

Boris Hennig

## Aristoteles' Beschreibung der ethischen Tugenden

Wenn Tugenden Praxisformen sind, dann kann man einiges über Praxisformen lernen, indem man nachsieht, was Tugenden sind. Ich werde dies im Folgenden partiell und indirekt tun, indem ich die sprachliche Form untersuche, in der Aristoteles die ethischen Tugenden beschreibt. Er tut dies im Wesentlichen dadurch, dass er den derart Tugendhaften in der dritten Person Singular beschreibt. Dann werde ich kurz auf die Grenzen von Aristoteles' Verfahren zu sprechen kommen, indem ich auf eine den Tugenden und anderen Praxisformen inhärente Pluralität hinweise. Eine vergleichbare Untersuchung der sprachlichen Form in der *Nikomachischen Ethik* ist mir nicht bekannt; die Hinweise auf die Pluralität der Tugend dagegen beanspruchen keine besondere Originalität.

### Ethische Tugenden

Aristoteles unterscheidet die ethischen Tugenden von den dianoetischen Tugenden unter anderem wie folgt. Dianoetische Tugenden betreffen das Erkennen im weitesten Sinne. Unser Erkenntnisvermögen zielt auf Wahrheit ab, so dass es allein dadurch erfolgreich ausgeübt werden kann, dass es das Wahre trifft. Daher sagt Aristoteles, dass es beim Wissen (*ἐπιστήμη*) weder Korrektheit (*ὀρθότης*) noch Verfehlung (*ἀμαρτία*) gebe (NE 6.9, 1142b10).<sup>1</sup> Eine Überzeugung (*δόξα*) ist dann korrekt, wenn sie wahr ist; Wissen ist aber nur dann Wissen, wenn es wahr ist, also erübrigt sich die Frage nach seiner Korrektheit.

Andere Vermögen dagegen können auf gegensätzliche (konträre oder kontradiktorische) Weisen gleichermaßen erfolgreich ausgeübt werden. Das bedeutet, dass diese Vermögen nicht festlegen, auf welche Weise sie auszuüben sind. Wenn das so ist, dann ist die Entscheidung zwischen den verschiedenen Weisen, ein solches Vermögen auszuüben, selbst keine Ausübung desselben Vermögens. Aristoteles sagt aus diesem Grund, dass zu einem solchen Vermögen eine weitere Instanz (*ἕτερόν τι*) hinzutreten

---

<sup>1</sup> Stellenangaben ohne weitere Angaben beziehen sich im Folgenden auf die *Nikomachische Ethik*. Was die Namen der Tugenden angeht, folge ich der Übersetzung von Ursula Wolf (Rowohlt 2006). Die Einteilung in Abschnitte übernehme ich von Bekker. Für alle weiteren Schriften von Aristoteles vgl. das Siglenverzeichnis am Schluss des Bades.

muss, die diese Entscheidung herbeiführt. Im Einzelfall ist diese Instanz ein Streben oder eine Entscheidung (ME 9.5, 1048a10-11).

Ein Streben verhält sich als solches allerdings immer noch neutral zu der Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Weisen der erfolgreichen Ausübung eines Vermögens. Es wird dieses Vermögen also bestenfalls akzidentell auf das Richtige ausrichten. Deshalb kommt es darauf an, dass das Streben, das zum Vermögen hinzutritt, seinerseits ein vernünftiges Streben ist (also nicht ganz ἄλογον, sondern durch einen ihm selbst äußerlichen λόγος geleitet: 1.13, 1102b28-1103a3). Deshalb nennt Aristoteles die Vermögen, die auf gegensätzliche Weise erfolgreich ausgeübt werden können, vernunftgeleitete Vermögen (δυνάμεις μετὰ λόγου, ME 9.2, 1046b2; 9.5, 1048a3).<sup>2</sup> Das ist auch der Grund, aus dem Aristoteles sagt, dass vernunftgeleitete Vermögen nicht einfach auf die Wahrheit zielen, sondern auf die Wahrheit in Übereinstimmung mit dem richtigen Streben (6.2, 1039a29-31). Damit ist gemeint: Sie zielen darauf, das zu verwirklichen (wahr zu machen), was dem richtigen Streben entspricht.<sup>3</sup>

Umgekehrt sagt Aristoteles, dass es vernunftgeleitete Vermögen nur dort geben kann, wo es auch eine Vernunft gibt, die sie leiten kann. Denn dass solche Vermögen überhaupt auf verschiedene Weisen ausgeübt werden können, erklärt er daraus, dass die Vernunft, die sie leitet, immer von Gegenzlichem handelt (ME 9.2, 1046b7-10).<sup>4</sup> Es ist also erst dann möglich, ein Vermögen auf gegensätzliche Weise gleichermaßen erfolgreich auszuüben, wenn man ein Bewusstsein einer möglichen Alternative hat.<sup>5</sup> Wo das Bewusstsein dieser Alternative fehlt, kann auch keine Entscheidung stattfinden, und daher fehlt auch die Alternative selbst. Thomas von Aquin sagt dementsprechend, dass sinnliche Vermögen eine Alternative zulassen, *insofern* sie von der Vernunft geleitet sind (STh IaIIae 50,3 c.a.).<sup>6</sup>

Ein vernunftgeleitetes Vermögen ist also ein Vermögen, das nicht an sich selbst das Richtige trifft, sondern letztlich erst durch die rechte Vernunft dazu bestimmt werden

---

<sup>2</sup> Vgl. Corcilius 2008, 287 fn. 62 und 314.

<sup>3</sup> Vgl. den Beitrag von Kertscher; sowie Anscombe 1998.

<sup>4</sup> Vgl. Kern 2006, 225.

<sup>5</sup> Vgl. Alvarez 2013.

<sup>6</sup> Andrea Kern meint, dass die Entscheidung deshalb selbst eine Aktualisierung eben des Vermögens sein müsse, über dessen Ausübung entschieden wird (Kern 2006, 235). Für das Erkenntnisvermögen mag das auch gelten. Was die ethischen Tugenden angeht, betont Aristoteles aber, dass die Entscheidung durch etwas vom Vermögen Verschiedenes, ἕτερόν τι, bewirkt wird.

muss. Die rechte Vernunft (ὀρθὸς λόγος), die zu einem vernunftgeleiteten Vermögen hinzutreten und es leiten muss, ist dabei selbst nichts anderes als die φρόνησις, also eine dianoetische Tugend (1144b27-28). Deshalb sind vernunftgeleitete Vermögen letztlich tugendgeleitete Vermögen.

Eine ethische Tugend entsteht nun dadurch, dass es zu einer Gewohnheit kommt, ein vernunftgeleitetes Vermögen auf richtige Weise auszuüben, so dass an die Stelle der rechten Vernunft und der einzelnen Entscheidung ein habitualisiertes Streben tritt.

Wenn das geschieht, dann entsteht eine vernunftgeleitete Haltung (eine ἔξις μετὰ λόγου: 6.13, 1144b26-27), welche fortan die Ausübung des Vermögens anleitet (vgl. 6.12, 1144a20; STh IaIIae 55,1 c.a.). Diese Haltung ist eine ethische Tugend.

Wenn die Entscheidung darüber, welche Ausübung eines vernunftgeleiteten Vermögens die richtige ist, nicht in diesem Vermögen selbst liegt, kann man eine ethische Tugend nicht einfach dadurch beschreiben, dass man das betreffende Vermögen oder seine erfolgreiche Ausübung beschreibt. Das könnte der Grund dafür sein, dass Aristoteles die ethischen Tugenden unter anderem dadurch beschreibt, dass er bestimmte Weisen, ein gegebenes vernunftgeleitetes Vermögen erfolgreich auszuüben, von anderen Weisen unterscheidet, dasselbe Vermögen ebenso erfolgreich auszuüben.

## Paronymie

So, wie Aristoteles seine Beschreibung der ethischen Tugenden einleitet, wird man vielleicht eine Beschreibung bestimmter Handlungen erwarten. Er sagt, dass Tugenden durch Handlungen ein- und ausgeübt werden, und dass man daher in erster Linie nach diesen Handlungen fragen müsse, um zu verstehen, was eine bestimmte Tugend ausmacht (2.2, 1103b29-31). Und er betont, dass weder bloßes Wissen noch der bloße Besitz einer Veranlagung dazu ausreiche, tugendhaft zu sein (2.3, 1105b12-16; 1.9, 1098b33-1099a3). Um wirklich gut zu sein, muss man gut handeln. Außerdem scheint Aristoteles Handlungen derart von den Handelnden zu trennen, dass sie eine Art Eigenleben entwickeln. Denn er sagt: „Wir sind Urheber unserer Handlungen in derselben Weise, wie Eltern Urheber ihrer Kinder sind“ (3.7, 1113b17-9).

Andererseits aber betont Aristoteles, dass eine Handlung nicht wirklich gut sein kann, wenn sie nicht aus der richtigen Haltung heraus getan wird. Man ist nicht schon dadurch tugendhaft, dass man tut, was die Tugendhafte tut; man ist es erst dann, wenn man es

tut, wie die Tugendhafte es tut (2.3, 1105b5-9). Aristoteles drückt das auch so aus: Wirklich gute Handlungen werden „aus Tugend“ getan. Er spricht zum Beispiel von Handlungen, die „von (ἀπό) der ganzen Tugend herkommen“ (5.5, 1130b22-23) und bezeichnet die Tugend allgemein als die Haltung eines Menschen, „von der aus (ἀφ’ ἧς) er ein Guter wird und die ihm eigentümliche Leistung in vollkommener Weise erbringen wird“ (2.5, 1106a22-24). Das alles erweckt den Eindruck, als füge die Tugendethik, so wie Aristoteles sie entwickelt, zu einer Betrachtung von Handlungen eine Betrachtung ihrer Ursachen hinzu. Das ist insofern richtig, als Tugenden in gewisser Weise erklären sollen, warum die Menschen, die sie ausgebildet haben, auf bestimmte Weise handeln. Es ist aber falsch, wenn man hier unter einer Ursache so etwas versteht wie einen Vorgang, Zustand oder Mechanismus „in“ einer Person, der sie in zuverlässiger Weise dazu treibt, ein bestimmtes Verhalten an den Tag zu legen.<sup>7</sup> Denn so beschreibt Aristoteles die Tugenden nicht. In diesem Sinne von „Ursache“ beschreibt er überhaupt nicht die Ursachen tugendhaften Verhaltens, sondern einfach das tugendhafte Verhalten selbst.

In welchem Sinne kommt dann das Tugendhafte „von“ der Tugend? In der Kategorienschrift bezeichnet Aristoteles eine Sache, deren Bezeichnung sich von (ἀπό) der Bezeichnung einer anderen Sache ableitet, als Paronym dieser anderen Sache (Cat. 1, 1a12-3). Paronyme sind also Dinge oder Personen: Die Tapfere ist zum Beispiel ein Paronym der Tapferkeit, und die Gerechte ist ein Paronym der Gerechtigkeit.

Umgekehrt bestimmt Aristoteles die Gerechtigkeit als das, wonach (καθ’ ἣν) die Gerechte als eine bezeichnet wird, die aus freier Entscheidung das Gerechte tut (5.9, 1134a1-2). Hier ist das, „woraus“ das Gerechte getan wird, einfach das, von woher es so genannt wird; also nicht eine Wirkursache des Tuns, sondern eher die Ursache seiner Benennung.<sup>8</sup>

Da Tugenden Haltungen sind, gehören sie zur Kategorie der Beschaffenheiten (ποιότητες), und über Beschaffenheiten sagt Aristoteles allgemein, was er über die Gerechtigkeit im Besonderen sagt: Eine Beschaffenheit ist das, wonach (καθ’ ἣν) das so

---

<sup>7</sup> So wie Christine Swanton (2003, 18) u.a. etwa sagt, dass Tugenden „fine inner states“ zum Ausdruck bringen müssen. Die Auffassung, dass Tugenden situationsinvariant zuverlässig wirksame Charaktermerkmale seien, nimmt u.a. Doris (2002) zum Anlass, die Anwendbarkeit von Tugendbegriffen überhaupt in Frage zu stellen.

<sup>8</sup> Howard J. Curzer drückt sich also irreführend aus, wenn er von “actions that flow from justice“ spricht (Curzer 2012, 9).

Beschaffene also solches bezeichnet wird (Cat. 8, 8b25). So leitet Aristoteles das Kapitel über die Beschaffenheiten in der Kategorienschrift ein; nach dieser Einleitung geht es dort aber vorwiegend um die Paronyme, also die so oder so beschaffenen Dinge oder Personen. Genau so ist es auch in der Nikomachischen Ethik. Die Abschnitte, die die einzelnen Tugenden zum Gegenstand haben sollten, beginnen zwar mit der Nennung der Tugend, nach der die in der betreffenden Weise Tugendhafte benannt wird, dann geht es aber in erster Linie um die so Tugendhafte, und nur auf diesem Wege um die Tugend selbst.

Tugenden sind also nicht so sehr Ursachen, sondern eher Formen tugendhaften Verhaltens. Weil ethische Tugenden vernünftige Wesen betreffen und solche Wesen sich selbst bewusst zu ihrer Form verhalten können, ist die Sache natürlich etwas komplizierter. Ethische Tugenden regeln die Ausübung von Vermögen, die einerseits der Leitung durch die Vernunft bedürfen, andererseits nur deshalb geleitet werden können, weil es auch eine Vernunft gibt, die sie leiten kann. Daher kann man sagen, dass die Vernunft und die Form, an der sie sich orientiert, die Ursache für die Ausübung dieser Vermögen ist. Wenn rationale Wesen das, was sie tun, „aus Tugend“ tun, dann bedeutet das also nicht bloß, dass sich ihre Benennung und die ihres Tuns aus dem Namen einer Tugend herleitet. Es bedeutet vielmehr, dass sie ihr Tun selbst unter den entsprechenden Begriff bringen.<sup>9</sup> Die Tapfere tut nicht einfach nur das, was „tapfer“ genannt werden kann, sondern sie tut es *als* Tapferes, weil es tapfer ist, um der Tapferkeit willen. Gerade deshalb kann sie übrigens auch da „aus Tapferkeit“ handeln, wo sie letztlich daran scheitert, das Tapfere tatsächlich zu tun. Im Fall rationaler Wesen haben wir also einen Grund mehr, der Beschreibung ihrer Form eine erklärende Funktion zuzuschreiben. Die Form erklärt, was rationale Wesen tun, weil diese sich in ihrem Tun an der Form orientieren. Dennoch gilt auch hier: Tugenden sind keine inneren Mechanismen, die einzelne Handlungen verursachen, sondern sie sind das Allgemeine, unter das eine tugendhaft Handelnde jeweils ihre Handlungen bringt oder

---

<sup>9</sup> Sebastian Rödl schreibt, dass eine ἐνέργεια dann eine Praxis sei, wenn sie darauf beruht, „dass das handelnde Subjekt ein Bewusstsein ihres Prinzips hat“ (Rödl 2010, 213). Ob ἐνέργεια die richtige Gattung ist, versuche ich hier lieber nicht zu klären. Heinaman (1996) jedenfalls meint, dass keine ἐνέργεια eine πράξις sein könne. Vielleicht widerspricht er Rödl aber gar nicht, denn er sagt auch: „an activity is the formal aspect of a psychological occurrence“ (Heinaman 1990, 94). So gesehen sind ἐνέργειαι zwar keine πράξεις, wohl aber Praxisformen.

zu bringen versucht. Die Wirkursache der Handlung ist dann nicht die Tugend, sondern die handelnde Person, insofern sie die Tugend aufweist und sich an ihr orientiert.

## Bloße Formen und allgemeine Konkreta

Aristoteles beschreibt in der *Nikomachischen Ethik* also weniger die ethischen Tugenden selbst als vielmehr ihre Paronyme: die tugendhafte Person und ihr tugendhaftes Verhalten. Diese beschreibt er in Sätzen, die er in der *Ersten Analytik* als „unbestimmt“ bezeichnet, weil ihre Subjekt-Terme zwar dem Sinn nach allgemein sind, der Form nach aber nicht (APr. 1.1, 24a17-22; vgl. Int. 7, 17b8-12). Sie haben die Form „Die so Beschaffene tut dieses und jenes“, aber sie handeln nicht von einer einzelnen so Beschaffenen, sondern von so Beschaffenen im Allgemeinen.

Möglicherweise gibt es einen sehr allgemeinen Grund dafür, dass Aristoteles eine Tugend dadurch beschreibt, dass er eine paradigmatisch tugendhafte Person beschreibt. Er unterscheidet bekanntlich zwischen Dingen und ihrer Form, so dass die Form eines Dinges allgemein sein kann, auch wenn das Ding selbst ein einzelnes ist. Diese Unterscheidung greift vor allem bei materiellen Dingen, aber um solche Dinge geht es in der Ethik ja auch. Denn natürlich muss es in der Ethik um Veränderliches gehen (2, 1104a3-5), und verändern kann sich etwas nur, wenn es zwar irgendwie dasselbe bleibt, aber auch irgendwie anders wird (vgl. PH 1.7). Das können materielle Dinge einfach dadurch, dass ihre Materie dieselbe bleibt, aber ihre Form sich ändert, oder umgekehrt. Bloße Formen können sich dagegen einfach deshalb nicht verändern, weil sie nicht in entsprechender Weise zusammengesetzt sind (ME 7.8).<sup>10</sup> So gesehen kann man z.B. über die Tapferkeit selbst, als bloße Form, herzlich wenig sagen. Für die Zwecke einer Ethik muss man also über die bloße Form hinausgehen und über ihre materiellen Instanzen sprechen.

Daraus folgt allerdings nicht, dass es in der Ethik nur um Einzeldinge gehen könne. Denn Aristoteles unterscheidet nicht nur zwischen konkreten Einzeldingen und ihrer bloßen Form, sondern er unterscheidet von diesen beiden auch das konkrete Ding, allgemein betrachtet. Das tut er in der *Metaphysik Z* mit den folgenden Worten: „Bei

---

<sup>10</sup> Vgl. Heinaman 1990, 85-88. Daraus folgt übrigens nicht, wie Rathgeber meint, dass sich Formen prinzipiell nicht ändern können. Zwar kann man etwas Veränderliches nicht beschreiben, wenn man nicht zwischen Form und Materie unterscheidet. Eine Form ohne Materie kann sich also ebenso wenig ändern wie eine Materie ohne Form. Trotzdem kann sich aber eine Form *an* einer Materie ändern, ebenso wie sich eine geformte Materie ändern kann.

dem Menschen aber und dem Pferd und all dem, was zwar in dieser Weise auf Einzeldinge zutrifft, aber doch allgemein ist, handelt es sich ... um eine Art von Konkretum (σύνολόν τι) aus dieser bestimmten Form und dieser bestimmten Materie als allgemeiner.“ (ME 7.10, 1035b27-30)<sup>11</sup>

Der allgemeine Mensch ist also keine bloße Form, sondern etwas Konkretes. Er ist das, was Bruno von Freytag-Löringhoff (1972, 26) ein Allgemeinkonkretum nennt. So ein Ausdruck scheint paradox, wenn man das Konkrete mit dem sinnlich Erfahrbaren gleichsetzt. In diesem Zusammenhang ist das Konkrete aber einfach das, was in zwei Aspekte zerfällt, einen formalen und einen materiellen, so dass jeweils einer von diesen derselbe bleiben kann, während sich der andere ändert. Das Konkrete (τὸ σύνολον) ist das aus Materie und Form Zusammengesetzte, und Zusammengesetztes kann man als solches in allgemeiner Weise beschreiben. Man kann allgemein beschreiben, was ein Fahrrad ist, ohne dabei ein immaterielles Fahrrad zu beschreiben, oder eines ohne bewegliche Teile. Das Allgemeine, was man dann beschreibt, ist selbstverständlich etwas Materielles; nur ist die Materie, aus der es besteht, ebenso allgemein wie es selbst.

Es ist kein Zufall, dass es sich bei den Dingen, die Aristoteles hier als allgemeine Konkreta bezeichnet (Mensch und Pferd), um Lebewesen handelt. Denn die Form eines Lebewesens ist seiner Materie nicht äußerlich. Lebewesen eignen sich ihre Materie an, indem sie dem, woraus sie entstehen und was sie im Laufe ihres Lebens in sich aufnehmen, ihre Form aufprägen. Sie assimilieren, was sie essen. Das bedeutet auch, dass ihre Form zugleich immer die Form ihrer materiellen Teile ist, und deshalb muss die allgemeine Beschreibung eines Lebewesens eine allgemeine Beschreibung der Teile seines Körpers einschließen. Das ist auch der Grund dafür, dass Aristoteles die Seele eines Lebewesens als die Form eines organischen Körpers bezeichnet (DA 2. 1, 412a19-21).

Wenn Tugenden Praxisformen sind, dann kann man sie also nur dann wirklich verstehen, wenn man sich ihre paradigmatischen Instanzen ansieht. Man muss außer der bloßen Form auch die Materie betrachten, in der diese Form verwirklicht ist. Ein

---

<sup>11</sup> Übersetzung von Frede / Patzig, leicht verändert. Heinaman (1979, 259f.) sagt, dass Aristoteles hier zwischen der *Form* und der *Spezies* unterscheidet. Die *Spezies* schließt allgemeine Materie ein, die *Form* nicht.

solches Verständnis einer Praxisform wird uns dann auch unmittelbar die Beschreibung dessen liefern, was unter sie fällt.

Damit, dass die Paronyme einer Tugend und allgemeiner einer Lebensform als allgemeine Konkreta beschrieben werden müssen, ist nicht gemeint, dass ihre Wirklichkeit vorausgesetzt werden muss. Was hier beschrieben wird, ist immer noch etwas, hinter dem das Wirkliche prinzipiell zurückbleiben kann. Das gilt insbesondere für Praxisformen. Denn während es wohl wenig Sinn macht, eine gar nicht realisierte Lebensform zu beschreiben, liegt es in der Natur vernünftiger Wesen, dass sie sich auch an Formen orientieren können, die sie noch nie erreicht haben und vielleicht nie erreichen werden. Das können sie, weil sie die Formen, unter die sie sich bringen, als solche repräsentieren können, so dass die Form ein Faktor sein kann, ohne jemals in irgend einem Einzelfall realisiert zu sein.

Auch für natürliche Formen gilt, dass sie nicht von allen Wesen, denen sie zukommen, tatsächlich realisiert werden müssen. Materielle Dinge sind nicht mit ihrer Form identisch. Zu ihnen gehört mehr als die Form, und deshalb können sie von ihrer Form abweichen. Wenn man einen Typ materieller Dinge allgemein beschreibt, dann kann man deshalb nicht damit rechnen, dass diese allgemeine Beschreibung auf alle einzelnen Instanzen dieses Typs gleichermaßen zutrifft. Deshalb qualifiziert Aristoteles seine Beschreibungen solcher Dinge, indem er sagt, dass sie nur im Umriss gelten (τύπων) und nur in der Regel oder „so, wie es das meiste betrifft“ (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, 1.1, 1094b19-22). Das bedeutet zwar, dass solche Beschreibungen Ausnahmen zulassen, aber nicht wirklich, dass sie von dem handeln, was meistens der Fall ist.<sup>12</sup> Sie handeln vielmehr vom Typischen, im Gegensatz zu den Ausnahmen, und von diesem Typischen können im Prinzip beliebig viele Einzelfälle beliebig weit abweichen. Das Typische kann also selten sein. Aristoteles betont, dass das Typische ebenso wie das Notwendige vom Zufälligen unterschieden werden muss (APost. 1.30, 87b19-22).<sup>13</sup> Daher ist das Typische eine Art des Wesentlichen, es sei denn, man verkürzt das Wesentliche auf das Notwendige.

---

<sup>12</sup> Reeve 1992, 13-22 und Winter 1997.

<sup>13</sup> Vgl. Reeve 1992, 14.



## Der generische Singular

Was die sprachliche Form der Beschreibung der ethischen Tugenden bei Aristoteles angeht, fällt auf, dass er die Gerechtigkeit anders behandelt als die restlichen ethischen Tugenden. Das sieht man bereits in der vorläufigen Aufzählung der Tugenden in der *Nikomachischen Ethik* 2.7, denn hier nennt Aristoteles bei der Gerechtigkeit ausnahmsweise nur deren eigenen Namen, und nicht den ihres Paronyms. Wenn man dann im fünften Buch nachsieht, stellt sich zwar heraus, dass es auch hier vor allem um Paronyme der Gerechtigkeit geht; aber hier geht es nicht so sehr um den Gerechten (ὁ δίκαιός),<sup>14</sup> sondern in erster Linie um das Gerechte (τὸ δίκαιόν); also nicht um Handelnde, sondern um Handlungen und Institutionen. Das hat seine Gründe. Denn in einem Sinn von “gerecht” ist alles das gerecht, was das Gesetz vorschreibt (5.3, 1129b11-14); aber das Gesetz schreibt keine Menschen vor, sondern Taten. In einem anderen Sinne von “gerecht” sind am Gerechten immer wenigstens zwei Parteien beteiligt (5.6, 1131a19-20; 5.15, 1138a19-20); und da Aristoteles das Typische nur ungerne im Plural beschreibt, ersetzt er die Rede von den gerechten Menschen durch die von der gerechten Tat. Auch die ist ja ein Paronym der Gerechtigkeit. Und auch wenn man sie auf zwei Weisen ansprechen kann, nämlich als Tun und Widerfahren von Recht, so bleibt sie doch der Zahl nach eine Tat (vgl. PH 3.3).

Im Buch über die Gerechtigkeit unterscheidet Aristoteles auch klar zwischen Typen von Handlungen und Typen von Handelnden. Bestimmte Handlungsweisen sind als solche gerecht oder ungerecht, unabhängig von ihrer Ausführung (5.10, 1135a8-12). Man kann also etwas Gerechtes tun, ohne dadurch gerecht zu handeln, und also auch, ohne ein gerechter Mensch zu sein (vgl. 1134a17-23 und 32-33). Da es diesen Unterschied gibt, muss Aristoteles ihn thematisieren, so dass aus der Beschreibung der gerechten Taten auch eine Beschreibung des gerecht Handelnden werden kann.

Was die anderen ethischen Tugenden angeht, beschreibt Aristoteles dagegen von vornherein den Tugendhaften, nicht das Tugendhafte. Manchmal verwendet er zunächst das entsprechende Adjektiv, maskulin und ohne bestimmten Artikel, wie etwa „stolz“ (μεγαλόψυχος, 4.7, 1123b1-2), aber auch dann tritt bald der Artikel zum Wort, so dass man “der Stolze” übersetzen muss (ὁ μεγαλόψυχος, 1123b13-14). In jedem Fall wird

---

<sup>14</sup> Ich werde mich da, wo ich Aristoteles’ Redeweise im Detail bespreche, seiner Entscheidung beugen und die tugendhafte Person in der männlichen Form ansprechen.

schnell klar, dass der Tugendhafte, und nicht etwa seine Tugend, der eigentliche Gegenstand der Beschreibung ist. Die Beschreibung der Freigebigkeit hat, nach ihrer Nennung und Definition, von vornherein die Form einer Beschreibung des Freigebigen: „Denn der Freigebige wird ... in Hinsicht auf das Geben und Nehmen von Vermögen gelobt“ (4.1, 1119b23-25). Auch bei der Tapferkeit beginnt Aristoteles die eigentliche Beschreibung mit der Frage: “Mit welcher Art von Furchterregendem hat es nun der Tapfere zu tun?” (3.9, 1115a24-25). Sogar im Buch über die Gerechtigkeit steht am Anfang die Frage nach dem ungerecht und gerecht Handelnden (5.2, 1129a31-34); sie wird erst ein wenig später durch die Frage nach den entsprechenden Taten ersetzt. In all diesen Fällen wird der Tugendhafte zwar als einer beschrieben, der dies und das aus einer bestimmten Haltung heraus tut, aber Gegenstand der Beschreibung sind eben nicht in erster Linie die Taten und die Haltung, sondern der Täter. Das ist auch da der Fall, wo der Tugendhafte keinen Namen hat. Weil jede Tugend eine Mitte zwischen zwei Extremen darstellt, nennt Aristoteles ihn dann einfach “den Mittleren” (ὁ μέσος, z.B. 4.12, 1127a6; 4.14, 1128a33).

Aristoteles sagt immer auch einiges über die Tugend selbst, und manchmal verbindet er ihre Beschreibung eng mit der ihrer Paronyme. So geht er in einem Satz von einer Feststellung über den Großzügigen (ὁ μεγαλοπρεπής) zu einer über seine Haltung über: „Ein solcher also ist in erster Linie der Großzügige, und in solchen Aufwendungen liegt die Großzügigkeit“ (4.5, 1122b33-35). Bemerkenswert ist vor allem der folgende Satz: „Wie wir also gesagt haben, ist die Tapferkeit (ἡ ἀνδρεία) die Mitte gegenüber dem, was in den genannten Situationen sinnlose Zuversicht oder Angst erweckt. Sie entscheidet sich und hält durch (αἰρεῖται τε καὶ ὑπομένει),<sup>15</sup> weil es gut ist und weil es verwerflich wäre, es nicht zu tun.“ (3.11, 1116a10-12)

Hier sagt Aristoteles von der Tapferkeit, dass sie sich entscheide. Diese Redeform ist unter dem Namen “paulinische Prädikation” bekannt, nach ihrem Vorkommen in Paulus’ Ersten Brief an die Korinther (13,4), wo es von der Liebe heißt, sie sei geduldig. Wer solche Sätze als paulinisch bezeichnet, verbindet damit gewöhnlich eine einfache Analyse: Dass die Liebe geduldig ist, bedeute einfach, dass alle Liebenden geduldig sind.<sup>16</sup> Bei dieser Übersetzung gehen aber wenigstens zwei Dinge verloren. Erstens

---

<sup>15</sup> Oder: „Sie ist guten Mutes und hält durch“, wenn man θαρρεῖ τε statt αἰρεῖται liest (H. Rackham 1926, 191).

<sup>16</sup> Peterson (1973, 459f.) schreibt diese Lesart Aristoteles zu.

muss eine Liebende nicht in allen Hinsichten geduldig sein, sondern eben nur in denen, die die Liebe betreffen. Zweitens muss Paulus keine Allaussage beabsichtigt haben. Wahrscheinlich will er nicht einfach sagen, dass alle oder die meisten Liebenden als solche geduldig sind, sondern nur, dass das typischerweise so ist. Jedenfalls liegt der Verdacht nahe, dass Aristoteles so etwas sagen will, wenn er paulinisch über die Tapferkeit spricht. Denn er redet auch sonst nicht von den vielen Tapferen, sondern von dem einen Tapferen. Er interessiert sich nicht für statistische Häufigkeiten. Wenn man den Satz "Die Tapferkeit entscheidet sich" also schon in einen anderen übersetzen will, dann sollte es der folgende sein: Der Tapfere, insofern er tapfer ist, entscheidet sich.<sup>17</sup> In eben diesem Sinn kann man übrigens auch generell sagen, dass eine Tugend etwas verursache; gemeint ist dann aber immer noch nur, dass der Tugendhafte als solcher es verursacht.

Bemerkenswert ist jedenfalls, dass Aristoteles den Tugendhaften, im Gegensatz zum Tugendlosen, normalerweise im Singular beschreibt. Es geht fast immer um den Tapferen, den Besonnenen, den Stolzen, und so fort. Das tut Aristoteles auch da, wo er sagt, dass es mehrere Formen des so Tugendhaften gibt. Den Gerechten gibt es zum Beispiel in zwei Varianten: Er ist einerseits der Beachter des Gesetzes (ὁ νόμιμος), andererseits der Beachter der Gleichheit (ὁ ἴσος, 5.2, 1129a34-5).<sup>18</sup>

Aristoteles beschreibt den Tugendhaften allerdings nicht immer im Singular. Von den Stolzen spricht er einmal unvermittelt im Plural: „Sie scheinen sich an alles Gute zu erinnern, das sie getan haben, an das, was sie empfangen haben, aber nicht“ (4.8, 1124b12-3). Das mag noch dadurch erklärlich sein, dass es hier um eine Eigenschaft geht, die an sich gar nicht tugendhaft erscheint.<sup>19</sup> Auch vom Tapferen spricht Aristoteles mitunter in der Mehrzahl: „Die Tollkühnen (οἱ θρασεῖς) sind voreilig und begierig vor der Gefahr, in ihr aber ziehen sie sich zurück; die Tapferen (οἱ ἀνδρεῖοι) dagegen sind im Ernstfall kühn, vorher aber ruhig“ (3.10, 1116a7-9). Auch hier gibt es eine nahe liegende Erklärung. Der Plural könnte sich eingeschlichen haben, weil Aristoteles Tapfere mit Tollkühnen vergleicht. Das erklärt vielleicht auch den Plural in

---

<sup>17</sup> Ketchum (1978, 48f.) bezeichnet solche Sätze als *kind predications*.

<sup>18</sup> Bywater empfiehlt, hier den bestimmten Artikel vor δίκαιος zu streichen, so dass es heißt: "Ein Gerechter ist der Beachter etc." Allerdings steht vorher ja auch: εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται (1129a31), also "Stellen wir nun fest, auf wie viele Weisen *der* Ungerechte (so) genannt wird."

<sup>19</sup> Vgl. aber für eine Ehrenrettung des Stolzen: Curzer 1991, 137.

der folgenden Zwischenbilanz: “Wir haben also gesagt, von welcher Art die Tapferen sind und die, die tapfer scheinen” (3.11, 1117a28).

### Die nicht generischen Plurale

Generell scheint der Plural aber für die Untugend und die unechte Tugend reserviert zu sein, und mit ihm Mengenangaben wie “viele” und “einige.” Hier beschreibt Aristoteles in der Regel nicht das, was typischerweise der Fall ist, sondern das, was tatsächlich manchmal oder meistens der Fall ist. Dem einen Besonnenen stehen so die vielen Unmäßigen gegenüber (3.13, 1118a12), dem einen Stolzen die vielen Eitlen (4.9, 1125a27), und dem einen Tapferen die vielen scheinbar Tapferen (3.11, 1117a22). Den Kontrast zwischen dem generischen Singular und dem faktischen Plural kann man besonders gut im Abschnitt über den Stolzen sehen, wo Aristoteles sagt, dass die bloß Reichen den Stolzen imitieren (μιμοῦνται γὰρ τὸν μεγαλόψυχον, 4.8, 1124b2-3). Dass sich die Anzahlen hier unterscheiden, liegt einfach an der Asymmetrie der Vorbild-Abbild-Beziehung: Ein Vorbild, viele Nachahmer. Eine solche Asymmetrie nimmt Aristoteles offenbar generell zwischen dem Tugendhaften und den anderen an, egal ob sie ihn gerade nachahmen wollen oder nicht. Von denen, die nicht angemessen mit ihrem Zorn umgehen, spricht er zum Beispiel weitgehend im Plural (4.11, 1126a13-28), und er erklärt auch, warum: „Allerdings finden sich nicht alle diese Spielarten bei ein und demselben. Das dürfte unmöglich sein. Denn das Schlechte zerstört sich selbst, und wenn es seinen vollen Umfang erreicht, wird es unerträglich.“ (4.11, 1126a11-13) Demnach kann es deshalb nicht „den“ Untugendhaften geben, weil sich die Gegenteile der Tugend nicht zu einem Typus zusammenfügen, der realisierbar wäre. Es gibt zu viele verschiedene und einander ausschließende Weisen, auf die man eine bestimmte Tugend verfehlen kann. Dagegen, meint Aristoteles offenbar, gibt es genau eine Weise, eine bestimmte Tugend an den Tag zu legen. Das Schlechte ist vielfältig und unbegrenzt, das Gute dagegen einfach und begrenzt (2.5, 1106b23-31).<sup>20</sup>

Deshalb kommen auch bestimmte Mengenangaben vor allem da vor, wo es um den Mangel an Tugend geht. Wo er von den Feigen spricht, sagt Aristoteles: „Manche (ἔνιοι), die in den Gefahren des Kampfes feige sind, sind freigebig und verhalten sich

---

<sup>20</sup> Aristoteles schreibt diesen Ausspruch Pythagoras und Speusipp zu (1.4, 1096b5-7); Thomas von Aquin wird ihn dann bei Pseudo-Dionysius bestätigt finden (vgl. seinen Kommentar zur Stelle, sowie STh IaIIae 18,4 u.a.).

unerschrocken gegenüber dem Verlust von Vermögen“ (3.9, 1115a20-22), und von den Tollkühnen sagt er, die Mehrzahl von ihnen (οἱ πολλοὶ αὐτῶν) sei tollkühn und feige zugleich (3.10, 1115b32). Das liegt natürlich ebenfalls daran, dass der Mangel viele Formen hat. Über das Gegenteil der Besonnenheit heißt es: „Bei den natürlichen Begierden irren nur wenige, und zwar nur in Bezug auf eines ... Bei den individuellen Genüssen dagegen irren viele und auf viele Weise (πολλοὶ καὶ πολλαχῶς).“ (3.13, 1118b15-6 und 21-22)

Auch das Gegenteil der Freigebigkeit beschreibt Aristoteles auf diese Weise: „Die meisten (οἱ πολλοί) hängen mehr am Vermögen als dass sie gerne geben. Der Geiz erstreckt sich auf vieles und ist vielgestaltig (πολυειδής), denn es scheint viele Arten des Geizes zu geben. Da er in zwei Dingen besteht, Mangel im Geben und Übermaß im Nehmen, kommt er nicht jedem als Ganzer zu, sondern teilt sich bisweilen, und die einen übertreiben das Nehmen, die anderen sind unzulänglich im Geben.“ (4.3, 1121b15-21)

Wenn es um den Mangel an Tugend geht, spricht Aristoteles also tatsächlich davon, was meistens der Fall ist, und er unterscheidet zwischen verschiedenen Formen des Mangelhaften, indem er sagt: Einige von ihnen sind so, einige sind anders. Wenn Aristoteles hier schlecht von den Vielen spricht (οἱ πολλοί), dann mag eine gewisse aristokratische Geringschätzung im Spiel sein, aber im Hintergrund steht auch eine einfache begriffliche These: Im Gegensatz zur Tugend lässt der Mangel an ihr eine Vielheit zu.

Aristoteles' Rede über die Vielheit der Untugend muss man mit dem vergleichen, was oben über die Gerechtigkeit festgestellt wurde. Die hat ja auch mehrere Formen, aber hier sagt Aristoteles nicht, dass manche oder die meisten Gerechten so oder so seien, sondern er sagt: Der Gerechte ist einerseits der Beachter des Gesetzes, andererseits der Beachter der Gleichheit (5.2, 1129a33-34). Hier rechtfertigt die Vielfalt der Formen offenbar keinen Plural.

Man muss natürlich auch dazu sagen, dass Aristoteles an der betreffenden Stelle mit einer generischen Beschreibung des Ungerechten begonnen hatte. Er hatte gefragt, in welchen verschiedenen Bedeutungen der Ungerechte so genannt wird (ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται, 1129a31), und leitet nun aus der Antwort ab, dass auch der Gerechte

in zwei Formen vorliegt.<sup>21</sup> Von dem generischen Ungerechten sagt er dann übrigens auch, er nehme *nicht immer* mehr, als ihm zusteht (οὐκ ἀεί, 1129b6-7). Auch so kann man eine Vielheit ohne den Plural auszudrücken. Gemeint ist zwar, dass nicht alle Ungerechten mehr nehmen, aber da der Ungerechte hier im generischen Singular steht, wird aus dem Mengenverhältnis ein quasi zeitliches. Das zeigt ebenfalls, dass Aristoteles auch da nichts zum Plural zwingt, wo er verschiedene Spielarten einer Form unterscheidet.

Es ist überhaupt bemerkenswert, dass Aristoteles keine Bedenken hat, auch den Mangel generisch zu fassen.<sup>22</sup> Schon im Abschnitt über die Tapferkeit reiht er den Tugendhaften und verschiedenen Formen des Tugendlosen im generischen Singular aneinander: „Mit demselben haben es der Feige, der Tollkühne und der Tapfere zu tun, aber sie verhalten sich verschieden zu ihm“ (3.10, 1116a4-6). Vielleicht wählt er hier insgesamt den Singular, weil er nicht von den Tapferen im Plural sprechen will. Aber das bedeutet natürlich auch, dass er keine ebenso großen Bedenken hat, vom Feigen und vom Tollkühnen im Singular zu sprechen. Und im generischen Singular spricht er auch von dem Verschwender (3.3, 1121b10-11), vom Kleinlichen (3.6, 1123a27-28), vom Kleinmütigen (4.7, 1123b24 und 4.9, 1125a19), vom Eitlen (4.7, 1123b25), und so fort.

### Futur, Optativ und hypothetische Notwendigkeit

Sowohl den Tugendhaften als auch sein Gegenteil beschreibt Aristoteles oft im generischen Präsens: Der Tapfere und der Feige tut etwas nicht zu einer bestimmten Zeit, sondern er tut es habituell; so wie ein Raucher nicht zu einer ganz bestimmten Zeit rauchen muss, um Raucher zu sein. Im positiven Fall tritt aber, anders als beim Mangel, auch eine besondere Form des Futur auf. Der Freigebige, schreibt Aristoteles, „wird um des Guten willen geben“ (4.2, 1120a24-25), und vom Stolzen sagt er: „Er wird sich, wenn die Ehrung bedeutend ist und von ernstzunehmenden Männern kommt, in Maßen freuen“ (4.7, 1124a5-7), und daran schließen sich eine Reihe von Sätzen im Futur an. Das ist die Art von Futur, die man auch in englischen Stellenanzeigen findet: „The

---

<sup>21</sup> 5.1, 1129a24-25, sagt Aristoteles: Wenn einer von zwei korrelativen Termen eine mehrfache Bedeutung hat, dann meist auch der andere. Man könnte meinen, dass es demnach ebenso viele Formen einer Tugend wie Formen des ihr korrelierenden Mangels geben müsse. Dem ist aber nicht so, denn die verschiedenen Weisen, eine Tugend zu verfehlen, stellen keine verschiedenen *Formen* der Untugend dar. Das Wort „feige“ ist zum Beispiel nicht mehrdeutig, nur weil man auf verschiedene Weise feige sein kann.

<sup>22</sup> Vgl. auch GAn. 4.4, wo Aristoteles allgemein von Missbildungen handelt.

individual we seek will possess a profile of high quality published work.“<sup>23</sup> Es ist klar, welche Funktion das Futur hier hat. Es geht nicht um eine Vorhersage, sondern um Kriterien, die etwas erfüllen muss, um eine Rolle auszufüllen. Die *direction of fit* ist also, mit John L. Austin gesprochen, *item to description*.<sup>24</sup> Die Beschreibung ist gegeben, der zu ihr passende Gegenstand soll sich finden.

Diese fordernde Funktion hat das generische Futur nicht immer. Wenn Herodot Sitten und Gebräuche beschreibt, verwendet er manchmal das Futur; z.B. in den *Historiae* I, 173,4: „Sie werden sich nach ihren Müttern nennen“ (καλέουσι ἀπὸ τῶν μητέρων).<sup>25</sup> Das ist ein gnomisches Futur, vergleichbar mit dem Englischen „He would brush his teeth before breakfast.“ Es steht nicht für einen zukünftigen, sondern für den generischen Fall, aber es bleibt bloß beschreibend. Wenn Aristoteles einmal den Untugendhaften im Futur beschreibt, dann ist das ebenfalls eine bloße Beschreibung: „Der Kleinliche andererseits wird in jeder Beziehung hinter dem rechten Maße zurückbleiben“ (ἐλλείψει, 4.6, 1123a27-8). Das fordernde Futur dagegen wird Aristoteles aus leicht nachvollziehbaren Gründen nur zur Beschreibung des Tugendhaften verwenden.

Neben dieses Futur tritt auch gerne der Optativ: „Solchen Aufwand wird der Großzügige um des Guten willen leisten (δαπανήσει, Futur), ... Außerdem wird er es mit Freude und ohne Zögern tun, denn pedantisches Rechnen ist kleinlich. Und darauf, wie es am schönsten und schicklichsten ist, dürfte er eher achten (σκέψαιτ' ἄν, Optativ) als darauf, wieviel es kostet und wie es am billigsten geht.“ (4.4, 1122b6-10)

Der Optativ (mit ἄν) ist in der Regel schwächer als das Futur. Er drückt eine Vermutung oder einen Wunsch aus. Wenn Aristoteles sagt, worauf der Großzügige achten dürfte, dann wünscht er sich aber nichts, und er stellt auch nicht etwas als bloß möglich dar. Er sagt, was von dem Großzügigen zu erwarten ist, insofern er großzügig ist. Auch wenn Aristoteles vom Freigebigen sagt, „er dürfte keiner sein, der gerne bittet“ (οὐκ ἄν εἴη δὲ οὐδ' αἰτητικός, 4.2, 1120a33), dann sagt er, wie ein Freigebiger sein sollte.

Der Optativ ist natürlich ebenfalls nicht auf diese fordernde Funktion beschränkt, denn auch von der Besonnenheit sagt Aristoteles, was wohl ihr Gegenstand „sein dürfte“ (περὶ ... εἴη ἄν ἡ σωφροσύνη, 3.13, 1118a2), und einmal sagt er von den meisten

---

<sup>23</sup> Vgl. auch Anscombe (1957, 3) über „Nurse will take you to the operating theatre.“

<sup>24</sup> Vgl. Austin (1979).

<sup>25</sup> Siehe Kühner / Gerth (1898, § 387 Anm. I).

Verschwendern im Optativ, dass sie den Anständigen nichts geben mögen (ὄν δοῖεν, 4.3, 1121b6). Das sind keine Forderungen. Überhaupt steht der Optativ hier nicht häufiger als sonst bei Aristoteles.

Klarer ist der Fall, wenn Aristoteles zusätzlich Konstruktionen mit δεῖ verwendet (also „es ist erforderlich“). Zum Beispiel sagt er vom Stolzen: „Wenn er denn des Höchsten wert ist, dann dürfte er der Beste sein (ἄριστος ὄν εἶη); denn dem Besseren gebührt das Höhere, und dem Besten das Höchste. Der wahrhaft Stolze muss also ein Guter sein“ (δεῖ ἀγαθόν εἶναι, 4.7, 1123b26-28)

Und etwas später sagt er, der Stolze sei notwendigerweise in Freundschaft und Feindschaft offen (ἀναγκαῖον ... εἶναι, 4.8, 1124b26-27). Die Notwendigkeit, um die es hier geht, ist eine hypothetische: Wenn etwas A sein soll, dann muss es auch B sein (vgl. PH 2.9). Der Kreis schließt sich, wenn man sieht, wie Aristoteles gewohnheitsmäßig bestimmte Folgerungen in das Futur setzt; etwa, wenn er in schon im ersten Satz der Kategorienschrift sagt: “Wenn einer angibt, was es für jedes von diesen bedeutet, ein Lebewesen zu sein, dann wird er jeweils eine eigene Definition angeben” (Cat. 1, 1a4-6). Hier steht das hypothetisch Notwendige im fordernden Futur.

## Zur Pluralität der Tugend

Es lohnt sich also, einmal auf die sprachliche Form zu achten, in der Aristoteles die ethischen Tugenden beschreibt. Wenn man das tut, stellt sich heraus, dass Aristoteles eine ethische Tugend vor allem dadurch beschreibt, dass er einen Menschen in der dritten Person beschreibt, der Paronym dieser Tugend ist. Diese Beschreibung steht vorwiegend im generischen Singular, im generischen Präsens und mitunter im fordernden Futur oder mit Wendungen, die eine hypothetische Notwendigkeit zum Ausdruck bringen. Gegenüber dieser Art von Allgemeinheit ist die, die durch Pluralbildung, Quantifikation oder die Angabe einer Menge zustande kommt, klar zweitrangig. Sie hat ihren Ort eher da, wo der Mangel an Tugend beschrieben wird. Dass Aristoteles den Tugendhaften im Singular beschreibt, die Abweichungen aber im Plural, liegt unter anderem daran, dass er generell Schwierigkeiten damit hat, eine Vielfalt des Typischen anzuerkennen. Das kann man besonders deutlich daran sehen, wie er an der Zweiteilung vieler biologischer Typen in männliche und weibliche Formen scheitert. Denn er sieht sich offenbar genötigt, eine dieser beiden Formen als



mangelhaft zu kennzeichnen (vgl. GAn. 2.3, 737a27-29). Im Buch über die Gerechtigkeit sieht man aber ganz gut, dass ihn die Logik der generischen Allgemeinheit überhaupt nicht zu einer solchen Haltung zwingt. Denn dort kann er ja ohne weiteres sagen, dass der eine generische (Un)gerechte in zwei verschiedenen Formen vorkommt, und dass er mal dies und mal jenes tut. In derselben Weise muss man z.B. auch sagen können, dass die rote Waldameise in mehreren Formen vorliegt, ohne annehmen zu müssen, dass nur eine dieser Formen die richtige ist. Spätestens wenn es um die Frage nach dem guten Menschen geht, wird man eine solche Vielfalt des Guten auf jeden Fall annehmen müssen.

Pluralität kommt noch auf eine andere Weise ins Spiel. Manche Tugenden, etwa Tapferkeit und Besonnenheit, scheint man im Prinzip auch auf einer einsamen Insel an den Tag legen zu können. Andere Tugenden dagegen kann man offenbar nur gegenüber anderen ausüben. Man kann zum Beispiel nicht freigebig oder unterhaltsam sein, ohne jemandem gegenüber freigebig und unterhaltsam zu sein.

Aristoteles sagt sogar, dass alle Tugenden in einem gewissen Sinne Unterarten der Gerechtigkeit seien, da sie nur der vollständig an den Tag legt, der sie anderen gegenüber ausübt (5.3, 1129b31-1130a10). Hannah Arendt verallgemeinert diesen Punkt noch weiter, wenn sie sagt, dass man prinzipiell nur anderen Handlungssubjekten gegenüber handeln könne (1960, Kap. 5). Wenn das so ist, dann setzt überhaupt jede Praxis Pluralität voraus, und man kann auf einer einsamen Insel gar nicht in vollkommener Weise tapfer sein. Dann kann man die Tugenden aber auch nicht einfach dadurch beschreiben, dass man allein die Tugendhafte selbst beschreibt und alle anderen beteiligten Personen wie bloße Objekte behandelt, die von ihrem Handeln nur irgendwie betroffen sind. Man muss dann auch diejenigen, denen gegenüber die Tugendhafte tut, was sie tut, als Handlungssubjekte beschreiben. Michael Thompson nennt das, was man dann beschreiben muss, einen dikaiologischen Nexus: kein bloßes Verhältnis zwischen einer Handelnden und einem Objekt, dem sie etwas antut, sondern ein wechselseitiges Verhältnis zwischen mindestens zwei Handelnden (2004b, 388). Wie Nancy Sherman (1993) außerdem betont, gibt es Tugenden, die in einem strengeren Sinne ein plurales Subjekt erfordern. Diese Tugenden kann man nur gemeinsam mit anderen verwirklichen, so dass das Subjekt, das die Tugend realisiert, kein Individuum ist, sondern eine Gemeinschaft. Das betrifft einige der Tugenden, die

unter dem Namen *soft skills* laufen, also Kooperation, Kommunikationsfähigkeit, Engagement und dergleichen. Möglicherweise betrifft es auch die Gerechtigkeit im engeren Sinne, also die ausgleichende Gerechtigkeit und die Tauschgerechtigkeit. Was solche Tugenden angeht, stellt sich ein Problem in verschärfter Form, das Aristoteles noch mehr oder weniger gut kaschieren kann. Da sich Praxisformen dadurch vor anderen Lebensformen auszeichnen, dass ihre Subjekte sich bewusst zu ihnen verhalten, ist es letztlich ohnehin nicht angemessen, sie allein in der dritten Person zu beschreiben.<sup>26</sup> Aristoteles kann das nur deshalb tun, weil seine Hörer und Leser ohne weiteres wissen, dass mit „dem Tapferen“ etwas gemeint ist, das sie je selbst sein wollen. Auch dann, wenn man bei der dritten Person bleibt, muss man sehen, dass das Bewusstsein, eine Praxisform zu realisieren, einen Selbstbezug voraussetzt. Wenn zum Beispiel Maria etwas tut, weil sie sich als tugendhaft versteht, dann muss sie sich im strengen Sinne selbst als tugendhaft verstehen.<sup>27</sup> Das reflexive Bewusstsein, das sie von ihrer Tugend hat, muss die folgende Form haben: „Ich tue H, weil *ich* T bin,“ und nicht etwa nur „Ich tue H, weil Maria T ist“ (denn es könnte ja sein, dass ihr nicht klar ist, dass sie Maria ist.) Man kann den Gehalt dieses reflexiven Bewusstseins ebenso wenig in der dritten Person ausdrücken wie den Gehalt des Cartesischen *cogito, sum*. Letztlich kann man nur aus der Perspektive der ersten Person wirklich verstehen, was es heißt, sich an einer Praxisform zu orientieren.

Für die Tugenden, die man anderen gegenüber realisiert, kommt hinzu, dass die zweite handelnde Person, der gegenüber man so tugendhaft handelt, ebenfalls nicht in der dritten Person stehen sollte, sondern eben in der zweiten Person. Was schließlich die Tugenden angeht, die man nur gemeinsam verwirklichen kann, führt der entsprechende Zug auf handlungstheoretisches Neuland. Denn wenn eine Praxisform dadurch realisiert wird, dass sich die Teilnehmer selbst unter sie bringen, dann gilt für eine Praxis mit mehreren Teilnehmern, dass diese sich gemeinsam unter die betreffende Form bringen müssen. Wenn man eine solche Tugend nicht einfach gegenüber Dritten realisieren kann, sondern nur gemeinsam mit anderen, dann muss die Reflexion, die hier eine Rolle spielt, die folgende Form haben: Ich tue etwas, weil *wir* uns so und so verstehen. Oder

---

<sup>26</sup> Wie Jan Müller in der Diskussion angemerkt hat, könnte die positive Funktion der Rede in der dritten Person die sein, dass so die Tugenden als gegeben und nicht gemacht erscheinen, so dass der Eindruck vermieden wird, wir würden für uns selbst festlegen, was als tugendhaft gelten soll.

<sup>27</sup> Thompson (2013b, 243). Vgl. auch Thompson, „You and I,“ Vortrag an der Aristotelian Society, 21. Mai 2012.

noch pluraler: *Wir* tun es, weil wir uns so und so verstehen. Das Subjekt, das sich hier „selbst“ unter eine Form bringt, ist dann aber kein einzelnes Individuum, sondern selbst eine Gemeinschaft. Und das bedeutet: Das Bewusstsein, das hier vorausgesetzt wird, ist selbst bereits eine Gemeinschaftsleistung. Praxisformen mit pluralen Subjekten kann man deshalb spätestens nicht mehr auf eine Summe einzelner Individuen zurückführen, die bestimmte Einstellung einander gegenüber haben. Denn das Selbstverständnis, das diese Praxisformen voraussetzen, hat selbst ein plurales Subjekt.<sup>28</sup> Das dürfte dann auch bedeuten, dass der λόγος, der die an solchen Praxen beteiligten vernunftgeleiteten Vermögen auf das richtige Ziel ausrichtet, nicht λόγος der eines Einzelnen ist.

---

<sup>28</sup> In seinem Beitrag zu einem Workshop in Potsdam (Life and Practice, 8.-10. Juni 2005) wendet Jörg Volbers gegen Michael Thompson ein, dass die einzelnen Teilnehmer an einer Praxis nie sicher sein könnten, ob sie diese Praxis richtig verstehen. Dieses Problem hat sich soeben verschärft: Das Bewusstsein der Praxisform hat gar kein einzelnes Subjekt.

