
Falk Hamann

Die Formen des Guten nach Aristoteles

1 Einleitung

Der Begriff des Guten (*ἀγαθόν*) gehört zu den Grundbegriffen der aristotelischen Ethik und ist zugleich einer der umstrittensten. Aristoteles beginnt die *Nikomachische Ethik* mit der These, dass wir bei allem, was wir individuell oder in Gemeinschaft tun, nach etwas streben, das uns als gut erscheint. Eine besondere Stellung nimmt hierbei die Idee des guten Lebens (*εὐδαιμονία*) ein. Alle menschlichen Handlungen, so Aristoteles, zielen in letzter Instanz auf die Verwirklichung eines solchen Lebens. Das gute Leben sei das *höchste Gut*, das Menschen handelnd verwirklichen könnten. Es zeigt sich hier bereits, dass eine Untersuchung wie die *Nikomachische Ethik* nicht ohne ein Verständnis davon auskommt, was es heißt, dass etwas gut ist. Das gilt ebenso auch für jede andere Ethik, insofern sie erklären will, worin gutes Handeln besteht.

Überraschenderweise liefert Aristoteles selbst in seiner praktischen Philosophie keine Bestimmung des Begriffs des Guten. In der *Ethik* kritisiert er zwar Platons Vorstellung, dass das Gute eine selbstständig existierende Idee sei, an der jedes endliche Gute in der Welt partizipiere. Diese Vorstellung übersieht laut Aristoteles, dass die innerweltlichen Güter zu vielfältig sind, um alle jeweils Instanzen ein und desselben Begriffs zu sein. Der Ausdruck „gut“ ist vieldeutig. Und selbst wenn sich solch ein allgemeiner Begriff des Guten angeben ließe, wäre er doch für die Ethik nutzlos, so Aristoteles. Denn in der Ethik gehe es gerade um das *spezifische* Gute des menschlichen Handelns. Über diese Kritik hinaus verweist Aristoteles lediglich darauf, dass eine positive Behandlung des Guten nicht im Rahmen der Ethik geleistet werden könne, sondern einer anderen philosophischen Disziplin vorbehalten sei.¹ Dieser Verweis zielt auf die *Metaphysik*, in welcher die meisten Grundbegriffe der aristotelischen Ethik ihre abschließende Klärung erfahren. Eine Beschäftigung mit dem Begriff des Guten bei Aristoteles wirft somit zwangsläufig ein Licht auf die ontologischen Grundlagen der Ethik.

1 Vgl. NE A.6, 1096b30 f.

Es ist deshalb auch nicht überraschend, dass sich der gegenwärtige Neo-Aristotelismus in der Moralphilosophie vor allem in Opposition zum Non-Kognitivismus positioniert. Diesem zufolge sind Urteile über das moralisch Gute nur Ausdruck der subjektiven Einstellungen des Sprechers, also keine objektiven Behauptungen über die Eigenschaften oder Handlungen einer Person. Gegen diesen ethischen Non-Kognitivismus versuchen Autoren wie Philippa Foot oder Michael Thompson die Idee eines *natürlich Guten* zu rehabilitieren, welches nicht allein im menschlichen Handeln, sondern auch bei Pflanzen und Tieren zu finden ist. Wir sagen beispielsweise, dass dieser oder jener Löwe ein *gutes Exemplar* seiner Art oder Wasser *gut für* die Eiche sei. Dass hier vom Guten nicht erst in moralischen Urteilen, sondern schon bei der Beurteilung von Lebewesen die Rede ist, bringt Non-Kognitivistinnen in Verlegenheit. Denn es scheint nicht von unseren Einstellungen abzuhängen, ob Wasser gut für Eichen oder ein Löwe ein gutes Exemplar seiner Art ist. Man braucht kein sonderliches Interesse an Eichen oder Löwen zu haben, um Zusammenhänge dieser Art behaupten zu können.² Non-Kognitivistinnen müssen daher plausibel machen, warum sich gerade Urteile über das moralisch Gute anders verhalten sollen als andere evaluative Urteile. Neo-Aristoteliker wie Foot haben dagegen die Aufgabe nachzuweisen, dass moralische Urteile, wie sie behaupten, derselben Logik folgen wie jene evaluativen Urteile über das natürlich Gute bei Tieren und Pflanzen.

Letzteres mag angezweifelt werden, insofern biologische und moralische Bewertungen oft einander entgegenstehen. Für einen Menschen kann es z. B. gut sein, freiwillig auf Kinder und Fortpflanzung zu verzichten, um dafür ein anderes Ziel zu verwirklichen, ein geistliches Leben etwa. Löwen hingegen, die nicht danach streben, sich fortzupflanzen, können nicht im Vollsinn als gute Exemplare ihrer Art gelten. Dies zeigt eine Disanalogie zwischen dem Guten des Menschen und dem Guten nicht-menschlicher Lebewesen auf. Ein solcher Einwand berührt aber vielleicht nicht den Kern der neo-aristotelischen Position – die These nämlich, dass das moralisch Gute in seinen Grundzügen durch die menschliche Lebensform bestimmt und damit objektiv ist. Diesen Grundsatz wendet auch Aristoteles im Ergon-Argument an, wo er den Begriff des guten Lebens anhand der spezifischen Tätigkeit (*έργον*) des Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen bestimmt.³

Im gegenwärtigen Neo-Aristotelismus verbindet sich dieser Grundsatz aber mit einer zweiten These, die im Folgenden genauer diskutiert werden soll. Dieser zweiten, semantischen These zufolge wird der Ausdruck ‚gut‘

2 Vgl. Foot 2001, S. 25.

3 Vgl. NE A.6

ausschließlich *attributiv* verwendet, d. h. sein Gehalt ist jeweils durch Bezug auf einen sortalen Begriff bestimmt. Dieser liefert den evaluativen Standard, gemäß dem im betreffenden Fall ‚gut‘ und ‚schlecht‘ unterschieden werden. Alles Gute ist mithin nur im Lichte eines bestimmten lokalen Standards gut. Wir können also sagen, dass etwas ein gutes Haus, ein gutes Messer oder ein gutes Exemplar eines Bernhardiners ist. Der Gedanke hingegen, dass etwas schlechthin oder absolut, d. h. in einem *prädikativen* Sinn gut ist, wird aus grammatischen Gründen als unverständlich verworfen. Auf dieser These baut Philippa Foot ihre Theorie des natürlichen Guten auf. Der attributiven Verwendung des Ausdrucks ‚gut‘ korrespondiert bei ihr die Überzeugung, dass alles Gute in der Natur nur relativ auf eine natürliche Art oder Lebensform besteht. Was gut ist, lässt sich nur im Kontext dieser oder jener Art angeben und verstehen. Die Konsequenz ist eine *Speziesrelativität des Guten*.

Ein rein attributives und mithin speziesrelatives Verständnis des Guten wird allerdings weder von Aristoteles selbst vertreten, noch ist es aus systematischer Sicht haltbar. Um das zu zeigen, wird im Folgenden zuerst Foots Position dargestellt und erläutert (2). In Rückgriff auf Aristoteles wird dann gezeigt, dass Neo-Aristoteliker wie Foot, gerade weil sie den Ausdruck ‚gut‘ nur in seiner *evaluativen* Verwendung betrachten, eine zweite wichtige Bedeutung desselben übersehen – seine *finalkausale* Bedeutung (3 und 4). Vor diesem Hintergrund ist abschließend zu zeigen, dass in Wirklichkeit nur gewisse Güter speziesrelativ sind, andere sich dagegen absolut über Artgrenzen hinweg aussagen lassen. Zu letzteren gehören jene Güter, die Aristoteles als „seelische Güter“ umschreibt, d. h. Lebensvollzüge wie Wahrnehmung, Ernährung oder vernünftiges Erkennen. Mit Blick auf sie zeigt sich schließlich die Berechtigung einer prädikativen Rede vom Guten (5).

2 Foots Konzeption des natürlich Guten

Der Gedanke, dass alles Gute in der Natur relativ auf eine bestimmte Art von Lebewesen ist, gründet in einer These zur Semantik der Adjektive ‚gut‘ und ‚schlecht‘, die Peter Geach in seinem Aufsatz „Good and Evil“ aufstellt. Geach führt eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Adjektiven ein: Zum einen gebe es *prädiktative* Adjektive wie z. B. ‚rot‘, deren Bedeutung davon unabhängig ist, wovon sie ausgesagt werden. Neben diesen gebe es aber auch *attributive* Adjektive wie z. B. ‚groß‘, deren Bedeutung wesentlich

davon abhängt, wovon sie jeweils ausgesagt werden.⁴ Der Ausdruck ‚rot‘ (wenn er nicht metaphorisch gebraucht wird) bedeutet stets dasselbe, ganz gleich ob wir von einem Feuerlöscher, einer Blume, dem Abendhimmel oder etwas anderem sprechen. Es gibt zwar verschiedene Rottöne, die nicht gleichermaßen bei allen roten Gegenständen vorkommen können. Mit ‚rot‘ bezeichnen wir aber ein bestimmtes Farbspektrum, in dem die Farben all der Dinge liegen, die wir als rot wahrnehmen. In dieser Hinsicht verhält sich ‚rot‘, wie Geach behauptet, anders als der Ausdruck ‚groß‘. Letzterer bezeichnet keinen Maßbereich, innerhalb dessen die Ausdehnung jedes Gegenstands liegt, von dem wir sagen, er sei groß. Die Bedeutung von ‚groß‘ variiert vielmehr je nachdem, ob es sich z. B. um eine Maus, einen Elefanten oder gar eine Galaxie handelt. Eine große Maus ist viel kleiner als jeder Elefant, und der größte Elefant erscheint verschwindend klein, vergleicht man ihn mit einer Galaxie. Hier enthält der jeweilige sortale Begriff – *Maus*, *Elefant* oder *Galaxie* – den Standard dafür, ab welcher Ausdehnung ein Gegenstand der betreffenden Art als groß gilt. Attributive Adjektive unterscheiden sich von prädikativen somit durch diese Form semantischer Abhängigkeit.

Für Geach gehören ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zu den attributiven Adjektiven; „good“ and „bad“ are always attributive, not predicative, adjectives.⁵ Hier zeigt sich deutlich, dass Geach diese Unterscheidung als eine wechselseitig ausschließende begreift. Es handelt sich nicht bloß um verschiedene *Verwendungsweisen desselben Adjektivs*, sondern um *distinkte Klassen*, denen ein Adjektiv jeweils eindeutig zugeordnet werden kann. Geach wendet sich hiermit gegen Ross, welcher den Unterschied prädiktiv/attributiv ursprünglich eingeführt hatte, um verschiedene Formen des Guten begrifflich voneinander abzugrenzen.⁶ Geach hält es hingegen für ausgeschlossen, dass es überhaupt eine prädiktive Form des Guten geben kann. Der konkrete Gehalt von ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ wird ihm zufolge *immer* relativ zu einem sortalen Begriff bestimmt, auf den die Ausdrücke im Kontext eines Satzes angewendet werden. „The traits for which a thing is called ‚good‘“, schreibt er, „are different according to the kind of thing in question; a knife is called ‚good‘ if it is

4 Vgl. Geach 1956, S. 33. Geach erläutert die Unterscheidung über die *Separabilität* von Adjektiv und Subjekt (ebd.): Ein Satz wie ‚X ist rot und X ist eine Rose‘ lässt sich zu ‚X ist eine rote Rose‘ umwandeln und umgekehrt, ohne dabei seinen Gehalt zu verändern. Das gilt jedoch nicht für ‚X ist groß und X ist ein Elefant‘, denn hieraus folgt nicht ‚X ist ein großer Elefant‘. Ebenso folgt aus ‚X ist eine große Fliege‘ nicht ‚X ist eine Fliege und X ist groß‘. Hinter diesem Unterschied steht die erläuterte *semantische Abhängigkeit* derjenigen Adjektive, die Geach als attributiv bezeichnet.

5 Ebd., S. 33.

6 Vgl. Ross 1930/2002, S. 66 ff.

UVW, a stomach if it is XYZ, and so on.⁷ Jeder sortale Begriff enthält einen eigenen normativen Standard, der bestimmte Eigenschaften festlegt, deren Besitz eine Instanz des Begriffs zu einer *guten* Instanz macht. Eine *schlechte* Instanz ist umgekehrt dadurch gekennzeichnet, dass ihr einige oder alle dieser Eigenschaften fehlen. Gut ist z. B. ein Messer, wenn seine Klinge scharf ist, seine verschiedenen Materialien sauber verarbeitet sind, die richtige Balance von Klinge und Griff vorliegt usw. Ein guter Magen dagegen zeichnet sich durch Eigenschaften wie eine intakte Schleimhaut oder Tätigkeiten wie eine ausreichende, aber nicht übermäßige Säureproduktion aus. Der Ausdruck ‚gut‘ meint somit immer ‚gut *qua A*‘.

Mit der These, dass das Adjektiv ‚gut‘ ausschließlich attributiv verwendet wird, richtet sich Geach philosophisch gegen zwei metaethische Positionen: Zum einen kritisiert er reduktive Theorien, in denen der Begriff des Guten durch Verweis auf andere, nicht-moralische Eigenschaften definiert wird. Die wohl prominenteste Variante dieser Art von Theorie ist der ethische Hedonismus, dem zufolge Lustgewinn dasjenige ist, in Hinblick worauf wir in letzter Instanz Handlungen als gut bewerten.⁸ Zum anderen richtet sich Geach gegen die Behauptung Moores, dass es sich beim Guten um eine einfache, nicht-natürliche Eigenschaft handelt, die sich deshalb auch nicht auf andere Eigenschaften zurückführen lasse.⁹ Beiden Positionen hält Geach vor, dass in ihnen ‚gut‘ wie ein prädikatives Adjektiv behandelt wird, dessen Bedeutung allgemein festgelegt werden könnte. Erst diese Annahme erlaube es nämlich, vom Guten als einer wie auch immer gearteten *Eigenschaft* zu sprechen.¹⁰ Sowohl Reduktionisten als auch Moorianer gehen davon aus, dass es etwas gibt, das in einem absoluten, nicht weiter zu qualifizierenden, Sinne gut ist. Ihr Dissens bezieht sich allein darauf, *was* dieses absolut verstandene Gute ist. Aus Geachs Sicht erkennen mithin beide den semantischen Charakter des Adjektivs ‚gut‘.

Geachs semantische These bildet zugleich den Ausgangspunkt für jene Versuche einer Wiederaneignung der aristotelischen Tugendethik, die auch als *aristotelischer Naturalismus* bezeichnet werden.¹¹ In dieser Variante des

7 Geach 1956, S. 37.

8 Für eine klassische Formulierung vgl. Bentham 1781/2007, Kap. VIII, § 8.

9 Vgl. Moore 1903/2004, §§ 5–10.

10 Vgl. Geach 1956, S. 35 f.

11 Hiervon unterscheidet sich der praxistheoretische Neo-Aristotelismus Alasdair MacIntyres, welcher dem Anspruch nach nicht als Naturalismus auftritt, obgleich MacIntyre in der Weiterentwicklung seines Ansatzes diesem letztlich doch ein naturalistisches Fundament verleiht (vgl. MacIntyre 1984 und 1999). Geachs semantische These wirkt

Neo-Aristotelismus, für die Namen wie Philippa Foot und Michael Thompson stehen, wird dafür argumentiert, dass wir das moralisch Gute von der allgemeinen Normativität des Lebendigen her verstehen müssen. Artbegriffe enthalten nämlich einen normativen Standard, der es uns erlaubt, zwischen guten und schlechten, vollkommenen und defekten Exemplaren der jeweiligen Art zu unterscheiden. Und das ist, so der Grundgedanke des aristotelischen Naturalismus, trotz aller Disanalogen im Falle des Menschen nicht anders. Solch ein moralphilosophisches Programm findet sich bereits bei Geach, es wird aber erst bei Foot und Thompson im Detail ausgearbeitet.¹² So greift Foot zu Beginn ihres Buchs *Natural Goodness* Geachs These auf: „[T]he real grammar of evaluations [...] is the following:] in most contexts, ‚good‘ requires to be complemented by a noun that plays an essential role in determining whether we are able to speak of goodness rather than badness.“¹³ Vom attributiven Charakter des Adjektivs ‚gut‘ leitet Foot die allgemeine Struktur evaluativer Urteile ab: Da Gut und Schlecht die allgemeinsten Kategorien der Bewertung seien, verlange jedes evaluative Urteil einen sortalen Begriff, welcher den jeweils relevanten Standard der Bewertung festlege.

Foot zeigt, dass dieser Standard von zweierlei Art sein kann. In Urteilen wie ‚Dieses Messer ist gut‘ oder ‚Das ist ein gutes Messer‘ liefert der Begriff *Messer* die Kriterien, anhand derer wir unterscheiden, was als ein gutes bzw. schlechtes Messer gilt. Diese Kriterien ergeben sich aus der Funktion des Messers, das als ein Werkzeug für bestimmte Tätigkeiten hergestellt ist. Ein gutes Messer ist ein solches, mit dem sich gut schneiden lässt. Das bedeutet aber, dass der Standard der Bewertung dem Bewerteten hier gewissermaßen *extern* ist, denn er gründet in letzter Instanz in den Zielen und Bedürfnissen von Menschen. Die spezifische Güte eines Messers gilt Foot deshalb als ein Fall *sekundärer* oder *abgeleiteter Güte*. Vom Guten in diesem Sinne sprechen wir nicht nur bei Artefakten, sondern auch bei natürlichen Substanzen und Lebewesen, insofern diese im Leben anderer Arten eine Rolle spielen, z. B. als Beutetier oder natürlicher Feind.

„But the goodness predicated [...] to living things when they are evaluated in a relationship to members of species other than their own, is what I should like to call secondary

auch über den Kreis neo-aristotelischer Ethiken hinaus, so etwa bei Judith J. Thomson (vgl. Thomson 2008, Kap. 1).

12 Vgl. Geach 1977, Kap. 1. Zu den Unterschieden zwischen den tugendethischen Ansätzen Fooths und Geachs vgl. MacIntyre 2002.

13 Foot 2001, S. 2.

goodness. It is in this derivative way that we can speak of the goodness of, for example, soil or weather, as such things are related to plants, to animals, or to us.“¹⁴

Ein Bauer etwa spricht von einem „guten Boden“ für den Anbau, ein Segler von einem „guten Wind“, der ihm eine zügige Fahrt erlaubt. Bewertungen, die mit dieser sekundären Form des Guten operieren, meinen daher immer, dass eine bestimmte Sache *gut für* jemanden oder etwas ist.

Nicht immer aber ist der Standard der Bewertung, dem, was bewertet wird, in diesem Sinne extern. Das ist Foot zufolge spätestens dann nicht mehr der Fall, wenn es um die Bewertung eines Lebewesens als Exemplar seiner natürlichen Art geht. Die Bewertungskriterien entspringen dann nicht den Bedürfnissen oder Zielen des Menschen oder der Angehörigen einer anderen Spezies, sondern sind der betreffenden Art *intern*. Foot nennt dies die *primäre Form des Guten* oder kurz „natürliche Güte“ (*natural goodness*).

„[N]atural‘ goodness, as I define it, which is attributable only to living things themselves and to their parts, characteristics, and operations, is intrinsic or ‚autonomous‘ goodness in that it depends directly on the relation of an individual to the ‚life form‘ of its species.“¹⁵

Die Kriterien des natürlich Guten entspringen der betreffenden Lebensform, weil diese wesentlich eine *teleologische* Struktur hat. Foot selbst spricht vom „Lebenszyklus“ (*life cycle*) einer Spezies, der auf eine spezifische Weise auf Selbst- und Arterhaltung ausgerichtet ist: „The way an individual *should be* is determined by what is needed for development, self-maintenance and reproduction.“¹⁶ Ein gutes oder vollkommenes Exemplar einer Eiche z. B. zeichnet sich durch einen kräftigen Wuchs und eine intakte Rinde aus, die ihm Schutz vor Pilzen und Insekten gewährt; eine solches Exemplar verfügt ferner über kräftige Wurzeln, die es mit Wasser und Nährstoffen versorgen, und bildet Eicheln aus, mit denen der Erhalt der betreffenden Population gesichert wird. Von einer kranken oder verstümmelten Eiche wird der Lebenszyklus der Art dagegen nur in einem eingeschränkten Maß verwirklicht. Sie gilt daher als *defektes* Exemplar.

Foot betont, dass der Standard der Bewertung nur relativ auf die jeweilige Spezies gilt. Der Lebenszyklus von Selbst- und Arterhaltung trete stets in einer spezifischen Gestalt auf, was sowohl an der biologischen Verschiedenheit der Arten selbst als auch ihres natürlichen Lebensraums liege.¹⁷ Diese

14 Ebd., S. 26.

15 Ebd., S. 26 f.

16 Ebd., S. 33 (Hervorhebung im Original).

17 Vgl. ebd., S. 42.

Form von Relativität illustriert Foot mit Beispielen, die zeigen sollen, dass dieselbe Eigenschaft, die für die Angehörigen der einen Art eine genuine Vollkommenheit darstellt, für die Angehörigen anderer Arten ein natürlicher Defekt sein kann.

„[N]atural goodness and defect in the domain of plants and animals *depends essentially on the form of life of the species* to which an individual belongs. Pliability is good in a reed though a defect in an oak. [...] And an explorer would have been wrong if, meeting his first tortoise, he had marked it down for lack of speed.“¹⁸

Der Standard des natürlich Guten ist Foot zufolge *speziesrelativ*. Die Frage, ob eine bestimmte Eigenschaft oder Tätigkeit gut oder schlecht ist, d. h. eine Vollkommenheit oder einen Defekt darstellt, lässt sich allein im Licht eines konkreten Artbegriffs entscheiden. Mithin lässt sich eine solche Bewertung auch nicht ohne weiteres über die Grenzen der Art hinaus auf andere Lebewesen übertragen. Ähneln sich zwei Arten darin, was bei ihren Angehörigen als Vollkommenheit bzw. Defekt gilt, kann dies nicht mehr als eine zufällige Koinzidenz sein, die sich bestenfalls auf eine biologische Ähnlichkeit beider Arten zurückführen lässt. Biegsamkeit ist nicht nur für das Schilfrohr etwas Gutes, sondern auch für Grashalme und Farne, was mit der phänotypischen Ähnlichkeit dieser Gewächse zu tun hat. Diese Speziesrelativität des Guten ist das ontologische Pendant der These Geachs, ‚gut‘ und ‚schlecht‘ seien wesentlich attributive Adjektive.

Foots primäres Anliegen ist zu zeigen, dass sich die Theorie des natürlich Guten auch auf den Bereich der Moral übertragen lässt, dass also Urteile über das moralisch Gute im menschlichen Handeln auf analoge Weise erklärt werden können. Allerdings liefert der biologische Lebenszyklus des Menschen gerade nicht jene Kriterien, anhand derer wir Gut und Schlecht im moralischen Sinne unterscheiden. Wenn wir von einem guten Menschen, gutem Handeln oder von Tugenden sprechen, dann meinen wir dabei eine charakterliche oder intellektuelle Vollkommenheit, die etwas spezifisch Menschliches darstellt. Foot meint deshalb, dass sich moralische Bewertungen ausschließlich auf die praktische Rationalität (*rational will*) eines Menschen beziehen und nicht auf andere Vermögen wie Verdauung oder Erinnerung.¹⁹ Das moralisch Gute lasse sich deshalb auch nicht in den biologischen Kategorien von Selbst- und Arterhaltung fassen, welche für das natürlich Gute im Leben von Pflanzen und Tieren einschlägig sind.²⁰ Nichtsdestominder glaubt Foot,

18 Ebd., S. 35 (meine Hervorhebung).

19 Vgl. ebd., S. 66.

20 Vgl. ebd., S. 42 f.

dass auch moralische Urteile derselben allgemeinen Logik evaluativer Urteile unterliegen, also dieselbe begriffliche Struktur aufweisen wie Urteile über das natürlich Gute. Das moralisch Gute ist für sie ein spezieller, lokaler Anwendungsfall der Theorie des natürlich Guten, womit deren umfassender Erklärungsanspruch aufrechterhalten werden kann. Hierfür argumentiert sie wie folgt:

„In spite of the diversity of human goods—the elements that can make up good human lives—it is [...] possible that the concept of a good human life *plays the same part* in determining the goodness of human characteristics and operations that the concept of flourishing plays in the determination of goodness in plants and animals.“²¹

Diese Analogie arbeitet mit einer Unterscheidung von zwei Begriffen: einerseits dem Begriff des natürlich Guten im Sinne der Vollkommenheit (*goodness*), deren Gegenstück der natürlichen Defekts ist, andererseits dem Begriff des Guten für ein Lebewesen (*the good of a living being*), der aber in einem weiten, nicht rein instrumentellen Sinn verstanden werden muss. Das Gute für den Menschen (*human good*), so meint Foot, ist etwas Spezifisches, das sich von dem Guten für andere Lebewesen unterscheidet.²² Vom Guten für Pflanzen und Tiere sprechen wir stets mit Blick auf deren Gedeihen (*flourishing*), das in ihrer jeweils arttypischen Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung besteht. Das Gute für einen Menschen hingegen bezieht sich nicht auf ein solches Gedeihen, sondern vielmehr auf das gute Leben (*good human life*), bei dem Vermögen wie die rationale Handlungs- und Denkfähigkeit die entscheidende Rolle spielen. In beiden Fällen könnten wir, so behauptet Foot, zwischen Vollkommenheiten und Defekten unterscheiden – je nachdem, ob sich eine Tätigkeit oder Eigenschaft im Licht der jeweiligen teleologischen Struktur als geeignet oder unzulänglich erweist. In diesem Sinne liege der Bewertung hier wie dort die gleiche allgemeine Logik evaluativer Urteile zugrunde.

Ob damit wirklich eine gehaltvolle Analogie aufgezeigt ist, ist nicht klar. Selbsterhaltung und ein gutes menschliches Leben scheinen gerade als teleologische und damit strukturgebende Prinzipien grundverschieden zu sein. Zudem gibt es auch beim Menschen die biologische Kategorie des Gedeihens, die von der Idee des guten Lebens weder scharf getrennt, noch in diese einfach eingegliedert werden kann. Unsere Handlungs- und Denkfähigkeit hat nämlich biologische Grundlagen, aber biologische Defekte schlagen sich nicht automatisch auf die Möglichkeit, ein gutes Leben führen zu können,

21 Ebd., S. 44 (meine Hervorhebung).

22 Vgl. ebd., S. 51.

nieder. Foots Analogie zwischen biologischem Gedeihen und dem guten Leben reflektiert diese Komplexionen nicht.²³ Es kann an dieser Stelle aber offen bleiben, ob sich die behauptete Analogie verteidigen lässt. Für unseren Zweck ist die Unterscheidung zwischen dem natürlich Guten und dem Guten für ein Lebewesen dennoch interessant. An ihr wird deutlich, dass der Begriff des Guten schon im Fall von Tieren und Pflanzen deutlich komplexer ist, als es der Fokus auf evaluative Urteile zunächst nahelegt.

Zum Guten für ein Lebewesen gehört weit mehr als dessen artspezifische Vollkommenheiten. Neben dem natürlich Guten einer Art – also bei Eichen z. B. Eigenschaften wie kräftiger Wuchs und Tätigkeiten wie Photosynthese – gehören zum Guten für die betreffenden Lebewesen eine Vielzahl äußerer Dinge, auf welche diese selbst keinen Einfluss haben – so z. B. ein günstiges Klima, ein nährstoffreicher Boden und die Abwesenheit von Schädlingen. Das Gute für ein Lebewesen umfasst also nicht nur bestimmte Tätigkeiten und Eigenschaften desselben, sondern auch Gegebenheiten seines natürlichen Lebensraums. Foot bestimmt das Gute deshalb auch insgesamt als das, was einem Lebewesen „zuträglich“ ist (*benefit*).²⁴ Artspezifische Vollkommenheit bildet einen Kernbereich, schöpft aber nicht aus, was dem Gedeihen eines bestimmten Lebewesens zuträglich ist. Das gilt auch für das moralisch Gute des Menschen, denn auch eine moralisch vollkommene Person kann aufgrund widriger Umstände daran gehindert sein, ein gutes Leben zu führen. Das betont Aristoteles mit Verweis auf das Beispiel des Priamos. Bei Foot werden deshalb das natürlich Gute und das Gute für ein Lebewesen klar voneinander unterschieden; „the two ideas, though related, are distinct“.²⁵

Mit dem Begriff des Guten für ein Lebewesen führt Foot aber keine neue Kategorie ein. Alle externen Faktoren, die einen Beitrag zum Gedeihen eines Lebewesens leisten, lassen sich als Instanzen dessen, was anfangs als sekundäre Form des Guten beschrieben wurde, verstehen und so auf die primäre Kategorie des natürlich Guten beziehen. Der gute Boden oder das gute Klima sind als Güter gerade auf das Gedeihen der Eiche bezogen, insofern sie der artspezifischen Entwicklung und Selbsterhaltung derselben zuträglich sind. Der Begriff des Guten für ein Lebewesen fügt sich somit in Foots Gesamtbild, dem zufolge alles Gute nur relativ zu einem sortalen Begriff verstanden werden kann, welcher den Standard der Bewertung von Lebewesen bereitstellt. Das gilt für natürliche Güte, für die artspezifischen Vollkommenheiten von Lebewesen, und mittelbar auch für das, was in einem weiten Sinne für

23 Diese Disanalogie betont auch Ricken 2010, S. 204 f.

24 Vgl. ebd., S. 41 f.

25 Ebd.

Lebewesen gut, d. h. ihrem Gedeihen zuträglich ist. Der Begriff des natürlich Guten ist primär, insofern sich in ihm der artspezifische Standard findet, anhand dessen auch Güter im sekundären Sinn beurteilt werden. Alles Gute in der Natur ist bei Foot somit relativ zum Leben einer bestimmten natürlichen Art. Etwas absolut Gutes kann es hier nicht geben.

3 Die evaluative und die finalkausale Bedeutung des Guten

Als Gewährsmann der eben erläuterten Theorie wird gemeinhin Aristoteles genannt: Geach meint Vorüberlegungen zu seiner Analyse des Adjektivs „gut“ in dem zu erkennen, was Aristoteles über das griechische Wort ἄγαθόν sagt. Foot entwickelt ihre Position auf der Grundlage von Michael Thompsons Idee der *Aristotelian categoricals*, d. h. generischer Urteile über Lebensformen, die als Standard der Bewertung von Individuen dienen können.²⁶ Die Speziesrelativität des Guten, so scheint es, lehrt bereits der Stagirit. Und in der Tat gebraucht Aristoteles an verschiedenen Stellen „gut“ im attributiven Sinn. In Buch Z der *Nikomachischen Ethik* heißt es explizit, „das Gesunde und Gute [sei] etwas anderes [...] für den Menschen als für die Fische, das Weiße und Gerade aber immer dasselbe“.²⁷ Auch implizite Verwendungen wie in Buch A lassen sich hier anführen, z. B. wenn Aristoteles zwischen dem Kitharisten allgemein und dem tüchtigen Kitharisten unterscheidet, von denen allein letzterer die Kithara gut spielen könne.²⁸

Jenseits dieser Parallelen zum gegenwärtigen Neo-Aristotelismus erweist sich das aristotelische Verständnis des Guten aber als deutlich komplexer. Es ist zuallererst bemerkenswert, dass es für Aristoteles auch *innerhalb* einer Art keinen univoken Begriff des Guten zu geben scheint. Dies erläutert er anhand der Dinge, die Menschen um ihrer selbst willen als gut und erstrebenswert erachten. Selbst diese Dinge, so Aristoteles, können nicht unter einen univoken Begriff des Guten gebracht werden.

„Wenn aber auch jene Dinge an sich gut sind, dann wird man zeigen müssen, daß derselbe Begriff des Guten in ihnen allen sichtbar wird, so wie im Schnee und im Bleiweiß der Begriff des Weißen. Die Begriffe von Ehre, Klugheit und Lust sind aber verschieden gerade darin, sofern sie Güter sind.“²⁹

26 Vgl. Geach 1956, S. 35; Foot 2001, S. 29–36; Thompson 2008, S. 64–67.

27 NE Z.7, 1141a22–24.

28 Vgl. ebd. A.6, 1098a9 f.

29 Ebd., 1096b21–25 (Übersetzung leicht verbessert).

Ehre, Klugheit und Lust sind nicht einfach Dinge, denen gemeinsam ist, dass sie von Menschen um ihrer selbst willen erstrebten werden. Sie unterscheiden sich vielmehr in Hinblick darauf, wie sie uns als erstrebenswert erscheinen, d. h. als *Güter*. Wir erstreben, so möchte Aristoteles sagen, jedes dieser Dinge auf eine andere Weise. Es ist jeweils etwas anderes, das wir in ihnen suchen: Ehre und Anerkennung suchen wir (von instrumentellen Überlegungen einmal abgesehen), weil sie eine Bestätigung und Vergewisserung der eigenen Leistung sind.³⁰ Deshalb wünschen wir uns gerade die Anerkennung von solchen Personen, deren Urteil wir als kompetent und zuverlässig schätzen. Klugheit hingegen wollen wir besitzen, weil sie uns überhaupt erst dazu befähigt, gut zu handeln und so der Anerkennung anderer würdig zu werden. Und Lust ist Aristoteles zufolge selbst nichts, das wir für sich erstreben. Sie begleitet vielmehr den ungehinderten Vollzug ganz unterschiedlicher Handlungen, auf die unser Streben primär gerichtet ist. Die Lust ist daher so vielfältig wie die lustvollen Tätigkeiten: Es gibt z. B. eine sinnliche Lust wie den Genuss des Rauchens, eine intellektuelle Lust am Erkennen und Verstehen und auch eine Lust am guten Handeln.

Die Beispiele Ehre, Klugheit und Lust deuten an, dass es auch im Bereich des menschlichen Handelns keinen univoken Begriff des Guten gibt.³¹ Aber sie sind auch noch in einer anderen Hinsicht interessant. Aristoteles operiert hier nämlich mit einer Bedeutung des Ausdrucks „gut“, die bei Geach und Foot wenig, wenn nicht gar keine Berücksichtigung findet. Wir können sie als die *finalkausale Bedeutung* des Ausdrucks bezeichnen. Etwas ist in diesem Sinne gut, wenn es einem Wesen als erstrebenswert erscheint bzw. Ziel seines Strebens ist. Diese Bedeutung ist für die aristotelische Philosophie zentral. Gleich am Anfang der *Ethik* schreibt Aristoteles, man habe „mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt“.³² Geach und Foot fokussieren dagegen fast ausschließlich auf eine andere Bedeutung von „gut“, die wir als *evalutive Bedeutung* bezeichnen können. Etwas ist in diesem Sinne gut, wenn es einen bestimmten Standard erfüllt.³³ Foot kommt der

30 Vgl. ebd., 1095b26 ff.

31 Hedonisten wie Bentham würden dies gewiss bestreiten. Aus ihrer Sicht erstreben wir auch Ehre oder Erkenntnis allein wegen der Lust, die sie uns gewähren, nämlich der Lust zu wissen, dass andere uns bewundern, und der Lust, etwas zu verstehen. Das ist aber phänomenal unplausibel, da z. B. die Anerkennung, von der man weiß, dass sie unverdient ist, weit weniger befriedigend ist als diejenige, derer man sich würdig weiß (vgl. hierzu Smith 1790/2004, Teil III, § 2).

32 NE A.1, 1094a2 f.

33 Geach räumt dem Guten nur eine nachträgliche Rolle in der Handlungsorientierung ein; „a man who wants an *A* will choose an *A* that he thinks good and will not choose

finalkausalen Bedeutung dort immerhin nahe, wo sie über das Gute als das spricht, was einem Lebewesen zuträglich ist. Denn zum Zuträglichen gehören wesentlich auch die Dinge, die von dem betreffenden Lebewesen erstrebt werden, z. B. Nahrung oder Unterschlupf.

In der zitierten Passage argumentiert Aristoteles dafür, dass der Ausdruck „gut“ bei der Bezeichnung von Strebenszielen nicht univok verwendet wird, was somit auch für Foots Rede vom Guten als dem Zuträglichen gilt. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr ein Spektrum unterschiedlicher Dinge, die nicht in ein und demselben Sinn gut sind. Auch Foot's Unterscheidung von primärer und sekundärer Güte scheint hier unzureichend zu sein. Die finalkausale Bedeutung von „gut“ zeigt, dass die Logik des Guten komplexer ist, als es bei Foot und Geach nahegelegt wird. Erst wenn wir über die Verwendung von „gut“ und „schlecht“ im rein evaluativen Sinne hinausgehen, erfassen wir diese Komplexität und damit das, was im Anschluss an Aristoteles als *transzendentaler Charakter* des Guten bezeichnet wurde.

Die Bedeutungsvielfalt des Guten im Sinne des Erstrebenswerten hat für Aristoteles einen metaphysischen Grund. Der Ausdruck „gut“ wird nämlich nicht nur lokal innerhalb eines bestimmten Bereichs der Wirklichkeit ausgesagt, sondern im Gegenteil global über alle kategorialen Einteilungen des Seienden hinweg. Das Gute verhält sich in dieser Hinsicht wie das Seiende selbst, von dem ebenfalls gilt, dass es sich unter keinen univokalen Begriff bringen lässt. Bei Aristoteles heißt es:

„Da vom Guten ebenso viele Bedeutungen ausgesagt werden wie vom Seienden (denn man sagt es sowohl in der Kategorie der Substanz aus, z. B. von Gott oder der Vernunft, als auch in der Qualität von den Tugenden, in der Quantität vom rechten Maß, in der Relation vom Nützlichen, in der Zeit von der rechten Gelegenheit, beim Ort vom gesunden Aufenthaltsort u. dgl.), so gibt es offenbar kein Universales, das allen gemeinsam und eines wäre.“³⁴ Denn sonst würde man von ihm nicht in allen Kategorien, sondern nur in einer sprechen.

Das Gute ist ein transzendentaler Begriff, insofern seine Allgemeinheit jede kategoriale Einteilung des Seienden übersteigt. Aus diesem Grund lässt sich auch keine einheitliche Definition von ihm geben. Denn für die Kategorien des Seienden selbst gibt es keinen höheren Begriff, zu dem sich diese wie die Arten zu einer gemeinsamen Gattung verhielten.

an *A* that he thinks bad.“ (Geach 1956, S. 38) Die finalkausale Bedeutung des Guten wird gegenwärtig in anderen Bereichen der Analytischen Philosophie aufgegriffen und diskutiert (vgl. Boyle & Lavin 2010 sowie Oderberg 2015).

34 NE A.4, 1096a23–29 (Übersetzung leicht verbessert).

Im klassischen Verständnis von Definition wird ein Artbegriff auf die nächsthöhere Gattung und eine spezifische Differenz zurückgeführt, durch welche sich die zu definierende Art von allen anderen Arten der genannten Gattung unterscheidet. Die Definition des Menschen als *animal rationale* etwa besagt, dass sich Menschen durch ihre Vernunftbegabung (*ratio*) von allen anderen Lebewesen (*animalia*) unterscheiden. Auf diese Weise kann nun der Begriff des Seienden kein Gattungsbegriff sein, unter den alle ontologischen Kategorien fallen. Denn es gibt keine Differenzen, die nicht selbst schon unter den Begriff des Seienden fallen und sich damit bereits wie vollständige Artbegriffe verhalten würden; für diese müsste sich wieder jeweils eine spezifische Differenz angeben lassen usw. Von allem nämlich, was man als mögliche Differenz einer vermeintlichen Gattung des Seienden angeben könnte, lässt sich unmittelbar ‚seiend‘ prädizieren.³⁵ Das gilt unabhängig davon, welche konkrete kategoriale Einteilung des Seienden man vertritt. Das Seiende bildet mithin keine einheitliche Gattung und der Ausdruck ‚seiend‘ wird deshalb nicht univok ausgesagt. Dasselbe gilt für das Gute.

Wie ‚seiend‘ lässt sich ‚gut‘ in allen Kategorien des Seienden aussagen. Der Begriff des Guten hat damit einen Grad von Allgemeinheit, der mit der Univozität eines Gattungsbegriffs unvereinbar ist. Folglich gibt es kein einzelnes Merkmal und keine Menge von Merkmalen, die allem zukommt, was wir als gut bezeichnen. Interessant ist nun, dass Aristoteles zufolge alles, was im finalkausalen Sinne gut ist, nicht bloß zufällig mit demselben Ausdruck bezeichnet wird. Auch wenn das Gute kein Gattungsbegriff ist, so kommt ihm doch eine Art begrifflicher Einheit zu. Um diese Art der Einheit herauszuarbeiten, bildet die Parallele zwischen dem Guten und dem Seienden einen Ausgangspunkt. Ein Verständnis dieser Einheit kann erhellen, wie sich die evaluative und die finalkausale Bedeutung zueinander verhalten, und so auch ein Licht darauf werfen, ob das Gute wirklich speziesrealiv ist.

4 Das Gute als analoger Begriff

Der transzendentale Charakter des Guten ist Grund der Bedeutungsvielfalt, zugleich aber auch Ausgangspunkt für ein tieferes Verständnis des Begriffs, welches den Eindruck bloßer Äquivokation zerstreuen kann. Schon für das Seiende stellt Aristoteles fest, dass es zwar keine einheitliche Gattung bildet, aber nichtsdestotrotz eine Einheit aufweist, die wir als Einheit im Sinne der

35 Vgl. Met. B.3, 998b22–27.

Analogie bezeichnen können.³⁶ Weil „seiend“ in jeder Kategorie ausgesagt wird, fällt die Frage nach der begrifflichen Einheit des Seienden mit der nach der Einheit der Kategorien zusammen. Diese bilden aber insofern ein geordnetes Ganzes, als es unter ihnen eine primäre Form des Seienden gibt, auf die alle anderen Kategorien wesentlich bezogen sind.³⁷ Der Ausdruck „seiend“ wird deshalb nicht immer in derselben Bedeutung verwendet, denn jede einzelne Kategorie bezeichnet nur insofern etwas Seiendes, als sie auf je eigene Weise auf die primäre Kategorie der Substanz bezogen ist.³⁸ Diese analoge Einheit des Seienden liegt gewissermaßen in der Mitte zwischen der strengen Univozität eines Gattungsbegriffs und der bloßen Äquivokation mehrdeutiger Ausdrücke. Diese Überlegung lässt sich nun auch auf den Begriff des Guten übertragen, insofern dieser ja mit dem Begriff des Seienden extensionsgleich ist. Das bedeutet, dass es auch beim Guten eine primäre Form geben muss, auf die alle anderen Formen wesentlich bezogen sind.

Es ist sinnvoll, hier wieder von der Kategorie der Substanz auszugehen. Lebewesen sind paradigmatische Substanzen, und diejenige Form des Guten, die jedem Lebewesen als Ganzem zukommt, bringen wir zum Ausdruck, wenn wir evaluativ von einem *guten Exemplar* einer Art sprechen. Ein Individuum ist in diesem Sinne gut, wenn es insgesamt so ist bzw. sich so verhält wie ein vollentwickeltes und gesundes Individuum seiner Art. Wir können diese primäre Form des Guten sowohl als das Gedeihen (*flourishing*) als auch summarisch als *artspezifische Vollkommenheit* eines Lebewesens bezeichnen. Aristoteles bestimmt nämlich das als „vollkommen“ (τέλειον), „was der Tüchtigkeit nach und im Guten in seiner Gattung nicht übertroffen werden kann“.³⁹ Es ist die artspezifische Vollkommenheit, das Gedeihen von Lebewesen, worauf alle anderen Formen des Guten bezogen sind.

Ob ein Individuum seine artspezifische Vollkommenheit erreicht, hängt von mehreren Faktoren ab. Eine ungestörte Entwicklung und Gesundheit

36 Von Analogie (ἀναλογία) spricht Aristoteles mehr im Sinne einer Verhältnisgleichheit (A:B=C:D). In der *Politik* erläutert er so die Übertragung des Herrschaftsbegriffs aus dem politischen Bereich auf andere Kontexte. In einem analogen Sinne lasse sich z. B. davon sprechen, dass die Vernunft über die Leidenschaften herrsche wie ein König über seine Untertanen (vgl. *Pol.* A.5). Der Analogiebegriff wird hier hingegen für die aristotelische Beziehung des πρὸς ἐν verwendet, die von späteren Autoren auch als eine „Analogie zum gleichen Terminus“ bezeichnet wird (A:B; A:C; A:D).

37 Vgl. Met. Z.1, 1028a10–20.

38 Den Gedanken, dass die πρὸς ἐν-Relation zugleich das Einteilungsprinzip der aristotelischen Kategorientafel ist, entwickelt Franz Brentano in seiner Dissertation (vgl. Brentano 1862, Kap. V, § 2).

39 Met. Δ.15, 1021b15 f.

sind zwar wichtig, erschöpfen jedoch keineswegs das, was für das Gedeihen eines Lebewesens nötig ist. Ein günstiges Klima oder ein passender Lebensraum, der genügend Nahrung und potentielle Paarungspartner bereithält, spielen dabei genauso eine Rolle wie der Umstand, dass es für das Individuum nicht zu viele natürliche Feinde gibt. Von all diesen Dingen können wir sagen, dass sie auf die eine oder andere Weise etwas zum Gedeihen des Individuums beitragen und in diesem Sinne gut sind. Zugleich handelt es sich bei ihnen um kategorial verschiedene Güter: Der passende Lebensraum ist ein guter Ort, der Paarungspartner Teil einer guten Beziehung, Stärke eine gute Qualität, die volle Wuchshöhe eine gute Quantität, die Aufnahme von Nahrung eine gute Tätigkeit usw. Alle diese Güter sind auf das Erreichen der artspezifischen Vollkommenheit des betreffenden Individuums bezogen, und die Art dieser Bezogenheit ist wesentlich finalkausal. Ein Lebewesen erstrebt diese Dinge und meidet deren Gegenteil, gerade weil es dabei letztlich auf seine eigene Vollkommenheit, sein Gedeihen, ausgerichtet ist. Hier zeigt sich schon ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen der evaluativen und der finalkausalen Bedeutung des Ausdrucks ‚gut‘.⁴⁰

Das skizzierte Verständnis des Guten mag bis hierher aber mehr als eine Ergänzung oder Verfeinerung der Position von Geach und Foot erscheinen. Kaum etwas von dem hier Gesagten scheint mit dieser Position unvereinbar zu sein. Für die Frage der Speziesrelativität des Guten ist es jedoch wichtig, noch genauer auf die Unterschiede zu achten, wie das, was ein Lebewesen erstrebt, letztlichen auf dessen Gedeihen bezogen ist. Um einige dieser Unterschiede herauszuarbeiten, ist eine Einteilung hilfreich, die Aristoteles in der *Ethik* für den Bereich des menschlichen Handelns anführt. Diese lässt sich jedoch problemlos auf nicht-menschliche Lebewesen übertragen. Aristoteles führt sie als eine unter Philosophen gebräuchliche Einteilung ein, die eher grob ist, aber durchaus einen heuristischen Wert hat.⁴¹

„Da also die Güter dreigeteilt werden, und zwar so, daß die einen äußere Güter genannt werden, die anderen dagegen seelische oder körperliche Güter, so nennen wir die seelischen die eigentlichen und hervorragendsten Güter. Und wir ordnen die seelischen Handlungen und Tätigkeiten den seelischen Gütern zu.“⁴²

Güter lassen sich also grob in seelische Güter, körperliche Güter und äußere Güter einteilen. Das Entscheidende ist hier die Auszeichnung der seelischen Güter, zu denen Aristoteles vor allem die seelischen Tätigkeiten rechnet. Was

40 Bei Thomas heißt es deshalb, „omnia appetunt suam perfectionem“ (STh Ia, q. 5 a. 3).

41 Auch Platon etwa operiert mit dieser Unterscheidung (vgl. *Euthydemos*, 279a–b).

42 NE A.8, 1098b12–16 (Übersetzung leicht modifiziert).

aber sind seelische Tätigkeiten? Als Seele bezeichnet Aristoteles das ontologische Prinzip des Lebendigen, so dass mit seelischen Tätigkeiten allgemein die Lebensvollzüge von Lebewesen gemeint sind. Im Fall von Pflanzen sind dies vor allem Stoffwechsel, Wachstum und Reproduktion, bei Tieren zusätzlich Wahrnehmung und Fortbewegung. Diese Vollzüge sind für Aristoteles die eigentlichen Güter, denn die artspezifische Vollkommenheit, das Gedeihen eines Lebewesens, besteht wesentlich in dem ungestörten Vollzug dieser Tätigkeiten. Ein gutes Exemplar einer Art ist ein solches, das die artspezifischen Lebensvollzüge ungehindert und im vollentwickelten Maß auszuführen vermag. So ist z. B. ein lahmer, blinder oder impotenter Löwe ein defektes Exemplar seiner Art, insofern er unfähig ist, die entsprechenden Tätigkeiten auszuüben.

Neben diesen seelischen Gütern erstreben Lebewesen aber auch äußere und körperliche Güter. Diese sind, wie Aristoteles betont, auf die seelischen Güter bezogen, nämlich entweder als notwendige Bedingungen oder als Mittel für den Vollzug dieser Tätigkeiten.⁴³ Die Stärke eines Löwen ist als körperliches Gut notwendig, um erfolgreich jagen und sich verteidigen zu können, d. h. letztlich für Ernährung und Stoffwechsel. Der Fuchsbau hingegen ist ein äußeres Gut, insofern er dem Fuchs und seinen Jungen Schutz bietet. Obwohl diese Dreiteilung der Güter zu grob ist, um die mannigfachen Bedeutungen des Guten adäquat abzubilden, zeigt sich in ihr bereits eine erste Ordnung verschiedener Gütergruppen.

Diese Gruppen bilden eine Einheit im Sinne der Analogie. Wie im Fall des Seienden gibt es auch beim Guten eine primäre Form, auf die alle andern Formen des Guten bezogen sind. Diese primäre Form ist das Gedeihen, die artspezifische Vollkommenheit, eines Lebewesens. Alle anderen Güter sind auf die eine oder andere Weise finalkausal auf diese primäre Form des Guten bezogen. Wie wir gesehen haben, lässt sich diese analoge Einheit anhand der Unterscheidung zwischen seelischen, körperlichen und äußeren Gütern genauer artikulieren. Es bleibt abschließend zu zeigen, dass dieses begriffliche Instrumentarium hinreichend ist, um herauszustellen, dass nicht alle Güter speziesrelativ sind.

43 Vgl. ebd. A.10, 1099b27 f.

5 Vollkommenheit und die prädikative Form des Guten

Die Behauptung, der Ausdruck ‚gut‘ werde in evaluativen Kontexten immer relativ zu einem bestimmten sortalen Begriff gebraucht, trifft zweifelsohne einen wichtigen Aspekt unserer Urteilspraxis. Die Position von Geach und Foot hat aber das Problem, dass sie allein diese Verwendungsweise des Ausdrucks als richtig anerkennt. Geach meint, allein die attributive Verwendung des Ausdrucks ‚gut‘ sei logisch wohlgeformt und sinnvoll. Aus demselben Grund kann es auch für Foot keinen Standard der Bewertung von Lebewesen geben, der über den Kontext der einzelnen Arten hinaus Geltung hätte; „natural goodness and defect in the domain of plants and animals depends essentially on the form of life of the species to which an individual belongs.“⁴⁴ Dass die Behauptungen in beiden Fällen mit Absolutheitsanspruch auftreten, liegt daran, dass Geach und Foot das Gute ausschließlich als evaluative Kategorie in den Blick nehmen. In Rückgriff auf Aristoteles wurde diese Verengung hier korrigiert. Die Überlegungen zur finalkausalen Bedeutung des Guten erlauben nun auch, die Frage nach der Speziesrelativität des Guten wieder aufzunehmen.

Das Beispiel der Biegsamkeit, die beim Schilfrohr eine Vollkommenheit, bei der Eiche hingegen einen Defekt darstellt, illustriert die von Foot angenommene Speziesrelativität des Guten. Biegsamkeit und Starrheit können je nachdem, welche Art von Pflanze man betrachtet, entweder gut oder schlecht sein. Ein starres Schilfrohr würde wegen seiner grazilen Gestalt bei starkem Windgang brechen und eine ausgewachsene Eiche, die über die Biegsamkeit eines Schilfrohrs verfügte, wäre umgekehrt kaum imstande, ihre Krone zu halten. Es ist allerdings von Belang, dass dieses Beispiel dem Bereich der körperlichen Güter entnommen ist. Denn Biegsamkeit und Starrheit sind Eigenschaften der Materie, die sich nicht nur bei Lebewesen, sondern auch bei unbelebten Dingen finden. Analoge Beispiele können wir auch für die Klasse der äußeren Güter geben: So ist z. B. Salzwasser ein guter Ort für den Kabeljau, ein schlechter dagegen für den Wels, welcher keine Salztoleranz besitzt; eine Ringelnatter ist der natürliche Feind der Erdkröte, zugleich aber ein Beutetier für den Schlangenadler. Footh Idee einer Speziesrelativität des Guten, der zufolge dieselbe Eigenschaft, welche für die Angehörige der einen Spezies gut ist, für eine andere Spezies schlecht sein kann, lässt sich folglich für äußere und körperliche Güter bestätigen. Das ist auch nicht verwunder-

44 Foot 2001, S. 35 (meine Hervorhebung).

lich, da beide Klassen von Gütern direkt oder indirekt von der organischen Beschaffenheit der betreffenden Lebewesen abhängen.

Eine derartige Relativität lässt sich jedoch bei seelischen Gütern nicht feststellen. Die Klasse der seelischen Güter umfasst die Lebensvollzüge eines Lebewesens, jene Tätigkeiten also, deren ungestörter Vollzug, das Gedeihen des Lebewesens ausmacht. Bei Pflanzen sind dies, wie gesagt, Stoffwechsel, Wachstum und Reproduktion, bei Tieren zudem auch Wahrnehmung und Fortbewegung und bei Menschen darüber hinaus Denken und Erkennen. Es spielt hierbei keine Rolle, dass diese Vollzüge stets in einer artspezifischen Gestalt auftreten, ein Pferd sich also beispielsweise anders fortbewegt als ein Fisch oder ein Adler anders wahrnimmt als ein Maulwurf. Entscheidend ist, dass es trotz dieser Unterschiede einen allgemeinen Begriff der Ernährung, Fortpflanzung oder Wahrnehmung gibt, denn ohne solche artübergreifenden Begriffe wäre die Grobeinteilung von Lebewesen in Pflanzen und Tiere nicht möglich. Betrachten wir die von diesen allgemeinen Begriffen bezeichneten seelischen Güter, so stellen wir fest, dass hier jene Form der Relativität, die sich bei körperlichen und äußereren Gütern findet, nicht vorkommt. Wahrnehmen z. B. ist nicht für die Angehörigen einer Spezies ein Gut, für die einer anderen dagegen ein Defekt. Ganz im Gegenteil, für jedes wahrnehmungsfähige Wesen ist Wahrnehmen an sich etwas Gutes, während umgekehrt bei einem Wesen, das aufgrund seiner Art prinzipiell unfähig ist wahrzunehmen, die fehlende Wahrnehmung kein Defekt ist. Sie spielt im Leben desselben schlicht keine Rolle. Aber warum ist das so?

Lebensvollzüge haben als Güter eine eigene Logik, die sie von anderen Formen des Guten und Erstrebenswerten unterscheidet. Der Wahrnehmungsvollzug ist etwas Gutes, insofern er als die Verwirklichung eines Vermögens selbst eine *Vollkommenheit* (*ἐντελέχεια*) darstellt.⁴⁵ Ein Wahrnehmungsvermögen zu besitzen heißt, auf entsprechende Wahrnehmungsakte angelegt zu sein. In deren Vollzug ist ein zur Wahrnehmung fähiges Lebewesen so, wie es seiner Natur nach sein sollte. Umgekehrt betrachten wir das Ausbleiben dieser Akte als einen Defekt, als *Privation*, und sprechen nicht einfach nur davon, dass ein Wesen etwas nicht hat oder tut. Es besteht ein ontologischer Unterschied zwischen z. B. Blindheit als Privation und der Unfähigkeit (eines Baums etwa) zu sehen. Von Privationen oder Defekten sprechen wir laut Aristoteles nur, wenn etwas „von Natur befähigt [ist], etwas zu besitzen und zu der Zeit, wenn es befähigt ist, dies doch nicht besitzt“.⁴⁶ Eine Privation ist deshalb *per definitionem* ein Übel, das der entsprechenden Vollkommenheit

45 De an. B.5.

46 Met. Δ.22, 1022b27 f.

als Gut gegenübersteht. Um zu verstehen, warum Lebensvollzüge an sich gut und erstrebenswert sind, ist folglich die organische Verfasstheit der einzelnen Art nicht wichtig. Denn Lebensvollzüge setzen als seelische Güter lediglich das Vorliegen eines entsprechenden Vermögens voraus. Anders als körperliche und äußere Güter sind sie deshalb auch nicht speziesrelativ.

Geachs These, die Adjektive ‚gut‘ und ‚schlecht‘ könnten nur attributiv verwendet werden, gerät in Anbetracht seelischer Güter somit in Bedrängnis. Für die Verwendung von ‚gut‘ in *evaluativen* Sätzen trifft diese These sicher zu. Sie wird aber problematisch, wenn wir ‚gut‘ zur Bezeichnung von Strebenszielen gebrauchen. Diese Verwendung lässt sich mit Geachs These zwar noch insoweit vereinbaren, als die Frage, welche äußeren und körperlichen Güter für ein Lebewesen erstrebenswert sind, nicht selten speziesrelativ ist. Was in diesem Bereich erstrebt wird, hängt wesentlich von der biologischen Verfasstheit des betreffenden Lebewesens ab, d. h. von seiner Artzugehörigkeit. Auf diese Weise könnte man zunächst versucht sein, die finalkausale Bedeutung des Ausdrucks ‚gut‘ begrifflich an die evaluative Bewertung von Lebewesen als Exemplaren ihrer Art zurückzubinden.⁴⁷ Diese Strategie stößt aber an ihre Grenzen, sobald es um seelische Güter geht. Auch sie sind erstrebenswert, insofern sie zur Vollkommenheit des betreffenden Individuums beitragen. Aber Lebensvollzüge wie Wahrnehmen, Ernähren oder Erkennen sind gerade nicht mehr relativ auf diese oder jene Spezies. Im Gegenteil, es handelt sich bei ihnen um Tätigkeiten, die sich bei verschiedenen Arten von Lebewesen finden. Das bedeutet jedoch, dass die prädikative Verwendung von ‚gut‘ zur Bezeichnung dieser Güter nicht als eine sprachlich verkürzte Rede einer eigentlich attributiven Verwendung des Ausdrucks erklärt werden kann. Artbegriffe spielen beim Verständnis dieser Art von Gütern gerade keine Rolle.

Verfechter der Speziesrelativität des Guten könnten nun entgegen, dass in solchen Fällen der relevante sortale Begriff lediglich weiter gefasst werden müsse. Der Bewertungsstandard sei hier nicht an einen Artbegriff, sondern an einen Gattungsbegriff z. B. den des Tiers oder der Pflanze gebunden.⁴⁸

47 Insofern reicht es nicht, Beispiele der finalkausalen Verwendung von ‚gut‘ anzuführen, um Geachs These zu widerlegen (vgl. etwa Halbig 2015, S. 180 ff.). Es ist vielmehr zu zeigen, dass sich die finalkausale Bedeutung von ‚gut‘ nicht rückstandslos auf die evaluative Bedeutung zurückführen lässt.

48 Michael Thompson legt nahe, dass als sortale Begriffe für die evaluativen Urteile über Lebewesen nur *infimae species*, d. h. nur Artbegriffe infrage kommen, weil die Gruppierung von verschiedenen Arten zu höheren Gattungen für ihn eher eine nachträglich taxonomische Entscheidung ist, aber nichts über die Natur eines Lebewesens aussagt (vgl. Thompson 2008, S. 69).

Die Behauptung, Wahrnehmung ist für Tiere und nur für Tiere etwas Gutes, ist jedoch trivial. Der Begriff des tierischen in Abgrenzung zum rein pflanzlichen Leben ist ja gerade durch die Fähigkeit zur Wahrnehmung und Fortbewegung definiert. Als Tiere bezeichnen wir genau solche Wesen, die wahrnehmen und sich fortbewegen können. Genauso gut könnten wir sagen, dass Erkenntnis allein für erkenntnissfähige Wesen etwas Gutes darstellt. Solche Sätze behaupten nicht mehr, als dass die Verwirklichung eines Lebensvermögens etwas Gutes ist – und das für alle Wesen, die über ein derartiges Vermögen verfügen. Hieraus ergibt sich keine Form von Speziesrelativität. Lebensvollzüge sind nicht relativ auf bestimmte Lebensformen oder Arten und werden mithin als genuine Vollkommenheiten *absolut* ausgesagt. Bei ihnen lässt sich im *prädikativen* Sinne sagen, dass sie gut sind.

Die Tatsache, dass es sich bei Lebensvollzügen um genuine Vollkommenheiten handelt, die nicht speziesrelativ sind, erlaubt es erst, Gattungen in Hinblick auf ihre jeweiligen Vollkommenheiten untereinander zu vergleichen. Solche Vergleiche sind vielleicht nicht durchgehend möglich, finden aber auf gewisser Ebene durchaus statt. Im Allgemeinen sind Tiere z. B. vollkommener als Pflanzen, da sie mit diesen die Fähigkeit zu Stoffwechsel und Reproduktion teilen, aber darüber hinaus auch fähig sind, ihre Umwelt wahrzunehmen und sich in ihr fortzubewegen. Auf ähnliche Weise unterscheiden wir auch zwischen höher und weniger entwickelten Tieren, z. B. in Hinblick darauf, ob diese über ein Erinnerungsvermögen verfügen oder nicht. Vergleiche dieser Art sind keine philosophischen Stipulationen; sie finden sich an vielen Stellen unserer alltäglichen Urteilspraxis, auch wenn wir hier nicht explizit von Vollkommenheiten sprechen. So gestehen wir den meisten Tieren im Unterschied zu Pflanzen Schmerzempfindungen zu, was nichts anderes heißt, als dass Tiere über einen Tastsinn verfügen, durch den sie intensive Tastwahrnehmungen als Schmerz empfinden. Ontologische Unterschiede dieser Art werden auch für ethische Fragen bezüglich unseres Umgangs mit Lebewesen relevant. Entscheidend ist aber, dass solche Vergleiche zwischen Arten und Gattungen von Lebewesen nur dann möglich sind, wenn wir über einen Begriff der Vollkommenheit und natürlichen Güte verfügen, der gerade nicht speziesrelativ ist. Erst ein solcher Begriff liefert uns einen artübergreifenden Standard für den Vergleich. Meinten die Ausdrücke ‚gut‘ und ‚vollkommen‘ bei jeder natürlichen Art etwas vollkommen anders, ließen sich Gattungen und Arten von Lebewesen überhaupt nicht vergleichen.

Das stimmt auch mit Aristoteles' Gebrauch dieser Ausdrücke zusammen. Dieser unterscheidet zwischen einem absoluten und einem relativen Sinn, in dem wir evaluativ davon sprechen, dass etwas gut ist. In Buch Δ der *Metaphysik* benennt er zwei Weisen, in denen wir von einem Ding sagen, es sei

vollkommen – nämlich „teils weil es im Guten keinen Mangel hat und nicht übertroffen werden kann [...], teils weil es allgemein in der jeweiligen Art nicht übertroffen werden kann“.⁴⁹ Ersteres ist Vollkommenheit und Güte im absoluten Sinn, letzteres Vollkommenheit und Güte im speziesrelativen Sinn. Den absoluten Sinn von ‚gut‘ und ‚vollkommen‘ verwendet Aristoteles z. B. in der weiter oben zitierten Passage, wo er als Beispiele für das Gute in der Kategorie der Substanz „Gott und Vernunft“ ($\delta\theta\epsilon\circ\varsigma\ kai\ \delta\ vo\nu\varsigma$) nennt. Denn gemeint sind hier offensichtlich nicht gute Exemplare einer bestimmten Art. Aristoteles spricht von Gott und Vernunft *an sich*, nicht von dieser oder jener Instanz des jeweiligen Begriffs. Eine solche Lesart wäre in Hinblick auf Gott zudem auch verfehlt. Gott gilt Aristoteles als das schlechthin vollkommenste Wesen,⁵⁰ weshalb es schlicht verfehlt wäre, zwischen einem mehr und einem weniger vollkommenen Gott unterscheiden zu wollen. Aristoteles selbst vertritt somit nicht die Position von Geach und Foot, dass der Ausdruck ‚gut‘ ausschließlich attributiv und damit speziesrelativ verstanden werden müsse.

Der absolute Sinn des Guten spielt bei Aristoteles aber nicht nur in der Metaphysik und der Theologie eine wichtige Rolle, sondern auch in der Ethik. Zwar beschäftigt sich die Ethik nicht mit dem Guten allgemein, sondern mit einem spezifischen Guten, dem Guten des Menschen ($\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\o\nu$ $\alpha\gamma\alpha\theta\o\nu$). Das bedeutet aber nicht, dass der absolute Sinn von Güte und Vollkommenheit hier irrelevant wäre. Am deutlichsten zeigt sich das im Ergon-Argument, mit dem der Begriff des guten Lebens ($\epsilon\nu\delta\alpha\mu\o\nu\iota\alpha$) bestimmt wird. Das gute Leben müsse, so Aristoteles, in einer spezifischen Tätigkeit ($\epsilon\rho\gamma\o\nu$) des Menschen liegen, da sich andernfalls das gute Leben nicht vom biologischen Gedeihen einer Pflanze oder eines Tiers unterscheiden würde; den Begriff der spezifischen Tätigkeit bestimmt er dabei über den Begriff des Guten ($\tau\alpha\gamma\alpha\tau\o\nu$ $kai\ \tau\o\ \epsilon\nu$). Aristoteles schließt daher, dass das gute Leben primär in der Verwirklichung des menschlichen Vernunftvermögens bestehen müsse.⁵¹ Das Ergon-Argument arbeitet folglich mit einem Vergleich von verschiedenen Gattungen von Lebewesen und nimmt so implizit einen absoluten Sinn von Vollkommenheit und Güte in Anspruch. Das bedeutet, dass ohne ein prädikatives Verständnis des Ausdrucks ‚gut‘ die aristotelische Ethik gerade bei der Bestimmung eines ihrer Grundbegriffe nicht von der Stelle käme. Der absolute Sinn des Guten und Vollkommenen ist somit auch ein zentrales Element von Aristoteles’ Moralphilosophie.

49 Met. Δ.16, 1021b31–1022a1 (Übersetzung leicht verändert).

50 Vgl. ebd. A.7, 1072b28 f.

51 Vgl. NE A.6. Zur Deutung des Ergon-Arguments und seiner Gültigkeit vgl. zum einen Stemmer 2005, zum anderen Jirsa 2013.

6 Konklusion

Der gegenwärtige Neo-Aristotelismus hebt in der Nachfolge Geachs gerade die attributive Verwendung des Ausdrucks ‚gut‘ in evaluativen Urteilen hervor. Evaluationen setzen einen Standard der Bewertung voraus, der durch den sortalen Begriff gesetzt wird, unter den die zu bewertende Sache fällt. Von diesem Gedanken aus entwickelt Philippa Foot nicht allein Einwände gegen non-kognitivistische und konsequentialistische Ansätze in der Ethik, sondern zugleich eine eigene Theorie des natürlich Guten, welche der Moralphilosophie eine ontologische Grundlage geben soll.⁵² Es wurde aber gezeigt, dass sich Foot und Geach gerade darin irren, dass der Ausdruck ‚gut‘ allein attributiv verwendet werde. Neben seiner evaluativen hat der Ausdruck auch eine finalkausale Bedeutung, insofern durch ihn etwas als erstrebenswert bezeichnet wird. In dieser finalkausalen Bedeutung sind es die sogenannten „seelischen Güter“, d. h. Lebensvollzüge wie Ernährung, Wahrnehmung oder Fortbewegung, an denen die prädiktative Verwendung des Ausdrucks ‚gut‘ verständlich wird. Während körperliche Eigenschaften und äußere Dinge erst im Kontext der Lebensform einer konkreten Art als gut oder schlecht erscheinen, sind seelische Güter nicht auf diese Weise speziesrelativ. Ihre Güte erklärt sich daraus, dass sie jeweils die Verwirklichung eines Vermögens des Lebendigen sind, das sich bei ganz verschiedenen Arten finden kann. Gerade an der Klasse der seelischen Güter zeigt sich zudem, in welcher Weise die evaluative und die finalkausale Bedeutung des Ausdrucks ‚gut‘ aufeinander bezogen sind.

52 Die Kritik an non-kognitivistischen Ansätzen wurde oben bereits skizziert. Foots Einwand gegen konsequentialistische Ansätze geht hingegen von dem Gedanken aus, dass nicht jeder Begriff uns einen eindeutigen Standard für Bewertungen liefert. Gerade die konsequentialistische Rede von guten Ergebnissen (*outcomes*) oder Zuständen (*states of affairs*) sei zu unbestimmt, um einen klaren Maßstab für die ethische Bewertung bereitzustellen (vgl. Foot 1985).

Literatur

- Aristoteles (1948): *Politik*, übers. von Eugen Rolfes, Leipzig: Meiner. [Pol.]
——— (1989/1991): *Metaphysik*, 2 Bde., übers. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner. [Met.]
——— (1995): *Über die Seele*, übers. von Horst Seidl und W. Theiler, Hamburg: Meiner. [De an.]
——— (2007): *Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon, Düsseldorf: Artemis & Winkler. [NE]
- Bentham, Jeremy (1781/2007): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Mineola, NY: Dover.
- Boyle, Matthew & Lavin, Douglas (2010): „Goodness and Desire“, in: Sergio Tenenbaum (Hg.), *Desire, Practical Reason, and the Good*, Oxford: Oxford University Press, S. 161–201.
- Brentano, Franz (1862): *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg: Herder'sche Verlagsbuchhandlung.
- Foot, Philippa (1985): „Utilitarianism and the Virtues“, *Mind* 94, S. 196–209.
——— (2001): *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.
- Geach, Peter (1956): „Good and Evil“, *Analysis* 17/2, S. 33–42.
——— (1977): *The Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbig, Christoph (2015): „Ein Neustart der Ethik? Kritik des aristotelischen Naturalismus“, in: Markus Rothaar & Martin Hänel (Hg.), *Normativität des Lebens, Normativität der Vernunft?*, Berlin/New York: de Gruyter, S. 175–197.
- Jirsa, Jakub (2013): „To ergon tou anthropou“, *Hungarian Philosophical Review* 57/4, S. 9–23.
- MacIntyre, Alasdair (1984): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Zweite Auflage, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
——— (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London: Duckworth.
——— (2002): „Virtues in Foot and Geach“, *Philosophical Quarterly* 52, S. 621–631.
- Moore, G. E. (1903/2004): *Principia Ethica*, Mineola/NY: Dover.
- Oderberg, David S. (2015): „All for the Good“, *Philosophical Investigations* 38/1–2, S. 72–95.
- Platon (1922): *Euthydemos*, übers. von Otto Apelt, Leipzig: Meiner.
- Ricken, Friedo (2010): „Die Rationalität der Moral“, in: Thomas Hoffmann & Michael Reuter (Hg.), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie Philippa Foot*, Heusenstamm: ontos, S. 193–205.
- Ross, W. D. (1930/2002): *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.

- Smith, Adam (1790/2004): *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stemmer, Peter (2005): „Aristoteles‘ Ergon-Argument in der Nikomachischen Ethik“, in: Gereon Wolters & Martin Carrier (Hg.), *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart*, Berlin/New York: de Gruyter, S. 65–86.
- Thomas von Aquin (1961): *Summa theologiae*, 3. Aufl., Madrid: La Editorial Católica S. A. [STh]
- Thomson, Judith Jarvis (2008): *Normativity*, Chicago: Open Court.
- Thompson, Michael (2008): *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.