

Die Wahrheit des praktisch Guten

Ludger HONNEFELDER (Bonn)

Die Eigenart des praktisch Guten zu bestimmen ist notorisch schwierig. Denn wenn dieses Gute – und nur ein solches ist nach Aristoteles „praktisch“ zu nennen – in gutem Handeln besteht und Handlungen zudem singulär und individuell sind, entzieht sich das praktisch Gute dem einfachen gegenständlichen Begriff und bedarf genauerer Analyse.¹ Auf welche Komplexität man dabei stößt, zeigt sich in der neueren Debatte, die um die Frage nach dem praktisch Guten geführt wird. In den Aporien, in die sich die in dieser Debatte verfolgten Lösungsansätze verwickeln, wird nicht nur ein Set von Gesichtspunkten sichtbar, ohne deren Berücksichtigung keine Lösung als angemessen betrachtet werden kann; sie lassen auch erkennen, welche Bedeutung es hat, sich erneut mit früher verfolgten Lösungsstrategien zu beschäftigen.

Deshalb möchte ich mich im Folgenden auf dem Hintergrund einer knappen Skizze der Probleme, mit denen sich die moderne Debatte bei der Bestimmung des praktisch Guten konfrontiert sieht (I), dem Versuch des Aristoteles zuwenden, die Frage nach dem praktisch Guten mit Hilfe der Frage nach dessen „Wahrheit“ zu beantworten (II), um dann zu untersuchen, wie Thomas von Aquin den aristotelischen Ansatz mit Hilfe einer Analyse der praktischen Vernunft und ihres Bezugs auf das spezifisch menschliche Wollen und die sich darin zum Ausdruck bringende menschliche Natur weiterführt (III–V), und welche Leistungsfähigkeit einem solchen am Leitfaden des praktischen Wahrheitsbegriffs geführten Lösungsansatz im Blick auf die Probleme und Kriterien zukommt, die in der modernen Debatte um das praktisch Gute begehren (VI).

¹ Vgl. etwa die Methodendiskurse zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles: NE I 1–2, 1094 b 10–25; 1103 b 26 – 1104 a 11.

I.

Die *Kriterien*, denen eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem *praktisch Guten* entsprechen muss, werden an den Grenzen deutlich, auf die die verschiedenen Antwortversuche in der neueren Debatte stoßen:²

So können – um mit *Ch. L. Stevensons* und *A. J. Ayers* Ansätzen zu beginnen – die einfachen Formen einer non-kognitivistischen Antwort zwar die unbestreitbare Tatsache aufnehmen, dass menschlichem Handeln stets ein emotional verankertes Streben zugrunde liegt und die Bestimmung des praktisch Guten deshalb von appetitiven Einstellungen und Motiven bestimmt ist, die als solche nicht schon den Charakter von Gründen haben, sondern ihnen vorausgehen; doch scheitert eine Erklärung, die das praktisch Gute auf das Appetitive *reduziert*, an der Tatsache, dass wir nicht nur mit Gründen darüber streiten, ob eine Handlung, die wir als gut bezeichnen, auch *wirklich* gut ist, sondern dabei unterstellen, dass es – zumindest im Prinzip – auch eine *richtige* Antwort gibt.

Erklärt man eben dies – so *M. Scheler* und *N. Hartmann* – durch die Annahme, dass es nicht-natürliche objektive Werte gibt, auf die das Prädikat ‚moralisch gut‘ referiert, oder – wie *G. E. Moore* und *W. D. Ross* – dass ‚gut‘ im moralischen Sinn als eine einfache Qualität *sui generis* betrachtet werden muss, steht man nicht nur vor der Schwierigkeit zu erklären, wie die Erkenntnis solcher Werte bzw. Qualitäten auszuweisen und welcher ontologische Status ihnen zuzuordnen ist; die Annahme einer intuitiven Erfassung des objektiv Guten erklärt auch gewissermaßen zu viel, ist sie doch gezwungen, den kaum bestreitbaren kognitiven Streit über das praktisch Gute bzw. die Komplexität praktischer Überlegungen auf eine kognitive Schwäche (wie ‚Wertblindheit‘) zurückführen zu müssen.

Greift man aus diesen Gründen – wie *R. M. Hare* und *J. L. Mackie* – zu der Lösung, die praktische Überlegung zwar als Vollzug einer logisch rekonstruierbaren Rationalität zu begreifen, der ihrerseits ein non-kognitivistischer Ausgangspunkt zugrunde liegt, scheint man zwar beide Momente miteinander verbinden zu können: die Standpunktgebundenheit bei der Bestimmung des praktisch Guten und deren Rationalität. Doch erfährt die Unterstellung der Möglichkeit einer richtigen Antwort auf die Frage nach dem praktisch Guten eine Einschränkung, die sie um ihre Pointe bringt, insofern sie als letzten und damit maßgeblichen Grund der Geltung eine nicht mehr rational ausweisbare Dezision bzw. eine nicht hintergehbare naturale Faktizität annimmt.

Hier setzen die Versuche eines *moralischen Realismus* ein, die aus dem Scheitern des Rückgriffs auf *nicht-natürliche* Werte oder Qualitäten – Mackie spricht hier von der Absonderlichkeit dieser Werte – die Konsequenz ziehen, dass das moralisch Gute mit *natürlichen* Tatsachen zu tun haben muss, die als *objektiv* zu betrachten sind. Wie *G. Harman* u. a. einwenden, konfrontiert dieser Ansatz freilich mit dem Problem, dass sich moralisch relevante Annahmen nicht wie andere natürliche Tatsachen an Beobachtungen überprüfen lassen oder im Fall eines Rekurses auf natur-

² Vgl. zum Folgenden den mit den entsprechenden Literaturhinweisen versehenen Überblick bei Schmidt (2002); ferner auch Schaper (1997) und Brink (1989).

wissenschaftlich ausweisbare Tatsachen in die Schwierigkeiten eines naturalistischen bzw. deskriptivistischen Fehlschlusses führen. Überwindbar wären diese Schwierigkeiten nur, wenn sich der Begriff des „Natürlichen“ über den des „naturwissenschaftlich Ausweisbaren“ erweitern lässt, ohne dabei die Objektivität solcher natürlichen Tatsachen in Frage zu stellen. Wie viele unserer praktischen Überlegungen zeigen, sind solche auf das ‚Natürliche‘ zurückgreifende Annahmen durchaus möglich, freilich geschehen sie nie isoliert, sondern in größeren Zusammenhängen, bei denen offenkundig das ‚Zusammenstimmen‘ im Sinn von Kohärenz oder in der Weise eines Überlegungsgleichgewichts eine Rolle spielen.

Ein solcher Rückgriff auf ein im erweiterten Sinn „Natürliches“ erfolgt in spezifischer Weise bei *Ph. Foot* und *M. Thompson*, die das ‚moralisch Gute‘ als eine bestimmte Form jenes ‚Guten‘ betrachten, das wir bei der Beurteilung der verschiedenen Formen des Lebendigen verwenden, vornehmlich dann, wenn wir diejenigen Eigenschaften bzw. Vollzüge als ‚gut‘ bezeichnen, die zur Vollendungsgestalt des betreffenden Lebewesens gehören und sich aus der Lebensform der betreffenden Art ergeben. Auf diesem Hintergrund kann als *moralisch* gut dann diejenige Form des Guten bezeichnet werden, die die Lebensform des *Menschen* betrifft, weil zu dessen natürlichem Gelingen das Handeln nach Gründen, d. h. *praktische Rationalität* gehört, was nicht zuletzt am *Gewissensfall* deutlich wird, in der das Handeln nach Gründen allem anderen, auch dem physischen Leben, vorgezogen wird.

Soll der Rekurs auf die Natur das leisten, was ihm von *Ph. Foot* zugetraut wird, bedarf es freilich – wie *J. McDowell* eingewendet hat – einer Differenzierung. Denn die Natur, auf die in praktischen Zusammenhängen zurückgegriffen wird, ist nicht die Natur der Naturwissenschaften, sondern die vom Menschen im Kontext der lebensweltlichen Erfahrungen interpretierte, und insofern „zweite Natur“, was freilich nach *McDowell* keineswegs die Objektivität der moralischen Annahmen zerstört, die auf diese „zweite Natur“ Bezug nehmen. Diese ‚zweite Natur‘ ist für *McDowell* (wie auch für *D. Wiggins*) nach Art sekundärer Qualitäten wie Farbqualitäten zu verstehen, deren Objektivität sich nur zeigt, insofern sie von menschlichen Individuen wahrgenommen werden. So wie Grausamkeit nur von dem wahrgenommen wird, der gelernt hat, was Grausamkeit bedeutet, ist das moralisch Gute nur wahrnehmbar, wo die Voraussetzungen solcher Wahrnehmung gegeben sind, was freilich zu der Frage führt, inwieweit hier eine Zirkularität im Spiel ist, die zudem die Verantwortlichkeit dessen aufzuheben droht, der den betreffenden Wert nicht wahrzunehmen vermag.

II.

Auffallend an der Debatte ist die besondere Beachtung, die der Ansatz des Aristoteles vor allem bei *Foot*, *Thompson*, *Wiggins* und *McDowell* findet, wobei im Vordergrund der Aufmerksamkeit die Weise steht, in der Aristoteles auf die dem Menschen eigene Natur und die sie kennzeichnenden Strebungen sieht. Will man freilich dem Gesichtspunkt besondere Beachtung schenken, der in der Debatte um einen moralischen Realismus besonders wichtig ist, nämlich der *Objektivität* des

moralisch Guten, empfiehlt es sich, den aristotelischen Ansatz unter einem besonderen Blickpunkt zu betrachten, nämlich des Gebrauchs, den Aristoteles vom Begriff der *Wahrheit* in Bezug auf die Bestimmung des moralisch Guten macht. In der Debatte um den moralischen Realismus erscheint der Begriff der Wahrheit nur gelegentlich und eher *in obliquo*, obgleich er unverzichtbar ist, um den behaupteten Realitätsbezug einzuführen. Denn wie anders soll die Frage nach der Realität eingeführt werden, als durch die Frage, ob das von uns als moralisch gut (und also als zu tun) Betrachtete, auch gut *ist*, es sei denn, man betrachtet wie in verschiedenen Spielarten des Non-Kognitivismus den Terminus ‚gut‘ gar nicht als Prädikat. Offensichtlich lässt sich das *in Wirklichkeit* moralische Gute nur als das *in Wahrheit* Gute explizieren. Eben das, so die geläufige Explikation, ist ja der Sinn des von Tarski als Übereinstimmung des Satzes ‚p‘ mit p gedeuteten Prädikats ‚wahr‘. Freilich ist dieser Sinn von ‚wahr‘ in der neueren Debatte nur für theoretische Sätze geläufig und berechtigt. Für praktische Sätze scheint uns ein so gedeutetes Prädikat eher abwegig; denn mit welchem p soll ein praktische Urteil ‚p‘ übereinstimmen, will man eine naturalistischen Fehlschluss vermeiden?³

Aristoteles dagegen zögert nicht, in *NE VI 2* und *10* in Bezug auf Annahmen, die in die Kategorie der praktischen Überlegung (*phronesis*) fallen, von *Wahrheit* zu reden.⁴ Den Grund erläutert er in *NE VI 3*, wenn er den Grundvollzug der Vernunft, der in allen ihren fünf Habitus zum Zuge kommt, darin sieht, „bejahend und verneinend die Wahrheit zu treffen“.⁵ Rationalität steht in jeder ihrer Formen unter der Differenz von Ja/Nein.

Wie aber vollzieht sich die Ja/Nein-Frage im Praktischen?

Dreierlei ist in der Seele, wovon Handlung und Wahrheitserkenntnis abhängt: Sinn, Verstand, Begehren. Unter diesen dreien kann der Sinn kein Prinzip des Handelns sein, was daraus hervorgeht, dass Tiere zwar sinnbegabt sind, aber an dem, was man Handlung nennt, keinen Anteil haben. Was nun beim Denken Bejahung und Verneinung, das ist beim Begehren Streben und Fliehen. Darum muss, da die sittliche Tugend ein Habitus der Willenswahl und die Willenswahl ein überlegtes Begehren ist, der Ausspruch der Vernunft wahr und das Begehren des Willens recht sein, wenn die getroffene Wahl der Sittlichkeit entsprechen soll, und es muss ein und dasselbe von der Vernunft bejaht und von dem Willen erstrebt werden.⁶

Begehren und Denken erscheinen in diesem Text als maßgebliche Bestimmungsfaktoren der Willenswahl, wobei Denken unter der Differenz von wahr/falsch und Begehren unter der Differenz von Streben/Fliehen steht. Unter der internen *appetitiven* Differenz ergibt sich das *Motiv* des Handelns, unter der externen *kognitiven* Differenz, die das Denken mit sich führt, ergibt sich das *objektive Gutsein* der jeweiligen dem Motiv entspringenden Handlung. Dabei wird das Streben zugleich der sittlichen *Tugend* unterstellt und dem *Überlegen*. Dieser wechselseitigen Bestimmung entspricht es, wenn Aristoteles im nächsten Abschnitt „die praktische Er-

³ Vgl. näher Honnefelder (1987) und (2008b).

⁴ Vgl. *NE VI 2*, 1139 a 23 – 1139 b 13; *VI 10*, 1142 b 11 ff.; vgl. ausführlicher Honnefelder (2008b), 209–215.

⁵ Vgl. *NE VI 3*, 1139 b 15 ff.

⁶ Ebd., *VI 2*, 1139a 17– 24.

kenntnis und Wahrheit“ bestimmt als „jene Wahrheit, die mit dem rechten Streben übereinstimmt“.⁷

Als das praktisch Gute erscheint also die Handlung als Resultat der sie konkret bestimmenden Willenswahl. Die *Wahrheit* des praktisch Guten begegnet nicht als unmittelbar semantische Qualität, sondern als Ergebnis einer praktischen Überlegung in Form der *dianoia*. Aristoteles begibt sich also erst gar nicht in die Versuchung, die Wahrheit des praktisch Guten als Übereinstimmung mit einer einfachen Tatsache zu erblicken. Dass Wahrheit nicht als einfache Übereinstimmung mit einem Sachverhalt, sondern als Resultat einer Begründung erscheint, trifft im Übrigen nach Aristoteles auch für die theoretische Vernunft zu, von der es wenig später heißt, dass ihr Ziel in *Wissenschaft*, d. h. im Wissen von als *begründet wahr* erkannten Sätzen besteht.⁸ Ist aber das *Begründetsein* das Kennzeichen als wahr erkannter Sätze und sind Handlungen in Form der ihnen zugrunde liegenden Willenswahl das praktisch Gute, dann leuchtet es ein, dass ein solches praktisch Gutes nur wahr sein kann, wenn es als eine aufgrund der praktischen Überlegung begründet wahre Schlussfolgerung erscheint.

Versteht aber Aristoteles – so wäre einzuwenden – nicht doch den Ausdruck *wahr* als Übereinstimmung im semantischen Sinn, wenn er die *praktische Wahrheit* „Übereinstimmung mit dem rechten Streben“⁹ nennt? Genauer betrachtet geht Aristoteles von einer doppelten Übereinstimmung aus: Denn das „rechte Streben“ wird seinerseits durch die Übereinstimmung mit der rechten Vernunft bestimmt. Offensichtlich ist für Aristoteles die praktische Überlegung *wahr*, wenn sie das durch das Streben vorgegebene Ziel realisiert, *praktisch* ist sie, wenn sie sich – vom Streben bewegt – in einer entsprechenden Willenswahl und der ihr folgenden Handlung niederschlägt:

So ist denn die vernünftige Wahl entweder begehrendes Denken oder denkendes Begehren und das Prinzip, in dem sich beides, Denken und Begehren verbindet, ist der Mensch.¹⁰

Worauf aber läuft die so miteinander verbundene doppelte Übereinstimmung hinaus? Meint Übereinstimmung mit dem Streben das natural unmittelbar vorgegebene Ziel, zu dem die *Phronesis* nur noch die zur Handlung führenden Mittel zu wählen hat, hätten wir es mit einem naturalistischen Non-Kognitivismus in der Art von *Hare* oder *Mackie* zu tun, der eine rationale Umsetzung der vorrationalen Motive annimmt. Ist aber die motivationale Bezugsgröße ein bereits durch die sittliche Tugend vorweg zur praktischen Überlegung bestimmtes Ziel, hätten wir es mit einem Internalismus in der Art zu tun, die *McDowell* zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt, insofern die objektive Wahrheit der handlungsleitenden Willenswahl durch die Wahrnehmung von Tugendqualitäten in der Art sekundärer Qualitäten bestimmt ist. Ziehen wir eine dritte Möglichkeit in Betracht, dass näm-

⁷ Ebd., VI 2, 1139 a 29 f.

⁸ Vgl. ebd. VI 3, 1139 b 26–33.

⁹ Vgl. Anm. 7.

¹⁰ NE VI 2, 1139 b 4 f.

lich die *Phronesis* – wie Aristoteles in Bezug auf die Wohlberatenheit (*eubulia*) feststellt – vom Zweck selbst „eine wahre Annahme trifft“¹¹, müssten wir im Sinn eines *moralischen Realismus* von praktischer Wahrheit als einer Referenz auf vorgegebene gute Zwecke ausgehen. Berücksichtigt man schließlich Aristoteles' Diktum, „dass man nicht im eigentlichen Sinn tugendhaft sein kann ohne Klugheit, noch klug ohne die sittliche Tugend“,¹² scheint die Lösung letztlich in einer Art *Kohärenzismus* zu liegen.

III.

Der Kommentar des Thomas von Aquin zur Stelle ist im Licht dieser Fragen höchst aufschlussreich: In Übereinstimmung mit Aristoteles stellt er fest, dass die praktische Wahrheit nicht in einer *veritas absoluta*, also nicht in einer unmittelbaren Referenz auf einen Sachverhalt liegen kann, sondern nur in einer Verhältnisbestimmung, einer *veritas confesse se habens*, einer Wahrheit, die sich aus dem Verhältnis zum rechten Streben ergibt.¹³ Eben das aber muss – so Thomas – zu der Feststellung eines Zirkels (*circulatio*) in der wechselseitigen Bestimmung von rechtem Streben und wahrer Überlegung führen.¹⁴ Löst man den Zirkel im Anschluss an Aristoteles auf, indem man die praktische Überlegung auf die Mittelwahl zu einem vorgegebenen Ziel beschränkt, muss dies – so Thomas weiter – den Zweifel (*dubium*) auslösen, was es mit diesem Ziel auf sich hat,¹⁵ ob – modern gesprochen – entweder eine naturalistische oder eine kulturalistische (nämlich eine tugendgeprägte) Vorgabe des Ziels in Kauf genommen werden muss, was in beiden Fällen die entsprechenden, eingangs bereits skizzierten, problematischen Folgen für die Bestimmung der Wahrheit bzw. Objektivität des praktisch Guten hätte.

Thomas' Antwort auf den Zweifel ist bemerkenswert: Er fragt, was denn eigentlich den Bereich der Prinzipien ausmacht, von dem die Untersuchung (*inquisitio*) des aristotelischen Phronimos, d. h. des wohl überlegenden Akteurs ausgeht, um das *praktisch* Gute zu bestimmen. Es muss als Prinzip ein Allgemeines sein und das kann nach Aristoteles – so Thomas – nur das inklusive Letztziel sein, und das hieße, „dass das Gute das ganze menschliche Leben ist“¹⁶. Denn nur der handelt im Ganzen und schlechthin klug, „der bezüglich der Dinge wohl überlegt, die das Leben insgesamt ganzen betreffen“¹⁷. Richtig ist die praktische Überlegung nur, wenn sie sich auf die „wahre Einschätzung“ desjenigen Ziels bezieht, das „das Ziel des gesamten

¹¹ Ebd., VI 10, 1042 b 32 f. Zur Frage der Lesart vgl. Aubenque (1965).

¹² Ebd., VI 13, 1144 b 31 f.

¹³ Vgl. In VI Eth., 1.2 n.1130: „Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas, confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant.“ Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher Honnefelder (2008b), 215–221.

¹⁴ Vgl. In VI Eth., 1.2. n.1131.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd., 1.4 n.1162.

¹⁷ Ebd., 1.4 n.1163: „ille sit totaliter et simpliciter prudens, qui est bene consiliativus de his quae pertinent ad totam vitam.“

menschlichen Lebens“¹⁸ ist, also jenes Ziels, von dem Aristoteles an der bereits erwähnten Stelle sagt, dass der Phronimos von ihm eine „wahre Meinung“¹⁹ hat. Doch wie kann man von einem ersten Prinzip eine wahre Meinung haben, es sei denn dessen Wahrheit kann vorausgesetzt werden?

Im Licht dieser Frage gewinnt eine Bemerkung an Gewicht, die auf Thomas' eigene über Aristoteles hinausführende Lösung verweist: Wie in der Mathematik, so heißt es an späterer Stelle des thomanischen Kommentars zur *Nikomachischen Ethik*, gibt es auch in der Bestimmung der praktischen Dinge (*operabilia*) erste Prinzipien, wobei diese bei Handlungen in nichts anderem als in dem Ziel (*finis*) bestehen kann, das durch die Tugend gewahrt und durch das Laster zerstört wird.²⁰

Was die Gründung der handlungsleitenden Überlegung im Besitz von *ersten Prinzipien der praktischen Vernunft* bedeutet, führt Thomas im Rahmen des sog. Lex-Traktats der *Summa Theologiae I-II* aus.²¹ Zu diesem Lehrstück – zu dem ein Pendant bei Aristoteles fehlt – sieht sich Thomas veranlasst, weil die Tugendethik, die er innerhalb von *Summa Theologiae II-II* vorlegt, aufgrund des Aufbaus der *Summa theologiae*, der dem Schema von Ausgang und Rückkehr (*exitus-reditus*) folgt, eine Reflexion auf die Prinzipien erfordert, die in ihr am Werk sind.

Innerhalb dieser Reflexion kommt es zu eben der Analyse dessen, was das tugendhafte Handeln zu einem *praktisch Guten* macht. Wie die theoretische Vernunft im *intellectus principiorum* habituell ihre obersten Prinzipien (wie das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch) mit sich führt, so stellt Thomas in Ergänzung der aristotelischen Lehre fest, verfügt auch die praktische Vernunft über den habituellen Besitz oberster Prinzipien, dessen erstes lautet: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden (*bonum faciendum est, malum evitandum*).“²² Menschliches Handeln, so besagt der Text, ist unter eine oberste Differenz gestellt, die dem Menschen gebietet, nur das zu tun, was als gut erkannt wird. Praktisch gut ist also, was *als gut* erkannt wird. Dies wird abgeleitet aus dem ersten Objekt, auf das die praktische Vernunft – ähnlich wie die theoretische – bezogen ist. Nur ist sie nicht wie die theoretische Vernunft auf das „Seiende (*ens*)“ als dieses erste hingeordnet, sondern auf das Gute (*bonum*), das von Thomas erläutert wird als das *appetibile*, als „das was von allem erstrebt wird“²³. Thomas setzt also ein appetitives Moment voraus, macht aber des-

¹⁸ Ebd., I.6 n.1233: „eubulia sit simpliciter rectitudo consilii in ordine ad illum finem, circa quem veram aestimationem habet prudentiali simpliciter dicta; et hic est *finis communis totius humanae vitae*.“

¹⁹ Vgl. Anm. 11.

²⁰ In VII Eth., L.8 n.1431: „principium autem in actionibus est finis, cuius gratia aliquid agitur; quod ita se habet in agibilibus, sicut suppositiones, idest prima principia in demonstrationibus mathematici. Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem, sic neque in operabilibus finis docetur per rationem. Sed homo per habitum virtutis, sive naturalis sive per assuetudinem acquisitae, consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium quod est fini.“

²¹ Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher Honnefelder (2007), Kap. 3, und (2008a).

²² STh I-II 94, 2.

²³ Ebd.: „Sicut enim ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus; omne agens agit propter finem, qui habet rationem boni, quae est ‚bonum est quod omnia appetunt‘. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.“

sen praktisches Gutsein von der Beurteilung durch die Vernunft abhängig, wobei er den Bezug der Vernunft auf das in noch unbestimmtem Sinn Gute zu ihrer Natur zählt ebenso wie den Bezug auf das, was der Fall ist (*ens*), zur Natur der theoretischen Vernunft. Bemerkenswert ist dabei, wie Thomas den Zusammenhang des appetitiven mit dem kognitiven Moment herstellt. Was den Menschen kennzeichnet, ist nicht nur, dass er wie alles andere auf etwas seiner Natur nach hinstrebt, sondern dass dieses Streben den Charakter des Wollens hat. Denn das Handeln, das nur ihm eigen ist, geschieht um eines Zieles willen, das seinerseits nur Ziel ist, insofern es erkannt wird.

Dies entspricht der *Analyse des Handelns*, die Thomas im Anschluss, aber zugleich mit deutlichen Unterschieden zu Aristoteles vorlegt. Kennzeichen von Handeln ist nicht nur, dass es sich auf ein Ziel bezieht. Was das menschliche Handeln von tierischem unterscheidet, so betont Thomas, ist die Tatsache, dass der Mensch mit seinen Handlungen als Mittel nicht nur ein bestimmtes Ziel verfolgt, sondern dass er um dieses Ziel *als Ziel* und die Beziehung der Handlung zum Ziel weiß:

Die vollkommene Erkenntnis des Ziels liegt nicht schon dann vor, wenn der Gegenstand erfasst wird, der das Ziel darstellt, sondern wenn das Ziel in seiner Zielbestimmtheit (*ratio finis*) und das Verhältnis der Mittel zu diesem Ziel erfasst werden.²⁴

In diesem Selbstverhältnis in Form der Reflexion der Vernunft auf das eigene Urteilen liegt die „Wurzel der ganzen Freiheit (*radix totius libertatis*)“²⁵ und damit die Willentlichkeit des vernunftgeleiteten Handelns. Um das Ziel als Ziel wissen heißt aber, wie A. Kenny zu diesem Zusammenhang feststellt, *Gründe* für sein Handeln anführen zu können.²⁶

Wie in *Ph. Foots* Erneuerung des aristotelischen Ansatzes bezieht Thomas also die Frage nach dem praktisch Guten zunächst ganz allgemein auf jenes Handeln, in dem sich die Form eines jeden Lebendigen vollendet, insofern es das Streben realisiert, das für dieses Lebewesen charakteristisch ist, um dann näher zu bestimmen, wie sich diese Vollendung beim Menschen ausnimmt. Doch beschränkt sich Thomas nicht darauf zu sagen, dass es zur Lebensform des Menschen gehört, dass das Handeln, das diese Form erfüllt, in einem Handeln nach Gründen besteht. Durch den Rekurs auf die Analyse des menschlichen Handelns als eines vernünftigen Wollens kann er zeigen, dass der Mensch den Gründen nicht nur folgt, weil dies seine Natur ist, sondern weil er die Gründe als Gründe erkennt und anerkennt. Die jeden Vollzug eines Lebendigen auszeichnende *intentio finis* hat im Fall des Menschen den Charakter einer *intentio finis ut finis*, und nur so wird sie praktisch. Denn wie für die theoretische Vernunft, die das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch als ein solches erkennt, das sie immer schon anerkannt hat, da sie sonst keinen Aussagesatz mit dem Anspruch auf Wahrheit zu bilden vermag, so kommt die praktische Vernunft nach Thomas nicht umhin, das oberste praktische Prinzip anzuerkennen, sofern es überhaupt zum Handeln, und das heißt beim Menschen Handeln

²⁴ STh I-II 6, 2.

²⁵ De veritate 24, 2.

²⁶ Vgl. Kenny (1975); vgl. dazu Kluxen (1980).

durch die Vernunft, kommen soll. Thomas gibt den Restnaturalismus des Aristoteles auf, indem er das Gutsein des praktisch Guten an eine Vernunft Handlung bindet, die er als Bedingung der Möglichkeit von Handeln aufzeigt. Denn wenn das Streben nach Vollendung sich im Fall des Menschen als Wollen vollzieht und Wollen eine ursprüngliche Vernunft Handlung darstellt, dann ist das „Handeln gemäß der Vernunft (*agere secundum rationem*)“²⁷ die Natur des Menschen. Wie noch näher zu zeigen ist, erlaubt dies Thomas auch, denjenigen Fall eindeutiger aufzunehmen, den *Ph. Foot* als kennzeichnend für den Menschen darstellt, dass nämlich aus Gründen handeln im Einzelfall heißen kann unter Absehen vom eigenen Gelingen zu handeln.

IV.

Mit der Erkenntnis, dass das praktisch Gute als der Gegenstand des vernünftigen Wollens, das zur Natur des Menschen gehört, auch das zu Tuende ist, hat Thomas freilich nur eine Rahmenbestimmung getroffen. Wie aber kann aus dem nur allgemein und formal bestimmten praktischen Guten das konkrete hier und jetzt zu tuende Gute folgen? Bedarf es dazu nicht doch eines Rekurses auf die appetitiven Momente der vorrationalen Natur oder auf den *Phronimos*, der nach *McDowell* über die Sensitivität verfügt, das Gute wie eine Art sekundärer Qualität allererst wahrzunehmen?

In der Tat gewinnt das von der praktischen Vernunft als das zu tun erkannte Gute nach Thomas erst inhaltliche Konturen im Blick auf die – wie es im gleichen Zusammenhang in *Summa Theologiae I-II 94, 2* heißt – „menschlichen Güter (*bona humana*)“, die sich als Ziele jener Strebungen (*inclinationes*) ausweisen, in denen die menschliche Natur verfasst ist und als deren Beispiele Thomas das Streben nach Selbsterhaltung, nach Arterhaltung und nach Kommunikations-, Wahrheits- und Transzendenzbezug nennt.²⁸ Indem die praktische Vernunft die Ziele der naturalen Strebungen „als Güter erfaßt (*apprehendit ut bona*)“²⁹ erkennt sie „(erste) Gebote (*praecepta*)“, ohne deren Anerkennung eine im Licht des obersten Prinzips geschehende konkrete Handlungsleitung nicht möglich ist. Sie stellen ein – wie W. Korff vermerkt – „entwurfsoffenes, aber unbeliebiger Finalitätssystem“³⁰ dar, doch stammt ihre Verpflichtungskraft nicht einfach aus der appetitiven Natur des Lebewesens, das der Mensch ist, sondern aus der Verpflichtungskraft des vernünftigen Wollens, das den Menschen kennzeichnet. Denn die praktische Vernunft erfasst diejenigen Strebensziele als *bona*, ohne deren Verfolgung das vernünftige Wollen des Menschen gar nicht möglich ist. Was in der Trias von *esse-vivere-intelligere* zum Ausdruck kommt, der Thomas bei dem „*ordo inclinationum naturalium*“ folgt,

²⁷ Vgl. etwa *STh I-II 18, 5*.

²⁸ Vgl. Anm. 22.

²⁹ *STh I-II 94, 2*: „omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.“

³⁰ Vgl. Korff (1993), 52.

ist die Einsicht der menschlichen Vernunft, dass ihr Selbstvollzug nicht ohne die Beachtung des Strebens nach Selbst- und Lebenserhaltung möglich ist, weshalb in den „*prima praecepta*“ die Verbote formuliert werden, die die Bedingungen der Möglichkeit des vernünftigen Wollens sichern.³¹ Die Vernunft des Menschen – so ließe sich dieser Befund deuten – erkennt Handlungsgrenzen, die universale Objektivität beanspruchen, weil ihre Leugnung die Natur des menschlichen Handelns zerstört.

Da „die natürliche Vernunft einem jeden gebietet nach der Vernunft zu handeln“³² bezeichnet Thomas sie als ein Vermögen, „das sich ordnend auf alles bezieht, was die Menschen betrifft (*ordinativa omnium quae ad homines spectant*)“.³³ Sie exekutiert nicht appetitive Strukturen, die sie abliest, sondern nimmt sie auf, integriert sie in das inklusive Endziel des Menschen und gibt ihnen dadurch normative Kraft.

Diese das praktische Gute bestimmende Kraft der Vernunft zeigt sich auch in der Konkretisierung der allgemeinen „*prima praecepta*“. Denn – so stellt Thomas fest – auf dem Weg der Deduktion können nur Gebote gefolgert werden, die analytisch in den genannten negativen Geboten enthalten ist. Zur weiteren Konkretion bedarf es der Fortbestimmung (*determinatio*) des allgemeinen Gebots zu konkreteren Weisungen, die zwangsläufig in der Regel, nicht aber ausnahmslos verbindlich sind.³⁴ Diese Fortbestimmung ist – wie Thomas vermerkt – nicht ohne „schöpferische Ergänzung (*adinventio*)“³⁵, also nicht ohne Entwurf möglich.

Erneut wird deutlich, dass die Bestimmung des praktisch Guten in Form der konkreten, die Willenswahl und damit die Handlung bestimmenden praktischen Überlegung, das *iudicium ultimum practicum* weder durch Applikation einer essentialistischen Natur noch als eine einfache Verlängerung appetitiver Grundstrukturen noch in Form eines freien Vernunftentwurfs gewonnen wird, sondern durch eine „Ordnung, die von der Vernunft im Modus der Erkenntnis in den Willenshandlungen hergestellt wird (*ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*)“.³⁶ Denn wenn es zutrifft, „dass das Gute des Menschen die Existenz gemäß der Vernunft darstellt“, dann kann „das Gute oder Böse in Bezug auf unsere Handlungen (nur) durch Vergleich mit der Vernunft ermittelt werden“.³⁷

Hat die Fortbestimmung der ersten Gebote der praktischen Vernunft zu konkreten Handlungsregeln in Form von Tugenden geführt, dann gibt es – und damit kommt ein wichtiger Gedanke zum Vorschein – auch ein moralisches Urteilen, das „*per modum inclinationis*“³⁸, d. h. unmittelbar aus dem durch die Tugenden verfassten

³¹ Vgl. STh I–II 10, 1: „naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae convenient aliiis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui, et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem.“

³² Ebd., I–II 18, 5.

³³ Ebd., I–II 4, 2 ad 3.

³⁴ Vgl. ebd., I–II 95, 2; 94, 5.

³⁵ Vgl. ebd., I–II 91, 3.

³⁶ In I Eth., 1.1 n.1.

³⁷ STh I–II 18, 5.

³⁸ Ebd., I 6, 2 ad 3.

Streben erfolgt. Im Unterschied zu dem, der das handlungsleitende Urteil durch *scientia moralis*, d. h. schlussfolgernd gewinnt, vermag der Tugendhafte „aus einer Konnaturalität zu dem zu urteilen, worüber er urteilt (*per connaturalitatem quamdam ad ea, de quibus iam est iudiciandum*)“³⁹.

Im Regelfall ist es also der konkret Handelnde als solcher, der wie der Phronimos vom Ethos der Tugend geprägt ist und kraft dieser Prägung die Sensibilität für das konkrete moralische Gute besitzt, die *J. McDowell* als konstitutiv für die Wahrnehmung des objektiv Guten betrachtet. Doch lässt Thomas keinen Zweifel, dass es die dem Menschen eigene Lebensform ist, gemäß der Vernunft zu existieren, die dem Urteilen aus der Tugenddisposition seine Geltung verschafft. Die konkret-zeitliche Erschließung des praktisch Guten im Wahrnehmungshorizont des Phronimos setzt der Konstitutionsordnung nach die Geltung kraft Vernunfturteil voraus.⁴⁰

Dem das praktisch Gute in Form des konkreten Handelns bestimmenden *iudicium ultimum practicum* ordnet Thomas durchaus einen *Kohärentismus* zu. Denn in seiner Lehre von den sog. *circumstantiae*, d. h. den die Handlung moralisch bestimmenden Faktoren, stellt Thomas fest, dass die Handlung erst dann objektiv gut genannt werden kann, wenn sie nach allen ihren Momenten – dem Handlungsziel (*obiectum/finis operis*), der Handlungsabsicht (*finis operantis*) und den Handlungsumständen (Ort, Zeit, Folgen etc.) gut ist.⁴¹ Daher kann Thomas dem Prinzip des Pseudo-Dionysios Recht geben, dass „das Gute aus der Gesamtheit der Ursachen resultiert, das Böse aus einem wie immer gearteten Mangel (*bonum est ex integra causa, malum ex quocumque defectu*)“⁴². Das Fehlen eines Moments macht die Handlung moralisch schlecht, doch ein einzelnes Moment – wie etwa die Handlungsabsicht – macht sie noch nicht zu einem objektiv Guten.

V.

Eine Gegenprobe auf die skizzierte Bestimmung des praktisch Guten, wie sie Thomas vor allem im Lex-Traktat vorlegt, kann in der von ihm an anderer Stelle entwickelten Lehre vom Gewissensurteil (*conscientia*) gesehen werden.⁴³ Dass bei Aristoteles ein Gegenstück zu dieser Lehre fehlt, verwundert nicht. Denn Thomas kann den stoischen Gedanken eines Mit-wissens (*syneidesis*) um das eigene Tun nur deshalb aufgreifen und zu einer Art Theorie ausbauen, weil er auf die in *Summa Theologiae I– II 94, 2* skizzierte Analyse der praktischen Vernunft zurückgreifen kann, die in dieser Form bei Aristoteles fehlt. Die *conscientia* wird nämlich von Thomas nicht als Akt eines eigenen Vermögens gesehen, sondern – wie die Formel *ratio sive conscientia*⁴⁴ verrät – als Vollzug der Vernunft, und zwar als ein Vollzug, der gewissermaßen parallel zum Urteil der *prudentia* erfolgt. Denn das Urteil der

³⁹ Ebd., II–II 45, 2.

⁴⁰ Vgl. dazu ebd., I–II 94, 3.

⁴¹ Vgl. ebd., I–II 18; vgl. dazu Honnefelder (2008a).

⁴² STh. I–II 18, 4 ad 3.

⁴³ Vgl. De veritate 17; STh I 79, 12–13; vgl. dazu Honnefelder (2007), Kap. 3.

⁴⁴ Vgl. etwa STh I–II 19, 5.

conscientia ist nichts anderes als die reflexive Prüfung des handlungsleitenden Urteils der *prudentia* am ersten Prinzip und den hinzukommenden Prämissen, sei es im Nachhinein zur vollzogenen Handlung (in Form des murrenden Gewissens) oder im Vorhinein zur Planung der zukünftigen Handlung (in Form des warnenden Gewissens).⁴⁵ Eine solche Prüfung ist aber nur möglich, weil Thomas die praktische Vernunft – analog zur aristotelischen theoretischen Vernunft – als ein mindestens zweistufig sich vollziehendes Vermögen betrachtet. Da die praktische Vernunft in Form der *synderesis* ihre ersten Prinzipien habituell und vorweg zu deren Anwendung mit sich führt, kann sie die zur Handlung führende *conclusio* der praktischen Überlegung im Licht der Prinzipien der *synderesis* und der hinzukommenden Prämissen prüfen.

Wie die von Thomas eingeräumte Möglichkeit zeigt, dass ein nach bestem Wissen und Gewissen getroffenes Handeln sich dennoch als irrig erweisen kann,⁴⁶ kommt im Gewissensurteil ein Wahrheitsbezug des handlungsleitenden Urteils zum Vorschein, der seinem Anspruch nach nicht anders als *objektiv* sein kann, aber nur vom urteilenden Subjekt verwaltet werden kann. Wahrheitsbezug und Selbstbezug fordern sich wechselseitig. Die Verpflichtungskraft des praktisch Guten kommt „aus dem Diktat der Vernunft (*ex dictamine rationis*)“⁴⁷, doch da dieses Diktat durch die Vernunft des Urteilenden erfolgt, muss er auch dem irrigen Gewissensurteil folgen, wenn es nach bestem Wissen und Gewissen erfolgt ist.⁴⁸ Freilich bleibt die Objektivität, die dem Wahrheitsanspruch des praktisch Guten eignet, für Thomas maßgeblich, wenn er feststellt, dass der nach irrigem Gewissensurteil Handelnde zwar keine Schuld auf sich lädt bzw. Schuld auf sich laden würde, folgte er dem irrigen Gewissensurteil nicht, dass jedoch – was auch *Ph. Foot* als signifikant vermerkt – die Tat für Thomas nicht auch gut *ist*.⁴⁹

VI.

Welche Antwort ergibt sich aus dem referierten Zusammenhang für die thomatische Bestimmung des Guten und wie ist diese Bestimmung im Licht der modernen Debatte einzuordnen?

1. Das praktisch Gute ist die konkrete Handlung, die dann *gut* ist, wenn das handlungsleitende Urteil, das der Willenswahl zugrunde liegt, *wahr* ist.

2. Diese Wahrheit ist Resultat einer praktischen Überlegung, die sich für den Handelnden aus einem komplexen Gefüge von Prämissen ergibt, in die die verschiedenen Momente der Handlung in einer Weise eingehen, dass sich als gut, d. h. als zu tun, diejenige Handlung ergibt, der nach ihren verschiedenen Momenten zugestimmt werden kann.

⁴⁵ Vgl. De veritate 17, 1; STh I 79, 13.

⁴⁶ Vgl. De veritate 17, 2; STh I–II 19, 5.

⁴⁷ STh I–II 104, 1: „praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari.“

⁴⁸ Vgl. Anm. 45.

⁴⁹ Vgl. dazu Honnefelder (2007), Kap. 3.

3. Diese Zustimmung ist in der Regel, d. h. *faktisch-konkret* getragen von den Tugendeinstellungen des jeweils Handelnden, oder modern gesprochen, von den moralischen Erfahrungen geprägt, die im Handelnden die Sensitivität für die Wahrnehmung des zu tuenden Guten zeitigt.

4. Die im handlungsleitenden Urteil erfolgende Bestimmung des Guten erfolgt nach Thomas im Horizont eines Selbst- und Wahrheitsbezugs, der – so im Gewissensurteil – jederzeit thematisch werden kann. Denn thematisch reflektiert, zeigt sich auf dem Boden des *Handelns nach Gründen* die Fähigkeit, das Ziel *als Ziel* erfassen und beurteilen, d. h. die Wahrheitsfrage thematisch machen zu können.

5. Dieser Wahrheits- oder Vernunftbezug zeigt sich resolutiv. Er steht nicht am Anfang, sondern zeigt sich reflexiv in Form eines Prinzips, das vom Vollzug abgehoben werden und in dem sich die Forderung der praktischen Rationalität sowohl kognitiv wie appetitiv zur Geltung bringt. Die Vernunftbestimmtheit des praktisch Guten zeigt sich in dieser Analyse nicht nur als ein in der menschlichen Lebensform liegendes Streben, sondern als Bedingung von Handeln überhaupt. Denn Handeln geschieht gemäß der Vernunft, wenn es der Orientierung an einem Ziel *als Ziel* und damit an jenem Letzt-Ziel folgt, das in der Vollendung des Menschen besteht und deshalb um seiner selbst willen erstrebt wird. Streben nach Vollendung vollzieht sich im Fall des Menschen im Handeln nach Gründen. Das praktisch Gute ist als wahr, d. h. als begründet gut erfasste Handlung.

6. In der Analyse des praktisch Guten wird offenkundig, dass praktische Urteile aufgrund von naturalen Strebungen das Handeln motivieren und bestimmen. Doch sind diese Strebungen (und deren Ziele) nicht schon als solche maßgeblich. Sie werden normativ relevant aufgrund der Beurteilung durch die Vernunft, wobei sich bei dieser Vergewisserung als normativ besonders relevant diejenigen Strebungen erweisen, deren Basalität eine moralische Berücksichtigung fordert, die andere Strebensziele zum Schweigen bringen, d. h. den Charakter basaler *praecepta negativa* haben.

7. Dies kann nur durch eine Vernunft geschehen, die zwischen richtig bzw. gut *scheinen* und richtig bzw. gut *sein* unterscheiden und Präferenzen am Leitfaden der Bedingungen der Möglichkeit eines Handelnden herstellen kann, der die Lebens- und Handlungsform des Menschen hat.

8. In der Reflexion der Vernunft werden nur *Rahmenkriterien* des praktisch Guten sichtbar, die den Raum der praktischen Überlegung abstecken, aber nicht auszufüllen vermögen. Darüber hinaus kann die praktische Überlegung in ihrem Resultat nur dadurch als wahr erwiesen werden, dass sie sich in der Reflexion, d. h. im Gewissensurteil als kohärent und stimmig erweist.

9. Die Vernunftbestimmung des praktisch Guten zeigt sich also nicht in seiner Deduzierbarkeit – geschähe dies aus einer Wesensordnung, einer Teleologie des Strebens oder aus faktischen Interessen –, sondern in der reflexiven Vergewisserung der *Wahrheit* der praktischen Überlegung, wobei Thomas neben der universalen Wahrheit einzuhaltender Grenzkriterien eine ethosrelevante und auch eine lebensplanrelevante Wahrheit des praktisch Guten kennt.⁵⁰

⁵⁰ Vgl. Honnefelder (1987).

10. Durch die Reflexion auf die in der Tugendethik am Werk befindlichen Prinzipien und Prämissen wird die betreffende Tugendethik korrekturoffen und wandlungsfähig. Das praktisch Gute kann in der konkreten ethos- und lebensplanrelevanten Handlungswirklichkeit gesehen und dennoch als ein solches verstanden werden, das die reflexive Identifizierung von so etwas wie einem universalistischen Kern erlaubt.⁵¹

Es ist die *Wahrheit*, in der sich das für den Mensch praktisch Gute ausweist und durch die die objektive Qualität des praktisch Guten offenkundig wird.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

- NE = Aristoteles (2001), *Nikomachische Ethik*, übers. von O. Gigon, hg. von R. Nickel, Düsseldorf/Zürich.
- STh = Thomas von Aquin (1952), *Summa theologiae*, hg. von P. Caramello, Turin/Rom.
- De veritate = Thomas von Aquin (1970–1976), *Quaestiones disputatae de veritate*, hg. von A. Dendaine, ed. Leonia XXII, Rom.
- In Eth. = Thomas von Aquin (1969), *In Aristotelis libros Ethicorum expositio*, hg. von R. Spiazzi, ed. Leonia XLVII, Rom.

2. Weitere Literatur

- Aubenque, P. (1965), „La prudence aristotelicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?“, in: *Revue des Etudes Grecques* 78, 40–51.
- Brink, D. O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge.
- Honnefelder, L. (1987), „Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik“, in: Coreth, E. (Hg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf, 147–169.
- (2007), *Was soll ich tun, wer will ich sein?*, Berlin.
- (2008a), „Grenzziehung oder Orientierung. Das Modell der praktischen Ethik bei Thomas von Aquin“, in: Ders. (2008), *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin, 228–250.
- (2008b), „Sind moralische Urteile wahr? Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Rationalität moralischer Urteile“, in: Ders. (2008), *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin, 207–227.
- (2008c), „Philosophie als Ausgriff endlicher Vernunft“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 115/1, 3–12.
- Kenny, A. (1975), „Thomas von Aquin über den Willen“, in: Kluxen, W. (Hg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg/München, 101–131.
- Kluxen, W. (1980), „Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87/2, 327–339.
- Korff, W. (1993), *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur normativen Vernunft*, Freiburg.
- Schaper, P. (1997), *Moralischer Realismus*, Freiburg/München.
- Schmidt, Th. (2002), „Realismus/Intuitionismus/Naturalismus“, in: Düwell, M./Hübenthal, Ch./Werner, M. H. (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart, 49–60.

honnefelder@t-online.de

⁵¹ Vgl. dazu Honnefelder (2008c).