

Falk Hamann, Peter Heuer (Hrsg.)

DIE ONTOLOGISCHEN GRUNDLAGEN DER ARISTOTELISCHEN ETHIK



LEIPZIGER UNIVERSITÄTSVERLAG 2019

Inhalt

Vorwort.....	7
Einleitung.....	9
DIE SEELE ALS ONTOLOGISCHES PRINZIP	
Henning Tegtmeier Zur Metaphysik des freien Willens bei Aristoteles.....	21
Kathi Beier Die Seele als Prinzip der Tugend.....	35
Peter Heuer Leidenschaft und Sittlichkeit	63
TUGEND UND WISSEN	
Pirmin Stekeler-Weithofer Klugheit als praktisches Wissen Normbestimmende Urteilskraft bei Aristoteles	93
Christian Kietzmann Aristoteles über <i>technē</i> als Fähigkeit und als Wissen	117
Nikos Psarros Dienen als aristotelische Tugend	139
ARISTOTELISCHER NATURALISMUS	
Falk Hamann Die Formen des Guten nach Aristoteles	153

Michael Vogt	
Zur Prinzipienforschung in der <i>Nikomachischen Ethik</i>	179
Johann Gudmundsson	
Praktischer Naturalismus: theoretisch und praktisch	203
Über die Autorin und die Autoren	237

Kathi Beier

Die Seele als Prinzip der Tugend

In der gegenwärtigen philosophischen Reflexion auf die Ethik des Aristoteles lässt sich eine gewisse Schiefelage beobachten: Während in der exegetisch und historisch ausgerichteten Forschung das Interesse an Aristoteles' Begriff der Seele und ihrer Bedeutung für ein Verständnis der Tugenden nach wie vor groß ist, hier sogar heftige Kontroversen zu moralpsychologischen Fragen geführt werden, kommt in den systematischen Begründungsversuchen einer neo-aristotelischen Tugendethik der Begriff der Seele so gut wie nicht vor. In historischer Perspektive wird also um eine klare Analyse des Verhältnisses von Tugend und Seele gerungen,¹ in systematischer Perspektive wird diese Problematik dagegen weitgehend ignoriert. Das passt nicht gut zusammen.

Mit den folgenden Ausführungen möchte ich versuchen, zur Überwindung dieser Schiefelage beizutragen, indem ich beide Diskussionsstränge miteinander verbinde. Dazu werde ich im ersten Abschnitt an die Forderung Elizabeth Anscombes aus dem Jahr 1958 erinnern, die Wiederbesinnung auf den Begriff der Tugend an das zu koppeln, was sie „a sound philosophy of psychology“ nennt; mit Blick auf die moderne Tugendethik scheint mir diese Forderung bis heute nicht erfüllt. Im zweiten Abschnitt möchte ich zeigen, was wir an Klarheit über den Begriff der Tugend gewinnen können, wenn wir ihn wie Aristoteles konsequent aus dem Verständnis der menschlichen Seele heraus entwickeln. Der dritte Abschnitt greift schließlich die aristotelische Tugend der *phronēsis* bzw. Klugheit heraus und diskutiert an ihrem Beispiel die Frage nach der Einheit der menschlichen Seele; gegen einen Vorschlag von Jennifer Whiting will ich zeigen, wie die Tugenden die Verschiedenheit der Teile der menschlichen Seele voraussetzen, aber zugleich ihre Einheit sichern.

In *De anima* behauptet Aristoteles, dass die Seele das Prinzip des Lebendigen sei. Die Grundthese der folgenden Überlegungen lautet, dass darüber

1 Etwa mit Blick auf die Fragen, ob Aristoteles Vertreter einer habitualistischen oder einer intellektualistischen Tugendtheorie sei, wie akratisches bzw. willensschwaches Handeln bei Aristoteles zu verstehen ist oder welchem Seelenteil die Tugend der *phronēsis*, d. h. der Klugheit bzw. praktischen Weisheit, zuzuordnen ist. Zur ersten Frage vgl. u. a. Lorenz 2009, Moss 2011, Coope 2012; zur zweiten Charles 2007 und Corcilius 2008; und zur dritten die Diskussion im letzten Abschnitt dieses Beitrages.

hinaus die menschliche Seele das Prinzip der menschlichen Tugend ist, und zwar in dem allgemeinen Sinn von Prinzip, in dem Aristoteles es in der *Metaphysik* als „ein Erstes“ begreift, „wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird“.² Natürlich ist der Begriff der Seele ein philosophisch aufgeladener und umstrittener Begriff, der klar bestimmt und auf geeignete Weise übersetzt werden muss.³ Dennoch scheint mir ein Verständnis der menschlichen Tugend – davon, was die Tugend ist, welche Arten von Tugenden es gibt und warum Menschen Tugenden überhaupt brauchen – nicht ohne ein Verständnis der menschlichen Seele möglich zu sein. Das halte ich für eine These des Aristoteles und zugleich für eine These, die in der modernen Tugendethik mehr Beachtung finden sollte.

1 Das Problem mit der Seele in der modernen Tugendethik

Zur Wiederbelebung des tugendethischen Denkens in der heutigen Moralphilosophie hat Elizabeth Anscombes Aufsatz „Modern moral philosophy“ von 1958 in nicht unerheblichem Maße beigetragen.⁴ In diesem Aufsatz wirft sie der kantischen und der konsequentialistischen Ethik vor, an der Vorstellung einer Gesetzeskonzeption von Ethik festzuhalten, der es zugleich an einer gesetzgebenden Autorität – etwa Gott als dem Gesetzgeber – mangle. Das sei, so schreibt Anscombe, „als ob der Ausdruck ‚kriminell‘ weiterhin in Gebrauch wäre, nachdem das weltliche Gesetz und alle weltlichen Gerichte abgeschafft und lang vergessen worden wären“.⁵ Die einzige Alternative sei, die Begriffe der moralischen Verpflichtung (*obligation*) und der moralischen Pflicht (*duty*), des moralisch Richtigen und Falschen und den Begriff ‚sollen‘ (*ought*) im moralischen Sinn über Bord zu werfen, da sie ethischen Hintergrundannahmen entstammten, die nicht mehr als selbstverständliche Grundlage gelten; losgelöst von diesen Annahmen sorgten derlei Begriffe aber nur

2 Met. Δ.1, 1013a18.

3 Vgl. Zagzebski 1996, S. 85: „A second almost universal claim about virtue is that it is a state of the soul, or to use terminology with less loaded philosophical associations, it is a property that we attribute to the person in a deep and important sense.“

4 Der Aufsatz wurde zuerst in *Philosophy* 33 (S. 1–19) veröffentlicht. Er ist ebenfalls abgedruckt in *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Bd. 3 (Oxford 1981, S. 26–42). Ich zitiere ihn hier nach der Übersetzung von Katharina Nieswandt und Ulf Hlobil, enthalten in dem Band *G. E. M. Anscombe, Aufsätze* (Suhrkamp 2014).

5 Anscombe 1958/2014, S. 150 f.

für Verwirrung.⁶ Ich möchte hier offen lassen, ob das eine angemessene und gerechte Beschreibung der Schwierigkeiten von Kantianismus und Konsequentialismus ist, und mich stattdessen den eher positiven Aussagen in Anscombes Essay zuwenden. Er enthält zwei positive Vorschläge.

Zum einen weist Anscombe darauf hin, dass man Ethik ohne Gesetzeskonzeption auch im aristotelischen Sinn betreiben kann, d. h. so, dass man zur Bewertung der Handlungen einer Person auf die heute so genannten „dichten“ ethischen Begriffe zurückgreift, z. B. auf die von Aristoteles her bekannten Tugenden und Laster, statt auf die formalen Begriffe des moralisch Richtigen und Falschen. Das hieße, so Anscombe: „Wir würden nicht mehr fragen, ob es ‚falsch‘ war, etwas zu tun – also nicht mehr von einer Beschreibung der Handlung zu diesem Pauschalausdruck übergehen –, sondern z. B., ob es ungerecht war, so zu handeln. Dann wäre die Antwort manchmal eindeutig.“⁷ Zum anderen sieht Anscombe allerdings, dass eine Rückbesinnung auf eine Ethik der Tugenden leichter gesagt als getan ist. Denn um Ethik in diesem Sinne zu betreiben, bräuchten wir zuerst ein besseres Verständnis der Tugendbegriffe; ein solches Verständnis setze jedoch eine „Philosophie der Psychologie“ voraus, d. h. Reflexionen auf grundlegende psychologische Zustände, die mit tugendhaftem Handeln verbunden sind, etwa auf die Motive und Absichten des Handelnden. Die Wiedereinführung aristotelischer Tugendbegriffe in die Ethik, so Anscombe, könne ohne eine Analyse der psychologischen Bedingungen von tugend- und lasterhaftem Handeln nicht gelingen. Für diese These argumentiert sie wie folgt:

„Heutzutage meinen Philosophen, dass es einer Begründung bedürfe, warum ein ungerechter Mensch ein schlechter Mensch ist; und eine solche Begründung zu geben sei Aufgabe der Ethik. Doch damit brauchen wir gar nicht erst anzufangen, solange wir nicht über eine überzeugende Philosophie der Psychologie verfügen. Denn um zu beweisen, dass ein ungerechter Mensch ein schlechter Mensch ist, bräuchte man erst einmal eine gehaltvolle Beschreibung der Gerechtigkeit als einer ‚Tugend‘. Doch dieses ganze Themengebiet der Ethik bleibt uns so lange verschlossen, bis wir geklärt haben, was für eine Art von Eigenschaft eine Tugend ist [...] und wie Tugenden mit den Handlungen zusammenhängen, in denen sie sich verwirklichen [...]. Um das zu klären, müssen wir aber zumindest wissen, was eine menschliche Handlung überhaupt ist und wie der Beweggrund und die Absicht(en) des Handelnden die Beschreibung seiner Handlung als ‚dieses-oder-jenes-tun‘ bestimmen. Ganz zu Anfang bedarf es also auch noch einer Analyse dieser letztgenannten Begriffe.“⁸

6 Vgl. ebd., S. 142.

7 Ebd., S. 155.

8 Ebd., S. 148.

Wenn wir versuchen, diese Überlegung in stärker aristotelischen Begriffen zu formulieren, dann läuft sie auf den Gedanken hinaus, dass ein Verständnis des Begriffs der Tugend, und damit verbunden eine überzeugende Analyse von tugend- und lasterhaftem Handeln, eine Theorie der menschlichen Seele (seiner *psychē*) voraussetzt; um Tugenden und Laster zu verstehen, müssen wir ihre psychologischen Grundlagen begreifen, d. h. die verschiedenen, in der menschlichen Seele vorhandenen Kräfte, ihre Teile, die Struktur und Ordnung dieser Teile sowie das Zusammenspiel von tugendhafter Haltung und entsprechender Handlung.

Wie es scheint, hat der erste der beiden positiven Vorschläge Anscombes eine ganze Reihe von neuen Theorieansätzen initiiert, die versuchen, den Begriff der Tugend wieder ins Zentrum des ethischen Denkens zu stellen. Heute gibt es diverse Spielarten moderner Tugendethik; neben der neo-aristotelischen Tugendethik werden auch neo-stoische, utilitaristische, humesche, nietzscheanische und dezidiert pluralistisch ausgerichtete Versionen vertreten. Ihre Autorinnen und Autoren folgen mehr oder weniger Anscombes erstem Vorschlag, denn sie glauben, dass unser moralisches Leben und Nachdenken besser mithilfe der Begriffe von Tugend und Laster als mit Verweis auf die Kategorien der Pflicht, der Konsequenzen, von Lust und Schmerz etc. zu verstehen ist. Fast keiner dieser modernen Tugendethiker, nicht einmal der neo-aristotelischen unter ihnen, scheint dagegen Anscombes zweiten Vorschlag aufzunehmen. Die Forderung nach einer überzeugenden ‚Philosophie der Psychologie‘ oder, besser gesagt, einer *philosophischen Psychologie*, d. h. einer überzeugenden philosophischen Theorie der menschlichen Seele als Voraussetzung einer robusten Tugendethik ist, so scheint es, weitgehend verhallt. Natürlich verfügen wir heute – und vor allem dank der Arbeiten von Anscombe selbst – über ein besseres Verständnis des menschlichen Handelns und der Aspekte, die damit zusammenhängen, z. B. der Handlungsverursachung, des Unterschieds von erklärenden und rechtfertigenden Handlungsgründen, der Absichtlichkeit usw. All das sind jedoch Probleme der Handlungstheorie, die als solche selbst nur einen Teil der von Anscombe eingeforderten ‚Philosophie der Psychologie‘ ausmachen. Für Anscombe wie für Aristoteles ist klar, dass wir, um herauszufinden, was eine Tugend ist und wie sie zu definieren ist, und um zu bestimmen, wie Tugend und Handlung zusammenhängen – ob die Tugend z. B. nur die Potenz zum tugendhaften Handeln ist oder selbst etwas Aktuelles –, eine ausgearbeitete Theorie der menschlichen Seele brauchen. Eine solche stellen moderne Tugendethiker aber gerade *nicht* zur Verfügung. Entweder *ignorieren* sie das Nachdenken über die menschliche Seele vollständig, oder sie versuchen, die für das Verständnis der Tugenden notwendige philosophische Psychologie durch

scheinbar funktionale Äquivalente zu *ersetzen*. Auf drei Beispiele solcher Ersetzungsversuche möchte ich hier näher eingehen.

In seinem Buch *After Virtue* von 1981 (deutsch: *Der Verlust der Tugend*), das für die moderne Tugendethik mindestens genauso einflussreich war wie Anscombes Aufsatz, behauptet Alasdair MacIntyre explizit, dass man bei dem Vorhaben, die Tugend im aristotelischen Sinne wieder zum zentralen Begriff der Ethik zu machen, nicht mehr an die „metaphysische Biologie“ des Aristoteles anknüpfen könne. Darunter versteht er Aristoteles' Überzeugung, dass das Gute für jedes Lebewesen mit Blick auf seine je spezifische Natur zu bestimmen sei, aufgrund derer sich ein Lebewesen, z. B. der Mensch, auf ein bestimmtes *telos* zubewege.⁹ In der Tat hängt für Aristoteles das *telos* eines Lebewesens mit der Ordnung seiner Seele zusammen, und diese wiederum ist durch seine spezifische Natur bestimmt. Deswegen unterscheiden sich z. B. das *telos* des Hundes, das *telos* des Löwen und das *telos* des Menschen.¹⁰ Zudem ist die Ordnung der Seele eines Lebewesens nicht immer in einer Art prästablierter Harmonie mit der Natur des Lebewesens schon gegeben, sondern wird in manchen Fällen erst durch den Prozess des Verfolgens des *telos* erreicht; die menschlichen Tugenden etwa sind das Ergebnis eines solchen Ordnungsprozesses. MacIntyre möchte Aristoteles' Teleologie bewahren, verwirft aber dessen metaphysische Biologie, d. h. die Fundierung der Tugenden in der menschlichen Seele. In diesem Sinne schreibt er: „Jede adäquate teleologische Darstellung muss uns also eine klare und vertretbare Darstellung des Telos liefern; und jede adäquate, ganz allgemein aristotelische Darstellung muss eine teleologische Darstellung liefern, die die metaphysische Biologie von Aristoteles *ersetzen* kann.“¹¹ Deswegen ersetzt MacIntyre Aristoteles' metaphysische Biologie durch ein Stück Sozialtheorie, indem er die Tugend mithilfe des Begriffs der Praxis definiert, nämlich als „eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die einer Praxis inhärent sind, und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen.“¹² Weil die Gestalt von Praxen von den sich wandelnden soziokulturellen Bedingungen in je bestimmten Gemeinschaften

9 Vgl. MacIntyre 1995, S. 200.

10 Vgl. dazu Irwin 1980.

11 MacIntyre 1995, S. 218 (Hervorhebung hinzugefügt).

12 Ebd., S. 255 f. Angesichts der Tatsache, dass MacIntyre seine Ablehnung der metaphysischen Biologie des Aristoteles nicht begründet, haben einige Kritiker unterstellt, dass sie Nachwirkung von MacIntyres früherem Marxismus und marxistischem Anti-Essentialismus sei; vgl. Lutz 2012, Kap. 1 und S. 150 ff. Für eine positive Beurteilung dieser Herangehensweise an den Begriff der Tugend vgl. Kannezky & Borchers 2015.

abhängt, haben Praxen ihre eigene Geschichte und Tradition; eine solche haben entsprechend auch die Tugenden. Daher glaubte MacIntyre, „dass diese sozial teleologische Darstellung die allgemeine Darstellung der Tugenden bei Aristoteles ebenso gut unterstützen kann wie seine eigene biologisch teleologische Darstellung dies tut“¹³. Doch MacIntyres Ersetzungsversuch führt seine Theorie der Tugend in Probleme, die Aristoteles’ Theorie nicht hat. Einige spricht MacIntyre selbst an, etwa die Schwierigkeit, dass er anscheinend gezwungen ist, auch diejenigen erworbenen Eigenschaften als Tugenden zu begreifen, durch die wir die inhärenten Güter einer *per se* schlechten Praxis, etwa der Folter, erreichen. Andere Probleme haben seine Kritiker benannt, etwa das Problem, einem unplausiblen ethischen Relativismus das Wort zu reden.¹⁴

Eine zweite Spielart des Versuchs, eine solide philosophische Psychologie zu ersetzen, findet man in Philippa Foots *Natural Goodness* von 2001. Darin nähert sich Foot dem Tugendbegriff, indem sie zeigt, dass er zum weiten Bereich evaluativer Begriffe gehört, die natürliche Normen bezeichnen. Das Konzept natürlicher Normativität besagt, dass normative Urteile über einzelne Lebewesen insofern strukturell ähnlich sind, als sie spezies-abhängig sind: Die Lebensform einer Spezies setzt die Norm für die Bewertung einzelner Angehöriger dieser Spezies. Weil Eichen tiefe und kräftige Wurzeln und Bienen einen Stachel brauchen, um gut zu leben bzw. zu gedeihen (*flourish*), so zwei von Foots Beispielen, ist die Eiche, die keine kräftigen und tiefen Wurzeln hat, und ist die Biene, die keinen Stachel besitzt, ein schlechtes Exemplar ihrer Art; beide leiden an einem natürlichen Defekt. Dasselbe gelte mit Blick auf Menschen, behauptet Foot, denn die Tugenden seien in derselben Weise ein notwendiger Teil des Lebens von Menschen wie der Stachel im Leben von Bienen.¹⁵ Doch was ist und wie erfassen wir die Lebensform einer Art, die die Grundlage für die Bestimmung der artspezifischen Normen ist? Foot verweist dazu auf Michael Thompsons Essay „The representation of life“ von 1995. Darin erklärt Thompson, dass wir die Lebensform von Pflanzen und Tieren als ein Set naturhistorischer Urteile auffassen können, die wir z. B. aus Naturführern oder den „voice-overs on public television nature programmes“ kennen.¹⁶ Thompson schreibt: „I think our question should not be:

13 MacIntyre 1995, S. 263.

14 Vgl. Haldane 1994, S. 97, im Gegensatz dazu allerdings Lutz-Bachmann 2015. Es sollte hier nicht unerwähnt bleiben, dass MacIntyre später seine Kritik an Aristoteles’ metaphysischer Biologie zurückgenommen hat (vgl. MacIntyre 2007, S. xi), auch wenn er weiter am Praxis-Zugang zur Tugend festhält.

15 Vgl. Foot 2001, S. 35.

16 Thompson 1995, S. 280.

What is a life-form, a species, a *psychē*?, but: How is such a thing described?¹⁷ Auch hier wird die Ergründung der menschlichen Seele durch etwas anderes ersetzt. Thompson und Foot glauben, sich dem ontologischen Studium der Seele logisch nähern zu können, d. h. mithilfe einer Untersuchung davon, wie wir über ihre Aktivitäten reden. Die philosophische Psychologie wird so zu einer linguistischen Übung umgedeutet. Das führt Foot in ähnliche Probleme wie MacIntyre. Denn einerseits gehören zur Beschreibung der menschlichen Lebensform offenbar auch solche Dinge wie ‚führt regelmäßig Krieg‘ oder ‚verschmutzt beständig die Umwelt‘, d. h. anscheinend artspezifische Handlungsweisen, die sich nicht ohne Weiteres als Grundlage der Bestimmung natürlicher Normativität eignen. Andererseits hat es Foot schwer, traditionell anerkannte Tugenden wie die religiös motivierte sexuelle Enthaltbarkeit als Tugend auszuweisen.¹⁸

Schließlich möchte ich auf eine Form des Ausweichens vor einer überzeugenden philosophischen Psychologie in Anscombes Sinne hinweisen, die paradoxerweise aus der modernen Psychologie selbst kommt. Philosophen wie John Doris und Gilbert Harman beziehen Tugend und Seele durchaus aufeinander, tun dies aber in eher destruktiver Weise. Beide behaupten, dass uns die empirische Psychologie die Falschheit der These beweise, es gebe stabile Charakterzüge, die das Verhalten ihrer Besitzer global beeinflussten. Die experimentellen Daten, sagen sie, sprächen eher für den so genannten Situationismus, d. h. dafür, dass sich das Verhalten von Menschen oft besser mit Blick auf situative Faktoren voraussagen lasse als mit Blick auf persönliche Faktoren wie etwa Charakterzüge.¹⁹ Damit wollen Doris und Harman dezidiert auch die aristotelische Tugendethik angreifen. Denn wenn sich in Experimenten zeigen lasse, dass sich moralisches und unmoralisches Verhalten zuverlässig allein mit Bezug auf kontingente situative Umstände erklären lasse als mit Bezug auf erworbene und gefestigte Charakterzüge, dann gebe es keinen Grund mehr, an die Existenz von Tugenden und Lastern zu glauben. An die Stelle der von Anscombe geforderten ‚Philosophie der Psychologie‘ tritt bei den Situationisten die Durchführung sozialpsychologischer Experimente, deren Anlage und Auswertung jedoch oft nicht ganz unparteiisch erfolgt, wie Kritiker bemerkt haben.²⁰

17 Ebd., S. 279.

18 Vgl. Foot 2001, S. 42, und Annas 2005, S. 16, mit Blick auf einen ähnlichen Punkt bei Rosalind Hursthouse.

19 Vgl. Doris 2002, S. 2, und auch Harman 2000.

20 Vgl. zur Kritik an den Milgram-Experimenten Schmid 2011, für eine Verteidigung der Tugendethik auch angesichts der verfügbaren, experimentell erhobenen Daten Besser-

Die Gründe für das Ersetzen von bzw. des Ausweichens vor einer soliden philosophischen Psychologie mögen jeweils unterschiedlich sein; vielleicht gehen sie auch allesamt auf eine heute immer noch weitverbreitete Angst vor Metaphysik im traditionellen Sinn zurück. Wie dem auch sei, in der modernen Tugendethik, so legen zumindest die beiden ersten Beispiele nahe, haben wir es offenbar mit einer ähnlichen Art von Verwirrung zu tun wie mit der, die Anscombe 1958 konstatierte. Denn wenn wir einmal davon ausgehen, dass Anscombe Recht hat mit ihrer These, dass eine Tugendethik in einer überzeugenden philosophischen Psychologie verankert sein sollte, dann haben große Teile der modernen Tugendethik keinen festen Halt. Es ist, so könnte man mit Anscombe sagen, als ob der Ausdruck ‚Tugend‘ weiterhin in Gebrauch wäre, nachdem das philosophische Nachdenken über die menschliche Seele als der Grundlage aller Tugend abgeschafft und lang vergessen worden wäre. Dann verwundert es auch nicht mehr, dass in einem nächsten Schritt die Existenz von Tugenden generell in Frage gestellt wird, wie das die Situationisten tun. Dass beides ein Fehler ist, wird deutlich, wenn wir uns nun Aristoteles zuwenden, der wie kein anderer Tugendethiker gezeigt hat, dass und wie wir die menschliche Tugend von der menschlichen Seele her verstehen können.

2 Das Verhältnis von Tugend und Seele bei Aristoteles

Wie besonders die ersten beiden Bücher der *Nikomachischen Ethik* deutlich machen, ist für Aristoteles der Begriff der Seele zur Bestimmung der Bedeutung der Tugenden für ein gutes menschliches Leben notwendig. Seine begriffliche Verbindung mit dem Tugendbegriff zeigt Aristoteles in mehreren Hinsichten auf, von denen ich hier auf drei näher eingehen möchte: die Einführung des Tugendbegriffs im Kontext des *ergon*-Arguments, die Definition der menschlichen Tugend und die Unterscheidung verschiedener Tugendarten.²¹ Ich verzichte bei der Darstellung dieser Punkte bewusst auf eine extensive Diskussion der Sekundärliteratur, weil es mir vor allem darum geht,

Jones 2015 und Snow 2013. Eine nähere Betrachtung einiger der Experimente inklusive einer Kritik daran habe ich in Beier 2017 vorgenommen.

21 Die Frage des Erwerbs der Tugenden, die in NE B angesprochen wird, werde ich nur kurz streifen. Andere Aspekte des Verhältnisses von Tugend und Seele, etwa den Unterschied zwischen natürlicher und eigentlicher Tugend sowie die Analyse der *akrasia*, spare ich ganz aus.

an die grundlegenden und eher unkontroversen Elemente von Aristoteles' Tugendlehre zu erinnern.

2.1 Tugend und Seele im *ergon*-Argument (NE A.6)

Das so genannte *ergon*-Argument dient Aristoteles dazu, eine erste substantielle Antwort auf die Frage zu geben, worin die *eudaimonia*, das gute Leben für den Menschen, besteht. Es beruht auf dem Gedanken, dass wir in der Regel das Gutsein einer Sache mit Blick auf deren *ergon*, d. h. mit Blick auf ihr spezifisches Werk oder ihre charakteristische Tätigkeit bestimmen. Mithilfe verschiedener Analogien macht Aristoteles diesen Gedanken deutlich. Ein Auge bezeichnen wir beispielsweise dann als gutes Auge, wenn es sein spezifisches Werk zu sehen verwirklicht; einen Flötenspieler bezeichnen wir dann als guten Flötenspieler, wenn er die für ihn typische Tätigkeit, nämlich das Flötespielen, hervorragend ausübt. Wenn nun auch der Mensch ein spezifisches Werk hat, dann gilt sicher auch für ihn, so Aristoteles, dass er dann ein guter Mensch ist, wenn er dieses Werk realisiert. Wir sollten ihm zufolge also fragen, ob der Mensch *qua* Mensch, d. h. nicht nur seine Körperteile oder der Mensch in seinen verschiedenen Rollen und Funktionen, ein *ergon* besitzt, das als Standard der Exzellenz für alle Menschen gilt. Dass Aristoteles nicht einfach behauptet, dass der Mensch als Mensch ein *ergon* besitzt, sondern uns einlädt, nach einem solchen zu suchen, scheint mir äußerst attraktiv an diesem Argument zu sein.

Um herauszufinden, welches *ergon* der Mensch als Mensch haben könnte, blickt Aristoteles bekanntermaßen zunächst auf die Gattungszugehörigkeit des Menschen, d. h. er fragt danach, ob etwas für den Menschen *als Lebewesen* spezifisch ist. Das scheint insofern ein intelligenter Schritt zu sein, als ganz allgemein gilt, dass wir mehr über die Natur bzw. das Wesen von etwas lernen können, mithin auch über sein spezifisches Werk, wenn wir erkennen, zu welcher Gattung und zu welcher Art es gehört. Wie wir das Spezifische des Auges erfassen können, wenn wir realisieren, dass es ein bestimmtes unter den Körperteilen ist, so können wir vielleicht auch das Spezifische des Menschen erfassen, wenn wir erkennen, was ihn als Lebewesen ausmacht. Aristoteles zufolge unterscheiden sich Lebewesen von nicht-Lebendigen zunächst dadurch, dass sie eine Seele (*psychē*) haben. „Wir sagen also nun [...], dass das Beseelte vom Unbeseelten durch das Leben (*zēn*) unterschieden ist“, heißt es in De an. B.2, 413a20. Mit anderen Worten: Die Seele ist das Prinzip des Lebendigen, denn nur dadurch, dass sie beseelt sind, können Lebewesen die für sie charakteristischen Tätigkeiten ausführen, z. B. sich ernähren, wachsen, wahrnehmen, sich fortbewegen, denken usw.

Beseelt zu sein teilen Menschen mit Pflanzen und Tieren. Um besser zu verstehen, was spezifisch *menschliches* Leben ausmacht, müssen wir die menschliche Seele mit der von Pflanzen und Tieren vergleichen. Aristoteles zufolge zeigt sich dabei, dass die Seele des Menschen bei weitem komplexer ist als die der anderen Arten des Lebendigen. Im *ergon*-Argument geht er auf die für die Ethik relevanten Unterschiede ein:

„Das Leben scheint der Mensch mit den Pflanzen gemeinsam zu haben, gesucht ist aber die ihm eigentümliche (*idios*) Tätigkeit. Das vegetative Leben der Ernährung und des Wachstums ist also auszusondern. Als nächstes käme wohl das Leben der Wahrnehmung, doch auch dieses teilt der Mensch offenkundig mit dem Pferd, dem Rind und überhaupt mit jedem Tier. Übrig bleibt also ein tätiges Leben desjenigen Bestandteils in der menschlichen Seele, der Vernunft (*logos*) besitzt; von diesem hat ein Teil Vernunft in der Weise, dass er der Vernunft gehorcht, der andere so, dass er sie hat und denkt. Da aber auch von diesem letzteren Teil in zwei Bedeutungen gesprochen wird, müssen wir sagen, dass er im Sinn der Betätigung (*energeia*) zu verstehen ist, da er so im eigentlichen Sinn bezeichnet werden dürfte.“²²

Im nächsten, entscheidenden Schritt des *ergon*-Arguments erklärt Aristoteles, dass es allein die Tugend (*aretē*) ist, die bewirke, dass wir Menschen unser *ergon idion* auf vollkommene Weise verwirklichen. Um als Mensch gut zu sein, so lautet daher seine Schlussfolgerung, muss sich der Mensch Tugenden aneignen und in ihrem Sinne tätig sein.²³ Kurz gesagt: Keine Tugend, keine vollkommen vernünftige Tätigkeit und damit kein gutes menschliches Leben. Es wird leichter sein, die Geltung dieser Schlussfolgerung einzuschätzen, wenn wir ein besseres Verständnis des Wesens der Tugend erreicht haben.

2.2 Die Definition der Tugend (NE B.4–5)

In Buch B der *Nikomachischen Ethik* gibt Aristoteles eine Wesensdefinition der menschlichen Tugend, d. h. er identifiziert zuerst ihr *genus proximum* und danach die *differentia specifica*. Der Gattungsbegriff, unter welchen die Tugend wie auch ihr Gegenteil, das Laster, fallen, ist Aristoteles zufolge der Begriff der *hexis*, d. h. jede Tugend ist eine *hexis*, ein Habitus bzw. eine bestimmte Disposition.²⁴ Zu diesem Ergebnis gelangt er über ein Ausschluss-

22 NE A.6, 1098a1–8.

23 Im Text selbst heißt es: „[...] und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend (*aretē*) verrichtet ist – wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthrōpinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Tugend (*kat' aretēn*).“ (Ebd., 1098a15–17)

24 Wegen der zum Teil sehr diversen und nicht immer korrekten Übersetzungen von *hexis* ins Deutsche werde ich den griechischen Terminus im Text wie in den Zitaten beibe-

verfahren.²⁵ Hierfür scheint sich Aristoteles auf Ergebnisse aus seiner Kategorienschrift zu beziehen.²⁶ Dort hält er fest, dass die Tugend, ontologisch betrachtet, eine Qualität ist, denn von einer Person zu sagen, sie sei tugendhaft, z. B. tapfer, heißt, eine *qualitative* Eigenschaft herauszugreifen, keine Eigenschaft im Sinne der anderen Kategorien.

Die Kategorie der Qualität werde allerdings in mehrfacher Weise ausgesagt, so Aristoteles.²⁷ Er unterscheidet vier Bedeutungen.²⁸ Eine Bedeutung von Qualität bezieht sich ganz auf die materielle Seite einer ersten Substanz, auf ihre Gestalt und äußerliche Form (*schēma, morphē*). Eine zweite Bedeutung benennt Eigenschaften, die dem Körper und der Seele einer lebendigen Substanz gemeinsam zukommen können; das sind die Affekte bzw. Leidenschaften (*pathē*). Wer beispielsweise rot wird, weil er sich schämt, erleidet etwas in körperlicher und seelischer Hinsicht. Eine dritte Bedeutung von Qualität greift die natürlichen Fähigkeiten und Vermögen heraus (*dynameis*), etwa das Vermögen, scharf zu sehen oder nicht leicht krank zu werden. Die vierte Bedeutung von Qualität, die Aristoteles in der Kategorienschrift als erste erläutert, ist die, die er „hexis kai diathesis“ nennt, also Haltung und Disposition. Beides sind erworbene Qualitäten. Der Unterschied zwischen ihnen ist Aristoteles zufolge einer der Beharrlichkeit. Während Dispositionen diejenigen Qualitäten sind, die „leichtbeweglich und schnell wechselnd“ sind, wie z. B. Wärme und Kälte, Krankheit und Gesundheit, sind *hexeis* wie z. B. die Tugenden der Gerechtigkeit oder der Besonnenheit „bleibender und länger andauernd“, also „nicht leichtbeweglich und nicht leichtumschlagbar“.²⁹ Aristoteles deutet bloß an, dass das an der Art des Erwerbs dieser qualitativen Eigenschaften liegen könnte: Warm und kalt, gesund und krank werden Lebewesen aufgrund häufig wechselnder äußerer Faktoren, wissend und tugendhaft dagegen allein aufgrund eines anhaltenden Bildungs- und

halten. – In NE B.4 stehen die ethischen Tugenden im Mittelpunkt. Es scheint mir aber klar, dass für Aristoteles auch alle dianoetischen Tugenden zur Gattung der *hexeis* gehören. Das wird spätestens in NE Z deutlich, wo er etwa die Wissenschaft (*epistēmē*) als *hexis apodeiktikē* bestimmt (1139b32), das Herstellungswissen (*technē*) als *meta logou hexis poiētikē*, die Klugheit (*phronēsis*) als *meta logou hexis praktikē* (1140a3–5) etc. Gleichwohl sind die dianoetischen Tugenden, anders als die ethischen, keine *hexeis*, die eine Mitte zulassen.

25 Vgl. NE B.4.

26 So sieht es etwa Dirlmeier 1969, S. 308; vgl. dagegen Bostock 2000, S. 36, und Pakaluk 2005, S. 105.

27 Vgl. Kat. 8, 8b25.

28 Der Frage, ob diese vier Bedeutungen der Qualität als eine vollständige Disjunktion zu verstehen sind, bin ich in Beier 2016, S. 136–143, nachgegangen.

29 Vgl. Kat. 8, 8b27–36.

Lernprozesses. Explizit sagt Aristoteles aber, dass die *hexis* eine Unterart der *diathesis* ist, d. h. sie ist eine Disposition, allerdings eine beständige.³⁰

Wenn nun die Kategorie der Qualität vier Bedeutungen hat bzw. vier Arten umfasst, und wenn die menschliche Tugend die Qualitäten einer Person benennt, dies jedoch nicht in körperlicher Hinsicht, sondern mit Blick auf ihre Seele, wie Aristoteles im *ergon*-Argument sagt, dann muss die Tugend ihrer nächsten Gattung nach entweder ein Affekt, eine natürliche Fähigkeit oder eine *hexis* sein. An dieser Stelle kann das Ausschlussverfahren beginnen. Aristoteles argumentiert, dass Tugenden und Laster keine Affekte sein können, da Affekte anders als Tugend und Laster nicht vorsätzlich entstehen; zudem werden wir nicht für unsere Affekte, wohl aber für unsere Tugenden und Laster gelobt und getadelt. Aus ähnlichen Gründen kann die Tugend auch keine natürliche Fähigkeit sein, denn nicht unsere natürlichen Fähigkeiten sind der angemessene Gegenstand von Lob und Tadel, sondern Tugend und Laster; Fähigkeiten im hier gemeinten Sinn haben wir überdies von Natur aus, während wir tugend- bzw. lasterhaft nicht von aus Natur aus sind – auch wenn wir von Natur aus fähig sind, uns Tugenden und Laster anzueignen. So kann Aristoteles schließen: „Wenn nun die Tugenden weder Affekte noch Fähigkeiten sind, dann bleibt nur übrig, dass sie *hexeis* sind. Was die Tugend der Gattung (*genos*) nach ist, ist hiermit gesagt.“³¹

Bevor wir zur *differentia specifica* der Tugend kommen, lohnt es sich, noch einmal genauer zu fassen, was es bedeutet, dass Tugenden und Laster *hexeis* sind. Es bedeutet zum einen, dass nur solche Substanzen tugend- und lasterhaft sein können, die wesentlich aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt sind. Denn als *hexis* ist, wie wir sahen, jede Tugend und jedes Laster zugleich eine *diathesis*, d. h. eine Disposition, Anordnung oder Anlage. Und in der *Metaphysik* erklärt Aristoteles: „Anordnung (Disposition, Anlage) nennt man die Ordnung eines Dinges, welches Teile hat, sei es dem Orte, dem Vermögen oder der Art nach. Denn Ordnung (Lage) muss sich darin finden, wie schon der Name Anordnung (Anlage) zeigt.“³² Der Mensch ist Aristoteles zufolge solch eine zusammengesetzte Substanz. Er ist nicht nur aus Leib und Seele zusammengesetzt, sondern auch seine Seele besteht aus verschiedenen Teilen, die Ursache von verschiedenen menschlichen Vermögen sind. Tugenden und Laster stellen also, insofern sie Dispositionen sind, eine bestimmte Ordnung oder Ausrichtung unter den Teilen der menschlichen Seele her. Diese Ordnung oder Ausrichtung ist zum anderen, haben wir

30 Vgl. ebd., 9a9–13.

31 NE B.4, 1106a12 f.

32 Met. Δ.19, 1022b1–3.

sie einmal erreicht, relativ beständig. Als bestimmte Dispositionen, nämlich als *hexeis*, prägen Tugenden und Laster eine Person derart, dass sie nicht leicht verändert werden können. Sie gehören daher zu dem, was man auch die „zweite Natur“ des Menschen nennt. Schließlich bedeutet die These, dass jede Tugend und jedes Laster eine *hexis* ist, dass sie zugleich eine Verwirklichung *und* ein Vermögen sind. Anders als Affekte und natürliche Fähigkeiten müssen wir Tugenden und Laster erwerben; als erworbene Qualitäten sind sie die Verwirklichung unseres Vermögens, sie zu erwerben. Deswegen, so Aristoteles, „entstehen die Tugenden in uns weder von Natur aus, noch gegen die Natur. Vielmehr sind wir von Natur aus fähig, sie aufzunehmen“. ³³ Haben wir sie aber einmal aufgenommen, dann haben wir Dispositionen erworben, also Vermögen, im Falle der Tugenden das Vermögen, der jeweiligen Tugend entsprechend tätig zu sein. Tugenden sind, anders gesagt, eine erste Verwirklichung (*entelecheia*). Daraus folgt für Aristoteles auch, dass wir die Tugenden nicht erwerben, um sie bloß zu besitzen; wir erwerben sie, um ihnen entsprechend tätig zu sein.

Um nun die *differentia specifica* der Tugend zu bestimmen, muss Aristoteles erklären, wozu wir eigentlich befähigt werden, wenn wir uns die Tugend aneignen. Dazu kann er auf das *ergon*-Argument zurückgreifen. Die Tugend, so hatte er dort gesagt, befähigt den Menschen zur vollkommenen Verwirklichung seines spezifischen Werks, also zur Betätigung seiner vernünftigen Vermögen. Die menschliche Tugend wird, so wiederholt er nun, „diejenige *hexis* sein, durch die er ein guter Mensch wird und aus der heraus er die ihm eigene Tätigkeit gut erfüllt“. ³⁴ Tugenden und Laster sind gleichermaßen *hexeis*, also erworbene, stabile Dispositionen. Während die Tugend unsere Seele jedoch zum Guten hin ausrichtet, nämlich zur Verwirklichung unseres *ergon idion*, unserer vernünftigen Natur, ordnet das Laster die menschliche Seele so, dass wir unser *ergon idion* nicht erfüllen können und damit als Menschen schlecht sind.

2.3 Die verschiedenen Arten der Tugend (NE A.13, B.1 und Z.2)

Die menschliche Tugend ist für Aristoteles selbst ein Gattungsbegriff, unter den verschiedene Tugendarten fallen. Aristoteles unterscheidet einerseits die ethischen von den dianoetischen Tugenden und andererseits zwei Sorten dianoetischer Tugend, nämlich zum einen diejenigen, mithilfe derer das praktische Denken vervollkommnet wird, und zum anderen diejenigen, die das

33 NE B.1, 1103a24.

34 Ebd. B.5, 1106a24.

theoretische, spekulative Denken vollenden. Diese Unterscheidungen nimmt er eindeutig mit Bezug auf die Teile der menschlichen Seele vor.

Zunächst stellt er fest, „dass der eine Bestandteil der Seele vernunftlos (*alogos*) ist, während der andere Vernunft besitzt (*logon echon*)“.³⁵ Der vernunftlose Seelenteil scheint dabei selbst noch einmal zweigeteilt zu sein. Denn einerseits gehört zu ihm die vegetative Seele, d. h. der Teil unserer Seele, der die Vermögen umfasst, durch die wir Menschen den Pflanzen ähneln, also die Ursache solcher Vermögen wie Ernährung und Wachstum. Darin, dass sie wachsen und verdauen, unterscheiden sich moralisch gute und schlechte Menschen allerdings nicht, daher hat dieser Teil der menschlichen Seele auch keinen Anteil an Tugend oder Laster. Zum vernunftlosen Seelenteil gehört andererseits aber auch ein Teil, der komplexer in seiner Struktur ist, insofern er nämlich durchaus am vernünftigen Seelenteil Anteil nehmen kann. Als Beweis für die Existenz dieses Seelenteiles verweist Aristoteles auf willensschwache bzw. unbeherrschte Menschen auf der einen sowie willensstarke bzw. beherrschte Menschen auf der anderen Seite. Er schreibt:

„Es scheint aber noch ein anderer natürlicher Bestandteil der Seele vernunftlos zu sein, der allerdings auf gewisse Weise an der Vernunft Anteil hat. Beim Beherrschten (*enkratēs*) und Unbeherrschten (*akratēs*) loben wir nämlich die Vernunft bzw. den vernünftigen Bestandteil ihrer Seele, da er auf richtige Weise und zum Besten antreibt. Anscheinend ist aber noch etwas anderes neben der Vernunft in ihrer [der Beherrschten und Unbeherrschten] Natur vorhanden, das mit der Vernunft kämpft und ihr Widerstand leistet. Denn genau wie gelähmte Glieder eines Körpers, wenn man sie nach rechts bewegen will, in die entgegengesetzte Richtung nach links abirren, so verhält es sich mit der Seele: Die Antriebe (*hormē*) der Unbeherrschten gehen in entgegengesetzte Richtungen. Aber während wir beim Körper sehen, was in eine andere Richtung abirrt, ist das bei der Seele nicht der Fall. Dennoch müssen wir wohl annehmen, dass es ebenso auch in der Seele etwas neben der Vernunft gibt, das sich ihr entgegenstellt und ihr Widerstand leistet. [...] Doch scheint, wie gesagt, auch dieser Teil an der Vernunft teilzuhaben; jedenfalls gehorcht er der Vernunft beim Beherrschten – und vermutlich ist er noch gehorsamer beim Mäßigen und Tapferen, denn bei ihm stimmt er in allem mit der Vernunft überein.“³⁶

Angesichts dieser Evidenz schließt Aristoteles, dass der zweite vernunftlose Bestandteil der menschlichen Seele, den er den begehrenden (*epithymētikon*) oder allgemein den strebenden (*orektikon*) Teil nennt, weil er die Ursache unserer Affekte und sinnlichen Strebevermögen ist, eine besondere Stellung hat: Er gehört zum vernunftlosen Seelenteil, weil er sich nicht notwendigerweise um die Vernunft schert, mitunter sogar gegen sie ankämpft, aber er

35 Ebd. A.13, 1102a28.

36 Ebd., 1102b13–29.

kann doch auf sie hören und ihr gehorchen – ganz ähnlich wie „wir den Rat des Vaters oder der Freunde in Rechnung stellen“.³⁷

Aus der Verschiedenheit der beiden Teile des vernunftlosen Seelenbestandteils folgt, dass auch der Teil der menschlichen Seele, der Vernunft besitzt, zweigeteilt sein muss: „Der eine seiner Teile besitzt die Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich selbst, der andere in der Weise, dass er auf sie so hören kann, wie man auf den Vater hört.“³⁸ Die Unterscheidung der zwei Arten der Tugend, nämlich ethische und dianoetische, geht auf dieses Verständnis der Seele zurück. Dabei richten die *ethischen* Tugenden den strebenden Teil der Seele aus, der zwar vernunftlos ist, aber auf die Vernunft hören kann. Haben wir die ethischen Tugenden erworben, z. B. Mäßigkeit (*sōphrosynē*) oder Tapferkeit (*andreia*), gehorchen unsere Leidenschaften und sinnlichen Strebungen der Vernunft. Die ethischen Tugenden gehen daher aus Gewöhnung hervor, wie Aristoteles sagt,³⁹ denn nur durch einen längeren Gewöhnungsprozess können wir lernen, unser Fühlen, Streben und Handeln an unserer vernünftigen Einsicht auszurichten. Die *dianoetischen* Tugenden disponieren den an sich vernünftigen Seelenteil. Haben wir die dianoetischen Tugenden erworben, etwa die Tugend der Weisheit (*sophia*), können wir gut denken. Weil es hier nicht darum geht, vernunftlose Strebungen an der Vernunft auszurichten, ist die geeignete Weise, sich die dianoetischen Tugenden anzueignen, Aristoteles zufolge die Belehrung (*didaskalia*).

In Buch Z der *Nikomachischen Ethik* erklärt Aristoteles jedoch, dass auch der vernünftige Seelenteil in sich zweigeteilt sein muss:

„Früher sagten wir, dass es zwei Bestandteile der Seele gibt, denjenigen Teil, der Vernunft besitzt (*logon echon*), und den vernunftlosen Teil (*to alogos*). Jetzt aber müssen wir bei dem Teil, der Vernunft besitzt, ebenfalls eine Unterteilung vornehmen. Und zwar sei zugrunde gelegt, dass es zwei vernunftbesitzende Bestandteile gibt, einen, mit dem wir dasjenige Seiende betrachten, dessen Ursprünge nicht [so oder] anders sein können, und einen, mit dem wir das betrachten, was [so oder] anders sein kann. Denn wo die Dinge der Gattung nach verschieden sind, ist auch derjenige Bestandteil der Seele, der zu ihnen naturgemäß in einer Beziehung steht, der Gattung nach verschieden, da es ja in einer gewissen Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit ihren Gegenständen begründet ist, dass die Seelenteile Erkenntnis haben. Der eine Teil heiße nun ‚wissenschaftlich‘ (*epistēmonikos*), der andere ‚überlegend‘ (*logistikos*).“⁴⁰

37 Ebd., 1102b32.

38 Ebd., 1103a2–3.

39 Vgl. ebd. B.1, 1103a17.

40 Ebd. Z.2, 1139a4–13.

Dinge, deren Ursprünge so oder auch anders sein können, nennen wir kontingent. Praktische Güter, d. h. Güter, die wir durch Handeln zu erreichen versuchen, sind kontingente Güter. So kann es beispielsweise gut für die eine Person sein, hier und jetzt *a* zu tun, nicht aber für eine andere Person; und während es für eine Person damals gut war, *a* zu tun, muss es das heute nicht mehr sein, auch wenn die Situationen vergleichbar sein mögen. Kurz: In praktischen Angelegenheiten haben wir es mit kontingenten Wahrheiten zu tun. Weil die Erkenntnis praktischer Wahrheiten ein eigenes *ergon* bzw. Werk ist, hat der Teil der menschlichen rationalen Seele, der auf diese Art von Erkenntnis bezogen ist, d. h. der überlegende vernünftige Seelenteil, eine eigene Tugend. Aristoteles nennt sie Klugheit (*phronēsis*). Demgegenüber erfassen wir mit dem anderen vernünftigen Seelenteil nicht-kontingente, notwendige Wahrheiten. Die Tugend, die uns dazu ausrichtet, indem sie den wissenschaftlichen, auf das theoretische Denken ausgerichteten Teil der vernünftigen Seele vervollkommnet, ist die Weisheit (*sophia*).

Dieser Überblick sollte deutlich gemacht haben, dass für Aristoteles Tugend und Seele aufs Engste miteinander verbunden sind. Denn einerseits können nur solche Lebewesen Tugenden besitzen, deren Seele derart komplex ist, dass ihre Bestandteile einer Ausrichtung bzw. Anordnung bedürfen; das gilt insbesondere von der menschlichen Seele. Andererseits brauchen wir ein klares Verständnis der menschlichen Seele, um das Wesen der menschlichen Tugend zu verstehen sowie um zu begreifen, welche Arten menschlicher Tugend es gibt und wofür wir diese brauchen. Die nähere Betrachtung der menschlichen Seele wirft jedoch unmittelbar die folgende Frage auf: Ist die menschliche Seele als Einheit oder eher als Aggregat vieler verschiedener Dinge zu betrachten? Mit dieser Frage gelangen wir zu den stärker kontroversen Punkten der aristotelischen Moralpsychologie.

3 Klugheit und die Frage nach der Einheit der menschlichen Seele

In den jüngsten Debatten wurde die Frage nach der Einheit der menschlichen Seele besonders mit Blick auf die Tugend der Klugheit gestellt. Gehört die *phronēsis* zum vernünftigen oder zum unvernünftigen Seelenteil? Diese Frage stellt sich, weil Aristoteles betont, dass die Klugheit und die ethischen Tugenden zwar begrifflich unterschieden werden können, aber sachlich nicht voneinander zu trennen sind. In NE Z.13 behauptet er, dass wir nicht klug sein könnten, ohne zugleich ethisch tugendhaft zu sein, dass aber die ethischen Tugenden auch nicht ohne die Klugheit zustande kämen. Die Klugheit

setze einen ethisch guten Charakter voraus, weil der wirklich kluge Akteur, anders als der bloß clevere oder geschickte, sich nicht über die Güte seiner Handlungsprinzipien täusche. Seine praktische Überlegung dazu, was hier und jetzt für ihn gut zu tun sei, habe einen guten Ausgangspunkt. Er fragt sich z. B., so können wir das verstehen, nicht, was es in dieser konkreten Situation bedeuten würde, so viele Vorteile wie möglich zu gewinnen, sondern was es heißt, gerecht zu handeln. Die guten Ausgangspunkte zeigen sich Aristoteles zufolge jedoch nur den ethisch guten Menschen, „denn die Schlechtigkeit verdreht das Urteil und bewirkt, dass man sich über die Ausgangspunkte der Handlungen täuscht“.⁴¹ Umgekehrt setze aber ethische Tugendhaftigkeit auch Klugheit voraus, weil wir nicht eher wissen, was in einer konkreten Situation für uns zu tun gut ist, bevor wir nicht zu einem richtigen Verständnis der Situation und, auf dieser Grundlage, zu einer richtigen Entscheidung gekommen sind; das jedoch ermöglicht allein die dianoetische Tugend der Klugheit. Während also der gute ethische Charakter das gute Ziel der Handlung und damit den richtigen Obersatz der praktischen Überlegung bereitstellt, fügt die dianoetische Tugend der Klugheit den richtigen Untersatz hinzu und sorgt so für eine richtige Entscheidung.

Die daraus entstehende Frage ist jedoch: Gehören die ethischen Tugenden auf der einen Seite und die Tugend der Klugheit auf der anderen Seite zu zwei verschiedenen Teilen der menschlichen Seele? Oder sind sie ein und dasselbe unter zwei verschiedenen Beschreibungen? So jedenfalls wird das Problem von Jennifer Whiting in einem ihrer jüngsten Aufsätze mit dem Titel „Hylomorphic virtue“ formuliert.⁴² Whiting skizziert darin zwei Wege, das Problem zu lösen. Der erste Weg folgt der üblichen und traditionelleren Lesart unter Aristoteles-Forschern. Whiting nennt ihn die „konservative Lösung“; ich möchte ihn eher als *relationales Verständnis der ethischen Tugend* bezeichnen, da er versucht, das Problem mithilfe einer relationalen Auffassung der beiden Teile der menschlichen Seele, die für gutes Handeln relevant sind, zu lösen. Whiting beschreibt dieses Verständnis wie folgt:

„What we have here is a single state that involves both the practical subpart of the rational part and that subpart of the non-rational part that is capable of obeying reason, so that this

41 Ebd. Z.13, 1144a35.

42 Dieser Aufsatz wurde in den vergangenen Jahren auf unterschiedlichen Workshops präsentiert. Er ist bisher noch nicht publiziert, erscheint aber voraussichtlich in Whiting 2018.

state does not belong exclusively to either of these parts but involves a certain *relation* of these two parts.⁴³

Den zweiten Weg schreibt Whiting John McDowell zu; es ist zugleich der Weg, den sie selbst verteidigt. Sie nennt ihn die „radikale Lösung“; ich möchte ihn lieber als *Identitätsverständnis der ethischen Tugend* bezeichnen, da er das Problem dadurch zu lösen versucht, dass er die beiden Seelenteile, die mit ethisch gutem Handeln zu tun haben, miteinander identifiziert. Whiting beschreibt dieses Verständnis so:

„The alternative is to *identify* the relevant subparts with one another: McDowell could say of practical intellect and the desiring part that is capable of obeying reason that they are ultimately a single part of soul which can however be described in two different ways.⁴⁴

Whiting hat recht damit, diese Auffassung John McDowell zuzuschreiben, denn in „Some Issues in Aristotle’s Moral Psychology“ behauptet dieser: „Practical wisdom *is* the properly moulded state of the motivational propensities in reflectively adjusted form; the sense in which it is a state of the intellect does not interfere with its also being a state of the desiderative element [d. h. des strebenden Seelenteils, K. B.]“⁴⁵ Aber haben Whiting und McDowell recht mit ihrer Identitätsauffassung der Seelenteile, die an klugem bzw. ethisch tugendhaftem Handeln beteiligt sind? Wie können wir entscheiden, ob das relationale oder das Identitätsverständnis richtig ist?

Zwei Überlegungen scheinen für das *relationale Verständnis* zu sprechen. Erstens sagt Aristoteles recht deutlich, dass die ethischen Tugenden dem strebenden, also dem vernunftlosen, Teil der menschlichen Seele und die Klugheit dem praktischen Teil der vernunftbesitzenden Seele zuzuordnen sind; und er erklärt, wie beide beim ethisch tugendhaften Handeln zusammenkommen. Das zu verstehen war eines der Ziele in Abschnitt 2. Zweitens schließt Aristoteles’ Beschreibung der unbeherrscht und der beherrscht handelnden Person in NE A.13 die These ein, dass die involvierten Seelenteile verschieden voneinander sind. Denn beim unbeherrschten oder willenschwachen Handeln, so erklärt Aristoteles, gebietet uns die Vernunft, *a* zu tun, während uns unsere Begierden davon abhalten, *a* zu tun; im Falle beherrschten oder willensstarken Handelns tun wir zwar *a*, aber nur mit relativ starkem Widerwillen. Wie Jennifer Whiting allerdings richtig sieht, ist die zweite Überlegung wenig zielführend, denn Aristoteles zufolge haben weder der Beherrschte noch der Unbeherrschte mit ethisch tugendhaftem Handeln

43 Ebd., S. 10.

44 Ebd.

45 McDowell 2002, Abschnitt 11.

zu tun. Die Tugend in diesem Bereich ist ihm zufolge die Mäßigkeit bzw. Besonnenheit (*sōphrosynē*). Wenn es darum geht, den Zusammenhang von Seele und ethisch tugendhaftem Handeln zu verstehen, können wir Beherrschtheit und Unbeherrschtheit also beiseitelassen. Mir scheint jedoch, dass auch die erste Überlegung wenig überzeugend ist. Denn es ist eindeutig zu schwach zu behaupten, dass beim ethisch tugendhaften Handeln die beiden Seelenteile miteinander korrelieren. Eine solche Korrelation könnte auch ganz zufällig zustande kommen. Dagegen ist es jedoch kein Zufall, dass Vernunft und Begierde beim ethisch Tugendhaften auf dasselbe gute Ziel gerichtet sind. Dass die Vernunft führt und die Begierden ihr folgen, ist vielmehr Ausdruck des *ergon idion* des Menschen. Es scheint daher, dass das relationale Verständnis die *Notwendigkeit des Zusammenspiels* der verschiedenen Seelenteile nicht erklären kann.

Spricht das für das *Identitätsverständnis*? Mit Blick auf die Tugend der Mäßigkeit bzw. Besonnenheit scheint es so. Denn hier, so erklärt Aristoteles, gibt es keinen Konflikt zwischen Vernunft und Begierden. Aristoteles behauptet sogar hinsichtlich der ethischen Tugendhaftigkeit als ganzer, dass dabei das „was der denkende Teil bejaht und der strebende Teil verfolgt“, „dasselbe“ sei.⁴⁶ Es ist durchaus verlockend, dies als Beweis für das Identitätsverständnis zu verstehen. Allerdings behauptet Aristoteles auch, dass die Klugheit die Tugend der praktisch vernünftigen Seele ist, die ethischen Tugenden dagegen den strebenden, also vernunftlosen (wenngleich passiv vernünftigen), Seelenteil vervollkommen. Wie wir im zweiten Abschnitt sahen, verweist er dafür auf die unterschiedlichen *erga* der einzelnen Seelenteile; sind diese verschieden voneinander, muss es auch verschiedene Tugenden geben, die die vollkommene Verwirklichung dieser *erga* ermöglichen. Am Ende von Buch Z der *Nikomachischen Ethik* nimmt Aristoteles diesen Gedanken noch einmal auf. Im Kontext der Frage, wozu Klugheit und Weisheit nützlich seien, erläutert er, welchem der drei Seelenteile (dem wissenschaftlich-vernunftbesitzenden Teil, dem überlegend-vernunftbesitzenden Teil und dem strebend-vernunftlosen Teil, der jedoch auf die Vernunft hören kann) die verschiedenen Tugenden (Weisheit, Klugheit, ethische bzw. Charaktertugenden) zuzuordnen sind:

„Als Erstes nun wollen wir sagen, dass Klugheit (*phronēsis*) und Weisheit (*sophia*), selbst wenn keine von beiden irgendetwas herstellen (*poiein*) würde, als solche wählenswert sein müssen, da sie jeweils die Tugend (*aretē*) eines der beiden [vernünftigen] Seelenbestandteile sind. Zweitens stellen sie auch beide etwas her, jedoch nicht wie die Medizin die Gesundheit herstellt, sondern wie die Gesundheit es tut – so „stellt“ die Weisheit das Glück

46 NE Z.2, 1139a25.

„her“. [...] Ferner wird dieses „Hergestellte“ (*ergon*) vermöge der Klugheit *und* der charakterlichen Tugend erreicht. Denn die Tugend des Charakters macht den Zielpunkt (*skopos*) richtig, die Klugheit aber das, was zum Ziel führt (*ta pros touton*). Vom vierten Teil der Seele, dem Ernährungsvermögen, gibt es keine solche Tugend. Denn es gibt nichts, was zu tun oder nicht zu tun bei ihm läge.“⁴⁷

Gegen das Verständnis von Whiting und McDowell scheint mir aus dieser Stelle klar hervorzugehen, dass für Aristoteles die praktische Vernunft und der strebende Teil der Seele, der auf die Vernunft hören kann, *nicht* identisch miteinander sind. Natürlich müssen beide konvergieren, soll es zu ethisch tugendhaftem Handeln kommen, aber das können sie nur als voneinander verschiedene. Und sie sind voneinander verschieden, weil sie unterschiedliche *erga* haben: der strebende Teil sorgt dafür, dass wir ein gutes Ziel verfolgen, und mithilfe der praktischen Vernunft bestimmen wir, was hier und jetzt zu tun gut ist, um dieses Ziel erreichen zu können. Während also das relationale Verständnis die Notwendigkeit des Zusammenspiels der Seelenteile nicht erklären kann, scheitert das Identitätsverständnis daran, deren offenkundige *Verschiedenheit* anzuerkennen.⁴⁸

Ich möchte daher ein drittes Verständnis vorschlagen, das nicht nur besser zu den schon erwähnten Passagen aus der *Nikomachischen Ethik*, sondern auch besser zu Aristoteles' Ausführungen in *De anima* und der *Politik* passt. Nennen wir diese Lesart des Zusammenhangs von Tugend und Seele das Verständnis einer *Einheit in Vielfalt*. Dass die menschliche Seele aus verschiedenen, ja heterogenen Teilen besteht, wurde oben bereits deutlich. Einer dieser Teile ist die vernunftlose Seele, also die Ursache unseres Ernährungs-, Wahrnehmungs- und Strebevermögens. Dieser Teil der Seele ist Aristoteles zufolge nichts anderes als die Form des lebendigen menschlichen Körpers; er ist wesentlich an körperliche Organe und Funktionen gebunden. Davon zu unterscheiden ist die vernünftige Seele, d. h. der Teil, von dem Aristoteles sagt, dass er die Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich selbst besitzt. An sich hat die Vernunft bzw. der Intellekt (*nous*) keine Verbindung mit dem menschlichen Körper, denn er ist weder an körperliche Organe gebunden, noch reguliert er körperliche Funktionen, jedenfalls nicht unmittelbar. Mehr noch, *nous* im Sinne des *nous poietikos*, d. h. des aktiven Intellekts, scheint vom Rest der menschlichen Vermögen ontologisch verschieden zu sein – das ist zumindest eine mögliche Interpretation von De an. Γ.5, einer zugebe-

47 Ebd. Z.13, 1144a1–12.

48 Für eine Diskussion der Frage nach der Verschiedenheit der Seelenteile, die auf einen früheren Text von Jennifer Whiting eingeht, nämlich auf Whiting 2002, vgl. Corcilius & Gregoric 2010.

nermaßen notorisch schwierigen Stelle. Zugleich ist der Intellekt aber auch das Höchste und Beste im Menschen, wie wir aus Buch K der *Nikomachischen Ethik* lernen. Aristoteles hält ihn selbst für etwas Göttliches oder zumindest für „das göttlichste der Dinge in uns“, und er betrachtet die Gegenstände des *nous* als „die höchsten unter den erkennbaren Dingen“. ⁴⁹ Das mag das Bild von der Verschiedenheit und Vielfalt der Teile der menschlichen Seele noch verstärken. Vielfalt und Verschiedenheit schließt jedoch Einheit keineswegs aus. Einheit unter verschiedenen Dingen besteht dann, wenn diese Teile eines Ganzen sind. Um aber aus verschiedenen Teilen ein Ganzes werden zu lassen, muss es ein einheitsstiftendes Prinzip geben, mit dessen Hilfe ein herrschendes und ein untergeordnetes Element auseinandergehalten werden können. ⁵⁰ Weil es also auch mit Blick auf die menschliche Seele um eine Form der Herrschaft geht, sollten wir die entsprechenden Passagen aus der *Politik* nicht aus den Augen verlieren. Dort schreibt Aristoteles:

„Zuerst also nun wie gesagt lässt sich im sinnlich belebten Wesen gleichzeitig die Herrschaft des Herrn oder das despotische Regiment und jene Herrschaft im Freistaat, die wir als das politische Regiment bezeichnen können, beobachten. Die Seele führt über den Leib ein despotisches, und der Verstand über das Strebevermögen ein politisches und königliches Regiment, wobei es am Tage liegt, dass es für den Leib naturgemäß und nützlich ist, von der Seele, und ebenso für das Subjekt der Gefühle, vom Verstande und dem vernunftbegabten Teile beherrscht zu werden, wohingegen eine Gleichstellung oder umgekehrte Stellung allen Seelenteilen schädlich wäre.“ ⁵¹

Indem der Leib von der Seele despotisch beherrscht wird, werden beide eine Einheit. Ein despotisches bzw. tyrannisches Regiment besteht Aristoteles zufolge zwischen Elementen von unterschiedlicher Art, d. h. zwischen Dingen, die wenig miteinander gemein haben. Ein Abbild (*homoiōma*) bzw. ein Muster (*paradeigma*) davon finden wir ihm zufolge im häuslichen Bereich, nämlich in der Beziehung zwischen Herr und Sklave, denn der Herr herrscht über den Sklaven auf despotische oder tyrannische Weise. ⁵² Das kann unter der Bedingung für beide Seiten naturgemäß und nützlich sein, dass der Sklave ein „natürlicher Sklave“ ist, d. h. dass er seiner Natur nach unfähig ist,

49 NE K.7, 1177a15–22.

50 Vgl. Pol. A.5, 1254a29.

51 Ebd., 1254b3–10.

52 Vgl. NE Θ.12, 1160b22–33; vgl. auch ebd. Θ.13, 1161a33, wo es heißt: „Wo nämlich dem Herrschenden und dem Beherrschten nichts gemeinsam ist, gibt es auch keine Freundschaft (da es auch kein Gerechtes gibt), zum Beispiel zwischen Handwerker und Werkzeug, zwischen Seele und Körper, Herr und Sklaven.“

selbstbestimmt zu leben.⁵³ Zugleich ist der Herr als herrschendes Element derjenige, der die Tätigkeiten des beherrschten Elements vollständig kontrolliert. Zurückübertragen auf die Beziehung Leib und Seele bedeutet das, dass der Körper eines Lebewesens nur durch die Herrschaft der Seele überhaupt funktionieren kann, und dass die typischen Tätigkeiten des Lebewesens von der Seele ausgehen.

Dagegen ist das einheitsstiftende Prinzip zwischen vernunftbesitzendem und vernunftlosem Teil der menschlichen Seele die politische bzw. königliche Herrschaft oder Monarchie. Das ist eine Herrschaft zwischen Elementen von gleicher Art, aber unterschiedlichem Rang. Im häuslichen Bereich ähnelt sie Aristoteles zufolge der Gemeinschaft zwischen Vater und Kind, „da der Vater sich um die Kinder kümmert“.⁵⁴ Zurückübertragen auf das Verhältnis von vernunftbesitzender und vernunftloser Seele bedeutet das, dass die Bedürfnisse des animalischen, vernunftlosen Seelenteils von der Vernunft nicht einfach vernachlässigt werden dürfen, da sie für das Wohlergehen des Menschen wichtig sind. Die Vernunft muss sie gewissermaßen respektieren und anerkennen, auch wenn es die Vernunft selbst ist, die entscheidet, bis zu welchem Maße sie das zu tun hat.

So ist es also vor allem der vernünftige Seelenteil des Menschen, der zu Vielfalt und Einheit der menschlichen Seele beiträgt. Er trägt zur Erhaltung der Vielfalt und der heterogenen Natur der Seele bei, weil er Sitz des *nous* ist, der vom Rest der menschlichen Seele ontologisch verschieden und zugleich, wie Aristoteles nahelegt, etwas Göttliches in uns ist, von dem Autorität ausgeht. Zugleich ist aber die Betätigung der vernünftigen Vermögen das *ergon idion* des Menschen. Die Vernunft ist deshalb auch der Schlüssel zum Verständnis der Einheit der menschlichen Seele. Die Einheit entsteht in dem Maße, in dem die Vernunft ihre Herrschaft entfaltet. Hier kommen die Tugenden ins Spiel, da es die Tugenden sind, die der Vernunft helfen, ihre Herrschaft auszuüben. Als Menschen müssen wir uns die Tugenden aneignen, weil die Einheit unserer Seele weder gegeben noch garantiert ist. Sie entsteht vielmehr erst im Zuge des Prozesses der Vervollkommnung als Mensch. Das ist Aristoteles zufolge ein zweifacher Vervollkommnungsprozess, weil beide Teile der Seele vervollkommen werden müssen, um die vollkommene Einheit der Seele hervorbringen zu können:

Der *vernunftbesitzende Seelenteil* muss vervollkommen werden, um mit dem vernunftlosen in Kontakt treten zu können. Er braucht den vernunftlosen

53 Das sollte nicht als Rechtfertigung der Behauptung missverstanden werden, die Aristoteles in Pol. A.3–7 aufstellt, nämlich dass es natürliche Sklaven gibt.

54 NE Ø.12, 1160b25.

Seelenteil in zweierlei Hinsicht. Um in theoretischer Hinsicht vollkommen zu werden, braucht der *nous* die *phantasmata*, d. h. die Wahrnehmungseindrücke und sinnlichen Repräsentationen der Gegenstände unserer Umgebung als Ausgangspunkte dafür, wahre Überzeugungen über die Welt zu gewinnen. Um in praktischer Hinsicht vollkommen zu werden, muss die Vernunft die sinnlichen Begierden und Strebevermögen ‚politisch‘ beherrschen, um zu guten Entscheidungen mit Blick auf die praktischen Güter dieser Welt zu kommen. Die Qualitäten, die das Ergebnis dieser beiden Vervollkommnungsprozesse sind, sind die *dianoetischen Tugenden*, insbesondere Weisheit und Klugheit.

Der *vernunftlose Seelenteil* muss vervollkommenet werden, weil er alleine unfähig ist, das für das gute Leben des Menschen notwendige Handeln zu bestimmen. Anders als bei nicht-vernünftigen Tieren fehlen uns Menschen weitgehend natürliche Instinkte, d. h. wir verfügen über keine prästabilierte Harmonie zwischen Wahrnehmung, Affekt und körperlicher Bewegung, wie sie bei den Tieren zu beobachten ist. Anders gesagt: Dem vernunftlosen Teil der menschlichen Seele fehlt es an innerer Ordnung. Die positive Seite dieser negativen Feststellung ist, dass der vernunftlose Seelenteil auf die Vernunft hören, ihr Folge leisten und so seine Ordnung erhalten kann. Die sinnlichen Vermögen des Menschen stimmen allerdings zunächst überwiegend nicht mit der Vernunft überein. Sie müssen durch einen Vervollkommnungsprozess erst dazu gebracht werden, sich dem Urteil der Vernunft zu unterwerfen. Das ist der Prozess der Habitualisierung. Ist er erfolgreich, erwirbt der vernunftlose Seelenteil des Menschen Qualitäten, die Aristoteles die *ethischen Tugenden* nennt.

Das Verständnis des Zusammenhangs von Tugend und Seele bei Aristoteles im Sinne einer *Einheit in Vielfalt* hat viele Vorteile. Erstens hilft es uns zu verstehen, inwiefern die Seele das Prinzip der Tugend ist, denn es macht deutlich, wie die Untersuchung der menschlichen Seele dazu beiträgt, das Wesen der Tugend, den Unterschied zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden sowie den zwischen den einzelnen ethischen und dianoetischen Tugenden zu erklären; und es hilft, die Frage zu beantworten, warum wir Menschen Tugenden überhaupt brauchen. Zweitens rechtfertigt dieses Verständnis Aristoteles' finale Schlussfolgerung im Buch K der *Nikomachischen Ethik*, dass das beste Leben für den Menschen ein Leben der Kontemplation sei; damit zeigt es zugleich die Einheit der zehn Bücher der *Nikomachischen Ethik* auf, die mitunter in Frage gestellt wird.⁵⁵ Wenn die Betätigung der Vernunft das für den Menschen spezifische Werk ist, und wenn der vernünft-

⁵⁵ Vgl. etwa Nussbaum 2001, S. 373 ff.

tige Seelenteil zwei Vermögen umfasst, das praktische und das theoretische Denken, wobei das theoretische Denken die Betätigung des *nous* bzw. der Vernunft im höchsten Sinne darstellt, dann ist es keine Überraschung mehr, dass das beste Leben für den Menschen ein betrachtendes (*theōrētikē*), d. h. ein der Kontemplation gewidmetes Leben ist.⁵⁶ Über Gegenstände nachzudenken, deren Prinzipien so und nicht anders sein können, ist Aristoteles zufolge die höchste intellektuelle Tätigkeit, die der Mensch ausüben kann, und zugleich die lustvollste. In Übereinstimmung mit den ethischen Tugenden zu leben, ist entsprechend die zweitbeste für den Menschen erreichbare Lebensweise, denn auch dafür wird die Vernunft betätigt, allerdings nicht in höchster Weise, da sie sich hier nur auf kontingente Wahrheiten bezieht. Drittens zeigt das Einheit-in-Vielfalt-Verständnis, dass Aristoteles auch über die *Nikomachische Ethik* hinaus einheitlich denkt, denn es macht die inhaltliche Verbindung seiner ethischen Überlegungen mit denen aus *De anima* und der *Politik* deutlich.

Schließlich sei erwähnt, dass dieses Verständnis, würde es innerhalb der modernen Tugendethik aufgegriffen und entfaltet, vollumfänglich der Forderung von G. E. M. Anscombe entspräche, die Renaissance des Tugendgedankens mit einer entsprechenden ‚Philosophie der Psychologie‘ zu verbinden. Das könnte zweifellos zur Stärkung neo-aristotelischer Tugendethiken beitragen – zumindest jedoch zu einer lebendigen Debatte darüber, welche ‚Philosophie der Psychologie‘ heute noch überzeugend ist. Von wenigen Ausnahmen abgesehen,⁵⁷ ist das Nachdenken über die menschliche Seele der modernen Tugendethik bisher jedoch fremd.⁵⁸

56 Vgl. NE K.7, 1177a18.

57 Etwa MacIntyre 1999, Snow 2010 und 2013.

58 Der Text ist die übersetzte und überarbeitete Version von „The soul, the virtues, and the human good: Comments on Aristotle’s moral psychology“, erschienen in *Labyrinth. An International Journal for Philosophy, Value Theory, and Sociocultural Hermeneutics*, 18/2 (2016), Special Issue on Praxis, Virtues, and Values: The Legacies of Aristotle, S. 137–157. Ich danke den Herausgebern für die Genehmigung zur Wiederverwendung.

Literatur

- Annas, Julia (2005): „Virtue Ethics. What Kind of Naturalism?“, in: Stephen M. Gardiner (Hg.), *Virtue Ethics. Old and New*, Ithaca/London: Cornell University Press, S. 11–29.
- Anscombe, G. E. M. (1958/2014): „Die Moralphilosophie der Moderne“, in: G. E. M. Anscombe, *Aufsätze*, hrsg. und übers. von Katharina Nieswandt und Ulf Hlobil, Berlin: Suhrkamp, S. 142–170.
- Aristoteles (1989): *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, hrsg. mit Einleitung und Kommentar von Horst Seidl, Hamburg: Meiner. [Met.]
- (1995): *Politik*, übers. von Eugen Rolfes, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 4, Darmstadt: WBG. [Pol.]
- (2006): *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. [NE]
- (2009): *Die Kategorien*, hrsg. und übers. von Ingo W. Rath. Stuttgart: Reclam. [Kat.]
- (2016): *De anima*, übers. mit Einleitung und Kommentar von Thomas Buchheim, Darmstadt: WBG. [De an.]
- Beier, Kathi (2016): „Tugenden als Qualitäten der Seele. Aristoteles über die ethische Beschaffenheit des Menschen“, in: Kathi Beier & Thamar Rossi Leidi (Hg.), *Substanz denken. Aristoteles und seine Bedeutung für die moderne Metaphysik und Naturwissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 127–146.
- (2017): „Tugend und Natur. Über einige Missverständnisse des Tugendbegriffs in der Gegenwartsphilosophie“, in: Jens Kertscher & Jan Müller (Hg.), *Werden-müssen, was man schon ist. Probleme der „zweiten menschlichen Natur“*, Paderborn: Mentis, S. 31–48.
- Besser-Jones, Lorraine (2015): „The Situationist Critique“, in: Lorraine Besser-Jones & Michael Slote (Hg.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, New York: Routledge, S. 375–384.
- Bostock, David (2000): *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Charles, David (2007): „Aristotle's weak akrates. What does her ignorance consist in?“, in: Christopher Bobonich & Pierre Destrée (Hg.), *Akrasia in Greek philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden: Brill, S. 193–214.
- Coope, Ursula (2012): „Why does Aristotle think that ethical virtue is required for practical wisdom?“, *Phronesis* 57, S. 142–163.
- Corcilius, Klaus (2008): „Akrasie bei Aristoteles. Die erste Aporie“, in: Klaus Corcilius & Christof Rapp (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart: Steiner, S. 143–172.

- Corcilius, Klaus & Gregoric, Pavel (2010): „Separability vs. difference. Parts and capacities of the soul in Aristotle“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39, S. 81–119.
- Doris, John (2002): *Lack of Character. Personality and Moral Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Foot, Philippa (2001): *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Haldane, John (1994): „MacIntyre’s Thomist Revival. What next?“, in: John Hornton & Susan Mendus (Hg.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 91–107.
- Harman, Gilbert (2000): „The Nonexistence of Character Traits“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 100/1, S. 223–226.
- Irwin, Terence (1980): „The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics“, in: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley: University of California Press, S. 35–53.
- Kannetzky, Frank & Borchers, Dagmar (2015): „Perspektiven des Praxisbegriffs. Nichtinstrumentelle Handlungsgründe bei Alasdair MacIntyre“, in: Michael Kühnlein & Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Vermisste Tugend? Zur Philosophie Alasdair MacIntyres*, Wiesbaden: Berlin University Press, S. 303–329.
- Lorenz, Hendrik (2009): „Virtue of character in Aristotle’s Nicomachean Ethics“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37, S. 177–212.
- Lutz, Christopher Stephen (2012): *Reading Alasdair MacIntyre’s After Virtue*, London: Continuum.
- Lutz-Bachmann, Matthias (2015): „Moral und Gesellschaft. Alasdair MacIntyre als Kritiker des moralischen Relativismus“, in: Michael Kühnlein & Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Vermisste Tugend? Zur Philosophie Alasdair MacIntyres*, Wiesbaden: Berlin University Press, S. 177–198.
- MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London: Duckworth.
- (2007): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3. Auflage, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- McDowell, John (2002): „Some Issues in Aristotle’s Moral Psychology“, in: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, S. 23–49.
- Moss, Jessica (2011): „Virtue makes the Goal Right? Virtue and *Phronesis* in Aristotle’s Ethics“, *Phronesis* 56, S. 204–261.

- Nussbaum, Martha (2001): *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Revised Edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pakaluk, Michael (2005): *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmid, Hans Bernhard (2011): *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*, Berlin: Suhrkamp.
- Snow, Nancy (2010): *Virtue as Social Intelligence. An Empirically Grounded Theory*, New York: Routledge.
- (2013): „Notes Toward an Empirical Psychology of Virtue. Exploring the Personality Scaffolding of Virtue“, in: Julia Peters (Hg.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York/Abingdon: Routledge, S. 130–144.
- Thompson, Michael (1995): „The Representation of Life“, in: Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence, Warren Quinn (Hg.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, S. 247–296.
- Whiting, Jennifer (2002): „Locomotive soul. The parts of soul in Aristotle's scientific works“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, S. 141–200.
- (2018): „Hylomorphic Virtue. Cosmology, Embryology, and Moral Development in Aristotle“, unveröffentlichtes Manuskript (erscheint voraussichtlich in: Jennifer Whiting, *Body and Soul. Essays on Aristotle's Hylomorphism*, Oxford: Oxford University Press).
- Zagzebski, Linda T. (1996): *Virtues of the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.



This paper is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 665958.