

Wichtig Information / Important Information!

Wenn Sie diesen Aufsatz zitieren, dann nehmen Sie bitte auf die Druckfassung Bezug! When citing this article, please refer to the print-version:

Andreas Trampota: Tugend als Wahrnehmungspotenzial. Der Begriff der ethischen Wahrnehmung in tugendethischen Konzeptionen. In: Elisabeth Heinrich & Dieter Schönecker (Hg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte*, Paderborn: Mentis 2011, S. 303-321.

A. Trampota

Tugend als Wahrnehmungspotenzial. Der Begriff der ethischen Wahrnehmung in tugendethischen Konzeptionen

Die Fragwürdigkeit der Rede von einer Wahrnehmung des Guten

Es bietet sich an, einen Aufsatz zum Begriff der Wahrnehmung des Guten mit kritischen Überlegungen zu beginnen, die zunächst einmal auf das Problematische dieser Redeweise hinweisen und die was den Sinn eines solchen Sprachgebrauchs anbelangt äußerst skeptisch stimmen. Am deutlichsten hat diese Kritik vielleicht Immanuel Kant¹ im zweiten Abschnitt seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zum Ausdruck gebracht, wo er u.a. im Kontext von Bemerkungen über den Wert von Vorbildern (er spricht von ‚Beispielen‘ und ‚Exemplen‘) im Bereich der Moral die These formuliert, dass das im moralischen, d.h. unbedingten Sinne Gute kein Gegenstand einer (direkten, unmittelbaren) *Anschauung* ist, sondern von unseren Begriffen der Sittlichkeit bzw. der sittlichen Vollkommenheit *abgeleitet* werden muss, deren Original (bzw. Muster) in der Vernunft liegt.² Alles, was wir als moralisch gut bezeichnen, muss zunächst – so die Pointe der entsprechenden Textabschnitte – als solches erkannt werden, und das ist nur möglich, indem wir es mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit vergleichen. Und auf die Frage, woher wir das haben, antwortet Kant: „Lediglich aus der Idee, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft.“³ Diese Position, der zufolge das im moralischen Sinne Gute ein von unseren Vernunftbegriffen der Sittlichkeit abgeleiteter Begriff ist⁴, hat erhebliche Konsequenzen, und zwar nicht nur im Bereich abstrakter philosophischer Theoriebildung, sondern auch im Bereich der Moralphädagogik. Das kommt schon in einem prägnanten Satz im gerade erwähnten Textabschnitt der *Grundlegung* zum Ausdruck, wo es heißt:

Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele [Vorbilder, A.T.] dienen nur zur Aufmunterung, d.i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.⁵

¹ Kants Werke werden jeweils mit Band und Seitenzahl der Akademieausgabe (AA) zitiert. Folgende Siglen werden verwendet: ‚GMS‘ für *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ‚KpV‘ für *Kritik der praktischen Vernunft*, ‚KU‘ für *Kritik der Urteilskraft* und ‚TL‘ für *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Erster Teil der *Metaphysik der Sitten*).

² Vgl. GMS, AA 04: 408f., 443.

³ GMS, AA 04: 409.

⁴ Siehe auch KpV, AA 05: 62f.

⁵ GMS, AA 04: 409.

Vorbilder dienen also in der Moralerziehung nur dazu, (1.) das, was die praktische Regel allgemein ausdrückt, zu veranschaulichen und (2.) uns zu ihrer Befolgung zu ermutigen, indem sie die Durchführbarkeit („Thunlichkeit“) dieser Forderungen aufzeigen. Ganz ähnlich, aber etwas detaillierter äußert Kant sich zu dieser Thematik dann auch in der ethischen Didaktik seiner Methodenlehre in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten*, wo er schreibt:

Was aber die Kraft des *Exempels* (es sei zum Guten oder Bösen) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet, so kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin daß nicht Anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten [missratenen, A.T.] Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) [Lebenswandel, A.T.] soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen. Also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben.⁶

Man könnte hier noch ergänzen: Nicht nur für den Lehrer und den Erzieher soll das Moralgesetz, das sich unter den Vernunftbegriffen findet, und nicht ein anschauliches Beispiel in der phänomenalen Welt das Richtmaß sein, sondern auch für den, der erzogen wird. Auch er soll lernen (das ist ein wesentliches Ziel des ganzen Erziehungsprozesses), sich nicht an irgendwelchen anschaulichen Vorbildern zu orientieren, sondern an der Regel und der Anweisung, die er in Form des kategorischen Imperativs in seiner eigenen Vernunft vorfindet. Er hat es nicht nötig, diese Regel seines Verhaltens aus der Erfahrung oder durch die Unterweisung von anderen zu lernen, sondern in letzter Konsequenz ist es seine eigene Vernunft, die ihn lehrt und ihm gebietet.⁷

Am deutlichsten wird diese Kernthese von Kants praktischer Epistemologie, wonach das moralisch Gute kein Gegenstand einer unmittelbaren Erfahrung sein kann, sondern von unseren Vernunftprinzipien abgeleitet werden muss, vielleicht an jener Stelle in der *Grundlegung*, wo er schreibt, dass selbst der „Heilige des Evangelii“ (das ist der Name, den Kant vorzugsweise für die Person verwendet, die im Zentrum des christlichen Glaubens steht) erst mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit *verglichen* werden muss, bevor man ihn als sittlich vollkommen erkennt. Und um den Sinn dieses Gedankens dem bibelfesten Christen plausibel zu machen, verknüpft er ihn dann noch mit der ausdeutenden Paraphrase eines Schriftzitats aus dem Markusevangelium⁸: „... was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet).“⁹ Auch hier wieder der nachdrückliche Hinweis, dass das sittlich Gute kein Gegenstand der Erfahrung ist. Es gibt keine unmittelbare Wahrnehmung des Guten. Wir können nur das als moralisch gut bezeichnen, was wir nach Prinzipien der Moralität beurteilt haben.

Dieses Modell der praktischen Vernunft, das den ethischen Reflexions- und Entscheidungsprozess sehr stark von der phänomenalen Psyche des Menschen absetzt, indem sie ihn von der Sinnlichkeit weg an den Gerichtshof der Vernunft zieht¹⁰, scheint keinen Raum zu lassen für eine Phänomenologie der Werte und für Werterfahrungen, für die z.B. John McDowell eintritt. Natürlich gibt es auch in der kantischen Philosophie eine Brücke zur phänomenalen Welt in Form der Urteilskraft, die zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen in beide Richtungen vermittelt.¹¹ Außerdem behauptet Kant ja auch, dass es zusätzlich

⁶ TL, AA 06: 479f.

⁷ Vgl. TL, AA 06: 481.

⁸ Vgl. Mk 10,18.

⁹ GMS, AA 04: 408.

¹⁰ Vgl. GMS, AA 04: 443.24-25.

¹¹ Vgl. GMS, AA 04: 389; KU, 05: 179f. Siehe dazu auch: Trampota, *Autonome Vernunft?*.

zur reinen Moralphilosophie noch eine empirische Anthropologie brauche. Dessen ungeachtet verbleibt die ethische Reflexion bei ihm aber mit durchaus guten Gründen auf der Ebene des Allgemeinen. Es ist kein Zufall, dass sie bei Maximen ansetzt, also bei praktischen Regeln mit einem mittleren Abstraktionsgrad, und diese auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin prüft. Das *sittliche* Handeln ist bei Kant ein *freies* Handeln, und dieses lässt sich seinerseits nur als ein *vernünftiges, Prinzipien-geleitetes* Handeln verstehen. Die zentrale Stellung der Freiheitsproblematik in Kants Moralphilosophie verlangt eine absolute Transzendenz des moralischen Werts gegenüber der Welt des phänomenalen Bewusstseins. Kant setzt also die Schwelle für die Erkenntnis des sittlich Guten ganz bewusst oberhalb der Wahrnehmung an, nämlich auf der Ebene der mittleren Abstraktion. Die reine praktische Vernunft ist nicht in der phänomenalen Welt der Einzeldinge tätig. Und im Kontext einer derartigen Konzeption der praktischen Vernunft von einer Wahrnehmung des Guten zu sprechen, ergibt keinen Sinn – jedenfalls dann nicht, wenn man damit den *unmittelbaren* Charakter dieser Erfahrung unterstreichen will.

Der Wahrnehmungsbegriff in der aristotelischen Tugendethik

Eben diese unmittelbare Form von Wahrnehmung spielt aber in zeitgenössischen tugendethischen Konzeptionen, von denen viele in der aristotelischen Tradition des praktischen Denkens stehen, eine wichtige Rolle. Es gibt eine ganze Reihe von Autoren in dieser Denktradition (Martha Nussbaum, John McDowell, Lawrence Blum, Nancy Sherman, David Wiggins ...), bei denen der Wahrnehmungsbegriff oder eng damit verwandte Begriffe, von denen ich im Folgenden noch einige nennen werde, an prominenter Stelle auftauchen. Als Leitprinzip für dieses Modell der praktischen Vernunft könnte das Diktum des Aristoteles¹² gelten: ‚Das ethische Urteil liegt in der Wahrnehmung‘ (der einzelnen Handlungsumstände).¹³ Während der moralische Wert bei Kant einer ganz anderen Ordnung angehört als das Wahrgenommene, kann in den tugendethischen Konzeptionen aristotelischer Provenienz moralischer Wert *im wahrgenommenen Einzelnen* (in den konkreten Handlungsumständen) erfasst werden. Dass das möglich ist, hat mit dem aristotelischen Begriff der praktischen Vernunft (*phronēsis*) zu tun. Dabei handelt es sich nämlich um eine Form von Vernunft, die auf verschiedenen epistemologischen Ebenen und in verschiedenen anthropologischen Dimensionen tätig ist. Sie ist sowohl auf der Ebene des Allgemeinen (die *phronēsis* in ihrer Funktion, das Allgemeine zu erfassen) als auch auf der Ebene des Besonderen (die *phronēsis* in ihrer Funktion, das Besondere zu erfassen) wirksam, und nicht nur im kognitiven Bereich, sondern auch im affektiven.¹⁴ Für Kant manifestiert sich das sittliche Bewusstsein erst in der aktiv-reflexiven Anstrengung der praktischen Vernunft (in der Reflexion über Maximen) und nicht wie bei Platon und Aristoteles auch in einer unreflektierten Weise in spontanen (d.h. nicht diskursiv herleitbaren) Urteilen und auch in bestimmten spontanen Affekten (mit einem bestimmten propositionalen Gehalt). Im Folgenden soll gezeigt werden, wie das möglich ist und was man sich in diesem Zusammenhang unter einer ethischen Wahrnehmung vorzustellen hat. Dabei geht es nicht nur darum, die Sinnhaftigkeit dieser Konzeption aufzuzeigen, sondern auch darum, sie von naheliegenden (intuitionistischen) Missverständnissen zu befreien.

Das aristotelische Modell der praktischen Vernunft, so hatten wir festgestellt, geht von anderen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus als das kantische und erlaubt es deshalb, von ethischer Wahrnehmung zu sprechen. Es gibt eine andere Antwort auf die Frage, wie das sittlich Gute erkannt wird. Die Grundidee dieser tugendethischen Konzeption könnte man folgendermaßen ausdrücken: Der Charakter eines Menschen kommt sowohl in dem zum Ausdruck, was er tut, als auch in dem, was er sieht. Die Tugend ist bei Aristoteles

¹² Bei Verweisen auf die *Nikomachische Ethik* (NE) des Aristoteles werden jeweils Buch (römische Ziffer), Kapitel (arabische Ziffer) und Bekker-Zahl genannt.

¹³ Vgl. NE II-9 1109b23: „... en tē aisthēsei hē krisis.“

¹⁴ Dass das möglich ist, hat mit der Dreiteilung der Seele in die Bereiche *logos*, *alogos* und *logon echon* zu tun.

in erster Linie eine Disposition, die auf Entscheidung ausgerichtet ist.¹⁵ Sie muss also, wenn sie echt ist, zu Entscheidungen führen. Aber einem solchen Entscheidungsakt (*prohairesis*), der in der aristotelischen Tugendethik ganz zentral ist, geht ein bestimmter Wahrnehmungsakt voraus, der ebenfalls ein Ausdruck des Charakters eines Menschen ist. Der Leitgedanke von tugendethischen Konzeptionen ist, dass eine gute ethische Entscheidung eine gute charakterliche Verfassung in Form von unterschiedlichen Charaktertugenden voraussetzt. Und diese Verfasstheit des menschlichen Strebevermögens prägt sowohl das, was jemand unter bestimmten, konkreten Umständen im ethischen Sinne wahrzunehmen vermag, als auch die Entscheidung, die daraus resultiert. Der Grundgedanke des Wahrnehmungsmodells der Tugend (also jener tugendethischen Konzeption, die den kognitiven Aspekt der Tugend stark macht) ist also, dass nicht erst der Entscheidungsakt, sondern bereits der vorausgehende Wahrnehmungsakt ein Ausdruck des Charakters eines Menschen ist. Wenn Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* sagt, Taten seien wie Kinder, weil der Mensch auf dieselbe Weise Ursprung und Erzeuger seiner Handlungen ist, wie er das in Bezug auf seine Kinder ist¹⁶, gilt das in gewisser Weise auch für seine ethischen Wahrnehmungen. Auch von ihnen könnte man sagen, dass sie von derselben Art bzw. Form sind wie der Mensch selbst. Auch sie sind ein Ausdruck seines Charakters. Das, was jemand sieht oder nicht sieht, bzw. das, was er zu sehen vermag oder nicht zu sehen vermag (sein Wahrnehmungspotenzial), ist eine Manifestation seines Charakters.

Freilich geht es hier nicht um die ganz gewöhnlichen, trivialen Wahrnehmungen (wie die eines Baumes, vor dem ich stehe), sondern um ein Sehen mit dem ‚Auge der Seele‘ (*to tēs psychēs omma*), das – wie Aristoteles im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* sagt – seine richtige Disposition (*hexis*) nicht ohne die Gutheit des Charakters erhält.¹⁷ Die Rede vom Auge der Seele¹⁸ klingt beim ersten Hören vielleicht ein wenig esoterisch, ist aber im aristotelischen Kontext alles andere als das, wie hoffentlich im Folgenden deutlich wird. Wenn in tugendethischen Konzeptionen von ethischer Wahrnehmung die Rede ist, geht es um sehr voraussetzungsreiche Wahrnehmungen, die auf vielfältige Weise an Erfahrung und Reflexion rückgebunden sind und bestimmte Lebensformen reflektieren.¹⁹ Von welcher Art sind diese Voraussetzungen?

Die erkenntnis- und handlungstheoretischen Weichenstellungen

Wie bereits ansatzweise deutlich wurde, interessiert sich die aristotelische Ethik hauptsächlich für den Akt der ethischen Entscheidung darüber, was hier und jetzt (unter bestimmten, gegebenen Umständen) zu tun ist, und für die appetitiven und kognitiven Voraussetzungen einer solchen Entscheidung (bzw. des Entscheidungsprozesses, der ihr vorausgeht). Eben diese dauerhaften und verlässlichen Dispositionen, die den Charakter eines Menschen prägen und dazu beitragen, dass er richtige Entscheidungen trifft, heißen bei Aristoteles ‚Tugenden‘. Die entscheidende erkenntnistheoretische Weichenstellung scheint mir die zu sein, dass es bei der Erörterung dieser konativen und kognitiven Verbindungen guter Entscheidungen zu einer *Verschränkung* dieser beiden Aspekte kommt. Die praktische Vernunft operiert nicht in einem Raum ungetrübter Klarheit; es gibt starke Wechselwirkungen zwischen dem Kognitiven und dem Appetitiven (Affektiven), und zwar in beide Richtungen. Unsere emotionalen Dispositionen können unsere Wahrnehmung der Welt auch und gerade in ethischer Hinsicht steigern oder mindern. Und die Welt, die wir wahrnehmen, hat umgekehrt auch einen Einfluss auf unsere emotionalen Dispositionen, indem sie z.B. unsere tugendhafteren Antriebe stärkt oder schwächt.

Wie die Tätigkeit der praktischen Vernunft durch das Zusammenspiel von Streben und Erkennen geprägt ist, wird deutlich, wenn man sich die aristotelische Handlungstheorie anschaut. In diesem Zusammenhang ist es äußerst erhellend, zunächst das Handeln von Tie-

¹⁵ Vgl. *NE* II-6 1106b36: „hexis prohairesikē“.

¹⁶ Vgl. *NE* III-7 1113b18ff.

¹⁷ Vgl. *NE* VI-13 1144a29f.

¹⁸ Platon war offenbar der Erste, der diese Metapher verwendet hat: Vgl. *Politeia*, 533d.

¹⁹ Vgl. Honneth/Seel, *Einleitung*, S. 27f.

ren ganz allgemein zu betrachten, bevor man sich dem spezifisch menschlichen Handeln zuwendet. Nach Auffassung des Aristoteles ist das tierische Handeln durch zwei Faktoren geprägt, einerseits durch das Begehren und andererseits durch die Wahrnehmung.²⁰ Das gilt – wie gesagt – für *alle* Tiere, nicht nur für den Menschen. Bei allen Tieren begründen die Dispositionen, die ihnen durch ihre spezifische Form von Begehungsvermögen vorgegeben sind, ein anfängliches aktives Interesse oder Desinteresse an bestimmten Arten von allgemeinen Gegenständen. Dem entsprechend stehen z.B. bestimmte Gegenstände für potentielle Gefahren, andere hingegen für potentielle Nahrungsquellen und wieder andere für potentielle Fortpflanzungspartner. Mit den appetitiven Dispositionen bestimmter Tierarten ist eine allgemeine kognitive Offenheit für bestimmte Arten von Gegenständen gegeben. Man kann also sagen: Die *appetitiven* Dispositionen der Tiere disponieren sie *kognitiv* dazu, ihre Umgebung in einer bestimmten Weise wahrzunehmen.

Auch beim menschlichen Tier wird das Handeln durch das Zusammenspiel von Streben und Erkennen gesteuert, allerdings fällt das bei ihm wesentlich komplexer aus. Im Falle des Menschen ist das Begehren nicht eine *Begierde*, sondern ein *Wunsch*.²¹ Im Unterschied zur Begierde, die unmittelbar durch die Wahrnehmung des sinnlich Angenehmen hervorgerufen wird, ist das Wünschen eine Form des Strebens, die von der Vorstellung eines Guts geleitet wird.²² Und dieser Wunsch wird durch eine bestimmte Art der Wahrnehmung von Einzeldingen (eine Wahrnehmung, welche die konkreten Handlungsumstände betrifft) in eine bestimmte durchführbare Handlung verwandelt. Die Konversion von Wunsch in Handlung findet allerdings nicht unmittelbar statt, sondern wird beim Menschen durch den überlegenden Verstand bewirkt, der eine konkrete Situation so ‚wahrnimmt‘, dass der Charakter des Akteurs *seiner spezifischen Natur gemäß* (und nicht nur aufgrund angeborener Dispositionen) darauf reagiert. Der Mensch ist eine besondere Art von Ursprung (*archē*). Sein Handeln geht aus einem ‚denkenden Streben‘ bzw. einem ‚strebenden Denken‘ hervor.²³

Keine intuitionistische Wesensschau

Der Grund, weshalb es so wichtig ist, dem handlungstheoretischen Kontext der aristotelischen Tugendethik große Aufmerksamkeit zu schenken, ist folgender: Aus diesem Blickwinkel wird deutlich, dass der Gegenstand der ethischen Wahrnehmung das Einzelne-Besondere ist²⁴, aber diese Wahrnehmung des Partikulären *im Lichte von Allgemeinem* erfolgt. Deshalb hat z.B. Richard Sorabji Recht, wenn er die ethische Wahrnehmung wie folgt charakterisiert: „Perceiving what to do in particular circumstances *in the light of knowledge of something more universal*.“²⁵ Mit anderen Worten: In der ethischen Wahrnehmung wird eine konkrete Handlungssituation mit den für sie charakteristischen spezifischen Handlungsumständen *als Instanz einer allgemeinen Wertvorstellung* betrachtet. Das muss nachdrücklich betont werden, weil eine Reihe von Interpreten dieser Wahrnehmung eine stark intuitionistische Deutung gegeben haben.²⁶ Was zu dieser intuitionistischen Lesart einlädt, ist die Tatsache, dass Aristoteles genau an der Stelle des ethischen Reflexions- und Entscheidungsprozesses von ‚Wahrnehmung‘ (*aisthēsis*) spricht, an der er nicht mehr diskursiv dargelegt werden kann. Das mit der Wahrnehmung verbundene Urteil ist das letzte Glied einer praktischen Reflexionskette und kann, weil es als solches auch mit dem Einzelnen und Besonderen (dem Letzten, wie Aristoteles sagt) zu tun hat, nicht mehr bewiesen oder begründet werden. Damit wird anerkannt, dass das Urteil über das richtige Handeln nicht vollständig durch

²⁰ Vgl. Broadie, *Ethics*, S. 251.

²¹ Vgl. ebd., S. 232.

²² Vgl. Ricken, *Lustbegriff*, S. 58f.

²³ Vgl. *NE* VI-2 1139b4f.

²⁴ Die Dispositionen des Begehungsvermögens, von denen zuvor die Rede war, beziehen sich hingegen auf allgemeine Gegenstände.

²⁵ Sorabji, *Aristotle*, S. 114. Hervorhebung von mir (A.T.) ergänzt.

²⁶ J. Burnet, H. H. Joachim und B. H. Baumrin gehören zu ihnen. Vgl. hierzu die Debatte in *Apeiron* X (1976), XI (1977) und XIII (1979), an der sich L. J. Jost (*Aristotle*), R. Martin (*Intuitionism*) und R. A. Shiner (*Ethical Perception*) beteiligt haben. Siehe auch: Dirlmeier, *Nachwort*, S. 459.

rationale Überlegung bestimmt werden kann. Und diese Tatsache scheint eine intuitionistische Deutung nahezulegen.

Gegen diese Interpretation spricht aber, dass diese Wahrnehmung am Ende eines Reflexionsprozesses steht. Es muss also zunächst einmal durch vernünftige Überlegung der Boden für sie bereitet werden. Der ethische Reflexions- und Entscheidungsprozess mündet am Ende in eine Wahrnehmung, in der erfasst wird, dass eine bestimmte Handlungsweise die richtige Reaktion auf eine bestimmte Situation ist, die im Hinblick auf das Ziel des guten Handelns (der *eupraxia*) betrachtet wird. Und die Richtigkeit dieses Aktes kann weder bewiesen noch begründet werden; er lässt sich nicht aus irgendwelchen Prinzipien ableiten, weil er sich nicht mehr in explizierbare Überlegungsschritte zerlegen lässt. Das ist der Grund für die Rede von einer (direkten, unmittelbaren) ethischen Wahrnehmung. Aber diese Wahrnehmung steht ungeachtet ihrer Unableitbarkeit am Ende eines vernünftigen Überlegungsprozesses und damit in einem rationalen Kontext. Im Zuge dieses Prozesses werden die in den verschiedenen Tugenden enthaltenen Wertvorstellungen (Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit, Gerechtigkeit ...) im Hinblick auf verfügbare Handlungsmöglichkeiten artikuliert. Er mündet schließlich am Ende in die Wahrnehmung eines konkreten Handlungsentwurfs, von dem man annimmt, dass er zusammen mit den expliziten Überlegungskomponenten die angezielte *Gestalt* des guten Handelns (der *eupraxia*) ergibt.²⁷

Die Wahrnehmungen, die das letzte Glied eines Reflexionsprozesses sind, können genauso wenig begründet werden wie die obersten Axiome der theoretischen Wissenschaften. Gemäß der aristotelischen Wissenschaftstheorie werden sowohl die obersten-allgemeinsten Prinzipien der theoretischen Wissenschaften als auch das Letzte-Besondere im praktischen Reflexionsprozess von einem intuitiven geistigen Vermögen namens *nous* unmittelbar erfasst; aber nicht in einem erfahrungsfreien Raum, sondern auf der Grundlage von empirischem Wissen.²⁸ In der Ethik kommt es vor allem auf das Letzte-Einzelne an. Das muss der mit praktischer Vernunft ausgestattete Mensch erfassen, um handeln zu können.²⁹ Schließlich soll die praktische Vernunft in der aristotelischen Ethik zum Handeln führen, und nicht nur zum Nachdenken über Handeln. Die ethischen Reflexionen zielen letztlich darauf, dass der Handelnde selbst das im Hinblick auf seine Situation (den *kairos*) Angemessene erwägt, wie es auch die Mediziner und Seeleute tun.³⁰

Man sollte also der Vorstellung entgegenwirken, dass es sich bei der ethischen Wahrnehmung, von der Aristoteles spricht, um etwas Esoterisches handelt. Ich denke z.B. an Simon Blackburns polemische Rede von einer „cultivation of a mysterious ability to spot the immutable fitnesses of things“³¹ im Zuge seiner Auseinandersetzung mit anti-projektivistischen Moralkonzeptionen wie der John McDowells. Das in der ethischen Wahrnehmung enthaltene Urteil ist nicht deduktiv ableitbar und hat insofern einen intuitiven Charakter. Aber dieses Urteil wird einerseits durch den Deliberationsprozess der praktischen Vernunft vorbereitet, über den sich einiges sagen lässt. Und andererseits ist diese Urteilsfähigkeit sehr stark an Erfahrung rückgebunden. Man solle, schreibt Aristoteles, die unbewiesenen Aussagen und Meinungen der Erfahrenen und Älteren ebenso beachten wie Beweise, weil sie ein durch Erfahrung geschärfted Auge haben und deshalb richtig sehen.³² Wenn man also den Eindruck vermeiden will, dass es sich bei der ethischen Wahrnehmung um etwas Mysteriöses handelt, ist es sinnvoll, auf den rationalen Überlegungskontext hinzuweisen, in dem die ethische Wahrnehmung steht. Der erklärt dann auch, warum diese Wahrnehmung es nicht nur mit Einzeldingen zu tun hat, sondern auch mit Allgemeinem, in dessen Licht diese betrachtet werden.

Die Analogie mit einer bestimmten Form von geometrischer Wahrnehmung

²⁷ Vgl. Wolf, *Aristoteles*, S. 153.

²⁸ Vgl. *NE* VI-8 1142a23-30.

²⁹ Vgl. *NE* VI-12 1143a34-45.

³⁰ Vgl. *NE* II-2 1104a9.

³¹ Blackburn, *Rule-Following*, S. 186.

³² Vgl. *NE* VI-12 1143b12-14.

Bedauerlicherweise gibt uns Aristoteles nicht ein einziges Beispiel für die Art von Wahrnehmung, die den im praktischen Sinne Weisen (den Menschen mit praktischer Vernunft, der bei ihm *phronimos* heißt) kennzeichnet, bzw. für deren propositionalen Gehalt. Und die Meinungen darüber, wie diese ausfällt, gehen deutlich auseinander.³³ Zu dem Wenigen, was Aristoteles selbst zur näheren Charakterisierung dieser Form von Wahrnehmung beiträgt, mit der wir es hier zu tun haben, gehört die von ihm vorgeschlagene Analogie mit einer bestimmten Art von *geometrischer* Wahrnehmung.³⁴ Er schreibt, dass man sich die ethische Wahrnehmung nicht wie die spezielle Wahrnehmung vorstellen dürfe, also z.B. wie das Sehen von Farben und das Hören von Tönen. Vielmehr handele es sich dabei um eine Wahrnehmung wie die, wenn man wahrnimmt, dass das Letzte in der Geometrie das Dreieck ist. Vermutlich hat er dabei den Prozess der Analyse einer komplizierten geometrischen Figur in eine einfachere vor Augen, mit der man die Konstruktion der komplizierten Figur beginnen kann. Für eine solche Analyse gibt es keine Standardprozedur. Deshalb wird das Erfassen des Dreiecks als letzter Schritt des Analyseprozesses von Aristoteles als eine Form von Wahrnehmung beschrieben, als ein intuitiver Akt, der nicht mehr in Sätzen erklärbar ist. Es handelt sich dabei wie bei der gewöhnlichen Wahrnehmung um eine nicht-diskursive Fähigkeit, um eine unmittelbare (unvermittelte) Form des Erfassens. Allerdings ist bei dieser geometrischen Wahrnehmung immerhin noch eine Form von gewöhnlicher (sinnlicher) Wahrnehmung impliziert, nämlich das Sehen eines Dreiecks. Das ist bei der ethischen Wahrnehmung nicht der Fall. Hier bleibt nur noch die sekundäre Bedeutung von Wahrnehmung erhalten, also das unmittelbare intuitive Erfassen in einem rationalen Kontext. Eben das ist das charakteristische Merkmal dieser Wahrnehmung. Sie befähigt uns dazu, die moralischen Werte zu erfassen, um die es in ganz konkreten Handlungssituationen geht, und zwar bis zu dem Punkt, wo wir sie handelnd realisieren können.

Situations- und Gestaltwahrnehmung

Es handelt sich bei dieser Form von Wahrnehmung, von der Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* spricht, in erster Linie um eine Form von ethischer *Situationswahrnehmung*. Da es um ein Handeln geht, das eine angemessene Reaktion auf eine konkrete Situation mit den für sie charakteristischen Eigenschaften ist, geht es bei dieser Wahrnehmung ganz wesentlich um eine situative Einschätzung. Man könnte also – David Wiggins folgend – den Tugendhaften als jemanden charakterisieren, der an konkrete Handlungssituationen mit einem weiten Spektrum an Empfindungsfähigkeiten herangeht, aufgrund deren er in der Lage ist, Anliegen und Erwägungen an sie heranzutragen, die dazu beitragen, sie zu erhellen.³⁵ In ähnlicher Weise charakterisiert auch Dunne die ethische Wahrnehmung als eine Kreativität des Geistes (*resourcefulness of the mind*), die in konkreten Situationen, in denen es um ethische Werte geht, aktiviert wird und in einzigartiger Weise auf sie reagiert.³⁶ Und man sollte an dieser Stelle vielleicht noch ergänzen, dass Aristoteles die Auffassung vertritt, dass es zwar in jeder Situation viele Arten gibt, das Richtige zu verfehlen, aber nur eine, es zu treffen.³⁷ Die ethische Wahrnehmung ist bei Aristoteles aber nicht nur eine Form von *Situationswahrnehmung*, sondern sie ist ganz wesentlich auch eine Form von *Gestaltwahrnehmung*. Denn die Wahrnehmung, in der die praktische Vernunft (*phronēsis*) auf der konkreten Ebene besteht, hat gewissermaßen einen doppelten Bezugspunkt. Durch sie soll erfasst werden, welche Handlung unter den gegebenen Umständen das Leben des Handelnden im Ganzen gut macht. Die situationsbezogene Angemessenheit ist also nur ein Aspekt, auf den es ankommt; er betrifft – wie Nikolai Hartmann das nennt – *die reale Seinsbestimmtheit der Tugend, das ontologische Bestimmungsstück des sittlichen Werts*. Die ethischen Werte müssen zu den Realstrukturen des menschlichen Lebens passen, zu seinen Nöten, Befürfnissen und Aufgaben. Diese ontologischen Gegebenheiten gehen seinem ethischen Freiheitsgebrauch

³³ Vgl. z.B. Kenny, *Aristotelian Ethics*, S. 172; Woods, *Intuition and Perception*, S. 157.

³⁴ Vgl. *NE* VI-8 1142a25ff.

³⁵ Vgl. Wiggins, *Deliberation*, S. 233f.

³⁶ Vgl. Dunne, *Back tot the Rough Ground*, S. 272.

³⁷ Vgl. *NE* II-5, 1106b28-36.

voraus.³⁸ Der andere, axiologische Aspekt ist, dass die Handlungsoption zur kontinuierlichen Selbstgestaltung der Person im Hinblick auf das praktische Ziel des guten Handelns (der *eupraxia*) passen soll.³⁹ Dabei handelt es sich in der Sprache Hartmanns um *das axiologische Bestimmungsstück des sittlichen Werts*. Die Kunst besteht also darin, im Hinblick auf die konkreten Umstände eine Handlung zu finden, die das Personsein des Handelnden so prägt, dass sein Leben im Ganzen gut wird. Eine andere Möglichkeit, den Gestaltcharakter dieser Wahrnehmung zu beschreiben, ist die von John McDowell, der die ethische Wahrnehmung als eine Wahrnehmung charakterisiert, die eine bestimmte Situation im Licht von *bestimmten hervorstechenden Tatsachen* betrachtet, die ihre Gestalt repräsentieren. Abhängig davon, im Hinblick auf welche dieser Tatsachen wir die Situation sehen, werden wir bewogen, uns an diesem oder jenem Anliegen (*concern*) zu orientieren. Dieses Modell geht davon aus, dass es in einer bestimmten Situation mehr als eine hervorstechende Tatsache geben kann und man folglich auch zu unterschiedlichen Sichtweisen bewogen werden kann, die unterschiedliche Anliegen nahelegen.⁴⁰ Welche der beiden Interpretationen dem aristotelischen Modell besser gerecht wird, oder ob sie möglicherweise beide wichtige Elemente davon thematisieren, muss hier nicht weiter verfolgt werden, weil unter systematischer Rücksicht beide wichtig sind. Und beide unterstreichen, dass bei der ethischen Wahrnehmung in jedem Fall Allgemeines im Spiel ist, in dessen Licht das Einzelne wahrgenommen wird. Die Struktur dieser Wahrnehmung ist, dass *x* als Einzelfall von *y* wahrgenommen wird, wobei *y* für eine allgemeine Moralvorstellung steht. Dass dieses Allgemeine ins Spiel kommen kann, dazu braucht es aus aristotelischer Sicht die entsprechenden charakterlichen Ressourcen. Es ist unmöglich, im praktischen Sinne vernünftig zu sein (ein *phronimos* zu sein), ohne über die entsprechenden emotionalen Dispositionen in Form von Charaktertugenden zu verfügen, die gewährleisten, dass die Ziele richtig sind, von denen wir uns bei unserem praktischen Überlegen leiten lassen.

Der perzeptive, motivationale und behaviorale Aspekt der Tugend

Weil wir dauerhafte und verlässliche habituelle Dispositionen, die den Charakter eines Menschen ausmachen und dazu beitragen, dass er richtige Entscheidungen trifft, ‚Tugenden‘ nennen, möchte ich auf dem Hintergrund des Gesagten dafür plädieren, dass man den Wahrnehmungsbegriff (einen epistemischen Begriff) in die Definition des Tugendbegriffs einbezieht. Demnach wären Tugenden Charaktereigenschaften, die dauerhafte und verlässliche habituelle Dispositionen (a) perzeptiver, (b) motivationaler und (c) behavioraler Art darstellen, die dazu beitragen, dass wir das Richtige tun. Eine Tugend ist folglich ein dreifacher Habitus: Ein Habitus, der uns dazu disponiert, (a) handlungsrelevante Situationen in einer bestimmten Weise zu *sehen*, wobei dabei möglicherweise schon emotionale Dispositionen wirksam werden, (b) dadurch in einer ganz bestimmten Weise zum Handeln *motiviert* zu sein und (c) dann auch entsprechend zu *handeln*.⁴¹ Wichtig an dieser Definition des Tugendbegriffs ist, dass sie den Begriff der Wahrnehmung einschließt, also ein kognitives Element. Denn derjenige, der tugendhaft ist, verfügt nicht nur über bestimmte emotionale Ressourcen, die in bestimmten Situationen Einfluss nehmen und ihn dazu motivieren, das Richtige zu tun. Sondern er sieht bestimmte Situationen, in denen er sich zum Handeln herausgefordert fühlt, auch anders als jemand, der diese Tugenden nicht hat. Die Tugenden sind also – so die These – nicht nur motivational, sondern auch kognitiv wirksame Kräfte. Und deshalb meine ich, dass der klassische Traktat der Charaktertugenden in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles erst vollständig ist, wenn im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* die praktische Vernunft (die *phronēsis*) behandelt wird: diejenige Verstandestugend (die einzige Verstandestugend, die in der Ethik relevant ist), die „unter wechselnden Umständen zuverlässig, phantasievoll und umsichtig Chancen und Erfordernisse des Handelns aufweist, die den ethischen Tugenden

³⁸ Vgl. Hartmann, *Wertdimensionen*, S. 200, 207, 212.

³⁹ Vgl. Wolf, *Aristoteles*, S. 153.

⁴⁰ Vgl. McDowell, *Wert und Wirklichkeit*, S. 98ff.

⁴¹ Eine ähnliche Definition findet sich in: Harman, *Virtue Ethics*.

den⁴² hier und jetzt zum Zug verhelfen“⁴³. Um z.B. in einer bestimmten Situation zu wissen, was ‚tapfer sein‘ oder ‚in angemessener Weise zornig sein‘ konkret bedeutet, bedarf es der ethischen Wahrnehmung, die durch Aufmerksamkeit, affektive Dispositionen, Lebenserfahrung und eine ausgeprägte Vorstellungskraft gestützt wird. Eben diese Fähigkeit heißt bei Aristoteles ‚Wahrnehmung‘.

Die ethische Wahrnehmung und ihre ontologischen Implikationen

Wenn in der Ethik vom ‚Sehen‘ oder der ‚Wahrnehmung‘ die Rede ist, dann ist das – wie wir gesehen haben – in einem ganz spezifischen und tiefgründigen Sinn zu verstehen. Es geht dann nicht um ein Sehen im Sinne einer passiv-rezeptiven Fähigkeit zur Aufnahme von ‚Sinnesdaten‘ oder Ähnlichem, sondern um ein Sehen, das am aktiv-kreativen Potenzial der menschlichen Vorstellungskraft (und in Verbindung damit auch am sprachlichen Potenzial) partizipiert. Die moralische Wirklichkeit, die erfasst werden soll, geht über die Fakten der gewöhnlichen sinnlichen Erfahrungswirklichkeit hinaus. Und deshalb braucht es eine starke und feine Vorstellungskraft, um diese Wirklichkeit zu erfassen. Im Unterschied zum Sehen im trivialen Sinn genügt es beim ethischen Sehen nicht, dass man einfach seine Augen öffnet. Nicht-vernünftige (a-rationale) Kräfte emotionaler und instinktiver Art, die aber keineswegs irrational sein müssen, haben einen starken Einfluss auf diese Fähigkeit. Es handelt sich dabei nicht um etwas rein Kognitives.

Die Tugendethik legt die Annahme verschiedener Stufen der Wirklichkeitserkenntnis nahe, die in der Stärke der ethischen Sehkraft begründet sind. Aus ihrer Sicht ist die Richtigkeit des Handelns in einem bestimmten Lebensbereich eine Sache der angemessenen Situationswahrnehmung. Ziel der Entfaltung des Tugendpotenzials ist die Fähigkeit, der ethischen Wirklichkeit, mit der wir konfrontiert werden, sehenden Auges gerecht zu werden. Diese Konzeption ist freilich nicht unproblematisch, weil in ihr zum einen das Vertrautsein mit einer bestimmten Lebenspraxis, in die man hineinwächst (hinein sozialisiert wird) und die dem moralischen Akteur zur zweiten Natur geworden ist, eine wichtige Rolle spielt und weil zum anderen das Idealbild des vollkommen Tugendhaften (des *phronimos*) den letzten Maßstab der Objektivität darstellt. Er ist derjenige, der jede Situation in einer für ihn charakteristischen Weise sieht und dem entsprechend handelt.⁴⁴ Die ethischen Überzeugungen, die dabei eine Rolle spielen, lassen sich – wie John McDowell das ausdrückt – nicht kodifizieren.

Hinzu kommt die schwierige Frage nach den ontologischen Implikationen einer solchen Moralkonzeption. So ist z.B. der, welcher über die Tugend der Tapferkeit (oder der Zivilcourage) verfügt, derjenige, der zu erkennen vermag, dass er mit einer Situation konfrontiert ist, in der es auf Tapferkeit ankommt. Welche Ontologie wird derartigen ‚moralischen Tatsachen‘, die der Tugendhafte wahrnimmt, am besten gerecht, wenn es sich dabei nicht um bloße Projektionen handeln soll?

Eine Stärke der aristotelischen Konzeption ist, dass die Wertvorstellungen, die in die ethische Wahrnehmung einfließen, nicht vom Himmel fallen. Sie haben eine feste personale Verankerung in Form der Charaktertugenden. Aber die müssen zunächst einmal durch Gewöhnung in den Charakter ‚eingepflanzt‘ werden. Das erklärt die große Bedeutung, die der Erziehung und Selbsterziehung in der Tugendethik zukommt. Eine weitere Stärke dieser Konzeption ist, dass sie (wie ich bereits zuvor angedeutet habe) die Unterscheidung zwischen Fakten und Werten nicht völlig aufhebt. Trotz des Zusammenspiels zwischen konativen und kognitiven Faktoren im Bereich der praktischen Vernunft gibt es in der aristotelischen Ethik m. E. eine Unterscheidung zwischen Sein und Wert. Es geht um den Umgang mit der empirisch gegebenen Welt, die uns in unterschiedlichen Lebensbereichen vor unter-

⁴² Das sind die Charaktertugenden.

⁴³ Müller, *Was taugt die Tugend?*, S. 27.

⁴⁴ Vgl. dazu McDowell, *Wert und Wirklichkeit*, S. 105: „Von Gelegenheit zu Gelegenheit weiß man, was man tun soll, sofern man es überhaupt weiß, aber man weiß es nicht dadurch, dass man allgemeine Prinzipien anwendet, sondern dadurch, dass man eine bestimmte Art von Person ist: jemand, der Situationen in einer bestimmten, für ihn bezeichnenden Weise sieht.“

schiedliche Aufgaben stellt. Tapfer oder feige sein kann man z.B. nur da, wo es angesichts von Bedrohungen Furcht und Zuversicht gibt. Beherrscht oder zügellos sein, kann man nur, wo der rechte Umgang mit den eigenen Leidenschaften verlangt ist. Und freigebig und knauserig sein kann man nur in dem Lebensbereich, in dem es um den Umgang mit Geld oder anderen Wertgegenständen geht. Es gibt also eine durch die spezifischen Lebens- und Handlungsbereiche unserer menschlichen Lebenswelt vorgegebene Seinsstruktur, an die die ethische Reflexion anknüpft.

Auf diese realistische Komponente der Tugendethik legt auch John McDowell großen Wert. Allerdings hat es in seinem Denken, das eine Entflechtung von Fakten und Werten ablehnt, damit eine andere Bewandnis. So schreibt er z.B.:

The ethical is the domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant way of thinking, our eyes are opened to the very existence of this tract of the space of reasons. Thereafter, our appreciation of its detailed layout is indefinitely subject to refinement, in reflective scrutiny of our ethical thinking. We can so much as understand, let alone seek to justify, the thought that reason makes these demands on us only at a standpoint within a system of concepts and conceptions that enables us to think about such demands, that is, only at a standpoint from which demands of this kind seem to be in view.⁴⁵

McDowell meint also, dass es vernünftige, ethische Forderungen gibt, die auch unabhängig davon da sind, ob wir sensibel dafür sind. Sie sind zwar nicht in derselben Weise existent, in der es primäre Sinnesqualitäten sind, weil ihre Existenz von unserer spezifisch menschlichen Form von praktischer Subjektivität abhängig ist. Es handelt sich dabei also nicht um Entitäten, die man ohne weiteres als ‚geistunabhängig‘ charakterisieren könnte. Aber ihre geistige Existenz ist unabhängig von der Wahrnehmungsfähigkeit des *einzelnen* Menschen.⁴⁶

Es spricht vieles dafür, dass man auch im ethischen Bereich von objektiven Gegebenheiten bzw. Sachlagen ausgehen kann, die unserer Wahrnehmung offenstehen und – wenn es uns gelingt, dieses Wahrnehmungspotenzial zu aktualisieren – eine entsprechende Reaktion bei uns hervorrufen. Man denke z.B. an die biblische Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter aus dem Lukasevangelium⁴⁷, die in der christlich-abendländischen Tradition einen prägenden Einfluss auf das Moralverständnis hatte. Sie erzählt davon, wie nacheinander ein Priester, ein Levit und ein Samariter einen von Räubern ausgeplünderten und schwer verwundet am Wegrand liegenden Menschen *sehen*, aber nur der letzte von den dreien sich seiner erbarmt, seine Wunden versorgt und sich um ihn kümmert. Diese realitätsbezogene und objektivierende Redeweise von ethischen Wertvorstellungen⁴⁸, die sie *an bestimmten Objekten der Wahrnehmung* festmacht, die dadurch gewissermaßen zum Träger dieser Werte werden, ist ein Gegengewicht zu einer Form der ethischen Reflexion, für welche die Wirklichkeit keine Reibungsfläche darstellt, weil sie sich ganz in einen subjektiven Innenraum zurückgezogen hat. In diesem Sinne ist auch die Analogie zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen zu verstehen, auf die u.a. Iris Murdoch hingewiesen hat:

We might say [...] that art is an excellent analogy of morals, or indeed that it is in this respect a case of morals. We cease to be in order to attend to the existence of something else, a natural object, a person in need. We can see in mediocre art, where perhaps it is even more clearly seen than in mediocre conduct, the intrusion of fantasy, the assertion of self, the dimming of any reflection of the real world. It may be agreed that the direction of attention should properly be outward, away from self [...]⁴⁹

⁴⁵ McDowell, *Mind and World*, S. 82.

⁴⁶ Vgl. McDowell, *Wert und Wirklichkeit*, S. 225f.

⁴⁷ Vgl. Lk 10, 25-37.

⁴⁸ In der Erzählung vom barmherzigen Samariter geht es um den Wert der Hilfeleistung in der Not.

⁴⁹ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, S. 59.

So wie in der Kunst das Kunstobjekt die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich zieht und ihm dadurch hilft, sich selbst zu vergessen, so gibt es auch ethische ‚Gegenstände‘ (eine Situation, die Zivilcourage fordert etc.), die im Idealfall diese Wirkung auf uns haben.

Aber auch im Kontext der antiken Ethik, die uns diese Vorstellung einer Wahrnehmung des Guten erschlossen hat, – und damit komme ich auf die eingangs erwähnte Kritik Kants am Begriff der ethischen Wahrnehmung und dem Nachahmungsmodell der Tugend zurück – ist die Reaktion auf eine bestimmte Situation, die zum Handeln auffordert, nichts Mechanisches, sondern etwas, das aus einer souveränen und spontanen Entscheidung der praktischen Vernunft hervorgeht. Bereits Aristoteles hat nachdrücklich betont, dass die *echte* Tugend etwas ganz anderes ist als die *natürliche* Tugend, die bloß durch Gewöhnung erworben wird und deshalb ziemlich unflexibel ist.⁵⁰ Und McDowell, der Aristoteles in vielem folgt, legt Wert darauf, dass das, was uns unsere moralische Sensibilität nahelegt, nichts ist, was uns einfach vorgegeben wird und folglich jenseits unserer Freiheit liegt.⁵¹ McDowells ethischer Internalismus ist ein Versuch, einerseits den erwähnten ethischen Realismus sehr stark zu machen, der nachdrücklich betont, dass die moralischen Forderungen ein *fundamentum in re* in bestimmten Handlungsumständen haben, andererseits aber auch die Freiheit sehr ernst zu nehmen, die uns im Bereich der praktischen Gründe eröffnet wird. Ihm geht es also um eine Konzeption der praktischen Vernunft, die eine feste ontologische Verankerung in den Strukturen der menschlichen Lebenswelt hat, aber im Umgang damit ganz frei ist. Das soll dadurch gewährleistet werden, dass der motivierende Handlungsgrund in dieser Konzeption unsere *Auffassung der Tatsachen* ist, die eine konkrete Situation ausmachen, in der wir uns moralisch zum Handeln aufgefordert erfahren, und nicht ein unabhängig davon gegebenes und verständliches Begehren.

Wenn wir uns also das, was uns unsere moralische Sensibilität nahelegt, nicht als etwas vorstellen dürfen, das von der Spontaneität unserer Vernunft unabhängig ist, dann muss die Beurteilung und Kritik dessen, was uns durch diese ethische Form der Sinnlichkeit empfohlen wird, so im begrifflichen Bereich durchgeführt werden, dass sich in ihr ebenfalls eine Offenheit für Gründe zeigt.⁵² Die mit der Domäne der Gründe einhergehende Freiheit ist eine Freiheit, die dadurch entsteht, dass *allgemeine Anliegen* mit dem *perzeptiv-evaluativen Einzelnen* eine Verbindung eingehen. Das erklärt, warum das Wirkliche unweigerlich zu etwas Normativem wird⁵³, und im Falle der Objekte der ethischen Wahrnehmung zu etwas, das uns sagt, was wir tun sollten.

Literaturverzeichnis

Aristotelis: *Ethica Nicomachea*, hg. von I. Bywater, Oxford 1894.

Blackburn, S.: Rule-Following and Moral Realism. In: *Wittgenstein. To Follow a Rule*, hg. von S. Holtzman und C. Leich. London 1981, S. 163-190.

Blum, L. A.: Moral Perception and Particularity. In: *Ethics* 101, 1991, S. 701-725. (Wieder abgedruckt in: L. A. Blum, 1994, Kap. 3, S. 30-56.)

Ders.: *Moral Perception and Particularity*, Cambridge 1994.

Broadie, S.: *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991.

⁵⁰ Vgl. *NE* VI-13 1141b1-17.

⁵¹ Vgl. Tollefsen, *McDowell's Moral Realism*, S. 37.

⁵² Vgl. ebd., S. 41.

⁵³ Vgl. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, S. 36: „[...] the word ‚reality‘ here inevitably appears as a normative word.“

Dirlmeier, F.: Nachwort zu ‚Aristoteles. *Nikomachische Ethik*‘. In: Aristoteles. *Werke*, Bd. 6, hg. von E. Grumach. Berlin 1956.

Dunne, J.: *Back to the Rough Ground. ‚Phronesis‘ and ‚Techne‘ in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame 1993.

Harman, G.: Virtue Ethics Without Character Traits. In: *Fact and Value. Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson*, hg. von A. Byrne/R. Stalnaker/R. Wedgwood. Cambridge/MA 2001, S. 117-127.

Hartmann, N.: Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik. In: N. Hartmann. *Kleinere Schriften*, Bd. 2., Berlin 1957, S. 191-214.

Honneth, A./Seel, M. (2002): Einleitung zu ‚J. McDowell. *Wert und Wirklichkeit*‘, S. 7-29.

Jost, L. J.: Is Aristotle an Ethical Intuitionist? In: *Apeiron* X, 1976, S. 15-19.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: AA, Bd. IV, S. 385-463.

Ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: AA, Bd. V, S. 1-163.

Ders.: *Kritik der Urteilskraft*. In: AA, Bd. V, S. 165-485.

Ders.: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. In: *Die Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. VI, S. 203-493.

Kenny, A.: *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978.

McDowell, J.: *Mind and World*, Cambridge/MA 1994.

Ders.: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a. M. 2002.

Martin, R.: Intuitionism and the Practical Syllogism in Aristotle’s Ethics. In: *Apeiron* XI, 1977, S. 12-19.

Müller, A. W.: *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*, Stuttgart 1998.

Murdoch, I.: Vision and Choice in Morality. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 30 (Dreams and Self-Knowledge), 1956, S. 32-58. (Wieder abgedruckt in: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, hg. von P. J. Conradi. New York 1998, S. 76-98.)

Dies.: *The Sovereignty of Good*, London 1970.

Nussbaum, M. C.: The Discernment of Perception. An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Bd. I, 1985, S. 151-201. (Wieder abgedruckt in: M. C. Nussbaum: *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford 1990, S. 54-105.)

Ricken, F.: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen 1976.

Sherman, N.: *The Fabric of Character*, Oxford 1989.

Shiner, R. A.: Ethical Perception in Aristotle. In: *Apeiron* XIII, 1979, S. 79-85.

Sorabji, R.: Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXIV, 1973/74, S. 107-129.

Tollefsen, C. O.: McDowell's Moral Realism and the Secondary Value Analogy. In: *Disputatio* 8, 2000, S. 30-42.

Trampota, A.: *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft? Das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch*, Stuttgart 2003.

Ders.: Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft. Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant. In: *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, hg. von F.-J. Bormann und C. Schröder. Berlin/New York 2004, S. 203-219.

Wiggins, D.: Deliberation and Practical Reason. In: *Essays on Aristotle's Ethics*, hg. von A. O. Rorty. Berkeley 1980, S. 221-240.

Wolf, U.: *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Darmstadt 2002.

Woods, M.: Intuition and Perception in Aristotle's Ethics. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IV, 1986, S. 145-56.