

NATURGESETZ UND GEWISSEN: FINNIS, WESTERMAN, THOMAS VON AQUIN

MARKO J. FUCHS

Institut für Klassische Philologie und Philosophie
Otto-Friedrich-Universität Bamberg
marko.fuchs@uni-bamberg.de

ABSTRACT

The paper examines some of the main theses of John Finnis' book *Natural Law and Natural Rights* as well as Pauline Westerman's criticism. The focus lies on Finnis' claim to give a purely philosophical, i.e. non-metaphysical, non-theological, and non-naturalist foundation of universal natural rights on the basis of an interpretation of Aquinas' theory of the *lex naturalis*. Following Westerman in some respects, I will argue that there are some systematic problems embedded in Finnis' interpretation of Aquinas, especially concerning the question of how to justify the contents of the basic goods. However, I will show that Westerman in return overstresses the importance of a metaphysical and theological framework in Aquinas. The final part of the paper therefore suggests an alternative reading of Aquinas' theory of the *lex naturalis*, stressing the systematic meaning of nature as reason and the importance of the 'synderesis' ('conscience') for Aquinas' approach.

KEYWORDS

Nature, reason, natural law, conscience

1. EINFÜHRUNG

Zweifelsohne ist es das Verdienst John Finnis', den Begriff des Naturgesetzes (Natural Law) als Grundlage der Rechts- und Moraltheorie wieder in die philosophische Diskussion eingeführt zu haben.¹ Hierbei verfolgt Finnis das Ziel, Menschenrechte als natürliche Rechte (Natural Rights) auch inhaltlich zu begründen und damit eine in der zeitgenössischen Diskussion eingetretene Pattsituation zwischen Rechtspositivismus und Moralphilosophie zu überwinden, aber auch verschiedenen Theorien der Obligation wie Konsequentialismus und Deontologie

¹ Der Aufsatz ist die Überarbeitung eines Vortrags, den der Verf. am 9. März 2018 auf dem Workshop 'Gesetz und Gewissen in der Philosophie des Mittelalters' der GPMR in Frankfurt/Main gehalten hat. Sehr herzlich danken möchte ich Anselm Spindler für eine kritische Durchsicht des Texts und zahlreiche wertvolle Hinweise.

miteinander zu vermitteln.² Diese naturrechtliche Begründung soll dabei, und dies ist für den weiteren Gang der Überlegungen Finnis' von höchster Bedeutung, weder naturalistisch,³ noch metaphysisch, noch theologisch/neothomistisch, sondern rein philosophisch sein und damit einige bekannte Probleme wie etwa den Naturalistischen Fehlschluss.⁴ Gleichzeitig stehen viele von Finnis' Ausführungen im Zeichen eines massiven Rückgriffs und einer weitreichenden Interpretation der Naturgesetze von Thomas von Aquin, wobei Finnis nicht nur beansprucht, die gleichsam ‚richtige‘ Thomasdeutung vorzulegen, sondern überdies auch eine wenigstens rudimentäre Geschichte des nachthomasischen Naturrechtsdenkens als eines solchen anbietet, in dem wesentliche Einsichten des Thomas vergessen und fehlgedeutet worden sind, weswegen die eigentliche thomastische Theorie wieder freizulegen wäre.

Nun ist Finnis' Konzeption nicht nur vielfach rezipiert, sondern zum Teil auch massiv kritisiert worden. Im vorliegenden Text soll hierbei ausschließlich die einschlägige und sehr umfassende Kritik Pauline Westermans im Fokus der Diskussionen stehen.⁵ Interessant ist an dieser nicht nur, dass Westerman Finnis unter anderem vorwirft, dass seine Konzeption des Naturgesetzes als bloßen Rekurses auf die natürliche Vernunft und Selbstevidenz ohne Rückbezug auf Theologie und/oder Metaphysik einerseits systematisch unbefriedigend sei; im Zuge dessen verfüge Finnis etwa nur über eine ungenügende Theorie des Gewissens. Der Naturbegriff bei Finnis sei inhaltsleer, gleichsam systematisch ausgehöhlt, und zwar deswegen, weil Finnis alle Verbindungen zu gerade denjenigen genuin theologischen Inhalten gekappt habe, die allein dem Naturbegriff einen normativen Gehalt verschaffen könnten. Hierin steckt überdies aber ein zweiter, äußerst interessanter Kritikpunkt Westermans, indem sie nämlich dieser eher systematische Linie mit einer Kritik an Finnis' historischer Interpretationsstrategie verbindet: Indem Westerman zugleich behauptet, dass Finnis in seiner Ausblendung insbesondere der theologischen Grundannahmen die thomastische Vorlage grundlegend missverstanden und im Zuge dessen auch übersehen habe, dass die vermeintlich bloßen Missinterpretationen später Naturrechtskonzeptionen tatsächlich eher Probleme zutage fördern, die bei Thomas bereits angelegt seien. So verbindet sich Westermans Kritik also wie

² Der Titel seines einschlägigen Buches lautet bekanntlich entsprechend: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1990). Im Weiteren zitiert im Text als NLNR mit Angabe der Seitenzahl.

³ Die Gegenthese vertritt Kenneth Einar Himma, ‚Substantive Neo-Naturalism‘ bei Finnis: Art. ‚Natural Law‘, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<https://www.iep.utm.edu/natlaw/>, zuletzt abgerufen am 02.03.2018).

⁴ Cf. Craig Paterson, ‚Aquinas, Finnis and Non-naturalism‘, in Craig Paterson & Matthew S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue* (Aldershot/Burlington: Ashgate, 2006), chap. 9, 171.

⁵ Aus deren Buch *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis* (Leiden: Brill, 1997). Im Weiteren im Text zitiert als DNLT mit Seitenangabe.

schon bei Finnis selbst mit dem Anspruch, auch historisch eine überzeugende Thomasdeutung vorzulegen.

Im vorliegenden Beitrag soll dieser Konstellation nachgegangen und systematisch erörtert werden, wie Finnis' Idee einer rein auf Vernunft basierten Begründung des Naturgesetzes aussieht, was in diesem Zusammenhang ‚Natur‘ meint und wie das Gewissen ins Spiel kommt, wie Westerman genau und ob in zutreffender Weise den Ansatz Finnis' kritisiert und welches ihre eigenen Gegenvorschläge sind. Im Weiteren wird sodann im Rückblick auf die bei Finnis und Westerman entwickelten Strukturen der thomasische Ansatz diskutiert; es wird sich zeigen, dass beide Autoren wesentliche Hinsichten und ‚Angebote‘ des thomasischen Ansatzes übersehen und dieser für einige der entwickelten Probleme alternative und überzeugendere Ansätze bietet. Das Folgende erhebt dabei nicht den Anspruch, nunmehr ‚die richtige‘ Thomasdeutung herauszustellen – die Feststellung derartiger Richtigkeiten ist Sache der Thomas-Philologie. Noch weniger geht es um die Behauptung einer Vollständigkeit der Sichtung und Diskussion der philosophischen Debatte um die thomasische *lex naturalis*.⁶ Der Anspruch ist vielmehr zu zeigen, dass die gegenwärtige Debatte in der Gestalt, wie sie in der Diskussion zwischen Finnis und Westerman erkennbar wird, zentrale Einsichten des thomasischen Ansatzes unterschätzt oder aus dem Blick verliert, insbesondere mit Blick auf den Naturbegriff, die tatsächlich spannende alternative Antworten bereithalten.

2. NATURGESETZ BEI FINNIS UND WESTERMANS KRITIK

2.1. Ebene der Prinzipien: *basic goods and basic requirements*

Der Kern von Finnis' Natural Law Theory besteht zweifelsohne in seiner Theorie der grundlegenden allgemeinsten Werte (*values* – NLNR 60f.) oder ‚*basic goods*‘, die er mit den basalen Prinzipien der praktischen Vernunft identifiziert. Von diesen selbstevidenten Prinzipien des Naturgesetzes hängt alles Übrige ab (cf. NLNR 35f.). Mit Blick auf diese ‚*basic goods*‘ betont Finnis:

They are not inferred from speculative principles. They are not inferred from facts. They are not inferred from metaphysical propositions about human nature, or about the nature of good and evil, or about ‚the function of human being‘; nor are they inferred from a teleological conception of nature or any other conception of nature. They are not inferred or derived from anything. They are underived (though not innate). (NLNR 33f.)

Diese Unableitbarkeit geht zusammen mit ihrem Charakter als höchste und letzte Prinzipien für die praktische Vernunft in Analogie zu den Prinzipien der

⁶ Siehe hierzu die Bemerkungen des Verf. *Gerechtigkeit als allgemeine Tugend. Die Rezeption der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie im Mittelalter und das Problem des ethischen Universalismus* (Berlin: de Gruyter, 2016), bes. Kap. 3.5.1.

theoretischen: Wären sie abgeleitet oder ableitbar, dann nur wieder aus höheren und ‚letzteren‘ Prinzipien (und wären eben damit nicht mehr selbst die letzten Prinzipien). Aufgrund dieser Unableitbarkeit sind die basic goods zudem selbstevident und inkommensurabel („unvergleichbar“), was nicht zuletzt auch bedeutet, dass sie nicht in ein Unterordnungsverhältnis gesetzt werden können, sondern gleichwertig sind. Zusammengenommen bilden diese basic goods, deren Finnis sieben aufzählt, ein Set basaler praktischer Prinzipien insofern, als sie anzeigen, was die basalen Formen oder Aspekte gelingenden menschlichen Lebens (human flourishing) sind. Diese basalen Formen menschlichen gelingenden Lebens werden eben deshalb, weil sie diesen Bezug aufs ‚human flourishing‘ haben, als ‚Güter‘ (eben: goods) vorgestellt, die verfolgt und verwirklicht werden sollen, die somit erstrebenswert (desirable) sind. Als selbstevident sind sie in irgendeiner Weise allen denjenigen Personen bekannt, die in die Reflexion darüber eintreten, was getan werden soll, ohne dass dies bedeuten würde, jeder hätte sie beständig präsent oder niemand müsse für ihre Auffindung nicht über die reflektieren.⁷ Die sieben basic goods sind die folgenden:

1. Praktische Reflexion (practical reflection)
2. Wissen (knowledge)
3. Spiel (play)
4. Ästhetische Erfahrung (aesthetic experience)
5. Gemeinschaft (Freundschaft) (sociability [friendship])
6. Praktische Vernunft/Vernünftigkeit (practical reasonableness)
7. Religion (religion)

Da diese basic goods wie gesagt inkommensurabel, irreduzibel, damit unableitbar und auch unbeweisbar sind, lässt sich die Frage, wie genau es denn zur Auswahl eben dieser sieben basis goods kommt, in Paraphrase der Rekonstruktion Westermans nur so beantworten: Ausgewählt werden sie, indem wir fragen, ob sie als letzte Gründe innerhalb der praktischen Überlegung fungieren können. Eine Letztbegründung bieten sie insofern, als sie nicht bloß instrumentell auf ihnen äußere Zwecke, zu denen Finnis übrigens auch die Glückseligkeit zählt, bezogen sind, sondern vielmehr einen intrinsischen Wert aufweisen. Dass sie einen solchen Wert haben, ergibt sich daraus, dass sie als Aspekte des human flourishing objektiv erstrebenswert sind, und dass wiederum dies der Fall ist, ist selbstevident (cf. DNLT 241).

Trotz oder vielmehr gerade wegen ihres Prinzipiencharakters sind die basic goods indes für sich genommen noch nicht handlungsleitend, sie sind noch nicht einmal in sich selbst moralisch in dem Sinne, dass sie ein ausdrückliches Sollen („ought“) beinhalten würden. Vielmehr bezeichnet Finnis sie als ‚pre-moral‘ und die Form ihrer Normativität als ein ‚is-to-be‘ statt ein ‚ought‘ (cf. DNLT 252). Um auf

⁷ A „set of basic practical principles which indicate the basic forms of human flourishing as goods to be pursued and realized, and which are in one way or the other used by everyone who considers what to do, however unsound his conclusions“. (NLNR 23)

die Ebene eigentlich handlungsleitender Moralität und damit des eigentlichen ‚ought‘ zu gelangen, bedarf es deshalb eines weiteres ‚Sets‘ an Bestimmungen, und zwar eines Sets ‚of basic requirements‘ für praktisches Reflektieren, das es uns erlaubt zu entscheiden, welche der basic goods wir in welcher Weise realisieren und damit gewissermaßen ‚anwenden‘ sollen, um insgesamt eine moralisch gute Handlung hervorzubringen.⁸ Dieses zweite Set ermöglicht uns dann drittens und schließlich die Formulierung eines Sets allgemeiner moralischer Standards (NLNR 23). Wie die basic goods selbst, hält Finnis auch die basic requirements für selbstevident, indem sie in einer Art Selbstanwendung eines der basic goods, nämlich der praktischen Vernunft/Vernünftigkeit (practical reasonableness), auf alle anderen basic goods und auf sich selbst hervorgehen. Diese systematische Bedeutung kommt der practical reasonableness deswegen zu, weil es sich bei ihr um dasjenige basic good handelt, das man, vor die Frage nach der Wahl gestellt, nicht vernünftigerweise zurückstellen kann und das auch bei der Bestimmung der Art und Weise, wie basic goods konkret realisiert werden soll, maßgeblich ist (cf. NLNR 100).

Die übrigen acht ‚basic requirements‘ lauten:

1. Verfolgen eines kohärenten Lebensplans (a coherent plan of life)
2. Keine willkürlichen (sondern nur vernünftige) Präferenzen zwischen Werten (no arbitrary preferences amongst values)
3. Keine willkürlichen (sondern nur vernünftige) Präferenzen zwischen Personen (no arbitrary preferences amongst persons)
4. eine Balance zwischen detachment, d.h. eine gewisse Distanz von den eigenen verfolgten Projekten, um Offenheit für die übrigen Güter zu haben (und nicht auf nur bestimmte fixiert zu sein) und commitment, d.h. dem Sicheinsetzen und Verfolgen für die Projekte und Werte, für die man sich entschieden hat
5. die Perspektive auf die Konsequenzen unseres Handelns und die Wirksamkeit der Vernunft (the [limited] relevance of consequences: efficiency, within reason)
6. Respekt vor jedem basalen Wert in jeder Handlung (respect for every basic value in every act): nicht eine Handlung auswählen, die in sich selbst nichts anderes bewirkt, als die Realisierung eines der basic goods zu verhindern
7. Die Belange des Gemeinwohls berücksichtigen (the requirements of the common good)
8. Dem eigenen Gewissen folgen (following one’s own conscience)

Da ‚being practically reasonable‘, aus dem diese basic requirements entspringen, als basic good seinerseits ein Aspekt des ‚human flourishing‘ ist, besteht

⁸ A „set of basic methodological requirements of practical reasonableness (itself one of the basic forms of human flourishing) which distinguish sound from unsound practical thinking and which, when all brought to bear, provide the criteria for distinguishing between acts that (always or in particular circumstances) are reasonable-all-things-considered (and not only relative-to-a-particular purpose) and acts that are unreasonable-all-things-considered, i.e. between ways of acting that are morally right or morally wrong“ (NLNR 23).

entsprechend das Applizieren der basic goods auf Handlungen vermittelt der basic requirements weniger in einem bloßen quasi syllogistischen Anwenden eines Allgemeinen auf Besonderes als in einem Ausdeuten der Frage, wie der an sich relativ offene allgemeine Handlungshorizont zu konkretem Handeln und einem konkreten Leben hin realisiert werden soll.

Kritik Westerman

Ein erster Kritikpunkt Westermans an dieser Entwurf richtet sich auf die starke Betonung der Selbstevidenz der ersten Prinzipien durch Finnis, die Westerman in verschiedenen Hinsichten und nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund ihrer eigenen Thomasdeutung sehr problematisch findet. Wie schon einleitend angedeutet, stehen bei ihr daher einesteils Fragen des Arguments, andererseits aber auch Fragen nach einer zutreffenden Thomas-Deutung im Mittelpunkt. Problematisch findet Westerman zunächst die These, dass für die Selbstevidenz der basic goods im Grunde nicht argumentiert werden kann, wenn darunter verstanden wird, dass man ihren Status beweisen könnte. Nun räumt Finnis immerhin selbst die Möglichkeit einer Art des Aufweises ein, und zwar dergestalt, dass eine Leugnung der self-evidence of basic goods das Widerspruchsprinzip verletzen würde. Diese Form nicht eigentlich ‚begründender‘ Argumentation für die basic goods nennt Finnis ‚dialektisches Argumentieren‘. Gesteht man dies jedoch zu, so wendet Westerman ein, dann ergäbe sich die seltsame Situation, dass die vermeintlich eigenständige Sphäre der praktischen Vernunft mit dem Rekurs ausgerechnet auf das Widerspruchsprinzip letztlich wieder auf die Ebene der theoretischen Vernunft verwiesen wäre, um ihre Geltung auszuweisen.

Ein zweites Problem ergibt sich in Westermans Augen mit Blick auf den Letztgültigkeitscharakter der basic goods, deren ‚ultimacy‘. Wenn nur diejenigen basic goods selbstevident sind, die nicht von einem anderen Prinzip her abgeleitet werden können, so scheint hier ein vitioser Zirkel zu lauern, da dann die Letztgültigkeit der basic goods mit dem Argument der Selbstevidenz verteidigt, Selbstevidenz aber gleichzeitig als Letztgültigkeit ausgelegt würde. Aber sogar dann, wenn man Finnis konzederen würde, dass auf einer derart basalen Ebene wie der hier thematischen eine gewisse Zirkularität unvermeidlich ist, erkennt Westerman in der Gesamtanlage der Prinzipienstruktur der praktischen Vernunft, wie Finnis sie entwirft, ein grundsätzliches Missverständnis, das vor allem daran deutlich wird, wenn man einige der Thomasdeutungen Finnis’ genauer in den Blick nimmt. Genauer geht es um die Auslegung des thomasischen ‚primum principium practicum‘ (ppp) ‚das Gute ist zu tun, das Schlechte zu meiden‘ als eines ein selbstevidenten Prinzips und die Frage, wie die weiteren, durch die natürlichen Inklinationen erstrebten Ziele und deren Erfassung als Güter durch die praktische Vernunft mit diesem ppp zusammenhängen. Denn zwar stimmt Westerman mit Finnis darin überein, dass die basic goods in gewisser Weise auf diesem selbstevidenten Prinzip beruhen,

sofern sie eine Erweiterung (extension) des ppp sind. Finnis jedoch meint darüber hinaus, dass genau aus diesem Grunde die basic goods bei Thomas genauso selbst-evident seien, wie das ppp selbst, die basic goods gewissermaßen ihre Selbstevidenz von derjenigen des ppp erhielten – was Westerman als gültige Thomas-Auslegung durchaus leugnet. Für Westerman verhält es sich bei Thomas vielmehr so, dass die natürlicherweise inklinierten ‚basic goods‘ gerade insofern, als sie ‚Güter‘ und damit inhaltlich bestimmt sind, durchaus nicht so selbstevident sind wie das bloß formale Prinzip ppp: Die ‚Inhalte‘ oder ‚Güter‘ der basic goods können sich gerade deshalb nicht selbstevident aus der Selbstevidenz des ppp ergeben, weil dessen Selbstevidenz gerade darin gründet, dass es als formales Prinzip gar kein ‚Gut‘ definiert. Vielmehr sind wir Westerman zufolge darauf angewiesen, auf der Basis des ppp jeweils darauf zu reflektieren, was das ‚Gute‘ ist. Dass bei Thomas immerhin die durch die natürlichen Inklinationen erstrebten Ziele Hinweise auf basic goods geben können, ist Westerman zufolge nur deswegen möglich, weil bei Thomas eine metaphysische Grundannahme im Hintergrund steht, nämlich die, dass die Natur von Gott geschaffen und daher ‚gut‘ ist, weshalb die natürlichen Strebeziele aller Lebewesen Weisen sind, wie Gott sein ewiges Gesetz als ‚Stil (style)‘ des Schaffens innerhalb seiner Schöpfung ausdrückt. Thomas’ Begriff des Naturgesetzes bzw. der Synderesis, vermittelt über die der Mensch an diesem ewigen Plan teilhabe, ist daher Westerman zufolge – und anders als bei Finnis – ebenfalls ein notwendiger Baustein der thomasischen Naturgesetzestheorie und beinhaltet, so Westerman, die „assumption that God’s exemplar is accessible to human rationality.“ (DNLT 244) Da Finnis auf eine so verstandene Ausdeutung der Synderesis als Urgewissen verzichtet, wirft Westerman ihm vor, letztlich gar keine Theorie der Synderesis – und damit auch keine Theorie des Gewissens, jedenfalls nicht im Vollsinn – zu haben.

2.2. Finnis über das Gewissen

Nun könnte man dieser Kritik entgegenhalten, dass Finnis doch wie oben gesehen sehr wohl das Gewissen im Sinne von conscience in seiner Theorie thematisiert habe, nämlich als eines der sog. ‚basic requirements‘, die angesetzt werden müssen, damit aus den ‚pre-moral basic goods‘ überhaupt so etwas wie moralische Prinzipien werden können. Und man kann zudem darauf hinweisen, dass Finnis sogar behauptet, letztlich alle basic requirements könnten als „workings of conscience“ aufgefasst werden (NLNR 125). Indem dabei wie gesehen die ‚Applikation‘ der allgemeinen Prinzipien auf das konkrete Handeln nach Maßgabe der basic requirements nicht im Sinne eines bloßen Subsumtionssyllogismus aufzufassen ist, sondern vielmehr als eine Art des Ausdeutens der begegnenden Handlungssituation vor dem Hintergrund des allgemeinen ‚Framework‘ des Naturgesetzes verstanden werden muss, tragen die ‚workings of conscience‘ bei Finnis überdies mehr oder weniger die Züge der thomasisch verstandenen prudentia (cf. *ibid.*).

Allerdings kann man ebenso feststellen, dass von diesen wenigen Äußerungen abgesehen die tatsächliche Behandlung der *prudence/prudentia* in NLNR äußerst mager ausfällt, zumal wenn man sie mit der Gründlichkeit und Ausführlichkeit vergleicht, die Thomas selbst diesem Gegenstand widmet. Und auffällig ist auch die geringe Aufmerksamkeit, die Finnis dem zweiten Aspekt dessen, was man bei Thomas das ‚Gewissen‘ nennen könnte, d.h. der *Synderesis* schenkt. So mag es bei Finnis’ permanentem Verweis auf Sth I-II 94, 2c und die dort artikulierte Theorie der *lex naturalis* verwundern, dass der ‚Ort‘, den Thomas für das Naturgesetz im Menschen ausmacht, nämlich eben jener natürliche *Habitus* der *Synderesis*, bei Finnis nicht einmal im Haupttext, sondern bloß in einigen wenigen Anmerkungen mit Blick auf Thomas verhandelt wird.⁹ In seiner eigenen Theorie dagegen scheint Finnis im Vertrauen auf die qua Selbstevidenz gewährleistete Tragfähigkeit der ‚basic goods‘ als Grundprinzipien der Moralität ganz auf die Dimension eines natürlichen *Habitus* zu verzichten. *Habitus* kommen bei Finnis, wenn überhaupt, offenbar nur als erworbene in Betracht, was die *Synderesis* bekanntlich gerade nicht ist. Dieser Ausgangslage entsprechend wiederholt Finnis, wie schon früher angesprochen, mehrfach, dass die Prinzipien des Naturgesetzes zwar allen selbstevident, aber keineswegs in irgendeiner Weise ‚eingeboren (innate)‘ sind (NLNR 34 u. ö.) – auch dies offenkundig eine Konzession an seine prinzipiell antimetaphysische und anti-naturalistische Grundtendenz.

Kritik Westerman

Westermans Kritik an Finnis’ Schrumpfform einer Theorie des Gewissen verläuft entlang der Fluchtlinie ihrer Kritik an Finnis’ Theorie der *basic goods*. Insbesondere stellt die These der Inkommensurabilität und daraus resultierenden Gleichwertigkeit der *basic goods* Finnis’ Konzeption der *basic requirements* und deren Eignung zum Fällen vernünftiger Urteile in Westerman Augen vor Schwierigkeiten. Oben war gesagt worden, dass die Inkommensurabilität sich aus dem irreduziblen und selbstevidenten Charakter der *basic goods* ergibt. Mit Blick auf die *basic requirements* kommt dagegen als ein weiterer Aspekt ins Spiel, dass Finnis meint, die Freiheit der Wahl, die die Grundlage der *basic requirements* ist, könne nur unter der Bedingung der Inkommensurabilität der auszuwählenden *basic goods* gewährleistet werden. Der Gedankengang lautet dabei dahingehend, dass dann, wenn die *basic goods* mit Blick aufeinander in ein nicht mehr inkommensurables, sondern vielmehr hierarchisches Zweck-Mittel-Gefüge geordnet wären, dies letztlich auf ein instrumentelles Verständnis der Güter hinausläufe; ein *basic good* wäre dann Mittel für das andere, z.B. Selbsterhaltung bloß Mittel etwa für Gotteserkenntnis statt ‚end in itself‘. Nun sind instrumentelle Verhältnisse, d.h. hypothetische Imperative, aber kalkulabel und insofern nicht frei wählbar.

⁹ NLNR 51, Anm. 2 zu II.3, und 77, Anm. 2 zu III.4.

Auf diese Überlegung könnte man einerseits einwenden, dass etwa bei Thomas eine solche Hierarchie zwar durchaus besteht, dort allerdings nicht als Zweck-Mittel-Relation fungiert, sondern eher im Sinne des inklusivistischen Verständnisses der Tugenden wie bei Aristoteles als Zwecke und Unterzwecke. Davon aber abgesehen stellt sich angesichts dieser Struktur und der Tatsache, dass nun einmal zwischen basic goods gewählt werden muss, für Westerman andererseits die Frage, wie denn eine solche Wahl dann noch als vernünftige soll erläutert werden können: „on the basis of which considerations am I to select from the list of the seven basic goods? [...] Finnis’s methodological requirements do not bring me any further, since they only admonish me to take all basic goods into equal consideration.“ (DNL 246) Letzten Endes läuft Finnis’ Überlegung für Westerman darauf hinaus, dass an die Stelle einer irgendwie vernünftigen Wahl nur „a blind guess“ übrigbleibt (cf. NLNR 120f.) – definitiv zu wenig angesichts der Möglichkeiten, die sich auf der Grundlage der thomasischen Gewissenstheorie bieten.

2.3. Finnis über ‚Natur‘ in seiner Theorie und bei Thomas von Aquin

Was sind eigentlich die wesentlichen Gründe für diese seltsamen Verwerfungen in Finnis’ Theorie? Westerman jedenfalls scheint als einen dieser Gründe in Finnis’ Deutung des Begriffs der Natur zu sehen, und zwar in mehreren Hinsichten: mit Blick auf das Handeln und dessen Prinzipien aus der Perspektive des Handelns selbst, mit Blick auf dessen Theoretisierung im Rahmen einer philosophischen oder wie immer gearteten Diskussion, und mit Blick auf die Funktion dieses Begriffs bei Thomas. Eröffnen lassen sich die Überlegungen des vorliegenden Abschnitts mit folgendem Zitat (NLNR 36): „Aquinas’s Aristotelian distinction between ‚speculative‘ and practical reason corresponds [...] neatly with the modern [...] distinction which we (roughly!) indicate by contrasting ‚fact‘ and ‚norm‘ or ‚is‘ and ‚ought‘“. Den Begriff der Natur schiebt Finnis nun ganz auf die Seite der spekulativen, Metaphysik und Naturphilosophie treibenden Vernunft; ‚Natur‘ spielt mit Blick auf die praktische Vernunft somit erst dann eigentlich eine Rolle, wenn die spekulative Vernunft zum Zweck der Entwicklung einer Theorie des Handelns sich auf die eigentliche Ebene des Ethischen, also der Selbstevidenz der praktischen Prinzipien des Handelns, richtet, aber eben nicht mehr aus der Perspektive des Handelnden, die dann bereits verlassen worden ist. ‚Natur‘ bedeutet im Naturgesetz eine nachträgliche, erst durch die philosophische Reflexion vorgenommene Bestimmung. Und auf ebendiese Weise deutet Finnis auch den thomasischen Entwurf: „Although nature indeed plays some role in Aquinas’s teachings, we should regard it as a subordinate one. Nature is a mere ‚speculative appendage‘, (37) something that is added later to the immediate grasp of self-evident goods and the purposiveness of human life, but which is irrelevant to our knowledge of good and evil.“

Kritik Westerman

Für Westerman läuft genau dies auf eine zutiefst ambivalente Charakterisierung von Finnis' Theorie hinaus. Zunächst stellt sich diese dar als ein Naturgesetz ohne Natur:

According to Finnis, the teleological view of nature is merely an extrapolation of the experienced purposiveness of human actions. That is why we can do very well without a teleological concept of nature; we can indeed do without any conception of nature at all. Nature is a mere afterthought, with which the theory of natural law is decorated; it does not form its foundation. (DNL T 249)

Sowohl systematisch als auch als Thomasdeutung hält Westerman dies für falsch, ohne deshalb behaupten zu wollen, dass man aus einem ‚bloß spekulativen‘ Naturbegriff gleichsam moralische Ableitungen vornehmen könne und dass Derartiges bei Thomas geschehe. Vielmehr sieht Westerman im Begriff der Natur – nicht zuletzt in Thomas' Theorie der *lex naturalis* – alles andere als einen bloß nachträglichen spekulativen ‚appendage‘. Natur ist vielmehr wesentlich praktisch zu deuten. Für Westerman aber geht eine solche praktische Auffassung des Naturbegriffs – zumindest bei Thomas – einher mit einer metaphysisch-theologischen Aufladung dieses Begriffs. Wie schon oben angedeutet, hat ihrer Deutung nach bei Thomas der Mensch vermittelt über die *Synderesis* und die natürlichen Neigungen einen Zugang zum göttlichen ‚Style‘ des Schaffens, zur *lex aeterna*. Was das bedeutet, wird durch folgende Erläuterung klar:

For a plant, the end of self-preservation is a suitable and a good end, since God had designed it in that way. And for a human being, sociability is a good and valuable end, since God had meant him to live in society. It is true that we human beings can select from these various ends and decide which end is the most complete in the given circumstances, but all these ends derive their intrinsic value (as sub-ends) from the fact that God had intended these to be fulfilled by the various creatures. In this sense it is possible to infer from natural inclinations the various possible values that present themselves.“ (DNL T 250)

Lässt man diese theologisch-metaphysische Dimension dagegen fort, dann ist Westerman zufolge mit Blick auf die natürlichen Neigungen nicht mehr garantiert, dass diese auch moralisch gut und ihre Ziele damit nicht nur tatsächlich erstrebt, sondern auch erstrebenswert sind, und gerade deswegen hatte Finnis auch nicht auf die natürlichen Inklinationen, sondern auf die Selbstevidenz der basic goods als Ausgangspunkt für ‚moral reasoning‘ gesetzt: „Practical reasoning is informed, not by natural inclinations, but by basic orientations, the things that are worthwhile pursuing. These basic orientations cannot be back traced to natural inclinations at all. Only the basic goods can form reliable starting-points.“ (DNL T 251)

Jedoch scheint Finnis selbst seinem eigenen Zugriff gerade dann zu widersprechen, wenn er behauptet, dass die basic goods in sich selbst nicht nur selbstevident, sondern zudem in selbstevidenter Weise erstrebenswert (desirable) seien, sofern

sie Grundbestimmungen des human flourishing ausmachen. Wie Westerman bemerkt, ist diese Bestimmung der basic goods nicht nur schwer mit dem ihnen von Finnis ebenso attestierten ‚pre-moral status‘ in Einklang zu bringen; vielmehr seien sie als Ausdruck dessen, was erstrebenswert ist, „completely moral“. (DNLT 252) Darüber hinaus stecke in dieser Charakterisierung der basic goods doch wieder ein versteckter Ausgriff auf ein teleologisches Konzept der Natur, das als deren Basis und Grundlage diene:

Despite protestations to the contrary, a conception of nature does come in here; a thoroughly teleological conception. And it not only serves as an argument for the plurality of the basic goods; it equally answers the question why we should select exactly these goods as basic. They are basic, not because they are ultimate and self-evident, but because they correspond to and are perfective of different aspects of man’s nature. (DNLT 254)

Damit unterläuft Finnis seinen eigenen Ansatz. Das wird auch an Stellen wie dort erkennbar, wenn Finnis mit Thomas gegen Suárez festhält, dass Gott nicht erst eine wertneutrale Natur geschaffen habe, die dann in einem weiteren Akt des moralischen Urteils erst werthaft geworden wäre, sondern vielmehr sei der Wert der geschaffenen, weil nämlich teleologischen Natur bereits immanent sei; wenn werthaft demgemäß für Finnis dasjenige ist, was zur Vervollkommnung dieser Natur beiträgt – wobei mit einem solchen Verständnis von Natur auch das Problem des naturalistischen Fehlschlusses verschwindet – so kann man das begrüßen, muss aber mit Westerman festhalten: „The conclusion seems to be justified that the modern formulation of natural law rests on a hidden assumption of teleology, coupled with the belief in God.“

Fazit

Man kann das bisher Gesagte wie folgt zusammenfassen: Finnis ist bemüht, eine auf thomasischen Grundannahmen basierende Theorie des Naturgesetzes als überpositive Grundlage von (natürlichen) Menschenrechten in die gegenwärtige Diskussion einzuführen. Dabei verfolgt er einen Ansatz, der eine Alternative zu mehreren konkurrierenden Zugängen darstellen soll: ‚Natur‘ soll im Naturgesetz nicht im Sinne eines an die Naturwissenschaften angelehnten ‚Naturalismus‘ verstanden werden, ebenso wenig aber als eine (neothomistische) metaphysische oder theologische Kategorie. Vielmehr ist das Naturgesetz als reines Vernunftgesetz konzipiert; es erschöpft sich darin, sieben irreduzible, inkommensurable und selbstevidente Basisgüter zu umfassen, die für jede menschliche Reflexion auf Handlungen die Prinzipien bilden. Westermans Kritik an diesem Entwurf hat mehrere Facetten, dabei aber die allgemeine Stoßrichtung, nicht nur die Selbstevidenz der von Finnis aufgestellten basic goods zu bestreiten, sondern den Hauptmangel von dessen Argumentation – vor dem Hintergrund einer Kritik an Finnis’ Thomas-Deutung – darin zu sehen, dass Finnis letztendendes den Begriff der Natur dadurch inhaltlich

entwertet, dass er die metaphysisch-theologische Dimension, die dieser Begriff bei Thomas hat, ausblendet. Indem die von Finnis als einziges Kriterium für die Identifikation von basic goods angeführte Selbstevidenz gerade nicht hinreicht, um inhaltlich qualifizierte Bestimmungen zu generieren, kippt in Westermans Augen Finnis' Entwurf auf der Prinzipienebene in eine faktische Grundlosigkeit. Das hat weitreichende Folgen auch für die Ebene der ‚Anwendung‘ der für sich noch nicht handlungsleitenden basic goods auf konkrete praktische Reflexionen vermittelt der ‚basic requirements‘ für moralische Urteilsbildung. Denn die inhaltliche Unterbestimmtheit jener schlägt um in eine faktische Irrationalität jener: Da die basic goods nicht von sich aus eine geordnete Güterstruktur implizieren, liefern sie, als deren Prinzipien, auch den ‚basic requirements‘ keine Anhaltspunkte, wie moralische Abwägungen insbesondere in dilemmatischen Situationen entschieden werden sollen, in denen die möglichen Anwendung von basic goods miteinander konfliktieren. Einen Ausdruck für diese Leerstelle stellt hierbei auch das Fehlen einer substanziellen Theorie der Synderesis als Urgewissens und eines prudentiell gesättigten Gewissens bei Finnis dar.

3. LEX NATURALIS, NATUR UND GEWISSEN BEI THOMAS VON AQUIN

Dass der Naturbegriff bei Thomas Naturgesetze Theorie eine so zentrale Rolle spielt, dass einige Autoren sogar von einem „unusual ethical naturalism“ bei Thomas sprechen, ist schwer zu bestreiten.¹⁰ Allerdings stellt sich auch angesichts der erörterten Diskussionen zwischen Finnis und Westerman immer wieder neu die Frage, welche Funktion ‚Natur‘ bei Thomas hier, also im Kontext der lex naturalis, eigentlich genau hat.

Zunächst ist es offenkundig, dass ‚Natur‘ im thomasischen Naturgesetz die Vernunftnatur des Menschen adressiert. Dies wird allein schon daran erkennbar, dass die lex naturalis ebenjenes Set an Vernunftprinzipien ist, mittels derer der Mensch in der Lage ist, praktische Überlegungen anzustellen. Man wird hierbei gegen Westerman festhalten müssen, dass bei Thomas die ersten Vernunftprinzipien des Naturgesetzes – und nicht nur das ppp – durchaus, wie Finnis festhält, als principia per se nota, und zwar zudem ‚für uns‘ (quoad nos) angesprochen werden (cf. Sth I-II 94, 2c). Ausdrücklich wird ja die letztlich auf die Ordnung der natürlichen

¹⁰ Elenore Stump & Norman Kretzmann, „Being and Goodness“, in Brian Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (New York: Oxford University Press, 2002), 295-324, 295: „Parts of Aquinas's moral philosophy, particularly his treatments of the virtues and of natural law, are sometimes taken into account in contemporary discussions, but the unusual ethical naturalism that underlies all of his ethical theory has been neglected. Consequently, the unity of his ethical theory and its basis in his metaphysics are not so well known as they should be, and even the familiar parts of the theory are sometimes misunderstood. We think Aquinas's naturalism is a kind of moral realism that deserves serious consideration.“

Inklinationen gegründete Struktur der natürlicherweise als Güter durch die praktische Vernunft erkannten ‚praecepta‘ zu dem gerechnet, was in die Erkenntnis aller und nicht nur der Weisen fällt (quae in apprehensione omnium cadunt). Als principia per se nota quoad nos sind sie sehr wohl in gewisser Weise ‚self-evident‘, wie Thomas schon an viel früherer Stelle seiner *Summa theologiae* (Sth I 2, 1c) klar macht. Allerdings ist diese Selbstevidenz eher zu verstehen als eine Sache der objektiv-formalen Struktur dieser Prinzipien; um Anselm Spindlers zutreffende Beobachtung zu zitieren: Mit der These der ‚Selbstevidenz‘ der obersten Prinzipien „ist keine intuitionistische Position gemeint, der zufolge diese Prinzipien für das Erkenntnissubjekt einfach auf der Hand liegen. ‚Per se notum‘ heißt für Thomas ‚notum ex terminis‘“, also eher im Sinne der kantischen analytischen Urteile; „das Prädikat [ist] eine Implikation der Definition des Subjekts“.¹¹

Ebenso ist mit Finnis und dessen Inkommensurabilitätsthese festzuhalten, dass diese drei ‚Selbstevidenzen‘ nicht aus dem ppp irgendwie ‚abgeleitet‘ werden, wengleich in diesem ‚fundiert (fundantur)‘ sind, genauer: im Begriff des Guten. Noch viel weniger ist Thomas der Ansicht, man müsse die ‚Selbstevidenzen‘ aus einem irgendwie theologisch oder metaphysisch – was man übrigens mit Kluxen¹² und anders als bei Westermann unbedingt auseinanderhalten muss – vorinformierten Naturbegriff abzuleiten. Es heißt ja nicht, die natürlicherweise erstrebten Ziele seien erfassbar als Güter, weil Gott die Natur zweckhaft eingerichtet hat. Vielmehr geht die Formulierung tatsächlich mehr in die Richtung von Finnis’ Selbstevidenz-These: Sie werden eben als Güter erfasst. Per se nota quoad nos.

Vor diesem Hintergrund scheint Westerman die Bedeutung überzubewerten oder besser: fehlzudeuten, die der ‚metaphysisch-theologische‘ Rahmen für die inhaltliche Bestimmtheit der basalen Ebene des Naturgesetzes bei Thomas spielt.¹³ Dies gilt jedenfalls, sofern man ihre Thomas-Deutung dahingehend versteht, dass man in dessen Naturgesetzestheorie ohne die metaphysische (philosophische) oder (offenbarungs)theologische Annahme der Geschöpflichkeit der Natur, genauer: der natürlichen Neigungen diese nicht als praktisch relevant im Sinne von moralisch

¹¹ Anselm Spindler, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco De Vitoria* (Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog, 2015), 40f. – In diesem Sinne würde ich Dieter Schöneckers These des ‚intuitiven Charakters‘ bestimmter Normen zustimmen. Indessen würde ich seine Kritik am Naturbegriff relativieren, denn mir scheint, dass diese genau wie die kritisierte Position von einem bloß verengten Naturverständnis ausgeht. Siehe dazu auch die Bemerkungen weiter unten im vorliegenden Beitrag.

¹² Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg: Meiner, 31998). Wieder aufgenommen und auf die Spätscholastik angewandt wurde dies neuerdings in der schon erwähnten Dissertation von Anselm Spindler (2015).

¹³ Das scheint übrigens ein generelles Problem des zeitgenössischen angelsächsischen Diskurses über Thomas an dieser Stelle zu sein. Nach wie vor wird zu wenig Kluxen und seine zwischen Theologie, Metaphysik und Ethik differenzierende Lektüre der thomasischen Systematik rezipiert. So etwa zu beobachten bei Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005).

verbindlich ansehen könne – dass also gewissermaßen ohne Metaphysik oder Glauben die Natur nur als moralisch gleichgültig ansehen müsse. Gleichzeitig scheint Westerman auf einen richtigen Punkt zu verweisen, wenn sie gegen Finnis auf die genuin praktische statt bloß theoretisch-spekulative Dimension des Naturbegriffs in Thomas' Theorie der *lex naturalis* hinweist. Denn Thomas macht an der notorischen Passage in *Sth* 94, 2c ja immerhin hinreichend deutlich, dass die Pluralität der *praecepta* aus der Sicht des Handelnden bzw. dessen, der vermittelt ihrer praktische Reflexionen anstellt, zwar nicht auf Gott,¹⁴ wohl aber auf eine Ordnung in der Struktur der Natur zurückgeführt werden kann und dass diese in gewisser Weise auf der Ebene der natürlichen Strebungen ‚vorfindlich‘ ist, will sagen: nicht allein einer als von aller Natur und Ontologie autonom aufgefassten Vernunft und deren Selbstgesetzgebung entspringt.

Prinzipiell sind somit die folgenden Perspektiven ‚auf‘ das Naturgesetz zu unterscheiden, die ihrerseits nochmals verschiedene Implikationen dessen enthält, was jeweils ‚Natur‘ zu nennen ist. Erstens gibt es die Perspektive des Handelnden selbst. Für diesen ist das Naturgesetz gegeben einerseits in Gestalt von Vernunftprinzipien, die durch sich bekannt sind und in der *Synderesis* gehabt werden, aber als Prinzipien erst bewusst werden in einem Akt des Reflektierens (*conscientia*, gleichsam die Seite des reflexiven ‚*cogito*‘, in dem das Naturgesetz als Ausdeutungsrahmen des in einer Situation zu Tuenden ergriffen wird). Vor dieser Reflexion, so könnte man in Anlehnung an Hegel sagen, sind diese Prinzipien ‚in‘ der Seele oder ‚in‘ der Intelleigenz enthalten wie das unbewusste und noch nicht explizierte Allgemeine in einem „nächtlichen Schacht“.¹⁵ Andererseits kann man darauf hinweisen, dass das Naturgesetz in gewissem Sinne durchaus ‚eingeboren (innate)‘ ist, nämlich einmal in Gestalt des natürlichen *Habitus* der *Synderesis*, der nicht erst durch Empirie erworben werden muss – wenngleich es sicherlich der Erfahrung bedarf, um sich der naturgesetzlichen Prinzipien zu vergewissern –, und weiterhin in Gestalt der natürlichen Neigungen, die das basale und komplexe Grundstreben des Menschen darstellen, ohne dass sie daher beständiger Gegenstand des Bewusstseins wären. Finnis möchte dieses Streben, wie es scheint, in einem ontologischen Eigenbestand ganz in den Bereich der reflexiven Vergewisserung legen und vereinseitigt dadurch den Vollbegriff einer Vernunft als Natur des Menschen auf die Dimension des Bewusstseins. Bei Thomas selbst führt die natürliche Doppelstruktur dagegen zu zwei verschiedenen Dimensionen dessen, was man ‚Natur‘ nennen kann: einmal eine mehr oder minder tatsächliche ‚natürliche‘ Ebene eines ‚vorhandenen Strebens‘, ein andermal eine Ebene vernünftiger Reflexion auf der Basis naturgesetzlicher Prinzipien. Mit Blick auf das natürliche Streben ergibt sich im Übrigen keineswegs

¹⁴ Das will besagen: Der Handelnde muss nicht darauf reflektieren, dass die Ziele der natürlichen Neigungen gottgefällig oder von Gott eingerichtet sind, um deren verbindliche Kraft zu erfassen.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Gesammelte Werke 20, Hamburg: Meiner, 1992), § 453, 446.

per se das Problem eines naturalistischen Fehlschlusses, das, wie Jörn Müller sehr schön für Aristoteles gezeigt hat und wie für den Aristoteliker Thomas an dieser Stelle ebenfalls gilt, ‚Natur‘ nicht einfach *factum brutum*, sondern stets ein Aufgegebenes meint.¹⁶ Doch dies nur am Rande; wichtiger für den gegenwärtigen Kontext ist die Feststellung, dass dieser Unterscheidung auf der Ebene der Natur die bekannte Unterscheidung auf der subjektphilosophischen Ebene mit Blick auf das entspricht, was man univok als ‚Gewissen‘ bezeichnet, nämlich zwischen Gewissen als *Synderesis*, in der die Prinzipien potentiell gehabt werden (Gewissen als Natur), und Gewissen als *conscientia*, in der die Prinzipien nicht nur angewendet (in Form einer Ausdeutung), sondern auch bewusst gemacht werden (was ebenfalls der Übung bedarf). Hier ist dann auch die Stelle, in der das Gewissen als Aspekt der *prudentia* angesprochen werden kann, was Finnis zwar sieht, allerdings nicht konsequent verfolgt.

Eine zweite Perspektive auf das Naturgesetz ist die des Philosophen, der die Perspektive des Handelnden und das Handeln theoretisiert – und dabei ist der Unterschied zu berücksichtigen, ob er dies als Metaphysiker oder als Ethiker tut. Drittens schließlich kann man die Perspektive des christlichen Theologen einnehmen, der das Naturgesetz nochmals in einen Zusammenhang mit dem christlichen Glauben stellt.

Was hat es vor diesem Hintergrund einer vielfachen Perspektivierung auf das Naturgesetz mit dessen Partizipationscharakter auf sich, d.h. der thomasischen These, dass die *lex naturalis* unsere Weise der Teilhabe am ewigen Gesetz darstelle? Offenkundig handelt es sich hierbei um eine theologische Perspektive, nicht um eine genuin philosophische, d.h. auch nicht um eine im thomasischen Sinne ‚metaphysische‘ Betrachtung des Naturgesetzes, denn für Thomas beschäftigt sich Metaphysik nicht mit der göttlichen Vorsehung als Inbegriff der *lex aeterna*, sondern mit ontologischen Bestimmungen des Seienden wie Potenz und Akt. Allenfalls könnte man vermuten, dass es eine philosophisch gerechtfertigte Redeweise gibt, in der man von unserer Teilhabe an Gottes Plan sozusagen ‚formal‘ d.h. nur im Modus des Dass, nicht dem einer irgendwie gearteten ‚inhaltlichen‘ Erkenntnis sprechen kann. Denn auch ‚bonum‘ ist ja, formal gesehen, als Transzendentalie eine metaphysische (ontologische) Bestimmung.

Wie auch immer man sich hier entscheiden mag, wichtig, aber zu wenig beachtet scheint an der ‚theologischen‘ Bedeutung der Rede von Teilhabe am göttlichen Plan der geschichtliche Aspekt zu sein, den sowohl Finnis als auch Westerman völlig ausklammern. Das ewige Gesetz, an dem der Mensch qua *lex naturalis* teilhat, ist ja nicht ein gleichsam statischer Ideenkosmos, sondern der Plan, den Gott mit seiner Schöpfung hat und der sich in Gestalt der Heilsgeschichte realisiert. Wichtig

¹⁶ Jörn Müller, ‚Natur, Funktion und Moral. Die Verschränkung von Deskriptivität und Normativität im *physis*-Begriff bei Aristoteles‘, in: Marko J. Fuchs, Annett Wienmeister, *Funktion und Normativität bei Darwin und Aristoteles* (Bamberg: University of Bamberg Press, 2016), 21-64.

ist dieser ‚geschichtliche Aspekt‘ mit Blick auf das Naturgesetz nicht zuletzt deshalb, weil ihm auch eine entscheidende Funktion beim Problem der Inhalte der basic goods zukommen kann, sobald deren ‚Selbstevidenz‘ als bloße ‚cogito-Evidenz‘ problematisch wird und die Frage nach ihrer Selbstvergewisserung aufkommt. ‚Basic goods‘ könnte man dann nämlich so auffassen, dass sie auch in ihrer, dann aber hermeneutisch zu verstehenden ‚Selbstevidenz‘ Gegenstand (philosophie-)historischer Vergewisserung wären, ähnlich der ‚capabilities‘ bei Martha Nussbaum. Es gäbe in dieser Perspektive auch eine Geschichte des Naturgesetzes, nicht was die Geltung seiner Inhalte anbetrifft, wohl aber deren sukzessive, durchaus kritische Selbstvergewisserung und freie selbstbestimmte Ergreifung durch den Menschen.

BIBLIOGRAPHIE

Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, ²1990).

Fuchs, Marko J., *Gerechtigkeit als allgemeine Tugend. Die Rezeption der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie im Mittelalter und das Problem des ethischen Universalismus*. (Berlin: de Gruyter, 2016).

Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Gesammelte Werke 20, Hamburg: Meiner, 1992).

Himma, Kenneth Einar, ‚Substantive Neo-Naturalism‘ bei Finnis: Art. ‚Natural Law‘, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<https://www.iep.utm.edu/natlaw/>)

Kluxen, Wolfgang, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg: Meiner, ³1998).

Müller, Jörn, ‚Natur, Funktion und Moral. Die Verschränkung von Deskriptivität und Normativität im *physis*-Begriff bei Aristoteles‘, in: Marko J. Fuchs, Annett Wienmeister, *Funktion und Normativität bei Darwin und Aristoteles* (Bamberg: University of Bamberg Press, 2016).

Paterson, Craig, ‚Aquinas, Finnis and Non-naturalism‘, in Craig Paterson & Matthew S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue* (Aldershot/Burlington: Ashgate, 2006).

Porter, Jean, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005).

Spindler, Anselm, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco De Vitoria* (Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog, 2015).

Stump, Elenore & Kretzmann, Norman, „Being and Goodness“, in Brian Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (New York: Oxford University Press, 2002).

Westerman, Pauline, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis* (Leiden: Brill, 1997).