – nämlich einen interdisziplinären, auch empirische Daten berücksichtigenden Ansatz in der Ethik. Zugleich stellt sich damit eine schon im Naturalismus latent

vorhandene Frage mit neuer Schärfe: Es ist dies die Frage sowohl nach der Kompetenz der jeweils einzelnen Wissenschaft wie auch nach der Führerschaft in interdisziplinären Zusammenhängen.

Es steht außer Frage, dass Nussbaum ihre stets aufrüttelnden Fragen nicht an irgendeinem Wissenskanon orientiert. Ebenso steht auch außer Frage, dass sie für eine Leitfunktion der Ethik als normativer Wissenschaft eintritt. Nicht der Erkenntnisstand empirischer Wissenschaften zwingt zu neuen Fragen, sondern die Ethik als Wissenschaft ist frei, sowohl die Fragen zu formulieren und vorzugeben für wissenschaftliche Untersuchungen als auch die jeweils belehrenden und für die Validität ethischer Aussagen hilfreichen Kenntnisse nach selbst gesetzten Kriterien auszuwählen. Die Ziele der Untersuchung haben immer auch eine praktische Relevanz, insbesondere im Hinblick auf politische Organisation und Institutionalisierung. An diesem Punkt zeigt sich der wahre Kontrast zwischen einem ethischen Naturalismus und Nussbaums Art, philosophisch zu arbeiten. Ethik gewinnt bei Nussbaum nicht nur ihre Autonomie zurück als eine eigenständige Wissensform. Vielmehr sind Ethikerinnen auch frei, die empirischen Wissenschaften dort zu nutzen, wo sie zur Beantwortung drängender normativer Fragen beitragen können. Und letztlich zielt Ethik, wie schon bei Aristoteles, auf nicht weniger als einen Beitrag zur gelungenen Gestaltung menschlicher Praxis.

Literatur

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981): »On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected«. In: Dies.: *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers*, Bd. 3. Oxford, 10–21.
- Aristoteles (1995): *Über die Seele*. Mit Einleitung, Übersetzung (nach Willy Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Hg. von Horst Seidl. Hamburg.
- Boyd, Richard N. (1988): »How to be a moral realist«. In: Geoffrey Sayre-McCord (Hg.): *Essays on Moral Realism*. Ithaca/London.
- Cohen, Gerald A. (1989): »On the Currency of Egalitarian Justice«. In: *Ethics* 99 (4), 906–944.
- Foot, Philippa (2004): *Die Natur des Guten*. Frankfurt a. M. (engl. 2001).
- Horgan, Terence and Mark Timmons (Hg.). (2006): *Metaethics after Moore*. Oxford.
- Hursthouse, Rosalind (1999): *On Virtue Ethics*. Oxford/New York.
- Kallhoff, Angela (2010): *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*. Paderborn.
- MacIntyre, Alasdair Chalmers (1995): *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart* (übers. von Wolfgang Rhiel). Frankfurt a. M. (engl. 1985).
- McDowell, John (1995): »Two Sorts of Naturalism«. In: Rosalind Hursthouse/Gavin Lawrence/ Warren Quinn (Hg.): *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford 1995, 149–179.
- Miller, Alex (2013): *Contemporary Metaethics. An Introduction* (2nd ed.). Cambridge/Malden, Mass.
- Nussbaum, Martha C. (1997): *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Mass.
- Nussbaum, Martha C. (2000): *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, Engl.
- Nussbaum, Martha C. (2001): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge/ New York.
- Nussbaum, Martha C. (2004): *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton.
- Nussbaum, Martha C. (2013): *Political Emotions. Why love matters for justice*. Cambridge, Massachusetts/London, England.
- Nussbaum, Martha C. (2014): *Die Grenzen der Gerechtigkeit*. Berlin (engl. 2006).

- Nussbaum, Martha C. (2016): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Hg. von Herlinde Pauer-Studer (übers. von Ilse Utz). 9. Aufl. Frankfurt a. M.
- Sen, Amartya K. (1992): *Inequality Reexamined*. New York/Oxford.
- Thompson, Michael (1995): »The Representation of Life«. In: Rosalind Hursthouse/Gavin Lawrence/Warren Quinn (Hg.): *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford, 247–296.
- Thompson, Michael (2011): *Leben und Handeln: Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens* (übers. von Matthias Haase). Berlin (engl. 2008).