
Einleitung

Schon die Frage nach den ontologischen Grundlagen der Ethik wirkt heute überholt. Zu naheliegend scheint der Vorwurf, dabei einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. Denn seit David Hume gilt es vielerorts in der Ethik als ausgemacht, dass sich aus dem Sein kein Sollen ableiten lasse¹ und somit die Ontologie als Wissenschaft vom Seienden nichts zur Klärung ethischer Fragen beitragen könne. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses wird zuweilen auch gegen Aristoteles selbst erhoben, der seine Ethik – zumindest in der traditionellen thomistischen Lesart – auf ein breites ontologisches Fundament stellt. Ein Kristallisationspunkt dieser Verschränkung von Ethik und Ontologie ist das sogenannte Ergon-Argument, in dem sich Aristoteles auf Überlegungen zur spezifischen Natur des Menschen stützt, um so genauer zu bestimmen, wonach der Mensch streben soll.²

Die Frage nach den ontologischen Grundlagen der Ethik setzt aber bereits auf einer viel allgemeineren Ebene an. Nicht erst die Natur des Menschen, sondern bereits die Beschaffenheit des Seienden insgesamt ist für die Moralphilosophie von Belang. Denn menschliches Handeln findet in der Welt statt und unterliegt so gewissen ontologischen Rahmenbedingungen, die deshalb auch für die Ethik relevant sind. Diese Verbindung von Ontologie und Ethik betont Pierre Aubenque in seiner Studie *La prudence chez Aristote* (1963), die besonders in Frankreich und Deutschland wesentlich zur Wiederbelebung der Tugendethik beigetragen hat. Aubenque argumentiert darin, dass erst vor dem Hintergrund der aristotelischen Ontologie die Funktion der Klugheit als Tugend verständlich werde. Er wendet sich damit vor allem gegen die These Werner Jaegers, Aristoteles sei in seiner geistigen Entwicklung letztlich zu einer strikten Trennung von Metaphysik und Ethik gelangt.³ „Das Problem der Klugheit“, so Aubenque, sei aber „nicht zu lösen, solange man es nicht als ein metaphysisches Problem versteht.“⁴ Erst wenn das endliche Seiende als der Bereich des Handelns in seiner stetigen Veränderung und Kontingenz durchsichtig werde, ließe sich verstehen, dass die Anwendung von ethischem

1 Vgl. David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Oxford: Clarendon 1978, S. 469 f.

2 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* A.6.

3 Vgl. Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann 1923, S. 85.

4 Pierre Aubenque, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, übersetzt von Nicolai Sinai und Ulrich Johannes Schneider, Hamburg: Meiner 2007, S. 37.

Wissen in der konkreten Situation eine anspruchsvolle Aufgabe darstelle, für deren Lösung der Mensch die Tugend der Klugheit benötige. Diese Thematisierung des ontologischen Rahmens, in dem sich das menschliche Handeln abspielt, läuft allerdings nicht Gefahr, einen naturalistischen Fehlschluss zu enthalten, da hier aus dem Seienden selbst keine ethischen Normen abgeleitet werden. Das ist anders, sobald nach den ontologischen Grundlagen der Ethik im Kontext einer *Moralbegründung* gefragt wird.

Gerade im angelsächsischen Raum sind Versuche einer Wiederbelebung der aristotelischen Tugendethik mit dem Anspruch aufgetreten, zugleich eine Begründung der Moral zu leisten. Es lassen sich dabei zwei unterschiedliche Strategien ausmachen, wie mit dem Problem des naturalistischen Fehlschlusses umgegangen wird. Die erste Strategie besteht darin, sich Aristoteles' Ethik in einer Weise anzueignen, die keinen Schluss vom Sein aufs Sollen erforderlich macht. Den bekanntesten Vorstoß in diese Richtung hat wohl Alasdair MacIntyre mit seinem Buch *After Virtue* (1981) gemacht. In ihm unternimmt MacIntyre den Versuch einer Rehabilitation der Tugendethik, die nicht auf dem Begriff der menschlichen Natur aufbaut, sondern stattdessen die soziale und historische Verfasstheit des menschlichen Handelns in den Mittelpunkt rückt. Tugenden wie Gerechtigkeit, Mut oder Wahrhaftigkeit seien schon deshalb gute und erstrebenswerte Eigenschaften, weil ohne sie keine stabile Form von Kooperation und mithin keine Weiterentwicklung unserer sozialen Praktiken und Institutionen möglich wäre.⁵ Auf diese Weise könne ein teleologischer Rahmen für das Tugenddenken bewahrt werden, ohne zugleich auf Aristoteles' „metaphysische Biologie“ zurückgreifen zu müssen.⁶ In späteren Arbeiten räumt MacIntyre jedoch ein, dass auch sein eigener Ansatz nicht ohne ein ontologisches Fundament auskomme. Der Umstand, dass ein gutes Leben sich nur kooperativ im Rahmen von bestimmten Praktiken und Institutionen verwirklichen lasse und dadurch den Besitz von Tugenden erforderlich mache, sei nicht unabhängig davon verständlich, dass der Mensch ein endliches und verletzliches Lebewesen ist.⁷

Die zweite Strategie beim Versuch der Rehabilitierung der aristotelischen Tugendethik versucht nicht wie MacIntyre, den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses durch ein weitgehendes Ausklammern ontologischer Annahmen über den Menschen zu umgehen. Die Berechtigung des Vorwurfs selbst wird vielmehr infrage gestellt. Ein Schluss vom Sein aufs Sollen sei, so die

5 Vgl. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3. Aufl., Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2007, Kap. 14–15.

6 Vgl. ebd., S. 162.

7 Vgl. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, London: Duckworth 1999.

Erwiderung, in bestimmten Fällen gar nichts Ungewöhnliches und durchaus legitim. In diesem Sinne betont Elizabeth Anscombe, dass aus der Zuordnung eines Lebewesens zu einer bestimmten Art verschiedene Aussagen darüber folgen, was dieses Lebewesen braucht, um zu gedeihen, und in diesem Sinne haben *sollte*.⁸ Aus der Tatsache, dass etwas eine Rose ist, folgt z. B., dass sie Wasser und Licht braucht bzw. haben sollte. Humes These, vom Sein lasse sich nicht auf ein Sollen schließen, mag in Hinblick auf Singuläres und Zufälliges berechtigt sein, gilt aber nicht für generische Aussagen über das Leben natürlicher Arten. Die Lebensform einer Art ist nicht etwas rein Faktives, sondern weist, so könnte man sagen, eine innere teleologische Struktur auf, deren Ziel das artspezifische Gedeihen (*flourishing*) der betreffenden Individuen ist. Diese Struktur bildet die Grundlage für normative Urteile über die Exemplare der betreffenden Art. Jedes Individuum ist darauf angelegt, seine artspezifische Lebensform zu verwirklichen, kann darin aber auch scheitern, z. B. durch das Eintreten von Krankheit oder durch Verletzungen.⁹ Auf diese Weise wird es möglich, zwischen mehr oder weniger vollkommenen Exemplaren einer Art zu unterscheiden und allgemeine Aussagen darüber aufzustellen, wie die Lebewesen einer Art sein sollten, d. h. was sie brauchen, um zu gedeihen.

Autoren wie Peter Geach oder Philippa Foot haben diesen Gedanken aufgegriffen und zum Ausgangspunkt für eine Neubegründung der Tugendethik gemacht. Der Ausspruch „men need virtues as bees need stings“¹⁰ ist dabei zum Slogan dieser Variante der Aristoteles-Rezeption geworden, die auch als *aristotelischer Naturalismus* bezeichnet wird. Dem aristotelischen Naturalismus zufolge liefert jene Form von natürlicher Normativität, die wir im Leben von Tieren und Pflanzen finden, eine Vorlage für das Verständnis moralischer Normen. Foot formuliert diesen Gedanken in ihrem Buch *Natural Goodness* (2001) explizit aus, wenn sie behauptet, dass zwischen der biologischen Kategorie des Gedeihens von Lebewesen und dem ethischen Begriff des guten Lebens eine strukturelle Analogie bestehe. In beiden Fällen handelt es sich ihr zufolge um teleologische Prinzipien, in deren Licht wir normative Urteile über gewisse Eigenschaften und Tätigkeiten von Individu-

8 Vgl. G. E. M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy“, in: Mary Geach & Luke Gormally (Hg.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, Exeter: Imprint Academic 2005, S. 169–194.

9 Diese Grammatik natürlicher Normativität wird im Detail von Michael Thompson ausgearbeitet in *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2008, Erster Teil.

10 Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press 1977, S. 17.

en fällen können.¹¹ Für Foot gilt deshalb, „there is no change in the meaning of ‚good‘ between the word as it appears in ‚good roots‘ and as it appears in ‚good dispositions of the human will‘.“¹² Wie ein Baum gute Wurzeln brauche, um zu gedeihen, so benötige der Mensch eben einen guten Willen, um ein gutes Leben zu führen.

Der aristotelische Naturalismus zeigt, dass es auch heute durchaus möglich und sinnvoll ist, nach den ontologischen Grundlagen der Ethik zu fragen. Zugleich aber erweist sich die Art und Weise, wie in ihm Sein und Sollen zusammengedacht werden, noch als vorläufig und zu grob. Denn Zweifel ist angebracht, ob sich das moralisch Gute einfach als eine Form des natürlichen Guten oder analog zum ihm verstehen lässt. Der Mensch ist letztlich beides: ein Lebewesen mit einer zugehörigen biologischen Teleologie und ein Vernunftwesen, dessen Handeln moralischen Normen unterliegt. Beide Dimensionen gehen aber nicht einfach ineinander auf, sondern können im Gegenteil sogar in Spannung zueinander stehen. Man denke beispielsweise an das ethische Phänomen des Hungerstreiks: Aus biologischer Sicht ist ein Lebewesen, das die Aufnahme von Nahrung verweigert, wesentlich defekt, da Ernährung eine Grundbedingung seiner Selbsterhaltung und mithin seines Gedeihens ist. Aus ethischer Sicht kann ein Hungerstreik hingegen durchaus gerechtfertigt sein und bei anderen Lob, ja sogar Bewunderung hervorrufen. Aber lässt sich das moralisch Gute überhaupt als eine Form natürlicher Güte denken, wenn beide im Menschen derart eklatant auseinandertreten können? Es gibt freilich biologische Voraussetzungen dafür, dass jemand ein im vollen Sinne gutes Leben führen kann. Von einer Person, die z. B. aufgrund eines Unfalls ihr Bewusstsein verloren hat und somit unfähig ist, überhaupt selbstbestimmt zu handeln, wird wohl kaum jemand behaupten, sie führe ein gutes Leben. Solche biologischen Bedingungen scheinen aber der ethischen Normativität eher vorgelagert als selbst ein Teil derselben zu sein.

Foot, die sich dieser Probleme durchaus bewusst ist, schlägt deshalb vor, das moralisch Gute auf nur ein Vermögen des Menschen zu beschränken, nämlich auf den rationalen Willen.¹³ Moralische Bewertungen betreffen demnach anders als Bewertungen von Lebewesen als Exemplare ihrer natürlichen Art ausschließlich diesen spezifischen Aspekt des menschlichen Lebens – das rationale Handeln. Die allgemeine Form der Normativität bleibt für Foot aber dieselbe, ganz gleich ob es sich um das natürlich Gute im Allgemeinen oder das moralisch Gute im Besonderen handelt. Dieser Vorschlag provoziert

11 Vgl. Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 44.

12 Ebd., S. 39 (Hervorhebungen getilgt).

13 Vgl. ebd., S. 66.

umgekehrt aber die Frage, inwiefern dann überhaupt noch gehaltvoll von einem ethischen *Naturalismus* gesprochen werden könne.¹⁴ In diesem Bild bleibt als einziger Aspekt der menschlichen Natur, der für die Ethik relevant ist, die praktische Rationalität übrig. Inwiefern Vernunft und Wille Teil der Natur sind, bleibt jedoch unerläutert.

Auch mit Blick auf Aristoteles selbst erweist sich diese Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Ontologie als problematisch. Zentrale Elemente von Aristoteles' Tugendkonzeption bleiben weitgehend unverstündlich, wenn das moralisch Gute auf den rationalen Willen begrenzt wird. Das gilt besonders für die Unterscheidung zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden. Das Spezifikum ethischer Tugenden wie Mut, Besonnenheit oder Freigebigkeit besteht nämlich Aristoteles zufolge gerade darin, dass sie nicht einfach Dispositionen des rationalen Willens oder der Vernunft sind, sondern jeweils bestimmte Affekte in eine rationale Ordnung bringen, d. h. in die Sinnlichkeit des Menschen eingreifen. Mutig zu sein bedeutet nicht nur, aus bestimmten Gründen zu handeln, sondern seine Furcht gemäß ethischen Gesichtspunkten zu kontrollieren. Anders als etwa in der kantischen Moralphilosophie ist das aristotelische Bild der ethischen Tugenden eines, in dem diese in die menschliche Sinnlichkeit aktiv eingreifen, diese ordnen und somit kultivieren. Deshalb lassen sich ethische Tugenden auch nicht durch Belehrung oder Studium erlernen, sondern müssen durch Gewöhnung und Einübung über eine längere Zeit hinweg angeeignet werden.

Der aristotelische Naturalismus liefert folglich noch kein befriedigendes Bild des Verhältnisses von Ontologie und Ethik, sei es mit Blick auf Aristoteles selbst oder auch in systematischer Hinsicht. Das liegt zum Großteil auch an einem Mangel an ontologischer Reflexion, der für den gegenwärtigen Neo-Aristotelismus noch immer kennzeichnend ist. Der Zugang zur Ethik ist hier primär sprachphilosophisch und urteilslogisch geprägt, worin sich insbesondere der anhaltende Einfluss Wittgensteins auf die Aristoteles-Rezeption im 20. Jahrhundert zeigt.

Vor diesem Hintergrund scheint es angebracht zu sein, die Frage nach den ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik neu zu stellen und möglichst breit zu diskutieren. Eine solche Diskussion darf sich nicht auf das Problem beschränken, ob und, wenn ja, in welchem Sinne die menschliche Natur Quelle moralischer Normen sein kann. Die Berührungspunkte von Ontologie und Ethik in der aristotelischen Philosophie sind zahlreicher und

14 Für diese Kritik vgl. Christoph Halbig, „Ein Neustart der Ethik? Kritik des aristotelischen Naturalismus“, in: Markus Rothaar & Martin Hähnel (Hg.), *Normativität des Lebens, Normativität der Vernunft?*, Berlin/New York: de Gruyter 2015, S. 175–197.

bieten so eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten. So verwendet Aristoteles beispielsweise in seiner Ethik mehrere Begriffe, die er zunächst in seiner Metaphysik und Psychologie einführt und erläutert. Das gilt zum einen für grundlegende Begriffe wie Potenz (δύναμις) und Aktualität (ἐνέργεια) sowie die Kategorien Substanz, Qualität, Quantität, Tun, Leiden usw., zum anderen für spezifische Konzepte wie z. B. das der Seele (ψυχή) und ihrer verschiedenen Vermögen. Der vorliegende Band versucht, dieses Spektrum an Fragen in Bezug auf die ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik zumindest grob abzubilden.

Die Beiträge des Bandes sind in drei Gruppen eingeteilt, die jeweils einen Fragekomplex betreffen, der für das Verhältnis von Ontologie und Ethik bei Aristoteles von Belang ist. Die erste Gruppe von Aufsätzen widmet sich der aristotelischen Psychologie und ihrer Bedeutung für die Handlungstheorie und Ethik. Im Zentrum steht dabei besonders die Theorie der menschlichen Seele und ihrer Vermögen. Der Beitrag von *Henning Tegtmeier* diskutiert die Frage, ob Aristoteles schon über das Konzept der Willensfreiheit verfügt. Dies wird heute von einer Vielzahl von Interpreten bezweifelt, u. a. weil es in der aristotelischen Ethik keinen Ausdruck gibt, der sich eindeutig als „freier Wille“ übersetzen ließe. So schreibt etwa Dorothea Frede Aristoteles eine Form des ethischen Determinismus zu, der zufolge die Leidenschaften einer Person ihr bestimmte Handlungsziele vorgeben, zu denen die Vernunft allein noch die geeigneten Mittel zu finden hat. Tegtmeier wirft dieser Lesart vor, sich selektiv auf gewisse Passagen zu berufen und Befunde, die in eine andere Richtung deuten, zu ignorieren. Aristoteles kenne, so seine Kritik, durchaus ein eigenes vernünftiges Strebevermögen neben den Leidenschaften des animalischen Seelenteils, das sich durch die rationale Orientierung am Guten auszeichnet und nicht Teil des Kausalzusammenhangs der materiellen Natur ist. Dieses vernünftige Strebevermögen bildet die metaphysische Grundlage eines Indeterminismus für den Bereich des menschlichen Handelns, in dessen Rahmen Willensfreiheit konsistent denkbar wird.

Kathi Beier geht in ihrem Beitrag der Bedeutung der aristotelischen Seelenkonzeption für das Verständnis der Tugenden nach. Während dieses Thema in der historisch-exegetischen Forschung zu Aristoteles durchaus präsent sei, spiele, so Beiers Befund, der Begriff der Seele in systematischen Versuchen einer Wiederbelebung der aristotelischen Tugendethik fast keine Rolle. Um diese Schieflage zu korrigieren, führt sie vor, dass Aristoteles' Seelenlehre sowohl für die Definition des Tugendbegriffs als auch für die Unterscheidung der verschiedenen Tugenden unentbehrlich ist. Zugleich wird so verständlich, warum Menschen Tugenden benötigen, um ein gutes Leben führen zu können: Die Tugenden bringen die verschiedenen Teile der Seele

des Menschen erst in eine Ordnung, in der Vernunft und Sinnlichkeit im Sinne einer „Einheit in Vielfalt“ zusammenwirken. Bei er zufolge kommt dieses Verständnis des Zusammenhangs von Seele und Tugend gerade der Forderung Elizabeth Anscombes nach, die Wiederaneignung des Tugendgedankens auf Grundlage einer „Philosophie der Psychologie“ zu vollziehen.

Auch der Beitrag von *Peter Heuer* setzt sich mit dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft auseinander. Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die Positionen Humes und Kants zum Verhältnis der Leidenschaften zur Vernunft, die sich ihm zufolge bei genauer Betrachtung als unbefriedigend erweisen. Aristoteles' Ethik und Psychologie stellt für ihn in dieser Hinsicht eine echte Alternative dar, in welcher die Bedeutung der Leidenschaften für ein sittliches Leben anerkannt und deutlich herausgestellt werde. Im Rückgriff auf Thomas von Aquin stellt Heuer die verschiedenen menschlichen Affekte in ihrer Ordnung dar und arbeitet ihren Beitrag zum sittlichen Wert von Handlungen heraus. Besondere Berücksichtigung erfährt dabei die edle Lust bzw. Freude, die ihm zufolge für Aristoteles und Thomas ein zentrales Moment des guten Lebens für den Menschen ist.

Die zweite Gruppe von Aufsätzen behandelt jeweils konkrete Tugenden, an denen exemplarisch das Verhältnis von Ontologie und Ethik herausgestellt wird. *Pirmin Stekeler-Weithofer* widmet sich in seinem Beitrag der Tugend der Klugheit (φρόνησις). Dabei interessiert ihn insbesondere das Moment der Urteilskraft, das wesentlich zur Klugheit gehört. Der Kluge wisse gerade um die Begrenztheit allgemeiner Regeln und Handlungsorientierungen, die sich in der konkreten Situation nicht einfach schematisch anwenden ließen. Praktische Urteilskraft sei hier, so Stekeler-Weithofer, sowohl für die kompetente Anwendung als auch für die Gewinnung und gegebenenfalls Korrektur von Regeln nötig. Die Wichtigkeit von Klugheit und praktischer Urteilskraft für den Menschen wird letztlich darauf zurückgeführt, dass das endliche Seiende, auf das sich unser Denken und Handeln zunächst richtet, ontologisch durch Kontingenz gekennzeichnet ist. In diesem Bereich sei deshalb ein stabiles und streng allgemeingültiges Wissen prinzipiell unmöglich, so dass es eines kompetenten Umgangs mit dem uns möglichen, endlichen Wissen bedarf.

Der Beitrag von *Christian Kietzmann* untersucht die aristotelische Tugend der Kunstfertigkeit (τέχνη), die sich ebenfalls auf den Bereich des endlichen, veränderlichen Seienden bezieht. Diese scheint einen doppelten Charakter zu haben, denn sie wird von Aristoteles einerseits als eine Form von Wissen und andererseits als eine Fähigkeit beschrieben. Kietzmann zeigt, wie der Zusammenhang dieser beiden Momente verständlich wird, wenn sie im Kontext der aristotelischen Lehre vom praktischen Syllogismus betrachtet werden.

Die Kunstfertigkeit sei demnach ein Wissen von objektiven Bedingungsbeziehungen, das bei Vorliegen einer entsprechenden Absicht eine Person befähigt, diese auch kunstgerecht umzusetzen, d. h. die jeweils beabsichtigte Veränderung kompetent herbeizuführen. Kunstfertigkeit sei mithin allgemein für die Realisierung von Zielen im Handeln unerlässlich.

Nikolaos Psarros entwickelt in seinem Beitrag eine Interpretation der Beziehung zwischen Herr und Sklaven, die bei Aristoteles als ein Element der Gemeinschaft des Haushalts (*οἶκος*) bestimmt wird. Psarros zufolge ist diese Beziehung nicht als bloße Instrumentalisierung, sondern durchaus im Sinne einer Kooperation zu verstehen. Der Sklave sei kein vernunftloses Werkzeug, sondern vielmehr jemand, der seine Vernunft der Leitung eines Herrn unterstellt, der seinerseits die Aufgabe übernimmt, für seinen Diener zu sorgen und ihm für seine Fähigkeiten passende Aufgaben anzuvertrauen. Der sozialen Rolle des Sklaven korrespondiert in diesem Bild eine Tugend, die auch als Treue oder Dienstbarkeit bezeichnet werden kann und aus der freiwilligen Anerkennung der Autorität einer höherstehenden Vernunft resultiert. Diese Form von „Sklaverei“ habe, so Psarros, nichts mit den historischen Formen totaler Unterwerfung und Ausbeutung zu tun, wie man sie etwa aus den Südstaaten der USA oder auch aus der Geschichte des Römischen Reiches kennt.

Die dritte Gruppe von Aufsätzen befasst sich schließlich mit zeitgenössischen Interpretationen der aristotelischen Ethik und ihrer ontologischen und methodischen Grundlagen. *Falk Hamann* diskutiert eine der Grundideen des aristotelischen Naturalismus, nämlich die auf Peter Geach zurückgehende These, dass der Ausdruck ‚gut‘ nur attributiv sinnvoll verwendet werden könne. Jede Rede von etwas Gutem muss demzufolge durch einen sortalen Begriff spezifiziert werden, der erst den evaluativen Maßstab für die jeweilige Bewertung festlegt. Dieses Verständnis des Guten fokussiere, so Hamann, einseitig auf den Kontext von Evaluationen und lasse damit gerade den Zusammenhang von Güte und Streben außer Acht, der für Aristoteles’ Ethik zentral ist. Ausgehend vom Guten als dem Erstrebenswerten zeigt Hamann, dass Aristoteles durchaus eine Klasse absoluter Güter kennt, die begrifflich nicht auf eine bestimmte Art von Lebewesen begrenzt sind. Von solchen Gütern könne mithin nicht nur im attributiven Sinn gesprochen werden. Ferner spiele diese Art von Gütern nicht nur in der Metaphysik, sondern gerade auch in der Ethik eine wichtige Rolle.

Der Beitrag *Michael Vogts* geht der Frage nach, mit welchen Prinzipien die aristotelische Ethik operiert und woher diese stammen. Den Hintergrund bilden hier die Arbeiten Wolfgang Wielands zur Prinzipienforschung in der *Physik*. Die für die Ethik einschlägigen Prinzipien werden, so Vogt, nicht aus anderen Schriften übernommen, sondern im Rahmen der ethischen Untersu-

chung selbst aufgesucht und herausgearbeitet. Dabei bediene sich Aristoteles neben sprachanalytischen und dialektischen Methoden vor allem der formalen Unterscheidung zwischen den vier Arten von Ursachen, anhand derer er die Prinzipien des guten menschlichen Handelns bestimme. Insgesamt zeige sich eine irreduzible Methodenvielfalt in der Art und Weise, wie Aristoteles zu den Grundbegriffen seiner Moralphilosophie gelange.

Der Beitrag von *Johann Gudmundsson* unterscheidet zwei Spielarten des aristotelischen Naturalismus und diskutiert die Weise, wie in ihnen das Verhältnis zwischen Willens- und Urteilsakten im Bereich der Moral gedacht wird. Gudmundsson zufolge beanspruchen Vertreter beider Positionen, erklären zu können, wie moralische Urteile einerseits zu einer Form von Wissen führen und andererseits den Urteilenden zum Handeln motivieren können. Die erste Form des aristotelischen Naturalismus, für die Philippa Foot steht, scheitere gerade daran, die motivationale Dimension des moralischen Urteils verständlich zu machen. Dieses Problem versucht Gudmundsson zufolge die zweite Form, die von Michael Thompson vertreten wird, dadurch zu umgehen, dass sie Willensakt und moralisches Urteil im Rahmen einer Konzeption des Selbstbewusstseins miteinander identifiziert. Allerdings werfe dies wiederum die Frage auf, ob das moralische Urteil hier noch im strengen Sinne ein Wissen natürlicher Normen generiere.

Die Beiträge dieses Bandes machen deutlich, dass die Untersuchung der ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik ein breites Spektrum an philosophischen Fragen betrifft, die in der aktuellen Diskussion noch nicht zureichend beantwortet sind. Diese betreffen sowohl die aristotelische Ethik selbst als auch die aktuellen Versuche einer systematischen Wiederaneignung derselben in der praktischen Philosophie. Dieser Band soll einen Beitrag dazu leisten, in diesen Fragen zu größerer Klarheit zu gelangen.

Falk Hamann und Peter Heuer