

Die Entwicklung der Ethik

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Der folgende Beitrag will den ersten Band eines auf drei Bände geplanten Werkes über die Entwicklung der Ethik vorstellen.* Die Besprechung will hinweisen auf das Anliegen des Werkes, auf die Zusammenhänge und Perspektiven, die es deutlich werden lässt, und auf die sachlichen Fragen, die es damit aufwirft. Bei dem großen Zeitraum, über den der umfangreiche Band handelt, ist eine kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Interpretationen nicht möglich. Worauf es ankommt, ist, das systematische Anliegen und die systematischen Thesen des Bandes deutlich werden zu lassen.

I.

Irwins (= I.) Anliegen ist eine Verbindung von Philosophiehistorie und philosophischer Systematik. Zu diesem Zweck entwickelt er eine unitarische Sicht der Geschichte der Moralphilosophie, die zeigt, dass den einander bekämpfenden ethischen Theorien ein beträchtlicher Grad an Übereinstimmung in den hauptsächlichen Prinzipien zugrunde liegt. Diese Übereinstimmung soll ein Argument für diese Prinzipien sein. Aufgabe des Historikers sei es, unter den verschiedenen zeitbedingten Einkleidungen diese bleibenden Prinzipien zu entdecken, und dazu brauche er ein gutes philosophisches Urteilsvermögen. „I argue, for instance, that the Aristotelian position and the Kantian position are not mutually antagonistic, and that a proper modification of the Aristotelian position ought to incorporate some of the major Kantian claims“ (9). Es geht jedoch nicht um die Geschichte der Moralphilosophie als Ganzes; vielmehr greift I. innerhalb dieser Geschichte eine bestimmte Tradition heraus. Die Moralphilosophen, mit denen das Werk sich beschäftigt, gehören zur „sokratischen Tradition“ und diskutieren verschiedene Aspekte des „aristotelischen Naturalismus“ (1).

Was unter der sokratischen Tradition zu verstehen ist, bestimmt I. mit Hilfe von Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (NE) VII 1,1145b2–7. Aristoteles stelle sich hier dadurch in die sokratische Tradition, dass er das Prinzip unterschreibe, man müsse die allgemein geltenden moralischen Überzeugungen kritisch prüfen, um so die Aporien aufzudecken, in die sie führen. Wie Sokrates so versuchten Platon und Aristoteles, die grundlegenden Prinzipien der Moral zu finden, mit denen diese Aporien sich lösen lassen, um so die meisten und wichtigsten dieser allgemeinen Überzeugungen zu retten. Es gehe in dieser Methode um eine kritische Prüfung, Rekonstruktion und relative Gewichtung der allgemeinen Überzeugungen. I. will die Moralphilosophen als Teilnehmer an dem kollektiven Versuch darstellen, diese Methode auf die Vergangenheit und die Gegenwart ihrer Disziplin anzuwenden; es soll gezeigt werden, wie die jeweils späteren Moralphilosophen die Ansichten ihrer Vorgänger kritisieren, miteinander zu verbinden versuchen und rekonstruieren. Er möchte selbst an diesem Prozess teilnehmen, so dass die Grenze zwischen der Methode des Historikers und des Systematikers fließend wird.

Während die „sokratische Tradition“ die Methode benennt, steht der „aristotelische Naturalismus“ für die inhaltliche Position. Beide Themen seien miteinander verknüpft; Aristoteles sei der Auffassung, sein Naturalismus sei das Ergebnis der sokratischen Untersuchung. Das Gut oder das Glück des Menschen besteht nach Aristoteles in der Er-

* *T. Irwin, The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation.* Oxford: Oxford University Press 2007, xxvii/812 pp., ISBN 978-0-19-824267-3. – Der im September 2008 erschienene zweite Band umfasst die Zeit von Suárez bis Rousseau; der dritte Band soll mit Kant beginnen und mit John Rawls enden.

füllung der menschlichen Natur durch die verschiedenen Tugenden. Es handle sich in dem Sinn um eine „naturalistische“ Ethik, als Aristoteles Tugend und Glück identifiziere mit einem Leben, durch das die Natur des Menschen und deren rationale Fähigkeiten ihre Erfüllung finden. Anstatt von „aristotelischem“ spricht I. auch von „traditionellem“ Naturalismus. Der aristotelische Naturalismus sei zu unterscheiden von einem Naturalismus, wie G. E. Moore ihn versteht, der in der Reduktion der wertenden (moralischen) Prädikate auf beschreibende Prädikate besteht. Aristoteles vertritt einen teleologischen Naturalismus. Er fragt nach dem letzten Ziel des menschlichen Handelns, das er mit dem Glück gleichsetzt, und seine Position ist insofern naturalistisch, als er das Glück identifiziert mit der vollen Entfaltung der menschlichen Natur. Die philosophische Frage, mit welcher der aristotelische Naturalismus uns konfrontiert, ist die nach dem Verhältnis von Sein und Wert: Wie wird der Schritt gerechtfertigt, dass die volle Entfaltung der menschlichen Natur das höchste Gut des Menschen ist? Was führt zur Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Streben; dem Verhältnis zwischen dem Vermögen, das erfasst, was ist, und dem Vermögen, welches das Gute erstrebt.

Ich gebe zunächst einen groben Überblick über die großen Zusammenhänge (II), um dann auf den systematischen Schwerpunkt des Buches, den aristotelischen Naturalismus, näher einzugehen (III).

II.

Einen ersten Themenkreis bilden die Kapitel „Sokrates“, „Die Kyrenaiker“, „Die Kyniker“, „Platon“. – Sokrates' Insistieren auf der Definitionsfrage zeigt sein Vertrauen in die sittliche Einsicht seiner Gesprächspartner. Wenn sie feste und überlegte Urteile über Beispiele von sittlich guten Handlungen fällen, und wenn die Definitionen, die sie vorschlagen haben, mit diesen Urteilen nicht übereinstimmen, dann sollten wir die Definitionen verwerfen und an den Urteilen festhalten. Sokrates nimmt an, dass wir in ihnen implizit die Prinzipien des sittlich guten Handelns erfassen. Eine leitende Frage des Kapitels ist die nach dem Verhältnis von Tugend und Glück. Ist der Wunsch, glücklich zu sein, der Grund dafür, tugendhaft zu sein? Wie ist der Begriff des Glücks inhaltlich zu bestimmen? Sind Glück und Tugend identisch? Vertritt Sokrates einen hedonistischen Glücksbegriff? Wie ist die These des Sokrates zu verstehen, die Tugenden seien hinreichende Bedingungen des Glücks? In Platons Dialogen finden sich zwei Antworten: (a) Die Tugend hat einen instrumentellen Charakter. Sie passt die Wünsche den Möglichkeiten ihrer Erfüllung an. Sie ist eine Kunst, die etwas hervorbringt; ihr Produkt ist das als Erfüllung der Wünsche aufgrund der Selbstgenügsamkeit verstandene Glück. (b) Die Tugend ist identisch mit dem Glück. Die höchsten Werte des Sokrates sind Integrität und Konsistenz. Die tugendhafte Person wählt ihre Werte und hält an ihnen fest. Die Kontrolle der Vernunft über die Begierden dient nicht dazu, die Wünsche den realen Gegebenheiten anzupassen, sondern sie ist ein nicht-instrumentelles Gut. I. gibt dieser zweiten, „quasi-existentialistischen“ Interpretation den Vorzug, obwohl er betont, dass Sokrates die These von der Instrumentalität der Tugend nicht ausdrücklich ablehnt.

Die Kyrenaiker und Kyniker sind eine Hilfe, um Platons Sokrates-Rezeption zu verstehen. „His evaluation of Socrates is easier to appreciate if we compare it with other versions of Socratic ethics“ (45). Aristipp kehrt zum unqualifizierten Hedonismus des Protagoras zurück. Er behauptet, dass die Lust das Ziel ist, aber er bestreitet, dass das Glück das Ziel ist. „He is a hedonist of the present, and so he denies that our ultimate end is pleasure maximized over a whole life“ (48). Die Kyniker übernehmen beide oben genannten Antworten des Sokrates auf die Frage nach dem Verhältnis von Tugend und Glück. Ihr Ideal, Diogenes, ist entweder deswegen glücklich und bewundernswert, weil er seine Wünsche den Realitäten angepasst hat und folglich frei von Angst und unerfüllten Begierden ist, oder er ist glücklich, weil er an den von ihm gewählten Werten festhält, ohne sich durch äußere Güter beeinflussen zu lassen.

Im Mittelpunkt des Kapitels über Platon stehen die Punkte, in denen Platon die Position des Sokrates nicht teilt. Sokrates ist der erste Moralphilosoph, aber Platon ist der erste, der die Moralphilosophie in den größeren Rahmen der Philosophie stellt und sie

mit epistemologischen und metaphysischen Fragen verknüpft. Sokrates, so I.s These, sei es anscheinend um „reduktive Definitionen“ moralischer Termini gegangen; sie sollten moralische Eigenschaften auf nicht moralische, ‚natürliche‘ Eigenschaften reduzieren. Platon habe die epistemologische Forderung nach einer reduktiven Definition, die wertende Termini eliminiert, aufgegeben; in diesem Sinn seien die Berichte des Aristoteles zu interpretieren, Platon habe als Antwort auf die Suche des Sokrates nach Definitionen moralischer Termini seine Theorie der sinnlich nicht wahrnehmbaren, „getrennten“ Formen entwickelt.

Nach dem Zeugnis des Aristoteles hat Sokrates bestritten, dass es Unbeherrschtheit gibt. Darauf antwortet Platon mit seiner Lehre von den drei Teilen der Seele; sie soll erklären, wie Unbeherrschtheit möglich ist. Sokrates lässt die Frage, ob die Tugend lediglich einen instrumentellen Wert hat, offen; dagegen hält Platon es für wichtig, diese These nachdrücklich zu bestreiten. Er betont, dass die Gerechtigkeit um ihrer selbst und nicht nur um ihrer Folgen willen zu wählen sei. Wenn die Gerechtigkeit ein nicht-instrumentelles Gut ist, dann muss sie ein Bestandteil des Glücks sein. Damit bleibt jedoch die Frage offen, ob sie nur ein Bestandteil unter anderen und somit für das Glück nur notwendig, oder ob sie der einzige Bestandteil und somit für das Glück hinreichend ist. Nach der *Politeia* ist sie lediglich eine notwendige Bedingung; nicht die Tugend allein, sondern erst die Tugend zusammengenommen mit ihren Folgen in diesem und im anderen Leben machen das Glück aus. Platon vertritt, wie die Interpretation der *Politeia* und des *Philebos* zeigt, eine „composite conception of happiness“ (99) und lehnt damit die These des Sokrates ab, die Tugend allein sei hinreichend für das Glück, wenn er sie auch nicht ausdrücklich kritisiert. Gerechtigkeit allein ist nicht das vollkommene Gut; dieses schließt auch die äußeren Güter und nach dem *Philebos* auch verschiedene Arten der Lust ein.

Wichtige Fragen wie die Unterscheidung der Seelenvermögen oder die Einheit der Tugenden werden bei Aristoteles erheblich kürzer als bei Platon behandelt. Es wäre falsch, daraus zu schließen, dass Aristoteles sie für unbedeutend hielt; es geht vielmehr um zentrale Elemente seiner Moralphilosophie. I. schließt aus der Kürze, dass Aristoteles hier mit Platons Ausführungen relativ einverstanden ist, und er äußert die Vermutung, dass die Themen, auf die Aristoteles ausführlich eingeht, die sind, mit deren Diskussion bei Platon er nicht zufrieden ist. Dass die *Nikomachische Ethik* auf weniger bedeutende Einzelheiten ausführlich eingeht, könnte den Eindruck erwecken, es gehe Aristoteles mehr um eine detaillierte Beschreibung als um die grundlegenden Fragen der *Politeia*. Dieser Eindruck täusche jedoch. Aristoteles sei der Auffassung, dass Platon ihm die Aufgabe hinterlassen habe zu zeigen, dass Tugend und Glück zusammengehören, wenn beide richtig verstanden werden. Damit ist die Aufgabe der vier Kapitel über Aristoteles genannt; sie entfalten unter den Überschriften „Glück“, „Natur“, „Tugend“, „Tugend und Moral“ den aristotelischen Naturalismus.

Textgrundlage für das Kapitel über die Skeptiker ist Sextus Empiricus. Die Einordnung der Skeptiker nach Aristoteles und vor Epikur und den Stoikern wird damit begründet, dass deutlich gemacht werden soll, wie sich die spezifisch skeptischen Argumente aus Argumenten bei Platon und Aristoteles ergeben; außerdem betrachteten Epikureer und Stoiker ihre Lehren als Antwort auf skeptische Einwände. Das Kapitel verfolgt zwei Anliegen. Es erklärt, an welche Stellen der Skeptiker bei Platon und Aristoteles anknüpfen kann, und es macht deutlich, dass Platon und Aristoteles zeigen: Wenn diese anscheinend skeptischen Gedankengänge konsequent zu Ende gedacht werden, führen sie zu einer nicht skeptischen Antwort. Das Sokratesbild der Skeptiker, so würde Platon argumentieren, ist ebenso einseitig wie das der Kyrenaiker und der Kyniker. Wenn die Argumentation des Sokrates richtig verstanden werde, führe sie zur Folgerung der *Politeia*, dass es Handlungen gibt, die in Wahrheit gerecht sind, und dass es für uns immer besser ist, gerecht als ungerecht zu sein. Aristoteles' Umgang mit Aporien zeige, dass anscheinend gleich starke Gründe nicht notwendig zur Urteilsenthaltung führen.

Die Position Epikurs wird durch einen Vergleich mit den Kyrenaikern herausgearbeitet. Epikur verteidigt den Hedonismus Demokrits, und er kritisiert die antihedonistischen Argumente zweier Linien der sokratischen Tradition: der platonisch-aristoteli-

schen und der kynischen. Aber er unterscheidet sich von den Kyrenaikern dadurch, dass er die Aspekte des Hedonismus verwirft, die zu einem Leben führen, das nicht von den anerkannten moralischen Tugenden bestimmt ist. Er leugnet die kyrenaische These, dass der Hedonismus nicht vereinbar ist mit unseren üblichen Auffassungen vom Wert des Glücks und der Rationalität der moralischen Tugenden. Sein Hedonismus gleicht daher eher dem des Sokrates im *Protagoras* als dem kyrenaischen. Platon und die Kyniker stimmen mit Aristipp in der Auffassung überein, dass Hedonismus und moralische Tugenden miteinander unvereinbar sind. „Epicurus challenges this point on which his opponents all agree; here he may be a more authentic Socratic than the others“ (257 f.). Epikur begründet seinen Hedonismus auf zwei Weisen. Er beruft sich einmal auf seine empiristische Epistemologie, und er bringt zum andern das dialektische Argument, dass unseren alltäglichen moralischen Überzeugungen der ‚Vorbegriff‘ zugrunde liege, die Lust sei das höchste Gut. Aber führen, so fragt I., diese beiden Argumente zu derselben Folgerung? Epikur ist der Ansicht, dass wir im Sinne des Indeterminismus frei sind, und I. fragt nach seiner Begründung. Eine Berufung auf die Sinneserfahrung sei, so Epikur, zu schwach, denn sie stehe ebenso dem Deterministen offen; besser wäre die Berufung auf unsere allgemeinen Überzeugungen. Wenn Epikur aber in dieser Weise für die Freiheit argumentiert – warum dann nicht auch mit derselben Methode für das Gute? „[H]e seems to argue from a more Aristotelian basis than he acknowledges“ (266). Und wenn er sich, im Unterschied zu den Kyrenaikern, auf diese Methode einlässt, warum soll dann die rationale Reflexion nicht zeigen, dass es außer der Lust noch andere Güter gibt? Lässt das Gut der Seelenruhe sich mit hedonistischen Argumenten verteidigen?

Die Stoa wird als Ganzes behandelt. Die ausführlichste Diskussion der stoischen Ethik finde sich bei Cicero, Seneca und Epiktet. Eine vollständige Studie müsste, so stellt I. fest, auf den Unterschied der wichtigen stoischen Quellen eingehen; für den vorliegenden Zweck sei das jedoch nicht erforderlich. Wie die Epikureer, so verteidigen auch die Stoiker einige Aspekte der sokratischen Position gegen Platon und Aristoteles, und sie folgen dabei den „einseitigen“ sokratischen Schulen. Die Kyrenaiker verteidigen den sokratischen Hedonismus. Da sie mit Platon und Aristoteles der Auffassung sind, dass der Hedonismus nicht mit dem Eudämonismus vereinbar ist, geben sie den Eudämonismus auf; dieser Hedonismus lässt am Wert der sokratischen Tugenden zweifeln. Epikur setzt sich in der Weise für die Tugenden ein, dass er den eudämonistischen Hedonismus des Protagoras gegen Platon und Aristoteles verteidigt. Wie die Kyniker, so verteidigen die Stoiker die These, die Tugend sei für das Glück hinreichend. Die „einseitigen“ Sokratischer verbinden diese These mit einem instrumentalistischen Verständnis der Tugend; sie ist ausschließlich ein instrumentelles Mittel für das von ihr vollständig verschiedene Glück. Platon und Aristoteles kritisieren diesen Instrumentalismus, indem sie zeigen, dass die Tugend als Teil des Glücks um ihrer selbst willen wünschenswert ist. Die Stoiker stimmen dieser Kritik zu, ohne jedoch den platonisch-aristotelischen Glücksbegriff zu übernehmen. Die Tugend ist weder Instrument noch Teil des Glücks, sondern mit dem Glück identisch und folglich dessen einziger Bestandteil. – Die Darstellung der Stoa ist in zwei Kapitel gegliedert. Schwerpunkt des ersten ist die Handlungstheorie: die (für den Zusammenhang mit der sokratischen Methode wichtige) Lehre von den Vorbegriffen, von der Oikeiosis, von der Zustimmung und die Auseinandersetzung mit dem Determinismus. Themen des zweiten Kapitels sind der Begriff der praktischen Vernunft, die sich aus der Oikeiosis-Lehre ergebende Lehre vom Selbstwert des Sittlichen, die Adiaphora, die Identität von Tugend und Glück, Freundschaft und politische Theorie.

Im Kapitel „Christian Theology and Moral Philosophy“ geht es nicht um spezifisch christliche Prinzipien oder Gebote, sondern um die Perspektive, unter welcher das Christentum die Moral sieht. Im Mittelpunkt stehen die Bergpredigt und der Römerbrief; die Stichwörter der Interpretation lauten: Perfektionismus, Pessimismus, Optimismus. Indem wir erkennen, dass das moralische Gesetz von uns Vollkommenheit fordert, werden wir uns bewusst, dass wir nicht imstande sind, es zu erfüllen. Die griechische Moralphilosophie hatte keine klare Vorstellung von der Beziehung zwischen den Forderungen der Moral und den Grenzen des Menschen. Der christliche Pessimismus lehnt die perfektionistischen Aspekte der griechischen Moralsysteme nicht ab. Das

Gesetz konfrontiert uns mit einem Ideal, dem wir entsprechen möchten. Das ist jedoch ein unrealistischer Wunsch – es sei denn, wir nehmen die christliche Botschaft an, dass wir das Gesetz nur mit Hilfe der göttlichen Gnade erfüllen können. Die Christen können sich für ihre Sicht auf eine aufgeklärte Moralphilosophie berufen. Die griechische Ethik erhebt den Anspruch, das Ideal zu bestimmen, dem das gewöhnliche Leben nur unvollkommen entspricht. Nach christlicher Lehre konfrontiert dieses Ideal uns mit der Unfähigkeit, ihm aus eigenen Kräften zu entsprechen.

Gegenüber dem Dualismus der Manichäer betont Augustinus die Einheit des Willens. Die Einheit des Selbst als Subjekt der Erkenntnis und des Handelns ist nicht möglich ohne die Einheit des Willens. Wie aber ist diese Einheit vereinbar mit der platonisch-aristotelischen Lehre von den verschiedenen Seelenteilen und der Lehre des Römerbriefs vom Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Augustinus überwindet den psychologischen Dualismus dadurch, dass er ein Vermögen zweiter Ordnung annimmt, das mich befähigt, mich entweder mit dem Fleisch oder mit dem Geist zu identifizieren. Ich werde vom Fleisch oder vom Geist bestimmt, weil ich mich vom Fleisch oder vom Geist bestimmen lassen *will*. Wir handeln frei, wenn unsere Handlungen auf einem solchen Akt der Identifikation beruhen und wir uns nicht von Begierden leiten lassen, mit denen wir uns nicht identifizieren. Das aber führt zur Frage nach dem Wesen dieses Vermögens zweiter Ordnung, des Willens. Ist er weder rational noch nicht-rational? Oder ist er rational? Dann aber ist zu fragen, wie es möglich ist, dass ein rationales Vermögen sich mit nicht-rationalen Strebungen identifiziert. Ist der Wille also voluntaristisch oder intellektualistisch zu verstehen? Augustinus, so I.s Interpretation, vertritt mit der stoisch-sokratischen Tradition einen intellektualistischen Begriff der Motivation. Der Wille kann nichts anderes als das Glück verfolgen. Sünde besteht in der Zustimmung des Willens; mit den Stoikern vertritt Augustinus die Notwendigkeit der Zustimmung für Freiheit und Verantwortung. Zustimmung ist Zustimmung dazu, dass etwas gut ist.

Thomas von Aquin verfolgt in seiner Moralphilosophie drei Ziele: Er versucht zu sagen, was Aristoteles meint; er versucht zu zeigen, dass diese Konzeption sich mit philosophischen Gründen verteidigen lässt; er möchte zeigen, dass sie auch der christlichen Lehre entspricht. Umstritten ist vor allem, inwieweit Thomas das dritte Ziel erreicht hat, und ob dieses Ziel überhaupt möglich ist. „[W]e will find some reasons for believing“, so I.s vorsichtiges Urteil, „that his strategy is more plausible than it has sometime seemed to his critics“ (435). Der umfangreiche Teil über Thomas, auf den hier zunächst nur hingewiesen sei, umfasst neun Kapitel: „Will“, „Action“, „Freedom“, „The Ultimate End“, „Moral Virtue“, „Natural Law“, „Practical Reason and Prudence“, „The Canon of the Virtues“, „Sin and Grace“.

Im Gegensatz zu Augustinus und Thomas vertritt Scotus einen voluntaristischen Begriff des Willens. Er argumentiert sowohl für einen Voluntarismus wie für einen Rationalismus. Einerseits bestreitet er, dass der Wille durch den Intellekt determiniert wird; andererseits vertritt er eine scharfe Trennung zwischen dem rationalen Willen und den nicht-rationalen Affekten. Er vertritt einen Voluntarismus, um die Freiheit zu verteidigen, und einen Rationalismus, um am Primat der Vernunft gegenüber dem Affekt in der tugendhaften Handlung festzuhalten. Weil die Freiheit nach Scotus vom Willen und nicht vom Intellekt abhängt und weil tugendhaftes Handeln der gute Gebrauch des freien Willens ist, ist der Wille auch das Subjekt der moralischen Tugenden. Wären die Affekte oder der Intellekt das Subjekt, so wären die Tugenden nicht vom freien Willen abhängig und folglich nicht Gegenstand von Lob und Tadel. Mehr als Thomas trennt Scotus den Zusammenhang von sittlicher Einsicht und sittlicher Motivation. Die Erkenntnis, dass zwischen einer bestimmten Handlung und der Glückseligkeit ein Zusammenhang besteht, ist nicht hinreichend, um diese Handlung zu wählen; wir sind frei, die Glückseligkeit um eines geringeren Gutes willen abzulehnen. In der These, dass Freiheit das Vermögen erfordert, die rationalen Standards des Glücks und der Gerechtigkeit abzulehnen, sieht I. von seiner sokratisch-intellektualistischen Position her den fatalen Irrtum des Scotus.

Auch Ockham lehnt den Eudämonismus ab, weil er mit Scotus der Ansicht ist, dass wir nicht notwendig das Glück wollen. Der Wille ist ein freies Vermögen und kann deswegen das Entgegengesetzte wollen; er muss also frei sein, die Glückseligkeit abzuleh-

nen. I. unterscheidet zwischen dem moderaten Voluntarismus des Scotus und dem extremen Voluntarismus Ockhams. Obwohl Scotus die Abhängigkeit des Willens vom Intellekt ablehne, impliziere der Wille dennoch eine bestimmte Art von rationaler Präferenz. Dagegen betone Ockham dessen Indifferenz, Kontingenz und Selbstbestimmung. Aus dem Primat des Willens ergebe sich, dass eine Handlung nicht deswegen gut sein könne, weil sie von der Vernunft bestimmt sei. Wenn Gott, so Ockhams Einwand, verursachen würde, dass mein Wille mit der Vernunft konform sei, aber mein Wille dabei völlig passiv bliebe, dann wäre diese Handlung weder tugendhaft noch verdienstvoll. Nur der Akt des Willens, in dem dieser sich der Vernunft konform macht, ist in einem ursprünglichen Sinn gut, weil nur er in einem ursprünglichen Sinn dem Handelnden zugerechnet werden kann. Das allgemeine Verlangen nach dem Guten kann nicht die Motivation zur Tugend sein, dann das gehört zu jedem Willen. Es muss vielmehr die durch keine weiteren Gründe bestimmte Entscheidung sein, die von der praktischen Vernunft gezogenen Folgerungen zu akzeptieren. „In this respect, it must be a choice beyond the scope of practical reason“ (711).

Machiavelli, so das Ergebnis des vorletzten Kapitels, bringt keine prinzipiell vernichtenden Einwände gegen die Ausführungen des Thomas zu Tugend und Wohlergehen. „His arguments and examples might appear to show that the Christian virtues are irrelevant or harmful in social and political life; but this appearance is deceptive“ (743). – Erfordert die theologische Position der Reformatoren die Abkehr von der scholastischen Moralphilosophie (Kap. 29 „The Reformation and Scholastic Moral Philosophy“)? „Some elements in the views of the Reformers“, so das Ergebnis, „initiate some significant changes in approach to moral philosophy; but other support the outlook of Scholastic naturalism“ (773). Die Reformatoren übernehmen die scholastische Lehre vom natürlichen Sittengesetz als Quelle unseres Grundwissens von den moralischen Prinzipien. Sie sind der Ansicht, dass die scholastischen Theologen die Bedeutung des freien Willens für den Menschen im Stand der Erbsünde überschätzen, und sie lehnen die Lehre von den eingegossenen moralischen Tugenden ab. Aber welche Rolle bleibt der Moral und der Moralphilosophie, wenn wir Luthers oder Calvins Rechtfertigungslehre annehmen? Im Leben des Christen, so könnte man argumentieren, hat die gewöhnliche Moral ihre Bedeutung verloren, denn der Christ steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade. Melancthon antwortet: Die Tatsache, dass wir auf die Gnade angewiesen sind, macht die sittliche Vernunft nicht überflüssig; Luthers Kritik an der Gerechtigkeit aus den Werken impliziert nicht die Ablehnung der Moralphilosophie. Die Moralphilosophie ist insofern Teil des göttlichen Gesetzes, als es durch die Vernunft erkannt werden kann; wenn diese Erkenntnis auch durch die Sünde verdunkelt ist, so ist sie doch nicht vollständig verloren.

III.

Das Gut des Menschen, so lautet das „Function Argument“ von NE I 6, bestehe in der ihn von den anderen Lebewesen unterscheidenden Tätigkeit, der Vernunfttätigkeit, und zwar in deren vollkommener Form, und das ist die Vernunfttätigkeit, die in der Verfassung der Tugend vollzogen wird. Damit vertritt Aristoteles eine naturalistische Position. „He argues for his account of the human good from premises about the nature of human beings as rational animals. This naturalist position is the basis for the naturalism of, among others, the Stoics, Aquinas, and Suarez“ (140f.). Das Function Argument „appears to rely on Aristotle’s natural philosophy, including his views on essence, explanation, function and soul. But we might wonder whether these philosophical views have any place in a dialectical approach to ethical argument“ (142).

Wenn I. hier von Naturalismus spricht, dann ist sein Begriff nicht der von G. E. Moore und der von Moore angestoßenen moralphilosophischen Naturalismusdiskussion. Eine naturalistische Position, wie I. sie hier versteht, ist eine solche, die für die Begründung der Ethik auf das Wesen des Menschen zurückgreift. Eine solche Ethik ist nicht naturalistisch im Sinne der gegenwärtigen Naturalismusdiskussion. Die Tatsache, von der sie ausgeht, ist die Vernunft, und die Vernunft ist eine normative Größe. Ob das

Ergon-Argument sich naturphilosophischer Begriffe bedient, um ethische Sachverhalte zu beschreiben oder gar um sie zu begründen, mag dahingestellt bleiben. Das Argument kann als eine phänomenologische *Scala naturae* gelesen werden, die durch den Vergleich mit anderen Lebensformen das Spezifische des menschlichen Lebens herausarbeitet. Dagegen, dass es mit dem ontologischen Begriff der *energeia* arbeitet, ist schwerlich etwas einzuwenden, denn dieser Begriff ist auch in der Ethik unverzichtbar.

Das Argument von I 6 wird ergänzt in I 9, wo auf die Notwendigkeit der äußeren Güter für das Glück hingewiesen wird. Nach dem Naturalismus verlangt das Glück die Erfüllung der menschlichen Natur und folglich alle dafür notwendigen Bedingungen. Das Werk oder Gut des Menschen besteht in der Vernunfttätigkeit eines Wesens, das nicht nur Vernunft, sondern auch nicht-vernünftige Begierden und leibliche Bedürfnisse hat, und eines Wesens, das in der Zeit lebt und deshalb die Möglichkeit haben muss, seine Zukunft zu planen. Der aristotelische Naturalismus, so betont I., ist eine „holistische Lehre“. Die Natur des Menschen ist nicht einfach die Summe aller seiner natürlichen Streben. „To speak of a thing's nature and what is in accord with its nature is to select among the natural tendencies, since they may not all accord with the nature of the whole“ (141). Die naturalistische Position fordert einen rationalistischen Begriff der Tugend, denn die Tugend ist die Verfassung, welche die Vollkommenheit der für den Menschen spezifischen Tätigkeit ermöglicht, und das ist die Vernunfttätigkeit. „The mark of virtue, on this view, is the full realization of one's capacity to be guided by practical reason“ (158).

Das bedeutet aber, dass nicht nur die Mittel, sondern auch die Ziele der Vernunft entsprechen müssen; die Kontrolle durch die Vernunft kann sich nicht in einem rationalen Lebensplan, durch den die nicht-vernünftigen Neigungen erfüllt werden, erschöpfen. Das auf das Ziel gerichtete Streben bezeichnet Aristoteles als Wunsch. Damit ist eine zentrale Frage des Buches angesprochen: Wie verhält sich Aristoteles' Begriff des Wunsches (*boulêsis*, NE III 6) zu Thomas von Aquins Begriff des Willens (*voluntas*)? Thomas, so I.s These, interpretiert die *boulêsis* rationalistisch als „a sort of desire that is peculiar to the rational part of the soul and distinct from non-rational desire“ (172). Die antirationalistische Interpretation bestreitet das mit folgender Begründung: Die unterschiedliche Beziehung der verschiedenen Streben zur Vernunft hebt nicht die Einheit des Strebevermögens auf. Die *boulêsis* ist eine Form der *orexis* (NE I 13,1102b30), und die *orexis* ist das Vermögen der Seele, das zwar auf die Vernunft hören kann, aber nicht in sich vernünftig ist. I. hält die Interpretation des Thomas für richtig. „Aristotle recognizes an *essentially* rational form of desire“ (174, Hervorhebung F.R.). Ob I. Recht hat, hängt nicht nur von seiner Aristoteles-Interpretation, sondern auch von seiner Thomas-Interpretation ab. Ist der Wille nach Thomas ein *wesentlich* vernünftiges Streben? I.s Argumentation dafür, dass die *boulêsis* ein *wesentlich* vernünftiges Streben ist (173–175), hat mich nicht überzeugt; dagegen steht die klare Aussage von I 13. I. möchte das Gewicht dieses Textes mindern: „Aristotle neither says nor implies that the virtues of character belong exclusively to the non-rational part“ (175). Hier ist zu unterscheiden: Die Zugehörigkeit zum vernünftigen oder nicht-vernünftigen Seelenvermögen ist das Kriterium, anhand dessen zwischen dianoetischen und ethischen (*virtues of character*) Tugenden unterschieden wird (1103a3–5). Die Tugenden des Charakters gehören also als solche zum nicht-vernünftigen Seelenvermögen. Dadurch wird jedoch nicht ausgeschlossen, dass die ethischen Tugenden und die dianoetische Tugend der Phronesis wechselseitig aufeinander bezogen sind.

I.s Ausführungen über das Verhältnis von Intellekt und Wille bei Thomas von Aquin sind für mich der am meisten anregende Teil des Buches. Thomas' Position ist ein gemäßigter und kein extremer Intellektualismus, aber es ist ein Intellektualismus und keine Verbindung von Intellektualismus und Voluntarismus. Thomas vermeidet die extreme intellektualistische These, dass der Intellekt unabhängig vom Willen den Willen und die Handlung bestimmt, aber er vermeidet ebenso die voluntaristische These, dass der Wille unabhängig vom Intellekt den Intellekt und die Handlung bestimmt. Der Wille ist rational, weil er durch die intellektuelle Liebe (*amor intellectivus*) bewegt wird. Die intellektuelle Liebe gibt uns die Freiheit, die *nicht-vernünftige* Lebewesen nicht haben. Durch sie erfassen wir etwas, unabhängig von vorgängigen Neigungen, als gut. Im Unterschied

zu Hutcheson und Hume nimmt Thomas „äußere Gründe“ (*external reasons*) an, „reasons whose goodness or badness does not consist simply in their relation to other desires of the agent [...] Aquinas takes these external reasons to be the basis of ‚intellectual love‘“ (473). Es geht um die Frage, ob etwas erstrebt wird, weil es gut ist, oder ob es gut ist, weil es erstrebt wird. Die intellektuelle Liebe richtet sich auf Dinge, die erstrebt zu werden *verdienen*; der Grund ist eine Eigenschaft der Sache selbst und nicht deren Verhältnis zu einer unserer Neigungen.

Thomas versteht den Willen als vernünftiges Streben. Er behauptet den Primat des rationalen gegenüber dem irrationalen Streben, aber er behauptet nicht den Primat der Vernunft gegenüber dem Streben. Eine richtige Konzeption des Willens muss sowohl ein kognitives wie auch ein strebendes Element umfassen. Wir dürfen weder annehmen, dass alles vernünftige Streben nur ein Produkt zweckrationaler Überlegung im Dienst nicht-vernünftiger Neigungen ist, noch dürfen wir das vernünftige Streben reduzieren auf ein bloßes Epiphänomen der praktischen Vernunft.

Wie verhält sich Thomas' Begriff des Willens zu Aristoteles' Begriff des Wünschens? Das Strebevermögen hat nach Aristoteles an der Vernunft teil (*metechei*, 1102b30). Thomas lehre, „that the will is rational only by participation“ (468). Das bedeute aber nicht, dass der Wille nicht wesentlich rational sei. Was damit gemeint ist, werde besser ausgedrückt durch „derivatively rational“. „The will is derivatively rational, because its rationality depends on something else that is non-derivatively rational; it presupposes the operation of intellect and reason, and it is not identical to it.“ Soweit kann ich I.s Interpretation zustimmen. Die nächste Frage ist, auf welche Weise der Intellekt den Willen bewegt. „Aquinas claims that the intellect initiates the motions of the will through ‚command‘, which is an act of reason presupposing an act of will“ (469). Diese Deutung hat, soweit ich sehen kann, in der *Summa theologiae* keine Textgrundlage. Vielmehr antwortet Thomas hier mit seiner Lehre vom *amor intellectualis*. Der Wille ist der *appetitus rationalis sive intellectualis*, der durch das Urteil bewegt wird, das den *amor intellectualis* bewirkt; der *amor intellectualis* ist der Ursprung der Bewegung des Willens (S.th. 1–2 q26a1).

Ist der Wille, so war unsere Frage, nach Thomas ein *wesentlich* vernünftiges Streben? Der Wille gehört zum Strebevermögen, das ein passives Vermögen ist. Das Strebevermögen kann durch etwas von den Sinnen und durch etwas vom Intellekt Erfasstes bewegt werden. Die passiven Vermögen werden entsprechend den aktiven Prinzipien, die sie bewegen, unterschieden. Das passive Vermögen muss dem Objekt entsprechen, durch das es bewegt werden kann; es ist ein solches Vermögen, weil und insofern es durch eine solche Vorstellung bewegt werden kann. „Da aber das durch den Intellekt und das durch die Sinne Erfasste einer anderen Gattung angehören, so folgt, dass der *appetitus intellectualis* ein anderes Vermögen ist als der *appetitus sensitivus*“ (S.th.1 q80a2).