

Ethischer Naturalismus nach Aristoteles - das umstrittene Verhältnis von menschlicher Natur und gutem Leben

Author(s): Angela Kallhoff

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 63, H. 4 (2009), pp. 581-596

Published by: Vittorio Klostermann GmbH

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27765829>

Accessed: 04-06-2020 10:36 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*

DISKUSSIONEN UND BERICHTE

Angela Kallhoff, Münster

Ethischer Naturalismus nach Aristoteles – das umstrittene Verhältnis von menschlicher Natur und gutem Leben

In den 1990er Jahren stellt Philip Kitcher mit Blick auf die Entwicklung philosophischer Debatten fest, dass die Naturalisten wiederkehren.¹ War die Neuauflage naturalistischer Programme zunächst auf die Philosophie des Geistes beschränkt, gilt Vergleichbares nun auch für die Ethik. Zwar ist der Naturalismus als ethische Position weiterhin sehr umstritten. Zunehmend wird jedoch in der ethischen Auseinandersetzung nach dem Verhältnis von Naturbeschreibung und wertenden Urteilen gefragt. Zum Teil ist diese Entwicklung neuen Möglichkeiten im Umgang mit der Natur geschuldet. Es gilt, darauf zu reagieren, dass Veränderungen des menschlichen Organismus inzwischen – wie Jürgen Habermas es formuliert – Fragen der „Gattungsidentität“ des Menschen berühren.² Zum Teil geht es aber auch um Fragen der systematischen Ausrichtung der Ethik. Es wird nach verlässlichen Ansatzpunkten für die Begründung normativer Sätze gefragt. Eine Berücksichtigung der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen ist dabei vielversprechend.

Für naturalistische Argumente in der Ethik treten neuerdings auch Philosophinnen und Philosophen ein, deren Arbeiten durch die Aristotelesforschung geprägt ist. Eine eindeutige Position bezieht Philippa Foot, wenn sie feststellt, es gebe Notwendigkeiten, „[...] welche auf den Bedürfnissen der jeweiligen Pflanzen- oder Tierspezies [beruhen], auf ihren natürlichen Lebensbedingungen und den Möglichkeiten zu agieren, die in ihrem Verhaltensrepertoire festgelegt sind. Das alles legt fest, wie die Vertreter einer bestimmten Art sein und was sie tun sollten.“³ Nach Foot kann die Bestimmung von „richtig“ nicht ohne Berücksichtigung der natürlichen Eigenschaften eines Lebewesens geleistet werden.⁴

In diesem Beitrag soll erörtert werden, ob ein ethischer Naturalismus aristotelischer Prägung in der heutigen Ethik überzeugen kann. Am Ende wird für ein „Ja“ argumentiert.⁵ Bis dorthin müssen jedoch in drei Hinsichten Differenzie-

¹ Kitcher 1992.

² Habermas 2001, S. 73.

³ Foot 1997, S. 238.

⁴ Foot 2001.

⁵ Der Beitrag fasst Ergebnisse aus der von mir verfassten, in Kürze erscheinenden Habilitationsschrift „*Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*“ zusammen.

rungen eingeführt und Perspektiven geklärt werden. Erstens gilt es zu klären, was genau unter einer aristotelischen Version des ethischen Naturalismus verstanden werden kann. Zweitens ist es notwendig, genau zu bestimmen, was ein naturalistisches Argument aristotelischer Prägung beinhaltet. Drittens muss diskutiert werden, ob ein aristotelisches naturalistisches Argument auch unter Bedingungen heutiger praktischer Philosophie als begründet gelten kann. Entsprechend dieser drei Aufgaben gliedert sich der Artikel in drei Abschnitte. In einem vierten Abschnitt werden mögliche Einwände erörtert.

Im ersten Abschnitt des Beitrags werden Unterscheidungen eingeführt, die es ermöglichen, einen *substantiellen ethischen Naturalismus*, wie er im Anschluss an Aristoteles vertreten werden kann, sowohl von einem *metaethischen Naturalismus* als auch von einem *traditionellen Naturalismus* zu unterscheiden. Im zweiten Abschnitt des Beitrags soll ein aristotelisches naturalistisches Argument rekonstruiert werden. Dies geschieht in zwei Schritten. Zunächst wird erörtert, welche Einsichten über die biologische Natur des Menschen für Aristoteles zentral sind. Mit Aristoteles kann die „Natur“ als gattungstypischer Vollzug des Lebens eines Lebewesens gedeutet werden. Dann wird erläutert, wie das ethisch-naturalistische Argument bei Aristoteles gedeutet werden kann. Im dritten Abschnitt wird sodann nach Möglichkeiten einer aktualisierenden Deutung des naturalistischen Arguments gefragt. Eine Kritik bereits erfolgter Rekonstruktionen der aristotelischen Argumentation führt zu einer weiteren Lesart, die den Grundlagen einer Perfektionistischen Position verpflichtet ist. Im vierten Abschnitt wird die skizzierte Variante verdeutlicht, indem Einwände erörtert werden.

1. Formen des ethischen Naturalismus

In seiner „*Principia Ethica*“⁶ versucht G. E. Moore zu begründen, dass ein ethischer Naturalismus zum Scheitern verurteilt ist. Sein Argumentationsziel erreicht Moore allerdings nur zum Teil. Er konnte zeigen, dass für „gut“ und andere Begriffe, die eine moralische Wertung ausdrücken, keine bestimmte Eigenschaft eines natürlichen Objektes oder einer Anzahl natürlicher Objekte eingesetzt werden kann. Der ethische Naturalismus als ein Programm zur Reduktion moralischer Begriffe auf natürliche Begriffe kann hernach als gescheitert gelten. Moore konnte jedoch *nicht* beweisen, dass die Bedeutung von „gut“ mit Rücksicht auf naturalistische Prädikate nicht wenigstens erläutert werden kann.

Die bleibende Bedeutung der Moore'schen Naturalismuskritik kann darin gesehen werden, die Begründungslasten nachhaltig verschoben zu haben.⁷ Waren es einst ethische Naturalisten, die keine Schwierigkeit damit hatten, ein

⁶ Moore 1903.

⁷ Vgl. Shafer-Landau 2003, S. 57.

ethisch gutes Leben mit der Entwicklung natürlicher Eigenschaften zu identifizieren, stehen nun Verfechter eines ethischen Naturalismus unter Rechtfertigungsdruck. Ein Ansatz zum ethischen Naturalismus, der sich auf Aristoteles beruft, kann sich zu der skizzierten, immerhin die Ethik des letzten Jahrhunderts nachhaltig prägenden, Vorgabe von G. E. Moore verhalten, indem er naturalistische Argumente nicht als *sprachphilosophische* Argumente interpretiert, sondern als *substantielle* Argumente. Gegenstand der ethischen Untersuchung ist mindestens nicht in erster Linie, wie die Bedeutung von „gut“ bestimmt werden kann. Vielmehr wird erörtert, was ein gutes Leben eines natürlichen Wesens ist.

Auf diese Weise wird an eine Tradition des ethischen Naturalismus angeschlossen, die erst im letzten Jahrhundert durch sprachphilosophische Argumente abgelöst und überlagert wurde. Jedoch ist die Abkehr von einem sprachphilosophischen Naturalismus nicht unproblematisch. Insbesondere sind mit der aristotelischen Tradition des Naturalismus zwei Thesen verbunden, deren Gehalt umstritten ist. Es ist dies erstens die Vorstellung, dass die menschliche Natur moralische Ziele beinhaltet. Die „menschliche Natur“ wird dann identifiziert mit natürlichen Strebungen, in deren Vervollkommnung nicht nur eine Lebensmöglichkeit, sondern das gute Leben gesehen wird. Zweitens kann das gute Leben des Menschen nur unter der Bedingung verwirklicht werden, dass es in eine Gesamtordnung eingepasst ist, die den Zielen menschlichen Lebens eine Verwirklichungsmöglichkeit einräumt. Werden diese beiden Thesen vertreten, so wird entgegen sprachphilosophischer Varianten des Naturalismus eine Position vertreten, die substantieller Art ist. Mit Rücksicht auf ihre Vorannahmen kann sie als Form eines *traditionellen Naturalismus* von jenen Formen unterschieden werden, die zwar auch ein substantielles Argument verteidigen, jedoch die zweifache Festlegung menschlicher Strebungen nicht zulassen.

Dass Menschen einer Gesamtordnung eingepasst sind, die zudem mit Zwecken des menschlichen Lebens kohärent ist, wäre argumentativ kaum zu verteidigen. Wird zusätzlich auf die natürlichen Eigenschaften des Menschen Bezug genommen, so muss gegen eine solche Interpretation mit Alasdair MacIntyre und Bernard Williams geltend gemacht werden, eine solche Lehre guten Lebens gründe in einer metaphysischen Biologie. Statt zu argumentieren, wird die Hintergrundlehre nur expliziert.⁸

Eine erneute Diskussion des aristotelischen Naturalismus als Position in der heutigen Ethik wird weder auf eine *sprachphilosophische* Erneuerung des ethi-

⁸ Im Detail lautet der Vorwurf von Williams: „Aristotle saw a certain kind of ethical, cultural, and indeed political life as a harmonious culmination of human potentialities, recoverable from an absolute understanding of nature.“ Williams 1985, S. 52. MacIntyre konnte diese Perspektive weiter zuspitzen, indem er darlegte, Aristoteles teile nicht nur ein grundlegend ahistorisches Verständnis der menschlichen Natur, sondern unterstelle auch ein „individuelles Telos“ eines jeden Menschen, welches durch die Spezieseigenschaften festgelegt ist. MacIntyre 1995, S. 214.

schen Naturalismus zielen, noch kann ein *traditioneller Naturalismus* vertreten werden. Entsprechend muss eine Verteidigung eines ethischen Naturalismus nach Aristoteles den Erweis erbringen, eine gegenüber dem traditionellen Naturalismus alternative Deutung des Naturalismus mit Rücksicht auf die aristotelischen Schriften entwickeln zu können. Diesem Versuch sollen die weiteren Ausführungen gelten.

2. Ein ethisch-naturalistisches Argument bei Aristoteles

Schon vor Jahrzehnten hat sich in der Aristotelesforschung ein Unbehagen daran artikuliert, *eudaimonia* mit *happiness* zu übersetzen.⁹ Die Übersetzung mit „Glück“ vernachlässige entscheidende Elemente des aristotelischen Glücksverständnisses – so den Bezug auf das Leben in seiner Gesamtheit und die jenseits des subjektiven Empfindens anzusiedelnden Aspekte des Glücks. Vor allem wird nicht deutlich, dass die Eudaimonie von Aristoteles als „fulfillment of the natural capacities of the human species“¹⁰ verstanden wird. Eine Übersetzung, die insbesondere den letzten Aspekt hervorzuheben vermag, ist *human flourishing*. Um den Gehalt einer solchen Konzeption guten Lebens und seiner argumentativen Grundlagen beschreiben zu können, sind zwei Schritte erforderlich. Zuerst wird danach gefragt, was die „natürliche“ Natur des Lebewesens Mensch nach Aristoteles ist. Dann wird diskutiert, inwiefern Aristoteles eine ethisch-naturalistische Position zur Bestimmung des Gehalts guten Lebens vertritt.

2.1. Die Natur des Lebewesens Mensch

Es ist unbestritten, dass Aristoteles mit der Bezeichnung des *ergon idion* in einem zentralen Argument der Nikomachischen Ethik auf die insbesondere in der kleinen Schrift *De Anima* entwickelte Vermögenslehre Bezug nimmt.¹¹ Diese Feststellung kann ergänzt werden um die These, die Erklärung der Veränderungen nicht-menschlicher Lebewesen in den naturphilosophischen Schriften sei unmittelbar relevant für die Verständigung darüber, was spezifische Vermögensleistungen des Menschen sind. Nicht nur die Idee, dass der Lebensvollzug in der Verwirklichung seiner spezifischen Vermögen besteht, sondern auch die Vorstellung, Lebewesen hätten eine inhärente Tendenz zur Verwirklichung jener gattungstypischen Merkmale, wird in den naturphilosophischen Schriften grundgelegt. Gegen eine verbreitete Lesart naturphilosophischer Lehren des Aristoteles soll im Folgenden zunächst gezeigt werden, dass die Erläuterung der gattungstypischen Merkmale des Lebewesens weder eine Explikation teleo-

⁹ Ich werde im Folgenden „Eudaimonia“ sowohl mit „gutem Leben“ als auch mit „Glück“ übersetzen. Eine Festlegung der Bedeutung ist damit nicht intendiert.

¹⁰ Cooper 1975, S. 89, Fn 1.

¹¹ Gómez-Lobo 1991, S. 54.

logischer Prämissen darstellt, noch auf einer Vermischung von Tatsachen und Wertungen beruht. Vielmehr kann in einer Rekonstruktion des aristotelischen Artbegriffs gezeigt werden, dass die Bestimmung eines guten Lebens des Lebewesens und die Deutung seiner spezifischen Natur interdependent sind. Erst nach diesem ersten Schritt kann in einem zweiten Schritt versucht werden, das naturalistische Argument zu rekonstruieren.

In den aristotelischen Schriften zur Naturphilosophie werden Versuche unternommen, Lebewesen mit Rücksicht auf ihre Gattungsmerkmale zu bestimmen. Eine oberflächliche Besonderheit des Einteilungsverfahrens besteht darin, dass die Ebenen der Einteilung nicht festgelegt sind. Während auch heute in der Biologie verschiedene Gliederungsebenen (Reich, Familie, Gattung etc.) bestimmt werden, gilt bei Aristoteles: „genos is used for any kind that is subject to further division, and the eidē are the kind into which it divides, which may themselves be subject to further division, and thus themselves be genē. [...] The lower limit to this is of course the atoma eidē, which cannot be further divided.“¹² Dann wäre jedoch kein unabhängiges Kriterium dafür vorhanden, ein Lebewesen in seiner Eigenart abschließend bestimmt zu haben.

Und tatsächlich: In der Systematik der Lebewesen, so wie sie von Aristoteles in *Historia Animalium* entwickelt wird, verwendet Aristoteles keine Artein teilung, welche einer systematischen Zergliederung des Seienden nach einem festliegenden, binären System entspräche.¹³ Ein solches System könnte auf einer bestimmten Stufe die Auszeichnung eines Genus beinhalten und dann nach spezifizierenden Differentiae suchen. Diese Differentiae müssten sogar wechselseitig ausschließend sein, soll eine klare Zuordnung möglich sein. Eine solche Methodik zur eindeutigen Kennzeichnung eines Objekts wird zwar in der aristotelischen Metaphysik vertreten.¹⁴ In den naturwissenschaftlichen Schriften scheint Aristoteles von diesem Verfahren jedoch abzuweichen.¹⁵

Um die Bestimmung einer Art abschließen zu können, sind Vorstellungen von Lebensfunktionen notwendig, welche der Selbsterhaltung und der „Selbstverwirklichung“ – im Sinne des Vollzugs eines der Art Lebewesens eigentümlichen Lebenszyklus – dienen. Letztes Maß dafür, dass ein Lebewesen sein Gattungsziel erfüllt, ist die Befähigung, seine spezifischen Leistungen gekonnt auszuführen. So sichert es nicht nur sein Überleben, sondern erfüllt seine jeweils spezifische Natur. Das Konzept der Art ist nicht nur empirieoffen,

¹² Furth 1988, S. 100 (kursiv durch Furth).

¹³ Beispielhaft dazu: Charles 2002, S. 326. Vgl. auch Pellegrin 1990, S.125. Pellegrins Untersuchungsgegenstand ist allerdings nicht ausschließlich das System biologischer Ordnungen, sondern dessen Verhältnis zu politischen Ordnungen.

¹⁴ Met. VII, 12: 1037 b 30–1038 a 4.

¹⁵ Eine pointierte Position vertritt Charles, wenn er zum Verhältnis von Metaphysik und Biologie anmerkt: „It is no exaggeration to say that the study of biological kinds precipitated a crisis in Aristotle’s thinking about definition.“ Charles 2002, S. 312.

sondern basiert auf einer Festlegung qualitativer Unterscheidungen von *Differentiae*. Weder genügen die Morphologie eines Wesens, noch seine materielle Beschaffenheit, noch die Annahme von übergeordneten Tätigkeitszwecken für die Bestimmung seiner Eigenart. Vielmehr werden Zuordnungen von Lebensäußerungen unternommen, deren jeweilige „Eigentümlichkeiten“ durch Faktoren bestimmt sind, die nach Balme sogar als Typen von *Differentiae* genau gefasst werden können. Diese Typen umfassen: körperliche Teile, Lebensgeschichte, Tätigkeiten und Charakter (Psychologie).¹⁶

Ergebnis einer erneuten Diskussion des aristotelischen Gattungsbegriffs ist, dass es eine eigenständige Einteilungslogik gibt. Die Makroebene beinhaltet eine Deutung der Lebewesen als Wesen, die grundlegende Tätigkeitstypen vollziehen können.¹⁷ Pflanzen etwa können sich ernähren und fortpflanzen; Tiere können zusätzlich Ortsbewegungen vollziehen, fühlen und rudimentär denken.¹⁸ Was eine Art Lebewesen jedoch von einer anderen unterscheidet, ist der gekonnte Vollzug spezifischer Fähigkeiten, die als Besonderheiten der körperlichen Teile, des Lebenszyklus, der Tätigkeiten und des Charakters konkretisiert werden können.¹⁹ Mit einer Rückbesinnung auf die naturphilosophischen Wurzeln aristotelischer Deutungen des Lebendigen ist es möglich, auch auf Vollzugsbedingungen menschlichen Lebens aufmerksam zu machen, deren Klassifizierung erst durch den direkten Vergleich mit anderen Lebewesen ermöglicht wird.²⁰

Auch wenn Menschen sich in der Grundausstattung der Vermögen deutlich von anderen Lebewesen unterscheiden, gelten grundlegende Erklärungsprinzipien für alle Formen des Lebendigen. Menschen haben umfangreiche Gestaltungsmöglichkeiten – insbesondere können sie auf ihr Leben dank des Vernunft- und Entscheidungsvermögens explizit referieren und ihr Leben handelnd gestalten. Nichtsdestotrotz haben sie als Lebewesen eine Natur, die Fähigkeiten zu bestimmten Tätigkeiten sowie bestimmte Arten und Weisen des Vollzugs dieser Tätigkeiten beinhaltet. Um dies herauszufinden, ist ein qualifizierter Vergleich mit anderen Tieren hilfreich.

Eine solche Deutung menschlichen Lebens begegnet insbesondere dann Vorbehalten, wenn mit ihr unmittelbar Versuche der Bewertung menschlicher Tätigkeiten verbunden sind. Wird jedoch mit einem solchen Ansatz explizit und ausschließlich danach gefragt, was die Bedingungen der Möglichkeiten des Lebensvollzugs eines bestimmten Gattungswesens sind, wäre damit nicht präjudiziert, wo die Grenzen der Gestaltung liegen und was gut für den Menschen ist.

¹⁶ Balme 1975, S. 185.

¹⁷ Vgl. Lennox 2001, S. 168.

¹⁸ Code/Moravcsik 1992, S. 133.

¹⁹ Für eine aktualisierende Deutung des Konzepts der biologischen „Lebensform“ vgl. Thompson 1995.

²⁰ Interessante Ansätze, ein solches Projekt unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der heutigen Biologie umzusetzen, finden sich bei Rachels 1990.

2.2. Ein naturalistisches Argument der Aristotelischen Ethik

Auch Menschen haben als Lebewesen gattungstypische Merkmale. Worin diese bestehen, kann nach der obigen Interpretation nicht reduziert werden auf ein isoliertes Merkmal; vielmehr gilt es, die Gesamtheit der Lebensfunktionen in ihrer spezifischen Ausprägung zu erörtern. Menschen können ihre Lebensäußerungen vernünftig gestalten – allerdings als Wesen, deren Fähigkeiten auch von den gegebenen Möglichkeiten geprägt sind.

Mit den Bemerkungen zum aristotelischen Gattungsbegriff haben wir auf die eine Hälfte der systematischen Herausforderung einer naturalistischen Argumentation reagiert. Einer Explikation der Naturvorstellung muss nun eine Auseinandersetzung um das Verhältnis von Naturbeschreibung und Wertung folgen. Mit den bis hierher getroffenen Unterscheidungen ist jedoch schon eine zentrale Vorentscheidung getroffen worden. Es wird verneint, dass Naturbeschreibung und Wertung bei Aristoteles ineinander übergehen.²¹

Ein ethischer Naturalist, der ein substantielles Argument vertreten möchte, versucht zu zeigen, dass der Gehalt richtigen Handelns nicht bestimmt werden kann, ohne zugleich ein Verhältnis des Menschen zu seiner „natürlichen Grundausstattung“ in Betracht zu ziehen. Das sehr umstrittene Ergon-Argument der Aristotelischen Ethik enthält einen solchen Gedankengang. Das der ersten Glücksdefinition vorausgehende Argument drückt aus, dass „das Gut“ des Menschen darin beschlossen liege, die „eigentümlichen Tätigkeiten“ gekonnt auszuüben – und wenn es deren mehrer gebe, dann die beste von ihnen.²²

²¹ Einerseits lässt sich ein aristotelischer Naturalismus insofern abgrenzen von Naturalismustheorien der Antike, in denen Erklärung und Wertung direkt aufeinander bezogen sind. Vgl. dazu etwa Schofield/Striker 1986. Andererseits kann gezeigt werden, dass es zwei Weisen der Gestaltung des ethischen Naturalismus bei Aristoteles gibt: eine argumentative Herangehensweise und jene Argumente, in denen Bezüge auf die Natur als Wertung interpretiert werden müssen – etwa, wenn Aristoteles die Wendung „gemäß der Natur“ wertend verwendet: Dies gilt für eine Passage der ersten Lustabhandlung in der *Nikomachischen Ethik*, in welcher herausgestellt wird, dass die Lust sich bei einem nicht gestörten, dem natürlichen Endzustand entsprechenden Entfaltungsprozess des Menschen einstellt. EN VII.13 1153 a 13–14. An verschiedenen Stellen der Ethik lässt uns Aristoteles wissen, dass er die Sache nun „der Natur nach“ (*physikōs*) oder „mehr der Natur nach“ (*physikōteron*) betrachten möchte und dies bedeutet, dass es nun um Wesentliches geht. EN VII.5 1147 a 24; EN IX.7 1167 b 29; EN IX.9 1170 a 13. Neben diesen vieldeutigen Verwendungsweisen von *physis* stehen inhaltliche Bestimmungsversuche. Aristoteles erklärt, Menschen seien „von Natur aus“ soziale Wesen. EN I.5 1097 b 11. Auch wird dargelegt, dass Menschen zwar nicht „von der Natur aus“ tugendhaft, wohl aber zur Tugend befähigt sind. EN II.1 1103 a 19 und 1103 a 25. Bekannt ist vor allem die Feststellung des Aristoteles in der *Politik*, der Mensch sei von Natur aus ein staatenbildendes Wesen. Pol. 1253 a 1–3.

²² EN I.6 1097 b 23–1098a 18.

Mit Rücksicht auf das Ergon-Argument bieten sich zwei Möglichkeiten an, für ein Verhältnis zwischen Natürlichkeit und Richtigkeit zu streiten.

Im ersten Fall wird dafür argumentiert, dass der gekonnte Vollzug der gattungstypischen Leistungen gut für den Menschen ist (a); im zweiten Fall wird dafür argumentiert, dass die ethische Qualität eines Menschen und seine Tüchtigkeit als Gattungswesen einander bedingen (b). Beide Möglichkeiten müssen erläutert werden.

(a) Dass „das Gute“ des menschlichen Lebens in dem guten Vollzug der eigentümlichen Leistung beschlossen liegt, kann bedeuten, dass ein Mensch nur dann ein gutes Leben verwirklichen wird, wenn er seine eigentümliche Leistung gut vollzieht. Das Prädikat „gut“ wird in dieser Deutung direkt auf „Mensch“ bezogen. In der philosophischen Analyse wird gezeigt, dass „gut“ nun nicht attributiv, sondern prädikativ verwendet wird. Was ausgezeichnet werden soll, sind gelungene Tätigkeiten, die der gute Mensch als jemand, der rüchtig ist im Vollzug arttypischer Eigenschaften, vollbringen wird. Wird diese Rekonstruktion des Arguments ergänzt um unsere Vorarbeiten, ließe sich eine recht konkrete Vorstellung darüber gewinnen, was ein gutes Leben ist. Ergebnis könnte eine Liste der Elemente guten Lebens sein, die dem nahe kommen, was Martha C. Nussbaum als „Grundlagen der menschlichen Lebensform“ bezeichnet.²³ Auch wenn Martha C. Nussbaum darlegt, dass die Erarbeitung einer solchen Liste der „menschlichen Lebensform“ nicht ohne die Perspektivität auf ein „gutes Leben“ zu leisten ist, würde dies nach unserer Interpretation darauf reduziert werden können, nach fähigkeitsspezifischen Exzellenzen zu fragen.

(b) Dass das Glück des Menschen im guten Vollzug der Gattungsleistungen besteht, kann auch bedeuten, dass ein Mensch dann ein guter Mensch ist, wenn er seine arttypischen Leistungen mit Tüchtigkeit vollzieht. Dies kann ausgeführt werden, indem Tugenden als Möglichkeiten gedeutet werden, den Vollzug der Lebensform „Mensch“ gekonnt zu unterstützen. Tugenden zu erlernen bedeutet, Dispositionen zu formen, die der Entwicklung, Erhaltung und Reproduktion der menschlichen Lebensform dienlich sind. Weil Menschen auch destruktiv mit ihren eigenen Möglichkeiten umgehen können, ist es mindestens eine Regel der Klugheit, das eigene gute Leben aktiv zu verfolgen und zu verwirklichen. Zu einer solchen Deutung des aristotelischen Naturalismus tendieren Philippa Foot und neuerdings auch Alasdair MacIntyre,²⁴ wenn sie den Gewinn eines tugendhaften Lebens darin sehen, mit den eigenen Möglichkeiten zu den eigenen Gunsten umzugehen.

²³ Vgl. Nussbaum 1999, S. 49–56.

²⁴ Foot 2001, S. 31–32. Tugenden sind nach MacIntyre Bestandteile der Lerngeschichte, die Menschen verfolgen müssen, um die Fähigkeit zu einem gedeihlichen Leben zu erlernen. Vgl. MacIntyre 1999, insbes. Kap. 9, S. 99–118.

Gegen beide Deutungen werden Einwände erhoben. Was die erste Deutungsmöglichkeit angeht (a), würde die Auslegung voraussetzen, dass Aristoteles sich eines ungewöhnlichen Wortgebrauchs von „gut“ bedient. „Dies zeigt [nach Stemmer] ein Blick auf natürliche Gegenstände. Nehmen wir als Beispiele einige Tiere: eine Schwalbe, eine Ameise, eine Giraffe, ein Zebra. Dies sind Gegenstände, die natürlich irgendetwas Spezifisches in die Welt bringen, von denen wir aber normalerweise nichts wollen. Es ist nun eine aufschlussreiche Tatsache, dass es bei Gegenständen dieser Art sinnlos ist, zu sagen, sie seien gut. Von einer Schwalbe zu sagen, sie sei gut, ist ohne Sinn. Eine gute Giraffe, ein gutes Zebra, was sollte das sein?“²⁵ Gegen diesen Einwurf kann vorgebracht werden, dass die Unfähigkeit, dem Begriff einer „guten Giraffe“ Sinn abzugewinnen, auch daraus resultieren kann, dass wir uns mit Bedeutungen von „gut“ schwer tun, wonach „gut“ nicht mit „nützlich“ oder „verwertbar“ oder irgendwie „gut für mich oder uns“ identifiziert werden kann.²⁶ Wenn das aristotelische Argument nicht als ein metaethisches, sondern als ein substantielles Argument gedeutet wird, ist ohnehin ein Einwand mit Rücksicht auf die Bedeutung von „gut“ nicht stichhaltig. Das Argument würde vielmehr besagen, dass es mit Rücksicht auf die natürliche Ausstattung des Menschen möglich ist, Kriterien dafür zu entwickeln, was das gute Leben befördert und was ihm abträglich ist.

Mit der Abwehr einer sprachphilosophischen Kritik wird eine zweite, grundlegende Ebene der Kritik jedoch nur umso deutlicher. Nach der vorgeschlagenen Deutung wird das, was ein guter Mensch ist, mit dem Verweis auf seine Gattungstüchtigkeit beantwortet. Zurecht wird die aristotelische Glückskonzeption auch als eine Theorie interpretiert, nach der es nicht nur eine menschliche Möglichkeit ist, das Dasein als ein Tier unter anderen Lebewesen zu verbessern; vielmehr ist der Mensch vernunftbegabt und hat die Fähigkeit, sein Leben dank dieses Vermögens zu transzendieren.²⁷ Dies gelingt dem Menschen nur als ein vernunftbegabtes Wesen und nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen unter der Leitung richtig eingesetzter Institutionen. Was ein guter Mensch ist, kann mithin nicht mit Bezug auf seine natürlichen Eigenschaften, sondern nur mit Blick auf seine die Natürlichkeit transzendierenden, gesellschaftlichen Kompetenzen begründet werden. Auch wenn an dieser Stelle damit argumentiert würde, dass es der Natur des Menschen ent-

²⁵ Stemmer 1998, S. 55.

²⁶ Entsprechend lässt Stemmer an anderer Stelle durchaus zu, dass es eine Verwendung von „gut“ gibt, so dass die Kriterien des Gutseins den Kriterien einer Gegenstandsklasse entsprechen. Vgl. dazu Stemmer 1997, S. 79. Allerdings stimme ich Stemmer darin zu, dass grundlegend für den oben entfalteten Gedankengang nicht ein sprachphilosophisches, sondern ein ontologisches Argument ist. Eine Bestimmung der Gattungsmerkmale ist Voraussetzung dafür, „gut“, bezogen auf eine Gegenstandsklasse verwenden zu können.

²⁷ Vgl. dazu die intellektualistische Deutung des aristotelischen Glücks in Nagel 1980.

spricht, ein kooperatives und gesellschaftliches Wesen zu sein, bleibt offen, welche Art und Weise des Vollzugs der Tätigkeiten ein ethisch gelungenes Leben bestimmt.

Ein zentraler Einwand gegen die zweite Deutung (b) besagt, das „Ethische“ des guten Lebens gehe verloren: Wird mit der Begründung, etwas sei deshalb „gut“ zu nennen, weil es „gut für“ den Menschen ist, nicht nur auf ein Konzept des „Wohlergehens“ abgezielt? Auch wenn vorausgesetzt werden darf, dass bei Aristoteles die Idee ethisch guten Lebens einen hedonischen Aspekt beinhaltet, so muss es dennoch eine Möglichkeit geben, ein ethisch gutes Leben von einem bloß angenehmen Leben zu unterscheiden. Mindestens müsste erkenntlich sein, inwiefern diese Bestimmung nicht nur auf das Individuum bezogen ist, sondern auch den Bezug auf andere Individuen reflektiert.

Zweitens erscheint das Argument in vorliegender Form redundant. Wenn gutes Leben dadurch bestimmt wird, dass der gekonnte Vollzug der Gattungsmerkmale den Menschen ausmacht, so müsste zunächst erläutert werden, worin der „gekonnte Vollzug“ besteht. Diesem Ziel würde eine unmittelbare tugendethische Auslegung des Glücks dienen. Naturalistische Bezüge erschweren die Diskussion nur.

Drittens schließlich – und dies ist der gravierendste Einwand – muss die Naturkonzeption *entgegen* den Anforderungen an ein naturalistisches Argument mit einer evaluativen Deutung belegt werden. Es leuchtet ein, dass das, was „gut für“ ein Lebewesen ist, aus einer Bestimmung seines Wohles abgeleitet werden kann, nicht jedoch umgekehrt. Dann gilt aber: „What is needed is a background theory of what is good for humans to sustain this account.“²⁸ Das Umgekehrte gilt jedoch nicht: Aus dem, was für den Menschen gut ist, kann nicht abgeleitet werden, worin das gute Leben des Menschen besteht. Der Grund ist darin zu sehen, dass das „Zuträgliche“ zwar eine empirisch-axiologische Doppelbedeutung hat – etwas ist zuträglich, wenn es das *Wohl* des Lebewesens *tatsächlich* befördert.²⁹ Jedoch ist die Definition des Wohles derjenigen des Zuträglichen vorgängig.

Das vorläufige Ergebnis ist: Weder eine Rekonstruktion des naturalistischen Arguments als Explikation des dem Menschen *Zuträglichen*, noch eine Identifizierung von gutem Leben mit *Gattungstüchtigkeit* können überzeugen. Im verbleibenden Teil der Untersuchung werde ich dafür argumentieren, dass es trotz dieses ersten Eindrucks Möglichkeiten gibt, einen aristotelischen ethischen Naturalismus erneut zu verteidigen.

²⁸ Charles 1995, S. 156.

²⁹ So schon Von Wright 1963.

3. Rekonstruktion eines aristotelischen ethischen Naturalismus

Eine Möglichkeit, weiterhin für einen aristotelisch orientierten Naturalismus zu argumentieren besteht darin, den Erklärungsanspruch zu reduzieren. Dazu gibt es zwei Vorschläge. Erstens kann mit Martha C. Nussbaum darauf verzichtet werden, das Konzept menschlichen Gedeihens als einen ethischen Begriff guten Lebens zu rekonstruieren. Stattdessen dient eine essentialistische Deutung guten menschlichen Lebens als „human flourishing“ dazu, bestimmen zu können, was die Bedingungen der Möglichkeiten zu einem guten Leben in einer Gemeinschaft von Menschen sind.³⁰ Die Bestimmung hat dann zwei Aspekte: Gefragt wird nach den gattungstypischen Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen und nach Möglichkeiten der gesellschaftlichen Beförderung einer exzellenten und koordinierten Lebensweise. Die aristotelische Deutung der Möglichkeiten guten Lebens kann so für Fragen der Verteilungsgerechtigkeit in einem Staat genutzt werden. Jedoch wird darauf verzichtet, den Begriff des „human flourishing“ mit Vorstellungen der Selbstverpflichtung des Einzelnen oder gar mit einer ethischen Deutung zu belegen.

Oder – und dies ist die zweite Möglichkeit – eine aristotelisch-naturalistische Position wird nicht als umfassende Theorie guten Lebens interpretiert. Vielmehr hat sie nur Geltung innerhalb der Ethik als Grundlage für jene „zweitbeste Theorie“, die mit einer intellektualistischen Ausdeutung letztlich nicht konkurrieren kann. Mit dem naturalistischen Argument wird auf die Relevanz der Berücksichtigung der Seelenlehre hingewiesen, sobald es um die gekonnte Koordinierung und glücksbefördernde Ausprägung „niederer Fähigkeiten“ des Menschen geht. Diese zweite Deutungsmöglichkeit nimmt dem naturalistischen Argument zwar seine Bürde. Jedoch ist der Preis dafür, den Naturalismus in den Bereich der Lebenskunst zu verlegen. Zu beiden Möglichkeiten gibt es eine Alternative, die nun skizziert werden soll.

Wird der Mensch als ein natürliches Lebewesen betrachtet, so kann zunächst festgehalten werden, dass sich die Gattungsmerkmale des Menschen durch die Zeit hindurch relativ stabil erhalten haben.³¹ Wird die menschliche Natur nicht mittels physikalischer und biologischer Modelle der heutigen Forschung beschrieben, sondern stattdessen das oben skizzierte Modell der Gattungsmerkmale als spezifische Vollzugsform von Lebensmöglichkeiten angewandt, kann vor diesem Hintergrund auch erneut diskutiert werden, wie Menschen leben sollten, um gut zu leben. Eine Antwort könnte lauten: Menschen sollten so leben, dass sie ihre wesentlichen Lebensvollzüge perfektionieren und den gekonnten Vollzug zugleich als Komponente des eigenen Glücks und als Beitrag zum Glück der Gemeinschaft verstehen. Mit dem „Sollen“ ist insofern kein rein prudentielles Sollen bezeichnet, als eine Verweigerung der Bildung eigener

³⁰ Nussbaum 2000.

³¹ Vgl. dazu Siep 2004.

Fähigkeiten auch die Möglichkeiten guten gemeinschaftlichen Lebens einschränkt.

Dieser Vorschlag ist erläuterungsbedürftig. Zunächst muss erklärt werden, was „Perfektionierung“ bedeutet. Perfektionierung wesentlicher Tätigkeiten bedeutet nicht allein eine Steigerung der Vollzüge im Sinne einer kultivierten Verfeinerung. Vielmehr beinhaltet die Perfektionierung von Tätigkeiten auch eine Steigerung der Lust, die sich mit dem Vollzug gekonnter Tätigkeiten einstellen kann.³² Worin genau Perfektionierung besteht, wird jedoch kulturell ausgedeutet. Es gibt gesellschaftlich verankerte Vorstellungen darüber, wie wir unsere Lebensvollzüge „besser“ machen können. Dies gibt Raum für unterschiedliche Deutungen und auch Auseinandersetzungen darüber, was tatsächlich der Vervollkommnung dient. Was jedoch wesentliche Lebensvollzüge sind, lehrt eine Ausdeutung der Gattungsmerkmale des Menschen.

Ergebnis einer Betrachtung des Menschen als spezifisches Lebewesen, dessen Fähigkeiten dazu dienen, sein Leben gekonnt zu meistern, kann eine Liste grundlegender Funktionen („functionings“) sein, wie sie Martha C. Nussbaum in der Bestimmung der „menschlichen Lebensform“ als „konstitutive Bedingungen des Menschen“ ursprünglich als Grundlage ihrer Fähigkeitenliste vorgelegt hat.³³ Anders als bei Nussbaum wird ihre Bestimmung jedoch nicht als evaluative Aufgabe interpretiert, sondern als Deutung menschlichen Lebens, die mit Beschreibungen auskommt, wie sie eine Rekonstruktion des aristotelischen Gattungsbegriffs ergibt. Auch so können die Fähigkeiten zu einer vernunftgeleiteten Bewältigung des Lebens und zu gesellschaftlicher Kooperation als besondere menschliche Fähigkeiten berücksichtigt werden. Statt vom Ziel menschlichen Lebens ausgehend zu argumentieren, wird zunächst nach der Gattungsidentität gefragt; dann wird diskutiert, was eine Perfektionierung jener Komponenten des menschlichen Lebens jeweils bedeutet.

Könnte somit erklärt werden, was der Gehalt einer perfektionistischen Deutung des naturalistischen Arguments ist, gilt es nun, die Deutung auch zu rechtfertigen. Deutlich ist zunächst, dass die Begründung nicht mit den im zweiten Abschnitt diskutierten Möglichkeiten übereinstimmt. Weder wird dafür argumentiert, dass etwas gut für den Menschen ist, sofern es der Entwicklung seiner Natur dient; noch kann davon ausgegangen werden, dass gut zu leben einfach bedeutet, gut darin zu sein, seine natürlichen Fähigkeiten zu entwickeln. Zugleich wird aber auch nicht versucht, eine evaluative Deutung der Natur des Menschen als Rechtfertigungsgrundlage zu nehmen. Tatsächlich werden die Begründungslasten an eine andere Stelle verschoben. Es werden zwei aristotelische Prämissen verwendet, deren Geltung allerdings umstritten ist: Erstens wird davon ausgegangen, dass das Glücksstreben des Menschen seine Erfüllung finden kann in der Entwicklung der eigenen Fähigkeiten; und

³² Hurka 1987, 1993.

³³ Vgl. Nussbaum 1999, S. 49–56.

zweitens wird vorausgesetzt, dass die Glückserfüllung der Menschen untereinander harmonisierbar ist.

Eine aristotelische Perspektive auf das Leben der Gemeinschaft der Menschen betont die Möglichkeiten, durch die Vervollkommnung menschentypischer Lebensvollzüge in Gemeinschaft mit anderen Glücksmöglichkeiten zu schaffen. Das Prinzip ist dasjenige der güterbezogenen Kooperation; Prämisse ist die Möglichkeit der gelungenen gemeinsamen Gestaltung von Lebensbereichen. Die Aktualität der aristotelischen Deutung guten Lebens könnte darin gesehen werden, eine Philosophie des guten Lebens von Lebewesen anzubieten, die eine Reihe Fähigkeiten besitzen, zu derer Erfüllung eine gelungene Organisation, nicht jedoch eine gegenseitige Glücksversprechung notwendig ist.

4. Eine Diskussion von Einwänden

Soll Glück den Bedingungen genügen, die in der *Nikomachischen Ethik* benannt werden, muss es eins sein und zugleich aus Teilen bestehen; muss es Unabhängigkeit und Vollkommenheit zeigen und zugleich als letztes Handlungsziel erwirkt werden können.³⁴ Zwar erfüllt die reine intellektuelle Tätigkeit diese Bedingungen am besten. Die zweitbeste Möglichkeit jedoch ist das Erlernen eines tüchtigen Vollzugs all jener Tätigkeiten, die Menschen als Menschen eigentümlich sind: Fertigkeiten der zielorientierten Fortbewegung, die Kunst der Wahrnehmung und anderer künstlerischer Fertigkeiten, die Fähigkeiten der gekonnten Affektgestaltung und die Fertigkeiten intellektueller Tätigkeiten. Gegenüber Aristoteles wäre es heute durchaus auch angebracht, „niedere“ Fertigkeiten ebenso zu berücksichtigen: ein gekonnter Vollzug der spezifischen Sexualeistungen des Menschen zählen ebenso dazu wie Fertigkeiten der kultivierten Ernährung.

Auch nachdem die Anfragen an eine „metaphysische Biologie“ ausgeräumt werden konnten, Glück nicht mit inhärenten moralischen Zielen identifiziert wird und auf die Vermengung einer deskriptiven und einer evaluativen Ebene verzichtet werden kann, bleiben kritische Anfragen. Drei zentrale Anfragen sollen diskutiert werden, um der Argumentation zusätzlich Kontur zu geben.

Die erste Frage dürfte sein, ob der Bezug auf „die Natur“ des Menschen nicht immer noch stark normierende Züge hat. Mit anderen Worten: Beinhaltet die Empfehlung zum menschlichen Glück nicht letztlich auch die Unterscheidung von „naturgemäßen“ Vollzügen der menschlichen Lebensform und „abnormen“ Ausdrucksformen? Und läuft dies nicht der Forderung der modernen Ethik zuwider, jedem Menschen die Freiheit zuzugestehen, seinen eigenen Lebensplan und auch seinen eigenen Wertungshorizont zu wählen? Die zweite Frage ist, ob das Argument nicht zu wenig für eine ethische Erörterung bietet. Es kann dafür gestritten werden, dass die eigentliche Aufgabe der Ethik darin

³⁴ EN I, 1, 1094a1–1103a13

besteht, schwierige Entscheidungssituationen kategorial zu erfassen und Entscheidungsmöglichkeiten auf diese Weise vorzubereiten. Unabhängig davon, ob damit eine Ethik des guten Lebens nicht insgesamt ihr Recht verliert, gilt es mit Rücksicht auf naturalistische Argumente zu fragen, ob sie nicht auf einer Ebene angesiedelt sind, die zu weit entfernt ist von ethisch interessanten Konfliktfällen. Drittens kann eingewendet werden, das Argument bleibe solange „leer“, als die Konzeption der „Perfektionierung“ nicht auch inhaltlich geklärt ist. Dann ist es aber doch ratsam, direkt mit der aristotelischen Tugendethik zu beginnen, nicht jedoch mit ihrer vermeintlichen Grundlegung im Ergon-Argument.

Alle drei Anfragen sind berechtigt. Statt sie abzuweisen, möchte ich sie dafür nutzen, darauf hinzuweisen, in welche Richtung das skizzierte naturalistische Argument zu weiteren Reflexionen in der Ethik einlädt. Was den ersten Punkt, die Normierungsfrage, angeht, so kommen auch eine liberale Theorie und auch eine an moralischen Normen orientierte Theorie ohne einige letzte normierende Urteile nicht aus. Die Frage ist also vielmehr, wo die Normierung ansetzt und was sie beinhaltet. In einer aristotelischen Perspektive steht die Konzeption der Gattungsidentität im Spannungsfeld der Entscheidungstheorie einerseits und der Konzeption des Menschen als Gesellschaftswesen andererseits. In einem solchen Spannungsfeld müsste gefragt werden, welchen Beitrag die Vorstellung von Gattungsmerkmalen des Menschen zu Konzeptionen guten gemeinschaftlichen Lebens in der Praxis leisten kann. Tatsächlich geschieht Vergleichbares, wenn etwa Bewegungsmuster des Menschen in der Planung von Städten einbezogen werden oder nach Möglichkeiten des zivilisatorischen Umgangs mit Grundbedürfnissen gefragt wird. Einerseits wird damit eine Normierung vorgenommen. Andererseits gilt es aber zu fragen, ob der Verzicht auf solche gesellschaftlich geteilten Vorstellungen der Koordinierung gekonnter Vollzüge des menschlichen Lebens nicht ein Mangel ist, der auch als solcher erkannt werden sollte.

Mit Rücksicht auf die zweite Frage kann gezeigt werden, dass die Diskussion der Ethik bereits bei der „Gattungsidentität“ angekommen ist. Die Frage ist nur, wie die Diskussion geführt wird. Eine aristotelische Perspektive kann dabei auf zwei wichtige Punkte aufmerksam machen: Die menschliche Natur wird nicht als physikalisch oder biochemisch beschriebene Dimension des menschlichen Lebens begriffen, sondern als Ermöglichungsbedingung der spezifisch menschlichen und glücksverheißenden Lebensvollzüge. Dies beinhaltet eine Alternative zu letztlich dualistisch angelegten Konzeptionen des menschlichen Lebens. Zudem wird die Natur als Vollzugsform menschlichen Lebens, nicht jedoch als empirischer Bezugsrahmen thematisiert. Nur so eröffnen sich auch Räume, über Selbstgestaltung im Sinne der Gestaltung eines umfassenden, selbst-reflexiven Verhältnisses nachzudenken.

Was schließlich den dritten Punkt betrifft, so wird in einer Theorie der naturbezogenen Perfektionierung etwas anderes dargelegt als in einer tugendethischen Untersuchung. Insbesondere wird die Unterscheidung zwischen moralischer Qualität und gutem Leben aufgebrochen – jedoch in anderer Weise,

als es etwa Philippa Foot mit ihrer Konzeption der „natürlichen Gutheit“ vorgeschlagen hat.³⁵ Ein Leben ist dann gelungen, wenn die Gestaltungsmöglichkeiten, welche die menschliche Natur uns bieten, so genutzt werden, dass sie menschliches Glück in der Gemeinschaft befördern. Nach Aristoteles ist die Natur gerade nicht ein zu gestaltendes Material, so dass die Frage nach dem Glück nur auf Spielräume innerhalb natürlicher Grenzen bezogen ist. Vielmehr ist die Natur selbst ein Formungsprinzip, um dessen gekonnte Fortsetzung sich Menschen bemühen können.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles 1991: *Metaphysik* (Met.), Neubearbeitung der Übers. v. Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. Horst Seidl. Griech. Text in der Ed. v. Wilhelm Christ, Hamburg.
- 1956: *Nikomachische Ethik* (EN), hg. v. F. Dirlmeier, in: E. Grumach, Werke, Bd. 6, Berlin.
- 1995: *Politik*. Aristoteles: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 4, übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg.
- Balme, David M. 1975: Aristotle's Use of Differentiae in Zoology, in: J. Barnes/M. Schofield/ R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol 1: Science, London, 183–193.
- Charles, David 1995: Aristotle and Modern Realism, in: R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, Boulder/San Francisco, 135–172.
- 2002: *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford.
- Code, Alan/Moravcsik, Julius 1992: Explaining Various Forms of Living, in: M. C. Nussbaum/A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 129–145.
- Cooper, John M. 1975: *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge Mass./London.
- Foot, Philippa 1997: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, hrsg. v. U. Wolf/ A. Leist; aus d. Engl. v. A. Leist, H. Vetter, U. Wolf, Frankfurt am Main.
- 2001: *Natural Goodness*, Oxford.
- Furth, Montgomery 1988: *Substance, Form and Psyche: an Aristotelean Metaphysics*, Cambridge u. a.
- Gómez-Lobo, Alfonso 1991: The Ergon Inference, in: J. P. Anton/A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, New York, 42–57.
- Habermas, Jürgen 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main.
- Hurka, Thomas 1987: The Well Rounded Life, in: *Journal of Philosophy* 84, 727–746.

³⁵ Foot 2001.

- 1993: *Perfectionism*, New York u. a.
- Kitcher, Philip 1992: The Naturalists Return, in: *The Philosophical Review* 101 (1), 53–114.
- Lennox, James G. 2001: *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge.
- MacIntyre, Alasdair 1995: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Übers. v. W. Rhiel, Frankfurt am Main.
- 1999: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London.
- Moore, George E. 1903: *Principia Ethica*, Cambridge.
- Nagel, Thomas 1980: Aristotle on Eudaimonia, in: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/Los Angeles, 7–13.
- Nussbaum, Martha C. 1999: Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: H. Pauer-Studer (Hg.), *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt am Main, 24–85.
- 2000: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge.
- Pellegrin, Pierre 1990: Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote, in: G. Patzig (Hg.), *Aristoteles' ‚Politik‘. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 124–151.
- Rachels, James 1990: *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford et al.
- Shafer-Landau, Russ 2003: *Moral Realism. A Defence*, Oxford.
- Schofield, Malcolm and Gisela Striker (eds.) 1986: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge et al.
- Siep, Ludwig 2004: Gibt es eine menschliche Natur? in: J. Szaif/ M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin/New York, 307–323.
- Steinfath, Holmer (Hg.) 1998: *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt am Main.
- Stemmer, Peter 1997: Gutsein, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 51, 66–92.
- 1998: Was es heißt, ein gutes Leben zu leben, in: H. Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt am Main, 47–72.
- Thompson, Michael 1995: The Representation of Life, in: R. Hursthouse/G. Lawrence/W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, 247–296.
- Von Wright, Georg Henrik 1963: *The Varieties of Goodness*, London.
- Williams, Bernard 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.