

Angela Kallhoff

Menschliche Natur und Glück

Aristoteles zu menschlichem Gedeihen, Gerechtigkeit und Tugend

Glück ist nach Aristoteles das höchste, erstrebenswerte Gut (EN I.2 1095a 14–19)¹. Menschen sind nicht nur gut beraten, nach seiner Verwirklichung zu trachten. Vielmehr sind sie von Natur aus auf die Verwirklichung des Glücks angelegt. Diese auch als „teleologische Prämisse“ bezeichnete Voraussetzung der aristotelischen Ethik wird zu Beginn des ersten Buches artikuliert (EN I.1 1094a 1–3; EN I.2 1095a 14–19). Gerade diese Vorstellung des Aristoteles widerstrebt jedoch heutigen Annahmen über das Glücksstreben des Menschen. Dies gilt in zwei Hinsichten: *Erstens* ist die Annahme einer natürlichen Tendenz zum Guten fragwürdig. Dies gilt insbesondere deshalb, weil Aristoteles das höchste Gut, nach dem alle Menschen streben, nicht nur mit dem Glück identifiziert. Vielmehr wird in der Folge auch das Glück mit dem guten, und das heißt bei Aristoteles „tugendhaften“ Leben gleichgesetzt (EN I.6 1098a 17–18). Menschliche Strebungen sind jedoch vielfältig. Neben dem Hang zum Guten steht gleichrangig der Hang zum Bösen.

Zweitens wird das Glück in der Regel heutzutage anders kategorisiert: Glück ist nicht eine Lebensform, die durch den Besitz von Tugenden geprägt ist. Glück ist eine Hochstimmung, ein Gefühl, vielleicht auch etwas, das einem Menschen zufällt. Während Aristoteles mit der Eudaimonia ein ethisch gutes Leben meint, ist Glück nach heutigem Verständnis eine psychische Verfasstheit, die aus dem Zusammentreffen verschiedener Faktoren resultiert. Man könnte also schon an dieser Stelle resümieren: Aristoteles interpretiert das Glück in einer Weise, die uns heute fremd geworden ist.

Wird die aristotelische Ethik insgesamt zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, wird dies noch deutlicher. Die aristotelische Ethik ist eine Tugendethik. Tugenden sind Tüchtigkeiten des Charakters und des Intellekts (EN I.13 1103a 5–6; EN II.1 1103a 13–17). Die tugendhafte Person weiß mit ihren Anlagen so umzugehen, dass die erworbenen Tugenden das gute Leben in der Gemeinschaft fördern. Gegenstand der aristotelischen Auseinandersetzung ist mithin nicht das Glück der Person, sondern ihr ethisch gutes Leben. Zwar ist der Ethikbegriff noch weiter, als wir es seit der

¹ Aristoteles (2006): Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg (im Folgenden zitiert als EN).

Moderne gewohnt sind (Kallhoff 2009; Kallhoff 2010, 39 ff.). Aristoteles empfiehlt Tapferkeit und Klugheit (EN III; EN VI); er denkt nach über Freundschaft (EN VIII, EN IX) und Gerechtigkeit (EN V); Tapferkeit, Großgeartetheit, Großzügigkeit und Geschick im geselligen Umgang stehen auf seiner Tugendliste (EN II.7 1107b 1; EN II. 7, 1107b 10; EN II.7 1107b 17; EN II.7, 1108a 24). Aber auch angesichts einer nicht in allen Hinsichten eingängigen Liste von Tugenden gilt: Gutes Leben ist der Vollzug jener Haltungen, die angemessen sind – angemessen sowohl im Umgang mit den eigenen Kräften und Fertigkeiten, als auch angemessen in einer Gesellschaft, für welche die politische Lebensform und die Lebensform des Philosophen als Ideale galten.

Falls in der aristotelischen Philosophie eine Versöhnung von Sittlichkeit und Glück gelingt, hat dies mithin einen doppelten Preis: Glück ist nicht subjektives Wohlbefinden, sondern ein tugendhaftes Leben; und Sittlichkeit geht nicht in Vorstellungen von Moralität und Gebotenem auf, sondern ist Ausdruck des Ethos einer politischen Gemeinschaft von Menschen.²

Hier könnten meine Überlegungen zur aristotelischen Interpretation des Verhältnisses von Glück und menschlicher Natur schließen. Jedoch wäre dieses Ergebnis allzu schlicht. Man könnte es so interpretieren: Wird das Glück nur entsprechend uminterpretiert und Moralität in Richtung ‚gelebter Sittlichkeit‘ verschoben, können wir beides zur Deckung bringen. Das Thema *Das Glück des Glücks. Philosophische Anthropologie des guten Lebens* ist jedoch anders zu verstehen. Es fragt nach der philosophischen Anthropologie des guten Lebens.

Ich beginne also noch einmal – und versuche dabei auch, die bereits angedeuteten und ausgetretenen Pfade einer inzwischen gewohnten Aristotelesinterpretation zu verlassen. Zum Zweck der Erörterung des ‚Glücklichseins‘ und des Verhältnisses von Glück und Moral im Lichte der antiken Tugendlehre sind folgende Argumentationsschritte, die auch die Gliederung des Beitrags abbilden, notwendig:

Im *ersten Abschnitt* wird das Verhältnis von menschlicher Natur und gutem Leben an einem Argument der „Nikomachischen Ethik“ nachgezeichnet. Das viel diskutierte Ergon-Argument stellt ein Verhältnis von natürlicher Ausstattung des Menschen als eines Lebewesens mit spezifischen Fähigkeiten und dem guten Leben des Menschen her. Dieser Zusammenhang wird an der aristotelischen Ethik nachgezeichnet und ausgedeutet. Im *zweiten Abschnitt* wird dargelegt, welche Voraussetzungen in der Auslegung des Arguments in Anspruch genommen werden. Entgegen eines weit verbreiteten Vorbehalts, Aristoteles expliziere in dem Ergon-Argument nur eine metaphysische und teleologische Biologie, wird gezeigt, dass die Interpretation des guten Lebens als ‚menschliches Gedeihen‘ ohne diese Annahme auskommt. Aristoteles bezieht sich in dem Argument auf eine Konzeption der Natur, die in seinen biologischen Schriften als

² Alasdair MacIntyre beharrt zu Recht in „Verlust der Tugend“ darauf, dass einige aristotelische Tugenden für einen Menschen unserer Zeit aus einer anderen Welt zu kommen scheinen; andere dagegen sind aktuell wie eh und je. (MacIntyre 1995, 210; 218).

die Tendenz des Lebendigen zur gelungenen Selbstentfaltung erklärt wird. Im *dritten Abschnitt* wird die nun als ‚aristotelischer Naturalismus‘ bezeichnete Deutung des guten Lebens einer kritischen Diskussion unterzogen. Es gilt, zentrale Einwände zu thematisieren und dadurch die Relevanz und Reichweite der Konzeption menschlichen Gedeihens neu zu bestimmen. Im *vierten Abschnitt* wird die Diskussion um Argumente der neuen, an Aristoteles anknüpfenden Tugendethik ergänzt. Es wird argumentiert, dass im Kontext tugendethischer Argumente die Bezugnahme auf die menschliche Natur sowohl plausibel erscheint als auch eine neue Dimension bekommt. Nun dient die Natur nicht mehr als normierende Grundlegung guten Lebens, sondern vielmehr als Gegenstand der Arbeit an einem guten Leben. Der *fünfte Abschnitt* dient einem Fazit.

1 Menschliches Gedeihen als Deutung des Ergon-Arguments

In der Nikomachischen Ethik bestimmt Aristoteles Glück als „Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat' aretēn*), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist“ (EN I.6, 1098a 16–18). In der Ausdeutung der Glücksdefinition der Nikomachischen Ethik hat lange Zeit im Vordergrund gestanden, was Aristoteles in den folgenden Büchern entwickelt: eine Erörterung der Tugenden als Charaktertugenden und Tugenden des Intellekts (EN II. 1, 1103a 13); die Ausführungen über bestimmte Tugenden, so insbesondere die Gerechtigkeit (EN V); die Deutung des besten Lebens als das Leben des Philosophen (EN X. 7, 1177a 24–27, 1177b 23–24, 1178a 4–7). Jedoch liegt vor diesen Ausführungen und vor allem auch vor dem als Schluss präsentierten Deutungsversuch des Glücks ein Argument, das für die Bestimmung des Glücks zentral ist. Dies ist das Ergon-Argument. Es besteht aus vier Argumentationsschritten, in denen ein Bezug zwischen menschlicher Natur und gutem Leben entwickelt wird. Da das Argument für die folgenden Erörterungen grundlegend ist, sollen zunächst die zentralen Passagen vorgestellt werden. Es befindet sich im ersten Buch der aristotelischen Ethik. Nachdem zuvor grundlegende Annahmen über das Glücksstreben des Menschen diskutiert wurden und Eigenschaften des Glücks als Ziel menschlichen Strebens expliziert wurden, erklärt Aristoteles: „Doch zu sagen, dass das beste Gut im Glück besteht, ist wohl offensichtlich ein Gemeinplatz, und man wünscht sich, noch genauer erläutert zu haben, was es ist. Nun wird das vielleicht geschehen können, wenn man die Funktion (*ergon*) des Menschen erfasst. [...] Sollten also wirklich der Schreiner und der Schuster bestimmte Funktionen und Tätigkeiten haben, der Mensch hingegen keine, sondern von Natur aus ohne Funktion sein? Oder kann man, ebenso wie offensichtlich das Auge, die Hand, der Fuß, allgemein jeder Körperteil eine bestimmte Funktion besitzt, so auch für den Menschen eine bestimmte Funktion neben all diesen Funktionen ansetzen? Welche nun könnte das sein? Das Leben scheint

der Mensch mit den Pflanzen gemeinsam zu haben, gesucht ist aber die ihm eigentümliche (*idios*) Funktion. Das [vegetative] Leben der Ernährung und des Wachstums ist also auszusondern. Als Nächstes käme wohl das Leben der Wahrnehmung, doch auch dieses teilt der Mensch offenkundig mit dem Pferd, dem Rind und überhaupt mit jedem Tier. Übrig bleibt also ein tätiges Leben desjenigen Bestandteils in der menschlichen Seele (*psychē*), der Vernunft (*logos*) besitzt; von diesem hat ein Teil Vernunft in der Weise, dass er der Vernunft gehorcht, der andere so, dass er sie hat und denkt. Wenn nun die Funktion des Menschen eine Tätigkeit (*energeia*) der Seele entsprechend der Vernunft (*kata logon*) oder wenigstens nicht ohne Vernunft ist und wenn wir sagen, dass die Funktion eines So-und-so und die eines guten (*spoudaios*) So-und-so zur selben Art gehören, zum Beispiel die eines Kitharasielers und die eines guten Kitharasielers, und so überhaupt in allen Fällen, wobei das Herausragen im Sinn der Gutheit (*aretē*) zur Funktion hinzugefügt wird (denn die Funktion eines Kitharasielers ist, die Kithara zu spielen, und die Funktion des guten Kitharasielers, das auf gute Weise (*eu*) zu tun) – wenn das der Fall ist, wenn wir aber als die Funktion des Menschen eine bestimmte Lebensweise annehmen, und zwar eine Tätigkeit der Seele oder der Vernunft entsprechende Handlungen, als die Funktion des guten Menschen aber, diese Handlungen auf gute und angemessene (*kalōs*) Weise zu tun, und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist – wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthrōpinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat' aretēn*), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist. Hinzufügen müssen wir: ‚in einem ganzen Leben‘.“ (NE I.6, 1097b 22-1098a 18)

Das Ergon-Argument hat zwei Schwerpunkte: Es legt *erstens* dar, was den Menschen von anderen Lebensformen hinsichtlich seiner natürlichen Fähigkeiten unterscheidet; Aristoteles behauptet, dass der Mensch mit Tier und Pflanze gewisse Vermögen teilt, so u. a. das Sehvermögen, Empfindungsfähigkeit, Fortbewegung, auch die vegetativen Vermögen der Fortpflanzung und der Ernährung. Andere Vermögen hat nur der Mensch, so die theoretische und praktische Vernunft.

Zweitens führt Aristoteles aus, dass ein gutes Leben im tüchtigen Vollzug der jeweils spezifischen Vermögen besteht. Die Argumentation für diesen Schritt ist viel diskutiert worden.³ Einerseits führt Aristoteles ein sprachphilosophisches Argument an: ‚Gut‘ bedeutet, sofern es Gegenständen mit charakteristischen Tätigkeiten zuerkannt wird, dass sie in genau diesen Tätigkeiten gut sind.⁴ *Andererseits* bedient sich Aristote-

³ Wichtige Beiträge zur Diskussion sind: Achtenberg (1991), Clark (1971), Glassen (1957), Gómez-Lobo (1991), Kraut (1979a), Kraut (1979b), Sorabji (1964), Suits (1974), White (1981), Whiting (1988).

⁴ Diese Interpretation liegt der Ausdeutung des funktionalen Äquivalents von Philippa Foot in „Die Natur des Guten“ (2004) zugrunde. Für Kritiken dieser Interpretation vgl. Stemmer (1998, 55).

les einer Analogie: Wer ein guter Kitharاسpieler sein will, der ist gut im Kitharaspielen. Ebenso sei es bei allen Tätigkeiten, die dem Lebewesen wesentlich zukommen.⁵

Beide Deutungen des Ergon-Arguments und der in diesem Argument vorgestellten Verbindung von ‚gutem Vollzug der wesentlichen Tätigkeiten‘ und ‚gutem Exemplar einer Art‘ sind viel besprochen worden – oft in kritischer Absicht. So hat Rosalind Hursthouse (1999) eine naturalistische Lesart des aristotelischen Arguments diskutiert und kritisiert. Dies wird in Abschnitt vier ausgeführt. Wichtig ist an dieser Stelle, dass das Gutsein eines tätigen Wesens als gekonnter Vollzug einer charakteristischen, d.i. wesenhaften, Tätigkeit erklärt wird. Bei Lebewesen entsprechen wesenhafte Tätigkeiten einer festgelegten Gruppe von naturgegebenen Fähigkeiten.

2 Implikationen und Prämissen des aristotelischen Arguments

Das Ergon-Argument ist grundlegend dafür, die „eudaimonia“, das Glück des Menschen, als „menschliches Gedeihen“ auszulegen.⁶ Um es nachvollziehen zu können, müssen drei Prämissen und Implikationen der skizzierten Deutung des Ergon-Arguments erläutert werden. Dies sind im Einzelnen die Grundlegung in einer naturalistischen Anthropologie, die darin zentrale Deutung eines normativen und positiven Naturbegriffs, und eine Voraussetzung, die in der aristotelischen Lustabhandlung beziffert wird.

2.1 Naturalistische Anthropologie

Wird Glück mit Aristoteles als menschliches Gedeihen verstanden, so wird die Voraussetzung in Anspruch genommen, Menschen hätten wie alle Lebewesen ein distinktes Set angeborener Fähigkeiten. Diese Fähigkeiten werden je nach Art der Tätigkeit zusammengefasst als Grundvermögen. Anders als Aristoteles oft gelesen wird, ist der Mensch in dieser Interpretation nicht das animal rationale – zumindest dann nicht, wenn animal und rationale als Komponenten eines Vermögenssets gelesen werden. Vielmehr wird menschliches Leben in eine Reihe mit anderen Lebewesen gestellt; so-

⁵ So beispielhaft schon vorgeschlagen von Anagnostopoulos (1980, 103). Eine vollkommene Giraffe ist gut darin, ihr Giraffensein zu verwirklichen. Zur Erörterung dieses Arguments und seiner Struktur vgl. ausführlich Kallhoff (2010, 64–73, 101–115).

⁶ Der Begriff und auch die Auslegung als „human flourishing“ wurde bereits von Anscombe in „Modern Moral Philosophy“ (1958) vorgeschlagen und von Cooper (1975) weiter entwickelt. Für eine Interpretation der Bedeutung des ergon idion und den aristotelischen Vorstellungen über die „Form“ des menschlichen Lebens im Rahmen einer kantischen Ethik vgl. Korsgaard (2009, 35 ff.).

gar die Erklärung von Veränderung ist der Erklärung der Veränderung im Reich des Lebendigen angeglichen. Dass Menschen auch über Vernunft verfügen, hebt sie im Reich des Lebendigen ab von anderen Lebensformen – aber nur dergestalt, dass sie eine andere Steuerungsfähigkeit haben.

Gareth B. Matthews bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt, wenn er schreibt: „Aristotle does not suppose that a given living thing might have, say, the power of reproduction and nothing else. Rather he thinks of the psychic power, either all of them or at least many of them, as ‚nested‘ in an order or sequence of decreasing extension (or increasing, depending on which way you look at the sequence).“ (Matthews 1992, 188) Die auch als „monarchische Struktur“ bezeichnete Komposition der Seelenvermögen (Wilkes 1980, 345) erkennt die besondere Funktion der theoretischen und praktischen Vernunft an, ohne sie jedoch aus diesem Zusammenhang zu lösen. Das grundlegende Argument, wonach Gedeihen ein guter Vollzug menschentypischer Fähigkeiten ist, wird dadurch nur geringfügig verändert. Mit den Worten von Kathleen V. Wilkes: „[...] the important notion of goodness here is [...] that he is good at being the kind of man that he has deliberately chosen to be.“ (A.a.O, 355) Menschen verfügen über theoretische und praktische Vernunft. Menschliches Gedeihen setzt jedoch weiterhin nicht nur eine gehaltvolle Anthropologie voraus. Vielmehr setzt es eine naturalistische Anthropologie voraus – und zwar genau in dem Sinne, in dem Aristoteles Menschen und Tiere insofern mit einem und demselben Instrumentarium erfasst, als beide selbstbewegte Wesen sind, deren Entfaltungsprozesse von ihren Naturanlagen bedingt sind.⁷

2.2 Normativer und positiver Naturbegriff

Autorinnen, denen das Konzept des ‚menschlichen Gedeihens‘ zusagt, haben zu verdeutlichen gesucht, dass bei Aristoteles ein Naturbegriff vorausgesetzt wird, der sich grundlegend von einem nachchristlichen und nachmetaphysischen Begriff der Natur unterscheidet. John McDowell beharrt nachgerade darauf, dass es eine historische Unmöglichkeit wäre, Aristoteles mit einer gegenteiligen Annahme zu konfrontieren (?). Anders als in einem naturwissenschaftlichen Weltbild ist die Natur des Lebendigen bei Aristoteles bestimmt als ein Set positiver Entwicklungsmöglichkeiten. Naturdinge verwirklichen sich, indem sie ihre Natur entfalten (Sorabji 1975, 206).⁸ Die Natur wird allererst sichtbar in dem Wesen, das die Entfaltung vollzogen hat.

Diese positive Deutung der Natur in einem Vollzugskonzept steht in einem grundlegenden Gegensatz zu Annahmen über eine Natur entweder im naturwissenschaftli-

⁷ Für eine Ausdeutung der aristotelischen Seelenlehre im Kontext der Naturlehre vgl. Kallhoff (2010, 80–84).

⁸ Für grundlegende Beiträge vgl. auch Nussbaum und Rorty (1992).

chen Kontext oder als ein Konzept für die Materialität des Seienden. Natürliche Prozesse sind Selbstentfaltungsprozesse. Nach Aristoteles sind sie zugleich Prozesse, in denen der Gegenstand in seinen wesentlichen und zugleich vollkommenen Eigenschaften zum Ausdruck kommt.

2.3 Lustabhandlung

Immer wieder kehrt Aristoteles auch zu einem hedonischen Argument zurück. Die Selbstentfaltung ist weder ein Automatismus, noch ein besonders mühsamer Prozess. Vielmehr macht Aristoteles deutlich, dass der tüchtige Vollzug einer Fähigkeit auch Lust bereitet. In der zweiten Lustabhandlung geht Aristoteles soweit zu sagen, dass Lust sich einstellt, wenn eine Perfektion der Tätigkeit gegeben ist (EN X.4, 1174b 21; 1175a 15–17). Lust begleitet gekonntes Tun. Dies ist in der Tat ein guter Gedanke – wird doch seit der Antike eine Paradoxie der Lust darin gesehen, dass sie dem Menschen entgleitet, je stärker sie selbst intendiert ist. Lust dagegen als ein Begleitphänomen des tüchtigen Vollzugs zu erklären, leuchtet ein: Der Flötenspieler genießt seine Kunst; die Lust des Tänzers erklärt sich nicht nur durch das nicht-zielgerichtete Tun, sondern auch durch sein Können. Und auch die geistigen und emotionalen Fähigkeiten des Menschen können lustvoll sein, so sie gekonnt vollzogen werden.

Es bleibt festzuhalten: Wird die aristotelische Deutung des Glücks *nicht* vorschnell mit einer „metaphysischen Biologie“ in Verbindung gebracht⁹, sondern werden stattdessen die Prämissen im Kontext der Seelenlehre und der biologischen Bezüge der Seelenlehre erläutert, öffnet sich ein Interpretationshorizont für eine naturalistisch fundierte Konzeption guten Lebens. Aristoteles deutet das gute menschliche Leben im Kontext der Interpretation des belebten Seins. Lebewesen sind mit charakteristischen Fähigkeiten ausgestattet, die der Entfaltung des Lebewesens dienen. Auch für das menschliche Leben taugt dieses Erklärungsparadigma nach Aristoteles. Allerdings gilt es nun zu berücksichtigen, dass Menschen dann gut leben, wenn die Entfaltung der Fähigkeiten durch Überlegung und Entschluss gesteuert wird. Zudem werden sich bei Prozessen der gekonnten Entfaltung auch Lust und Vergnügen einstellen.

Eine naturalistische Ausdeutung aristotelischer Ansichten über das Glück muss sich jedoch auch mit wichtigen und oft zitierten Einwänden konfrontieren. Dies soll nun geschehen.

⁹ So der nachhaltige Vorwurf von Williams (1985, 52). Ein vergleichbarer Vorwurf wird auch formuliert von MacIntyre (1995, 214 ff.).

3 Kritik des aristotelischen Naturalismus

Gegen eine naturalistische Deutung des aristotelischen Glücksbegriffs sind zahlreiche Kritiken vorgebracht worden. Einige zentrale Einwände sollen in diesem Abschnitt thematisiert werden. Zugleich möchte ich die Erörterung zurückführen zu dem zentralen Thema dieser Untersuchung: der Frage, wie sich Glücksbestimmung und Anthropologie zueinander verhalten – und dies im Rahmen einer aristotelischen Deutung der Vermögen des Menschen. Dazu sei zunächst an Diskurse der gegenwärtigen Ethik erinnert.

Martha Nussbaum nutzt das Konzept des menschlichen Gedeihens, um zu verdeutlichen, was Menschen benötigen, um ein gutes Leben entwickeln zu können. Es ist eine ihrer zentralen Thesen, dass sich Menschen nicht spontan entfalten und entwickeln. Vielmehr verfügen sie über Fähigkeiten, die aus zwei Elementen bestehen: die „internal capabilities“, welche sie als „mature conditions of readiness“ zur Ausübung von Tätigkeiten klassifiziert (Nussbaum 2000, 84); und die „combined capabilities“, welche nur in förderlichen Umwelten entwickelt werden können (ebd., 84 f.). Bekanntlich beziffert Nussbaum eine Liste grundlegender Fähigkeiten, welche der zweiten Kategorie zugerechnet werden (ebd., 78–80). Die Notwendigkeit unterstützender Institutionen kann als Forderung nach öffentlichen Gütern ausgedeutet werden (Kallhoff 2011). Menschen können Fähigkeiten nicht entwickeln, ohne darin durch jene Güter unterstützt zu werden, die aufgrund ihrer Struktur allen zugänglich sind: so beispielhalber Bildungs- und Gesundheitsinstitutionen, öffentlicher Raum und Naturgüter.

Mit Rücksicht auf das menschliche Gedeihen als Konzeption guten Lebens sind zwei Einsichten weiterführend. Einerseits ist es ratsam, menschliches Gedeihen nicht in einer Moraltheorie zu verorten, die an der Begründung von Normen interessiert ist, sondern in einer Gerechtigkeitstheorie, welche mit Thomas Scanlons Worten erklären möchte, „What We Owe to Each Other“ (Scanlon 1998). Distributive Gerechtigkeit braucht Maßstäbe der Verteilung. Warum also nicht darauf beharren, dass Menschen Förderung einklagen können, sofern ihr in grundlegenden Hinsichten gutes Leben betroffen ist? Da Nussbaum zusätzlich nur eine Basisförderung, also Förderung bis zu einem Schwellenwert einklagt (Nussbaum 1999, 58), und da sie zudem jedem Menschen die Freiheit einräumt, die Entwicklung einer Fähigkeit zu verweigern, hat das naturalistische Konzept guten Lebens hier ohnehin einige Spitzen verloren. Zwar muss Nussbaum die anthropologischen Annahmen verteidigen. Aber sie tut dies – anders als Aristoteles – nicht mit Konzepten der Gattungsidentität, sondern mit dem Verweis auf Geschichten, Narrative und Menschheitserfahrungen (vgl. Nussbaum 1990, 228; Nussbaum 1992, 205; Nussbaum 1993, 243, 247 f.).

Wird das Konzept des Gedeihens jedoch direkt in die Moraltheorie einbezogen, zeigen sich deutliche Schattenseiten. Diese sind so stark, dass es schwer fällt, eine Ethik der menschlichen Selbstentfaltung in einem aristotelischen Sinn zu verteidigen.

gen. Zwei Vorbehalte sind in unserem Untersuchungskontext besonders gravierend: derjenige einer naturalistischen Normierung der Anthropologie und derjenige einer ethischen Normierung. Beide Vorbehalte sollen nun diskutiert werden.

Wird das Konzept des menschlichen Gedeihens normativ gewendet, so wird es als Grundlage einer perfektionistischen Moraltheorie genutzt. Die moralische Forderung, die sich auf das Gedeihen als geglücktes menschliches Leben beziehen lässt, ist diejenige, das eigene Gedeihen nicht zu stören oder doch wenigstens das Gedeihen des Mitmenschen nicht zu stören, sondern zu befördern.¹⁰ Aristoteles konnte noch argumentieren, dass Menschen eine Tendenz zur guten Verwirklichung ihrer Anlagen haben. Diese metaphysische Doktrin einer natürlichen Tendenz müsste nun einem Imperativ weichen. Dies ist jedoch überaus problematisch.

Einerseits können Menschen kaum darauf verpflichtet werden, dass sie gedeihen *sollen*. Wird in einer Ethik die Forderung ‚Werde, der Du sein kannst‘ artikuliert, bezieht sich diese insbesondere auf die individuellen Fähigkeiten, auf das, was den einen von dem anderen unterscheidet, denn auf meine allgemeine Form als menschliches Wesen. *Andererseits* ist die Forderung, das Gedeihen zu befördern, selbst als Empfehlung im Rahmen einer Ethik des guten Lebens nicht unproblematisch. Es ist nicht auszuschließen, dass Menschen in der Verwirklichung ihrer Fähigkeiten gerade kein rechtes Maß finden, sondern expansiv gedeihen – und das auf Kosten anderer (Louden 1984, 230 f.). Systematisch kann die von Aristoteles gedachte menschliche Lebensform, welche eine Idee von Endursachen einschließt, nicht vorausgesetzt werden. Zudem kann nicht genug betont werden, dass es nicht eine Entfaltung basaler Vermögen ist, welche ein richtiges Tun auszeichnet. Vielmehr basiert auch ein Prozess der gelungenen Selbstentfaltung auf Entscheidungen, welche die Selbstwahl betreffen. Das führt zu einem weiteren Problem der ethischen Normierung.

Was richtig und was falsch ist, wird eine menschliche Lebensform, und sei es in Gestalt des menschlichen Gedeihens, nicht beinhalten. Ganz im Gegenteil: das Richtige zu tun, basiert darauf, die richtige Entscheidung getroffen zu haben. Aristoteles hielt eine nach Maßgaben biologischer Theorien der Selbstentfaltung konzipierte Natur des Menschen für stark genug, in ihr auch die Möglichkeiten zu einem guten Leben in normativer Absicht angelegt zu finden. Jedoch betont er auch, dass nur Tugend und Sittlichkeit die normative Richtung vollends angeben können. Gleichwohl wird sich heute ein erster normativer Zweifel an einer Vereinheitlichungstendenz festmachen. In den Worten von Rosalind Hursthouse: „One worry is that the naturalism project will yield for too determinate a specification of what it is to be a good human being, one in which all good human beings are, in some important way, supposed to be the same, living the same ‚characteristically human life‘, like *this*, from day to day, as the other

¹⁰ Für den Versuch einer perfektionistischen Auslegung der aristotelischen Konzeption vgl. Hurka (1993); für eine grundlegende Kritik siehe Stocker (1995). Für eine Erörterung und Kritik der perfektionistischen Deutung des menschlichen Gedeihens vgl. Kallhoff (2010, 157–169).

animals do.“ (Hursthouse 1999, 211; kursiv d. H.) Nach Hursthouse trägt das naturalistische Argument tatsächlich zu einer Standardisierung bei. Jedoch ist diese schwächer als vermutet, sobald ein weiterer zentraler Argumentationsstrang der aristotelischen Ethik berücksichtigt wird: Der notwendige nächste Schritt zur Aufarbeitung der aristotelischen Konzeption guten menschlichen Lebens ist eine Erörterung der Tugenden. Bevor dieser Aspekt im folgenden Abschnitt skizziert wird, soll zuvor ein kurzes Resümee der bisherigen Überlegungen gezogen werden. Ich möchte dies tun, indem ich die Frage stelle: „Was kann eine aristotelischen Deutung guten Lebens als menschliches Gedeihen in der heutigen Ethik leisten?“

Meines Erachtens ist die aristotelische Vorstellung eine Perspektive auf das Leben des Menschen, das – wie Nussbaum und andere ausführen – in der Frage der Verteilung grundlegender Güter seine Berechtigung behält. Jedoch gilt schon dies nur unter dem Vorbehalt, dass Aristoteles in seiner Seelenlehre tatsächlich genug zu sagen weiß nicht nur über die Fähigkeiten zu charakteristischen Tätigkeiten des Menschen, sondern auch über seine Entscheidungsfreiheit.¹¹

Wegweisend scheinen mir weiterhin zwei Nebengedanken, die auch auf das Gedeihen Bezug nehmen. *Erstens* ist es eine Pointe des aristotelischen Ansatzes, dass Gedeihen gerade nicht als Gedeihen des Einzelnen gedacht wird. Es ist in zweifacher Hinsicht kein individueller Begriff guten Lebens: *Erstens* entspricht Gedeihen einer allgemeinen Lebensform – das wurde bereits erörtert.¹² *Zweitens* ist Gedeihen ein genuin sozialer Prozess. Gedeihen ist nur möglich in einer Gesellschaft, in welcher Sinn und Zweck nicht der Einzelne, sondern die politische Gemeinschaft ist. Auch hier könnte vielfältige Kritik angreifen. Stattdessen möchte ich mit Aristoteles darauf hinweisen, dass Menschen nur in der politischen Gemeinschaft gemeinsam jene Güter erwirtschaften und erhalten können, die als „öffentliche Güter“ eine wichtige Funktion in der politischen Gemeinschaft haben und zugleich die Lebensbedingungen aller verbessern (Kallhoff 2011). Zwar mag die Gesellschaft heute anders gedacht werden als die aristotelische Polis-Gesellschaft. Dass es aber auch darum gehen muss, Güter zur Verfügung zu stellen, die zugleich als Hintergrundbedingungen für das Gedeihen und als Ermöglichungsbedingung für Kooperationen zu sehen sind, ist weiterhin richtig.

Zweitens ist die These immer noch wegweisend, gekonntes Tun sei notwendig für ein gutes Leben. Heute wird dies in anderen Kontexten ausgedeutet, etwa in Überlegungen zu den notwendigen Voraussetzungen von Selbst-Respekt.¹³ Im Kontext der Ethik wird das gekonnte Tun in neuen Ansätzen der Tugendethik besprochen. Abschließend sollen einige weiterführende Gedanken dieser neu entdeckten Disziplin in der Ethik skizziert werden.

¹¹ Ansätze dazu finden sich sicherlich in der Theorie des freiwilligen Handelns vgl. EN III. 1–7.

¹² Für Ansätze einer aktualisierenden Lesart der menschlichen Lebensform vgl. Thompson (1995).

¹³ Dieser Gedanke findet sich bei Sennett „Respect“ (2004). Nach Sennett sind handwerkliche Tätigkeiten wegen ihres Selbstzweckcharakters besonders geeignet, um Selbst-Respekt zu lernen.

4 Tugendethische Ergänzungen zur Glücksbestimmung

Ein Grundgedanke der antiken Ethik ist es, dass Tugenden das Glück befördern. Tugenden sind Haltungen, die durch Training und Einübung erworben werden können. Die richtige Haltung zu haben hat zwei Vorzüge: *Erstens* entspricht sie dem, was in der Gesellschaft als ‚rechte Sitte‘ anerkannt wird. Die richtige Haltung ist Grundlage für ein Leben, das die politische Gemeinschaft als richtig anerkennt. *Zweitens* dient die Tugend aber auch demjenigen, der sie vollzieht. In der aristotelischen Ethik sind beide Gedanken nicht voneinander zu trennen – die Ethik ist bekanntlich Teil der Politik (EN I.1, 1094b 1–11); zugleich legt die Politikschrift dar, was das gute Leben ist, denn Staatstheorie hat genau dies zu erklären (Pol. I.1, 1252a 1–7¹⁴; Pol. I.1, 1252b, 27–30; Pol. III.4, 1276b 1–4; Pol. III.9, 1280b 39). Die Funktionen der Tugend werden in der Ethik ausgedeutet. Entscheidend ist, dass es nicht eine singuläre Funktion der Tugend gibt, aufgrund derer sie dem Tugendhaften dient. Vielmehr werden unterschiedliche Bezüge zwischen Glück und Tugend aufgezeigt.

Zunächst kann an das bereits genannte hedonische Argument erinnert werden, dass sich Lust zur Tüchtigkeit gesellt (EN X.4, 1174b 23; EN I.9, 1099a 15–16). Wer eine charakteristische Tätigkeit mit Tüchtigkeit vollzieht, wird darin genauso Befriedigung erfahren, wie ein Kithara-Spieler beim gekonnten Kithara-Spiel. Sodann wird darauf aufmerksam gemacht, dass überhaupt nur jene Tätigkeiten als intrinsisch wertvoll und damit auch Bestandteil des Glücks gelten können, die mit Tugend vollzogen werden. Nach Ackrill (1980) muss der aristotelische Glücksbegriff so verstanden werden, dass es ein inklusivistisches Konzept ist. Das bedeutet: Glück ist nicht etwas, das zu gelungenen Tätigkeiten hinzu kommt; vielmehr legen die Kriterien der Autarkie und Vollständigkeit (Kallhoff 2010, 70 f.) nahe, dass das Glück alle tatsächlich wertvollen Tätigkeiten in sich beschließt – und das sind jene Tätigkeiten, die mit Tugend ausgeführt werden.¹⁵ Die Frage, die sich unmittelbar anschließt, ist diejenige, woher denn nun die normierende Kraft kommt. Diese Frage kann nicht beantwortet werden, ohne das Verhältnis von Tugend und Fähigkeiten des Menschen nochmals zu thematisieren.

Es gilt auch für die Charaktertugend, dass sie nicht ohne Vernunft und Entschluss ausgeführt werden kann. Auch die Charaktertugend beruht auf Entscheidung (EN II.4, 1106a 3; EN II.6, 1106b 36–1107a 2). Insbesondere sind die Tugenden nicht ‚extrovertierte‘ Haltungen. Im Gegenteil: Tugenden sind Techniken der gekonnten Bearbeitung der eigenen Natur. In ihrer Diskussion der aristotelischen Tugendethik unterscheidet Ju-

¹⁴ Aristoteles (2009): Politik. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl, Reinbek bei Hamburg (Im Folgenden zitiert als Pol.).

¹⁵ Zur Diskussion der inklusivistischen Interpretationen des Glücks, vgl. Kallhoff (2010, 49–52).

lia Annas eine stärkere und eine schwächere Version dieser These (Annas 2005). Die schwächere Version der Tugendethik behauptet, dass die Konzeption der menschlichen Natur nur Randbedingungen expliziert für ein gutes Leben. Die stärkere Version dagegen beinhaltet, dass „[...] our human nature is simply the material that our rationality has to work with. [...] Human nature does not have to be seen as wholly plastic and transformable into anything at all; after all, a good craftsperson will respect the potentials of the materials.“ (Annas 2005, 22) In der stärkeren Version beinhaltet eine Konzeption der menschlichen Natur, wie sie in der Auslegung des menschlichen Gedeihens vertreten wird, also auch eine normative Standardisierung: Die menschentypischen Fähigkeiten sind das – immer auch sperrige – Material, das es zugunsten eines gelungenen Lebens zu bearbeiten gilt. Zwar lässt auch Aristoteles individuelle Ausprägungen etwa der angeborenen Temperamente zu; so etwa in den Auseinandersetzungen um die „rechte Mitte“ in der Lehre der Charaktertugenden, die Bezug nimmt auf die jeweilige Mitte mit Rücksicht auf unterschiedliche Anlagen. (EN VI.5) Er geht auch davon aus, dass die Ausstattung mit „natürlicher Tugend“ ungleich verteilt ist (EN VI.13, 1144b 1–17). Schließlich erkennt Aristoteles, dass auch für die Charaktertugenden die Fähigkeit zur Entscheidung und zur richtigen Einschätzung der Situation entscheidend sind (EN VI.5). Kurzum, der Umgang mit den eigenen Fähigkeiten ist eine Bezugnahme auf ein distinktes, jedoch unterschiedlich verteiltes ‚Material‘. Gleichwohl entwickelt Aristoteles bekanntlich einen Tugendkatalog, der mit Nussbaum als Kennzeichnung der besten Haltungen mit Rücksicht auf typisierbare ethische Erfordernisse des guten Lebens beziffert werden kann (Nussbaum 1993). Die Wege zur Tugend variieren von Person zu Person; die inhaltlich festgeschriebene Liste der Tugenden ist jedoch nicht verhandelbar.

Autoren im Feld der Tugendethik bemühen sich nun, in einer aktualisierenden Lesart auch jene zweite starke Normierung aufzubrechen. Eine entscheidende Frage für die Wiederaufnahme eines aristotelischen Naturalismus ist diejenige, ob auch dieser zweite Schritt gelingen wird. In der neuen Diskussion um Tugenden und die Tugendethik als eine Theorie, die auf einer Stufe steht mit anderen moraltheoretischen Entwürfen, zeichnen sich in dieser Frage zwei Lager ab.

So wird auf der einen Seite das aristotelische Projekt weiter verfolgt. Tugend bleibt nicht nur bezogen auf das Glück, sondern vor allem auch auf eine Konzeption menschlichen Gedeihens, welches eine naturalistische Basis beansprucht.¹⁶ Auf der anderen Seite stehen AutorInnen, die sich sowohl von den Bezügen auf eine essentialistisch gedeutete menschliche Natur, als auch auf eine in der politischen Gemeinschaft festgeschriebene ‚Sittlichkeit‘ lösen. Stattdessen nehmen sie auf Autoren der Moderne Be-

16 Diese Position wird auch als ‚eudaimonism‘ innerhalb der Tugendethik bezeichnet. Für eine zusammenfassende Darstellung siehe Swanton (2003, 77–95). Dieser Gruppe von AutorInnen sind, wenn auch mit sehr unterschiedlichen Deutungen der Tugendethik, Philippa Foot und Rosalind Hursthouse zuzurechnen.

zug, so etwa auf David Hume, Nietzsche und John Dewey, um eine Tugendethik zu begründen.¹⁷ Tugendethik wird als eine partikuläre Ethik gelöst von den systematischen Zusammenhängen der Naturbeschaffenheit des Menschen und der Sittlichkeit in der Gemeinschaft.

5 Fazit

Wie die Ausführungen zeigten, ist das Verhältnis von Glückstheorie und anthropologischer Grundlegung bei Aristoteles ein komplexes. Weder gibt es eine einfache Verbindung zwischen naturalistischer Grundlegung und Ausprägung guten Lebens; noch kann gelten, dass ‚die Natur‘ den Menschen Bedingungen und Beschränkungen in der Verwirklichung guten Lebens auferlegt – Beschränkungen, die es nach anderen Konzeptionen der Natur des Menschen abzuwerfen und zu überwinden gilt, um ein gutes Leben zu führen.

Meine Erörterung war vor allem daran interessiert, die Prämissen zu erhellen, unter denen eine Rekonstruktion der aristotelischen Vorstellung gedeihlichen Lebens gelingen kann. Es kann festgehalten werden, dass der Graben zwischen antiker und moderner Konzeption guten Lebens nicht zwangsläufig dort verläuft, wo er immer wieder verortet wird: Weder verläuft er zwischen metaphysischer und metaphysikfreier Vorstellungen der Natur des Menschen; noch verläuft er zwischen einer essentialistischen und damit auch standardisierenden Konzeption menschlicher Natur einerseits und moderner, plastischer, naturwissenschaftlich informierter Deutung der Natur andererseits. Vielmehr sind es genuin ethische Fragen, an denen sich eine Wiederaufnahme aristotelischer Gedanken entscheidet: *Einerseits* muss gefragt werden, ob eine Konzeption menschlichen Gedeihens als Anhaltspunkt dafür dienen kann, was Menschen einander schulden. In einer Theorie der sozialen Gerechtigkeit und des öffentlichen Gutes kann – meines Erachtens – diese Frage bejaht werden. *Andererseits* entzündet sich die aktuelle Diskussion an der Frage, ob und in welchem Sinn eine tugendethische Erklärung guten Lebens auf eine Konzeption der menschlichen Natur verwiesen ist. Auch hier fällt das Urteil differenziert aus.

Solange die Natur des Menschen als das ‚Material‘ verstanden wird, auf welches das Erlernen und der Vollzug von Tugenden unter anderem bezogen bleibt, droht keine fragwürdige Normierung guten Lebens. Vielmehr kann mit Aristoteles diskutiert werden, in welchen Hinsichten ein Erlernen von Tugenden dazu beitragen kann, dass ein Leben gelingt. Ob dies jedoch eine Moraltheorie ersetzen oder nur ergänzen kann, die nach dem intersubjektiv Gesollten fragt, ist nicht abschließend geklärt. Vor allem ist fraglich, ob eine im Kontext der Moralphilosophie stehende Glückstheorie tatsäch-

¹⁷ Für entsprechende Beiträge vgl. die Beiträge bei Gardiner (2005).

lich ohne eine weitergehende Erörterung des Bösen auskommt. Gerade weil die aristotelische Vorstellung der Natur des Menschen an der Vorstellung der Selbstentfaltung natürlicher Lebewesen orientiert ist, nimmt sie einen wichtigen Aspekt des menschlichen Strebens nicht hinreichend in den Blick: die Fähigkeit zu, ja sogar die Lust des Menschen am Bösen und der erst in der Moderne entlarvte und bezifferte Hang zum Eigeninteresse. Meines Erachtens steht und fällt das Projekt ‚neue Tugendethik‘ mit dem Vermögen oder auch Unvermögen, auch diese Aspekte in den Blick zu nehmen.

Literatur

- Achtenberg, Deborah (1991): The Role of the Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics, in: John P. Anton und Anthony Preus (Hrsg.), *Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics*, New York, 59–72.
- Ackrill, John L. (1980): Aristotle on Eudaimonia, in: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, 15–33.
- Anagnostopoulos, Georgios (1980): Aristotle on Function and the Attributive Nature of the Good, in: *The Greeks and the Good Life*, Indianapolis, 91–137.
- Annas, Julia (2005): Virtue Ethics. What Kind of Naturalism?, in: Stephen M. Gardiner (Hrsg.), *Virtue Ethics. Old and New*, Ithaca and London, 11–29.
- Aristoteles (3 2009): *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl, Reinbek bei Hamburg.
- Clark, Stephen R. L. (1971): The Use of ‚Man's Function‘ in Aristotle, *Ethics*, 82, 269–289.
- Cooper, John M. (1975): *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge/Mass., London.
- Stephen M. Gardiner (Hrsg.) (2005): *Virtue Ethics. Old and New*, Ithaca and London.
- Glassen, Peter (1957): A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good, *Philosophical Quarterly*, 7, 319–322.
- Gómez-Lobo, Alfonso (1991): The Ergon Inference, in: John P. Anton und Anthony Preus (Hrsg.), *Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics*, New York, 42–57.
- Hurka, Thomas (1993): *Perfectionism*, New York u.a.
- Hursthouse, Rosalind (1999): *On Virtue Ethics*, Oxford.
- Kallhoff, Angela (2009): Ethischer Naturalismus nach Aristoteles – das umstrittene Verhältnis zwischen menschlicher Natur und gutem Leben, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63/4, 581–596.
- Kallhoff, Angela (2010): *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*, Paderborn.
- Kallhoff, Angela (2011): *Why Democracy Needs Public Goods*, Lanham/MD.
- Korsgaard, Christine M. (2009): *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford.
- Kraut, Richard (1979a): The Peculiar Function of Human Beings, *Canadian Journal of Philosophy*, 9, 467–478.
- Kraut, Richard (1979b): Two Conceptions of Happiness, *Philosophical Review*, 88, 167–197.
- Louden, Robert B. (1984): On some Vices of Virtue Ethics, *American Philosophical Quarterly*, 21, 227–236.
- MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main.
- Matthews, Gareth B. (1992): De Anima 2.2-4 and the Meaning of Life, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 185–194.

- Nussbaum, Martha C. (1990): Aristotelian Social Democracy, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hrsg.), *Liberalism and the Good*, New York, 203–252.
- Nussbaum, Martha C. (1992): Human Functioning and Social Justice. In Defence of Aristotelian Essentialism, *Political Theory*, 20, 202–246.
- Nussbaum, Martha C. (1993): Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach, in: Martha C. Nussbaum und Amartya Sen (Hrsg.), *The Quality of Life*, Oxford, 242–269.
- Nussbaum, Martha C. (1999): Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main, 24–85.
- Nussbaum, Martha C. (2000): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge.
- Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.) (1992): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford.
- Scanlon, Thomas M. (1998): *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass., London.
- Sorabji, Richard (1964): Function, *Philosophical Quarterly*, 14, 289–302.
- Sorabji, Richard (1975): Body and Soul in Aristotle, in: Richard Sorabji, Malcolm Schofield und Jonathan Barnes (Hrsg.), *Articles on Aristotle. Vol.1*, London, 42–64.
- Stemmer, Peter (1998): Was es heißt, ein gutes Leben zu leben, in: Holmer Steinfath (Hrsg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt am Main, 47–72.
- Stocker, Michael (1995): Some Comments on Perfectionism (A Review of Thomas Hurka, *Perfectionism*, 1993), *Ethics*, 105, 386–400.
- Suits, B. (1974): Aristotle on the Function of Man. Fallacies, Heresies and other Entertainments, *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 23–40.
- Swanton, Christine (2003): *Virtue Ethics. A pluralistic View*, Oxford.
- Thompson, Michael (1995): The Representation of Life, in: Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence und Warren Quinn (Hrsg.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, 247–296.
- White, Nicholas P. (1981): Goodness and Human Aims in Aristotle's Ethics, in: Dominic J. O'Meara (Hrsg.), *Studies in Aristotle*, Washington, 225–246.
- Whiting, Jennifer E. (1988): Aristotle's Function Argument. A Defense, *Ancient Philosophy*, 8, 33–48.
- Wilkes, Kathleen V. (1980): The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics, in: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.), *Essays in Aristotle's Ethics*, Berkeley, 341–357.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.

