

Lassen sich epistemische Tugenden als eine Art ethische Tugenden verstehen? – Eine Klärung ausgehend von Thomas von Aquin

Can epistemic virtues be understood as a kind of ethical virtue?
– A clarification starting from Thomas Aquinas

JENS KERTSCHER, DARMSTADT

Zusammenfassung: In diesem Beitrag geht es um die Frage, wie eine „intellektuelle Ethik“ aussehen müsste, in der der Begriff der Tugend eine zentrale Rolle spielt. Unter Tugendepistemolog:innen, die so einen Ansatz verfolgen, gibt es die Tendenz, epistemische Tugenden als eine Art ethische Tugenden zu verstehen, so zum Beispiel Linda Zagzebski. Da diese Tugendarten in vielen alltäglichen Zuschreibungspraktiken oftmals nicht trennscharf unterschieden werden, scheint einiges für diese Auffassung zu sprechen. Andererseits sind Tugendbegriffe normativ-deskriptive Beschreibungsformen. Eine adäquate normative Beschreibung ist aber schwerlich möglich, wenn man die verschiedenen Tugenden nicht genauer spezifizieren kann. Dafür werden Kriterien benötigt. Ich verneine daher die Titelfrage und versuche, die Unterscheidung zwischen ethischen und epistemischen Tugenden zu verteidigen, indem ich die differenzierte Position des Thomas von Aquin, auf den sich auch Zagzebski bezieht, vorstelle. Thomas bettet seine Konzeption allerdings in eine metaphysische Anthropologie ein, deren Grundannahme ist, dass Vernunft selbst ein Wert ist, in dem sich das Wesen des Menschen verwirklicht. Als Ausblick stelle ich knapp einige Überlegungen zur Frage vor, unter welchen Bedingungen sich so ein Ansatz verteidigen ließe.

Schlagwörter: Tugendethik, Tugendepistemologie, epistemische Tugenden, ethische Tugenden, Thomas von Aquin

Abstract: This article deals with the question of what an ‘intellectual ethics’ would look like in which the concept of virtue plays a central role. Among virtue epistemologists who pursue such an approach, there is a tendency to understand epistemic virtues as a kind of ethical virtue, as Linda Zagzebski does, for example. Since these

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



types of virtues are often not clearly distinguished in many everyday attribution practices, there seems to be some support for this view. On the other hand, concepts of virtue are thick concepts. However, an adequate normative description is difficult if the various virtues cannot be specified more precisely. Criteria are needed for this. I therefore reject the question posed in the title and attempt to defend the distinction between ethical and epistemic virtues by presenting the differentiated position of Thomas Aquinas, to whom Zagzebski also refers. However, Aquinas embeds his conception in a metaphysical anthropology whose basic assumption is that reason itself is a value in which the essence of human beings is realised. As an outlook, I briefly present some thoughts on the conditions under which such an approach could be defended.

Keywords: Virtue ethics, virtue epistemology, ethical virtues, epistemic virtues, Thomas Aquinas

1.

Neo-aristotelische Ansätze in der Tugendepistemologie zeichnen sich dadurch aus, dass sie Verstandestugenden als epistemisch relevante Persönlichkeitsmerkmale begreifen. Sie betonen den Zusammenhang zwischen Tugenden, Handeln und Verantwortung. Dieser Ansatz ist also vorraussetzungsreicher als eine bloße Kompetenztheorie, wonach epistemische Tugenden Fähigkeiten sind, die uns darin zuverlässig machen, Wissen zu erlangen.¹ Die differenzierteste systematische Darstellung dieser Position findet sich nach wie vor bei Linda Zagzebski.² Sie argumentiert für eine integrierte Konzeption der Tugenden, die Charaktertugenden und Verstandestugenden umfasst und sich dabei an Aristoteles' Modell der ethischen Tugenden orientiert. In Anlehnung an Greco & Turri (2011, 21) habe ich diesen Ansatz eingangs als „neo-aristotelisch“ bezeichnet, da Aristoteles bekanntlich beide Tugendarten trennt (vgl. EN I, 13, 1102a 32-

¹ So exemplarisch Ernest Sosa, der gemäß seinem bescheideneren Ansatz die Erkenntnistheorie explizit von der Ethik abgrenzt (vgl. Sosa 2017, 149). Zur Unterscheidung von kompetenztheoretischen und charakterbasierten Tugendepistemologien vgl. Sosa 2015: 36f. und 2017, 139. Er nimmt damit eine in der einschlägigen Literatur geläufige Unterscheidung zwischen reliabilistischen und responsibilistischen Ansätzen auf. Während Reliabilist:innen epistemische Tugenden als zuverlässig funktionierende Fähigkeiten auffassen, legen Responsibilist:innen den Akzent auf den Charakter der epistemischen Akteur:innen. Vgl. dazu Baehr (2011, 8). Im Folgenden schließe ich mich der Terminologie von Sosa an.

² Ein Vorläufer ist Montmarquet 1993, vgl. jedoch neuerdings Pouivet 2020.

1103a 10).³ Zagzebski hingegen begreift die Verstandestugenden als Teilmenge der ethischen Tugenden (Zagzebski 1996, 139). Sie will damit zugleich zeigen, dass unser geistiges Leben nicht nur einen epistemischen, sondern auch einen moralischen Wert hat. Zagzebski knüpft aber nicht nur an Aristoteles an, sondern auch an Thomas von Aquin, dessen Konzeption sie allerdings aus ähnlichen Gründen verwirft wie diejenige des Aristoteles. Aus ihrer Sicht haben sowohl Aristoteles als auch Thomas eine Trennung beider Tugendarten vorgenommen, für die sich keine systematisch überzeugenden Gründe finden lassen.⁴

Warum ist die Frage nach dem Zusammenhang von ethischen Tugenden und Verstandestugenden überhaupt eine relevante Frage? Mir scheint es, unabhängig von der Frage, wie man Aristoteles oder Thomas im Detail richtig verstehen soll, notwendig, an dem Gedanken festzuhalten, dass sich diese Tugendarten nicht aufeinander reduzieren lassen. Dass die reduktionistische These unbefriedigend ist, machen schon die vielen Gegenbeispiele deutlich, die von Kritiker:innen vorgebracht wurden.⁵ Die Gegenbeispiele lassen es andererseits aber auch fraglich erscheinen, ob die Spezifikation der Tugenden nach der Unterscheidung ethisch-epistemisch erfolgen muss.⁶ Ich werde dagegen dafür argumentieren, dass sich systematische Gründe für die Unterscheidung zwischen ethischen und epistemischen Tugenden angeben lassen.

Im Folgenden will ich Thomas' Auffassung über den Zusammenhang von ethischen Tugenden und Verstandestugenden gegen den reduktionistischen Ansatz verteidigen. Das soll in erster Linie ausgehend von

³ Aristoteles' *Nikomachische Ethik* zitiere ich fortan mit der Sigle EN gefolgt von Buch, Kapitel und Seite nach der Bekker-Paginierung. Thomas von Aquins *Summa Theologica* wird mit der Sigle STh zitiert gefolgt von der Angabe des Teils sowie der Nummer der Frage (q.) und des Artikels (art.).

⁴ Zu Aristoteles vgl. Zagzebski 1996, 137-158, zu Thomas von Aquin vgl. ebd., 214-219.

⁵ Vgl. die Diskussion bei Pouivet 2010, 5-8. Er hält fest, dass die Verbindung von ethischen und epistemischen Tugenden contingent scheint (vgl. ebd., 5).

⁶ Vgl. dazu Roberts & Wood 2007, 80f. Zu dieser Thematik vgl. auch grundsätzlich Beier 2021, die auf die Notwendigkeit einer Taxonomie der (intellektuellen) Tugenden aufmerksam gemacht hat. Ich gehe in diesem Beitrag allerdings nicht auf diese Frage ein, da es mir um das Zusammenwirken der Tugendarten geht und darum zu verstehen, inwiefern intellektuelle Tugenden und Laster sich in eine allgemeine moralische Bewertung einfügen.

Linda Zagzebskis Kritik geschehen.⁷ Man findet bei Thomas einen differenzierten Vorschlag zum Verhältnis beider Tugendarten, der nach wie vor überzeugen kann, nicht zuletzt deshalb, weil er es erlaubt, viele für dieses Thema einschlägige Phänomene adäquat zu beschreiben. Es gibt noch einen weiteren Grund, warum es sich lohnt, auf Thomas zurückzugeifen: Obwohl er an der aristotelischen Trennung der Tugendarten festhält, kann man auf der Grundlage seiner Lehre die These verteidigen, und zwar sogar besser als es Zagzebski gelingt, wonach unser geistiges Leben nicht nur einen epistemischen, sondern auch einen moralischen Wert hat.⁸ Die Klärung des Zusammenhangs beider Tugendarten ist, so will ich hier zeigen, die Voraussetzung dafür, diese These sinnvoll verteidigen zu können. Sinnvoll heißt hier: Sie so zu vertreten, dass man sich mit seinen Vorschlägen nicht auf phänomenologisch und psychologisch unplausible Extrempositionen festlegen muss.

Ich gehe so vor, dass ich anhand von zwei besonders aussagekräftigen Stellen aus Thomas' *Summa Theologiae* seine Konzeption des Zusammenhangs der Verstandes- und der Charaktertugenden und ihre Stärken darstelle (Abschnitt 3). Gegen Zagzebskis These, wonach Verstandestugenden eine Teilmenge der ethischen Tugenden sind, werde ich zeigen, dass Thomas im Hinblick auf das Verhältnis der beiden Tugendarten eine mehrfach differenzierte Überlappungsthese vertritt. Das wird dort besonders deutlich, wo Thomas das Verhältnis beider Tugendarten zur Klugheit und die Tugend der Wissbegierde diskutiert (Abschnitt 4). Demnach gibt es keine gleichbleibende Korrelation zwischen den Verstandestugenden und den ethischen Tugenden sowie den damit verbundenen Bewertungsmodi, sondern partielle Überschneidungen, bei denen epistemische

⁷ Auch andere Autor:innen, auf die ich hier nur am Rande eingehen werde, haben die aristotelisch-thomistische Trennungsthese kritisiert. Vgl. Roberts & Wood 2007, 69–83 und Dumler-Winckler 2018.

⁸ Zu Zagzebskis Aristoteles-Kritik vgl. Kertscher 2019 und Beier 2021, 158–164. Für eine Auseinandersetzung mit Zagzebskis Thomas-Interpretation vgl. auch Colton 2016. Er diskutiert vier Typen von Einwänden, die nicht nur von Zagzebski, sondern insbesondere auch von Roberts & Wood (2007) vorgebracht wurden. Colton zeigt, dass keiner dieser Einwände einer Prüfung an den Texten Thomas von Aquins standhält. Ich stimme mit den Ergebnissen von Colton überein, setze in meinem Beitrag aber einen anderen Akzent, indem ich auf die Diskussion der Frage nach dem moralischen Wert unseres geistigen Lebens abziele.

Bewertungen mit der ethischen Bewertung einhergehen.⁹ Zum Schluss gehe ich in Form eines Ausblicks auf die Implikationen der These vom ethischen Wert unseres geistigen Lebens nach Thomas ein (Abschnitt 5). Doch zunächst schicke ich einige knappe Bemerkungen zu den Gründen voran, die Zagzebski und andere dazu veranlassen, die aristotelisch-thomistische Trennung der Tugendarten zu verwerfen (Abschnitt 2).

2.

Zagzebski fragt, ob sich die Trennung von Tugenden nach Bereichen, nämlich Erkenntnis und Handeln, nach aristotelischer Manier begründen lässt. Sie macht zurecht darauf aufmerksam, dass es sehr viele kausale und begriffliche Zusammenhänge zwischen ethischen Tugenden und epistemischen bzw. Verstandestugenden gibt, so dass ihre Trennung künstlich erscheint und damit also auch keinen systematischen Wert hat.¹⁰ Ein Beispiel für einen kausalen Zusammenhang wäre: Man muss schon Demut und Selbstachtung ausgebildet haben, um bestimmte Verstandestugenden zu entwickeln (man wird dann vielleicht leichter fähig, Tugenden wie Offenheit und Kritikfähigkeit auszubilden). Ein Beispiel für einen begrifflichen Zusammenhang wäre dagegen: Zur Ausübung von Ehrlichkeit gehört auch ein sorgfältiger Umgang mit Wahrheit. Der Ehrliche wird nicht einfach nur sagen, was er für wahr hält. Er wird auch in der Lage sein müssen, seine Überzeugungen zu rechtfertigen und im Licht von Gründen zu verteidigen. Dazu braucht man Verstandestugenden. Ihr völliges Fehlen ist also schon aus begrifflichen Gründen mit der Ausübung von Ehrlichkeit unvereinbar.¹¹ Ein weiterer Punkt ist, dass viele Tugenden sowohl in ethischer also auch in epistemischer Form vorkommen: Mut ist dafür ein

⁹ Pouivet 2010, 10f. unterscheidet ausgehend von Susan Haack fünf unterschiedliche Optionen, um den Zusammenhang von ethischen und epistemischen Tugenden zu fassen. Die „Überlappungsthese“ ist eine davon. Er schreibt sie ebenfalls Thomas von Aquin zu, ohne das dann allerdings näher zu erläutern. Für eine andere Taxonomie und Diskussion des Zusammenhangs von ethischen und epistemischen Tugenden vgl. Baehr 2011, 206–222.

¹⁰ Vgl. Zagzebski 1996, 158–165. Sie diskutiert dort noch weitere Verbindungen zwischen den beiden Tugendarten, an denen ihr zu folge die Schwierigkeiten der aristotelisch-thomistischen Position (zumindest *prima facie*) deutlich werden.

¹¹ Für diese Beispiele vgl. Zagzebski 1996, 158f.

gutes Beispiel.¹² Um eine Tugendart kriteriell abzugrenzen, reicht es nicht, das Attribut „epistemisch“ hinzuzufügen. Es gibt außerdem schwer entscheidbare Grenzfälle, wie die Tugend der „Sorgfalt“ – ist sie wesentlich eine ethische oder eine epistemische Tugend?¹³ Auch die alltagssprachliche Zuschreibungspraxis für Tugendprädikate scheint zu bestätigen, dass es Zusammenhänge und Übergänge gibt, die es fraglich erscheinen lassen, ob es angemessen ist, an einer strikten Trennung zwischen den Tugendarten festzuhalten.

Aufgrund von solchen generellen Überlegungen, die ihre spezifische Kritik an den aristotelischen Unterscheidungsgründen flankieren, plädiert Zagzebski dafür, Verstandestugenden als Teilmenge der ethischen Tugenden zu begreifen.¹⁴ Die Explikation dieser These im Kontext ihrer allgemeinen Tugenddefinition ist allerdings nicht ganz klar: denn einerseits hält sie daran fest, dass die Verstandestugenden als Teilmenge der ethischen Tugenden aufgefasst werden sollten, andererseits legt ihre generelle Definition der Tugenden und deren Erläuterung eine analoge Struktur beider Tugendarten nahe, also gerade keine Reduktion der Verstandestugenden auf epistemische Tugenden.¹⁵ Tugenden sind nach Zagzebskis: „a deep and enduring acquired excellence of a person, involving a characteristic motivation to produce a certain desired end and a reliable success in bringing about that end“ (Zagzebski, 1996, 137) Diese Definition akzentuiert die Aspekte des Handelns und der Motivation und gilt für alle Tugenden.

Ihre Überlegung ist nun, dass sich bei Verstandestugenden und ethischen Tugenden die Bewertungsmodi unterscheiden, was man an den unterschiedlichen motivationalen Grundlagen festmachen könne (vgl.

¹² Dazu Roberts & Woods 2007, 76f. Andere Beispiele, die Zagzebski diskutiert, sind Autonomie (1996, 159f.) oder Integrität (ebd., 162f.).

¹³ Sosa 2017, 145f. diskutiert die Tugend der Sorgfalt (conscientiousness) auch unter dem Gesichtspunkt, ob sie eher eine charakterbasierte oder kompetenztheoretische Interpretation erfordert.

¹⁴ Vgl. Zagzebski 1996, 139: „[I]ntellectual virtues ought to be treated as a subset of the moral virtues in the Aristotelian sense of the latter.“ Und ebd.: „Intellectual virtues are best viewed as forms of moral virtues.“

¹⁵ Auf diese Spannung macht Pouivet 2010, 11 aufmerksam. Er verweist dabei auch auf mehrere Stellen, an denen Zagzebski ausdrücklich von „Analogie“ oder „Parallele“ zwischen den Tugendarten spricht. Vgl. Zagzebski 1996, 162 und 142. Greco & Turri 2012, 21f. schreiben Zagzebski eine Analogiethese zu.

ebd., 166): So wie alle ethischen Tugenden von einer allgemeinen Motivation für das (moralisch) Gute her verstanden werden könnten, ließen sich die Verstandestugenden von einer allgemeinen Motivation für Wissen her verstehen (ebd., 167f.). Demnach wäre Mut eine Tugend, die eine Person dazu motiviert, Risiken einzugehen, wenn etwas Wertvolles auf dem Spiel steht, und sie darin zuverlässig erfolgreich macht (ebd., 165). Verstandestugenden motivieren Personen hingegen dazu, Wissen zu erwerben und machen sie darin zuverlässig erfolgreich. Dementsprechend wäre der intellektuelle Mut vom ethischen Mut so zu unterscheiden, dass er eine Tugend ist, die eine Person dazu motiviert, gegen Widerstände an dem festzuhalten, was sie für wahr hält und darin auch zuverlässig erfolgreich zu sein (so Greco & Turri 2021, 22). Die Spezifikation erfolgt mit anderen Worten über das verfolgte Ziel. Nach dieser Darstellung Zagzebskis hätten Verstandestugenden und ethische Tugenden also eine analoge Struktur; sie lassen sich aber über die Ausrichtung auf das (moralisch) Gute oder auf Wissen abgrenzen. Verstandestugenden können auf der Grundlage von spezifischeren Motivationen identifiziert werden, die mit der allgemeinen Motivation für Wissen zusammenhängen. Zagzebski betont aber zugleich, dass letztlich auch Wissen ein Gut sei – „knowledge is a form of good“ (ebd., 168) –, das als solches unter die moralischen Güter subsumiert werden kann. So fügt sie die im Kontext ihrer Tugenddefinition eingeführte analoge Struktur zwischen den Tugendarten in ihre Reduktionsthese ein. Ihre Behauptung, dass Wissen als ein (außermoralisches) Gut unter die moralischen Güter subsumiert werden kann, reicht aber zweifellos nicht, um die Reduktionsthese zu begründen. Im Gegenteil: diese Bemerkung bestärkt eher den Verdacht, dass mit dieser These etwas nicht stimmen kann.¹⁶

Wie im nächsten Abschnitt deutlich werden wird, hat Zagzebskis Unterscheidung nach der Ausrichtung der Tugenden auf Wissen und Gutes durchaus einen thomistischen Anstrich, allerdings scheint sie zu übersehen, dass die ähnlich lautende Unterscheidung nach Objekten der Tugenden (gut und wahr) bei Thomas von Aquin eine formale

¹⁶ Im Kontext ihrer Diskussion der Rolle der Phronesis will Zagzebski die *Phronesis* als intellektuelle Haupttugend ausweisen, so dass alles Denken als eine Form von Handeln beschrieben werden kann. Vgl. Zagzebski 1996, 231: „Thinking is itself a form of acting“ und weiter: „There is no special order between thinking and acting.“ Das überzeugt allerdings nur, wenn man die Begriffe des Denkens und Handelns unspezifisch mit dem generischen Begriff der Tätigkeit identifiziert. Zur *Phronesis* vgl. auch unten Abschnitt 4.

Unterscheidung ist und keine Unterscheidung nach inhaltlich bestimmten Motivationsarten.

3.

Es gibt eine ganze Reihe von Stellen, an denen Thomas den Zusammenhang zwischen ethischen Tugenden und Verstandestugenden erläutert. Ich werde mich in diesem Abschnitt darauf beschränken, zwei dieser Stellen zu kommentieren, da sich an ihnen Thomas' Position und ihre Implikationen besonders gut verdeutlichen lassen.¹⁷

Wie Aristoteles unterscheidet Thomas die ethischen von den dia-noetischen Tugenden der Art nach. Dass es sich dabei nicht nur um eine analytische bzw. begriffliche, sondern eine sachliche Differenz handelt, wird nicht zuletzt auch daran deutlich, dass Thomas die sie fundierende Unterscheidung nach seelischen Vermögen von Aristoteles übernimmt.¹⁸ Da der Intellekt auf die Erkenntnis der Wahrheit ausgerichtet ist, sind Verstandestugenden solche, die die Vernunft darin vollenden – so Aristoteles (EN VI, 2, 1139b 11-13) –, die Wahrheit zu treffen. Thomas führt allerdings gegenüber Aristoteles einige Präzisierungen und Differenzierungen ein. Man kann bei ihm zwei Argumentationslinien zur Verhältnisbestimmung von ethischen Tugenden und Verstandestugenden identifizieren. Die erste geht von einer Unterscheidung der formalen Objekte aus, auf die die Tugenden jeweils ausgerichtet sind: Das Gute und das Wahre. Dieser Gedanke erinnert, wie schon kurz angedeutet, ein wenig an Zagzebskis im vorherigen Abschnitt referierte Position. Das ist aber, wie so gleich deutlich werden wird, nur ein oberflächlicher Eindruck, denn

¹⁷ Für weitere einschlägige Stellen im Werk Thomas von Aquins vgl. Colton (2016), der Zagzebskis Kritikpunkte einzeln diskutiert und auf einer umfangreicherer Textgrundlage argumentiert. Vgl. auch die umfanglichen Darstellungen bei Knobel 2022 sowie Osborne 2022, 44-81.

¹⁸ Die Unterscheidung der Tugendarten gemäß den Vermögen der *psyché* findet sich in EN I, 13, 1103a 4-10 und VI, 2, 1139a 3-8. Ich hoffe, im weiteren Verlauf davon zu überzeugen, dass die Einteilung der seelischen Vermögen weniger Begründungslast trägt, als Zagzebski und die ihr darin folgenden Kritiker des aristotelisch-thomistischen Ansatzes annehmen. Im Hinblick auf Aristoteles habe ich versucht, das in Kertscher 2015 zu zeigen. Für eine Verteidigung der vermögenstheoretischen Begründung der Unterscheidung zwischen Charaktertugenden und Verstandestugenden bei Aristoteles und Thomas von Aquin vgl. Colton 2016, 396-400 und Beier 2021, 161f.

Thomas verbindet damit keine motivationspsychologisch begründete Analogiethese. Die zweite Argumentationslinie will ich als „Unterstützungsthese“ bezeichnen. Sie besagt, dass die Verstandestugenden zu ihrer richtigen Ausübung die Unterstützung durch andere, nicht zuletzt ethische Tugenden benötigen. In diesem Abschnitt erläutere ich die erste dieser beiden Argumentationslinien.

Es bietet sich dazu an, mit Thomas‘ Definition der Tugenden einzusteigen. Er folgt wiederum grundsätzlich Aristoteles, wenn er Tugenden als feste Habitus bestimmt, die die Ausübung menschlicher Vermögen auf das Gute ausrichten (STh I-II, q. 55, art. 4, 1), indem sie das Vermögen vervollkommen: „Tugend besagt Vervollkommnung des Vermögens“ (STh I-II, q. 55, art. 3 c.a.)¹⁹ Eine weitere Formulierung lautet: „Tugend ist jene gute Beschaffenheit des Geistes, kraft deren man recht lebt, die niemand schlecht gebraucht, die Gott in uns ohne uns bewirkt.“ (STh I-II, q. 55, art. 4, 1). Oder, um die aus der *Nikomachischen Ethik* bekannte Wendung aufzugreifen: Eine Tugend macht denjenigen, der sie besitzt, und sein Werk gut.²⁰ Grundsätzlich gilt das auch nach Thomas für alle Tugenden, allerdings mit einer Einschränkung, die darauf beruht, dass Tugenden Habitus sind, die in unterschiedlicher Hinsicht auf das Gute ausgerichtet sind: „Ein Gehaben [*habitus*] ist aber in doppelter Weise auf den guten Akt hingeordnet. Einmal, insofern durch ein solches Gehaben dem Menschen die Fähigkeit mitgeteilt wird, einen guten Akt zu setzen [...]. In anderer Weise bewirkt das Gehaben nicht nur die Fähigkeit zum Handeln, sondern bewirkt auch, daß man die Fähigkeit recht gebraucht. So bewirkt die Gerechtigkeit nicht nur, daß der Mensch einen einsatzbereiten Willen hat, das Gerechte zu tun, sondern auch, daß er [in der Tat] gerecht handelt.“ (STh I-II, q. 56, art. 3, c.a.). Nur in diesem zweiten Sinne werden die Habitus im vollen Sinne (*simpliciter*) Tugenden genannt, so Thomas weiter. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung werden die Verstandestugenden – mit Ausnahme der Klugheit (und der theologischen Tugend des Glaubens, die ebenfalls eine kognitive Tugend ist) –²¹ nicht im

¹⁹ Vgl. auch STh I-II, q. 55, art. 1 c.a.

²⁰ Sie findet sich in EN II, 5, 1106a 15f. Für eine Rekonstruktion und Verteidigung der Tugenddefinition des Thomas von Aquin gegen verbreitete Missverständnisse vgl. Beier 2017.

²¹ Die Klugheit unterscheidet sich von den anderen Verstandestugenden (vgl. unten Abschnitt 4). Nach Thomas kann die Klugheit in bestimmter Hinsicht sogar zu den ethischen Tugenden gezählt werden: „Die Klugheit ist ihrer Wesenheit nach eine verstandhafte Tugend. Dem Tätigkeitsfeld nach aber kommt sie mit den sittlichen

vollen Sinne Tugenden genannt, sondern nur im eingeschränkten Sinn (*secundum quid*): „Die ersteren [d.h. die verstandhaften] Gehaben heißen jedoch nicht schlechthin Tugenden, weil sie zum guten Werk nur ein gewisses Können [nicht schon die Ausführung] geben und den, der sie hat, nicht schlechthin gut machen.“ (Ebd.)²² Die Verstandestugenden wären dann nur in einem eingeschränkten Sinne Tugenden. Diese Unterscheidungshinsicht ist für Thomas‘ Bestimmung des Verhältnisses von ethischen Tugenden und Verstandestugenden grundlegend. Sie bildet allerdings nur den Hintergrund für weitere Differenzierungen, die es ihm erlauben, an der sachlichen Trennung der Tugendarten festzuhalten, ohne die eine auf die andere zurückzuführen.

Um das zu verdeutlichen, will ich nun auf eine längere Stelle eingehen, die sich im zweiten Teil des zweiten Teils der *Summa Theologiae* findet. In dem Artikel geht es um die Frage, ob Klugheit eine Tugend sei:

Gut kann [...] in zweifacher Weise ausgesagt werden, einmal im Sinne der ‚Materie‘ als das, was gut ist [*pro eo quod est bonum*]; zum anderen im Sinne der ‚Form‘, das heißt sofern etwas gut ist [*secundum rationem boni*]. Das Gute ist aber als solches der Gegenstand der Strebekraft. Wenn es nun Gehaben [*habitus*] gibt, welche die Überlegung der Vernunft zu einer rechten machen ohne Hinblick auf die Rechtheit des Strebens, so haben sie weniger vom Wesen der Tugend, da sie auf das Gute nur im Sinne der Materie hinordnen, das heißt auf das, was gut ist, nicht aber auf es, sofern es gut ist. Mehr vom Wesen der Tugend haben hingegen jene Gehaben, die die Rechtheit des Strebens betreffen, weil sie das Gute nicht nur im Sinne der Materie, sondern auch im Sinne der Form betreffen, das heißt das, was gut ist, sofern es gut ist. (STh II-II, q. 47, art. 4, c.a.)

Thomas unterscheidet die ethischen Tugenden von den Verstandestugenden nach der Art ihres Objektbezugs. Das formale Objekt der Verstandestugenden ist das Wahre; das formale Objekt der ethischen Tugenden

Tugenden überein; sie ist nämlich die auf das rechte Tun gerichtete Vernunft. Und danach wird sie den sittlichen Tugenden beigezählt.“ (STh I-II, q. 58, art. 3, ad 1) Ich danke Kathi Beier für den Hinweis auf diese wichtige Differenzierung innerhalb der Verstandestugenden. Den Hinweis auf die Tugend des Glaubens verdanke ich dem Hinweis einer:s:r anonymen Gutachter:in.

²² Auf die Relevanz dieser Unterscheidung verweisen auch Dumler-Winckler 2018, 83 und Colton 2017, 400-403. Beide diskutieren ausführlich Zagzebskis Missdeutung der Rolle dieser Unterscheidung.

das Gute.²³ Beide Tugendarten haben aber auch einen Bezug auf das Gute, jedoch auf unterschiedliche Weise. Diesen Unterschied erläutert Thomas mit Hilfe der Differenz von gut im formalen Sinn (gut *per se* bzw. gut unter dem Gesichtspunkt des Guten) und gut im materialen Sinn (*per accidens*). Im formalen Sinne ist das Objekt gut, wenn es als ein Gutes, unter dem Gesichtspunkt seines Gutseins intendiert wird. In diesem Sinn wird Gutheit von den strebenden Vermögen der Seele ausgesagt. Weil Gut der formale Gegenstand des Wollens ist, kann nur ein Willensakt bzw. ein Akt des Strebevermögens, und zwar sofern er der Leitung der Vernunft unterliegt, in diesem Sinn gut genannt werden. Formal gut heißt das Strebensziel deshalb, weil das Wollen auf ein Gut als ein Gut bzw. unter dem Gesichtspunkt des Guten ausgerichtet ist und angestrebt wird.²⁴ Beim Gutsein im materialen Sinn ist ein Vermögen bloß auf sein Gut ausgerichtet. Von der Richtigkeit des Strebens wird abgesehen. Das gilt für Tugenden, die, wie es in der oben zitierten Passage heißt, vernünftige Überlegungen richtig machen, „ohne Hinblick auf die Rechtheit des Strebens“. Gemeint sind hier die Verstandestugenden. Auf dieser Grundlage kann man die gute Tätigkeit eines Vermögens beschreiben, beispielsweise die gute Tätigkeit einer vernünftigen Überlegung, das Wahre zu treffen. Die Tätigkeit eines Vermögens wäre dann material gut, wenn sie die Vollkommenheit des Vermögens, die sie hervorgebracht hat, exemplifiziert. Oder anders formuliert: Der Intellekt arbeitet als Intellekt gut, wenn er seine Aufgabe gut erfüllt, Wahrheit zu treffen.²⁵ Von der Richtigkeit des Wollens wird allerdings abgesehen. Solche Tugenden haben daher, wie Thomas festhält, weniger von einer Tugend und das heißt: sie sind, wenn man sie unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, Tugenden *secundum quid*.

Für den Kontext der heutigen Tugendepistemologie kann man festhalten, dass nach dieser Unterscheidung die Ausübung der vernünftigen Vermögen auch auf ein schlechtes Handlungsziel ausgerichtet sein kann;

²³ Vgl. STh I, q. 79, art. 1, ad 2 und q. 79, art. 11, ad 2.

²⁴ Vgl. STh I-II, q. 1, art. 6, c.a.

²⁵ Dieser Aspekt von Thomas' Konzeption entspricht dem beispielsweise von Ernest Sosa favorisierten kompetenztheoretischen Reliabilismus in der Tugendepistemologie (vgl. Sosa 2017, 149-156). Osborne (2022, 46f.) interpretiert diese Unterscheidung etwas schlichter als eine Unterscheidung innerhalb der ethischen Tugenden: Ihre Ausübung kann als material oder formal gut beschrieben werden. Das scheint mir aber nicht den Sinn dieser Unterscheidung zu treffen, da Thomas hier die Ausübung eines vernünftigen Vermögens vom Streben abgrenzt.

umgekehrt kann die defekte Ausübung eines Vermögens auch auf gute Ziele ausgerichtet sein. Thomas kann also mühelos mit Fällen umgehen, die als Gegenbeispiele für die neo-aristotelische Reduktion der Verstandestugenden auf ethische Tugenden angeführt werden: exzellente Wissenschaftler:innen, die Chemiewaffen bauen; Leichtgläubige, die das Gute wollen.²⁶ Die Kritik an der neo-aristotelischen Reduktionsthese, die Zagzebskis Position treffen mag, übersieht allerdings die differenziertere, nicht reduktionistische Analyse Thomas von Aquins. Verstandestugenden sind nach seiner Erläuterung *Habitus*, die den Intellekt dazu disponieren, lediglich *material* gute Akte hervorzubringen. Wie noch deutlicher werden wird, heißt das aber nicht, dass Thomas wie heutige Kompetenztheoretiker:innen darauf verzichtet, die Ausübung der Verstandestugenden auch unter einem moralischen Gesichtspunkt zu thematisieren.

Dieser Gedanke wird an einer anderen Stelle noch etwas greifbarer. Sie stammt aus dem ersten Teil des zweiten Teils der *Summa Theologiae*. Es geht um die Frage, ob die Verstandestugenden überhaupt Tugenden sind:

Da man von Tüchtigkeit [Tugend] nur spricht in Hinordnung auf das Gute (55,3), wird ein Gebaren [habitus] im doppelten Sinn Tüchtigkeit genannt: einmal, weil es die Befähigung zum guten Tun gibt; und zweitens, weil es mit der Befähigung zugleich den guten Vollzug gibt. Das aber gehört, wie oben gesagt, nur jenen Gebaren zu, die den strebenden Teil angehen; denn die Strebekraft der Seele ist es, die uns in den Vollzug aller Vermögen und Gebaren setzt. Da also die auf die Schau ausgerichteten Verstandesgefahren [die auf die Ausübung theoretischer Vernunft ausgerichteten Habitus] den Strebeteil [der Seele] weder vervollkommen noch ihn sonstwie angehen, sondern nur den verstandhaften, so können sie zwar Tüchtigkeiten genannt werden, insofern sie die *Befähigung* zu jenem guten Werk geben, das in der Betrachtung des Wahren besteht; denn das ist das dem Verstande zugehörige „gute Werk“. Nicht aber heißen sie im zweiten Sinne Tüchtigkeiten, als ob sie auch den guten *Vollzug* [Ausführung, Gebrauch] des Vermögens oder des Gebarens gäben. Dadurch allein nämlich, dass einer das Gebaren der auf die Schau gerichteten Wissenschaft hat, wird er noch nicht zum Vollzug gedrängt, sondern er wird [lediglich] befähigt, das Wahre zu schauen in jenen Dingen, von denen er Wissen besitzt; daß er das erworbene Wissen aber auch gebraucht, das kommt aus der Bewegung des Willens. Deshalb bewirkt

²⁶ Zu dieser Diskussion mit Blick auf Thomas von Aquin vgl. Roberts & Wood 2007, 70-72.

die Tugend, welche den Willen vervollkommenet, wie Liebe und Gerechtigkeit, auch noch dieses, daß man diese Schaugehaben [Habitus des theoretischen Denkens] gut gebraucht. (STh I-II, q. 57, art. 1, c.a.)

Für meine Fragestellung will ich aus dieser Passage die Überlegung hervorheben, wonach die Verstandestugenden zwar die Fähigkeit, richtig zu handeln, ermöglichen; sie garantieren aber nicht ihren eigenen moralisch vertretbaren Gebrauch. Man kann Verstandestugenden gut ausüben, ohne von ihnen einen Gebrauch zu machen, der die Ausübung moralische Tugenden – Thomas nennt hier Liebe und Gerechtigkeit – mit umfasst. Das bereits erwähnte Beispiel der exzellenten Wissenschaftler:innen, die sich der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen verschreiben, ist eine Möglichkeit, intellektuell ausgezeichnet, aber moralisch fehlgeleitet zu sein. Verstandestugenden sind also in dieser Hinsicht axiologisch neutral. Thomas von Aquins Differenzierungen erlauben es, solche Alltagsbeobachtungen (moralisch fehlgeleitete Menschen, die über epistemisch Tugenden verfügen) zu fassen, ohne sie durch direkte Moralisierung der Verstandestugenden wegerklären zu müssen, wie Zagzebski. Thomas könnte also durchaus der These zustimmen, wonach jemand über Wissen verfügt, der über eine zuverlässig hervorgebrachte wahre Überzeugung verfügt, so zum Beispiel, wenn diese Person aus wahren Prämissen einen deduktiv gültigen Schluss gezogen hat. Der moralische Kontext spielt dabei keine Rolle.²⁷ Das heißt allerdings nicht, dass man Thomas' Position derjenigen der Kompetenztheorien angleichen könnte, denen zufolge die Aufgabe der epistemischen Tugenden ausschließlich darin bestehe, die Ausübung unserer geistigen Fähigkeiten zuverlässig zu machen.

Bevor ich zur zweiten Argumentationslinie komme, will ich diese Überlegungen zusammenfassen: Tugenden sind Habitus, die einen Akt – ob kognitiv oder praktisch – vorzugs würdig machen, weil er etwas Gutes instanziert.²⁸ Im Fall der Verstandestugenden ist dieses Gut eines, durch dessen Realisierung sich die vernünftige Natur des Menschen vollendet. Was bedeutet das nun für die Spezifikation einer Tugend im Konkreten als ethisch oder epistemisch? An dieser Stelle kann man auf Thomas' Unterscheidung nach den formalen Objekten des Guten und des Wahren zurückgreifen. Ob das Gut, das durch die Handlung realisiert ist, das einer

²⁷ Für diese Präzisierung danke ich eine:r:m anonymen Gutachter:in.

²⁸ So, zumindest der Sache nach, Pouivet 2020, 74. Mit „instanziieren“ meine ich hier, dass für die Handlung eine Beschreibung möglich ist, nach der sie sich letztlich mit Bezug auf den relevanten Tugendbegriff begründen lässt.

dianoetischen oder einer ethischen Tugend ist, hängt dann davon ab, ob sie dieses Gute *formal* oder *material* realisiert. Und das wiederum hängt von der situationsangemessenen Beschreibung und Bewertung des Verhaltens der jeweiligen Personen ab.

Das ist jedoch nur ein erstes Fazit, denn Thomas hat seine Überlegungen zum Zusammenhang zwischen ethischen und Verstandestugenden noch vertieft. Das führt mich zur „Unterstützungsthese“.

4.

Die Unterstützung der Verstandestugenden erfolgt sozusagen von zwei Seiten. In diesem Zusammenhang wird die besondere Rolle der Klugheit bei Thomas relevant, die auch Zagzebski nicht entgangen ist.²⁹ Die besondere Stellung der Klugheit bei Thomas hängt damit zusammen, dass er ihre Aufgaben nicht nur im Hinblick auf die ethischen Tugenden untersucht, sondern auch im Verhältnis zu den anderen Verstandestugenden. Nach Thomas ist die Ausübung der Verstandestugenden nämlich immer auch eine Sache der Wahl und der Überlegung. Sie bedürfen daher zu ihrem richtigen Gebrauch der Klugheit:

Man könnte freilich sagen: Der Akt der auf die Schau gerichteten Vernunft [die theoretische Vernunft] selbst fällt, insofern er willentlich ist und unter dem Gesichtspunkt seiner Ausübung betrachtet wird, unter die Wahl und die Überlegung, und infolge davon fällt er unter die Anordnung der Klugheit. Was hingegen seine Arbestimmtheit betrifft im Vergleich zu seinem Gegenstand, welcher das notwendige Wahre ist, fällt er weder unter den Rat noch unter die Klugheit. (STh II-II, q. 47, art. 2, ad 2)

In diesem Artikel geht es um die Frage, ob die Klugheit nur eine Tugend der praktischen oder auch der theoretischen Vernunft ist. Zagzebski sieht solche Bemerkungen als Bestätigung ihrer Reduktionsthese. Sie schreibt: „*phronesis* does not relate to the intellectual virtues any differently than it relates to the traditional moral virtues.“ (Zagzebski 1996, 219). Ich glaube aber nicht, dass man Thomas so verstehen sollte, als würde er hier das Verhältnis der Klugheit zu den ethischen Tugenden mit dem Verhältnis der Klugheit zu den übrigen Verstandestugenden schlicht identifizieren. Er nimmt hier vielmehr eine Unterscheidung nach Hinsichten vor, die

²⁹ Vgl. Zagzebski 1996, 211-219. Für eine Darstellung der Klugheit bei Thomas von Aquin vgl. Osborne 2022, 69-81.

konsistent ist mit dem, was er auch sonst zum Verhältnis der ethischen Tugenden und der Verstandestugenden behauptet hat: *Sofern* Verstandestugenden unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, dass sie auch mit Willensakten verbunden sind, benötigen sie Klugheit, damit ihre Ausübung moralisch gut ist.³⁰ Das Verhältnis der ethischen Tugenden zur Klugheit ist dagegen (wie auch schon bei Aristoteles) eines der wechselseitigen Bedingtheit: Man kann nicht gut sein ohne klug zu sein, und nicht klug, ohne gut zu sein, man kann aber sehr wohl die übrigen Verstandestugenden besitzen ohne Klugheit (und umgekehrt).³¹

Einerseits benötigen die Verstandestugenden also zu ihrem moralisch guten Gebrauch die Klugheit. Sie benötigen andererseits aber auch von der Seite der ethischen Tugenden Unterstützung. Diesen Gedanken kann man sehr gut an der in epistemischen Kontexten relevanten Tugend der Wissbegierde (*studiositas*) erläutern (vgl. STh II-II, q. 166). Diese Tugend ist für ein nicht nur in epistemischer, sondern auch in ethischer Hinsicht gutes geistiges Leben unverzichtbar. Thomas ordnet die *studiositas* ausdrücklich den ethischen Tugenden zu. Sie ist eine Untertugend der Mäßigung, und ihre Aufgabe ist es, das Erkenntnisstreben selbst in eine angemessene Form zu bringen (STh II-II, q. 166, art 2, c.a.). Insofern betrifft die Wissbegierde nicht den Erfolg vernünftiger Vermögen, wertvolle epistemische Ziele zuverlässig zu erreichen, sondern sie ist eine Tugend des epistemischen Strebens:

Der Erkenntnisakt nimmt von der Strebekraft, die ja alle Kräfte in Bewegung setzt, seinen Ausgang (I 82,4). Daher kann auf dem Gebiet der Erkenntnis ein zweifaches Gut in Betracht gezogen werden. Das eine berührt direkt den Erkenntnisakt und gehört zu den

³⁰ Diese Interpretation passt auch zur in Fn. 19 zitierten Stelle in STh I-II, q. 58, art. 3, ad 1.

³¹ Der *locus classicus* dafür ist EN VI, 13, 1144b 30-22. Vgl. auch STh I-II, q. 59, a. 4, wo Thomas ausdrücklich bemerkt, dass die Verstandestugenden, im Gegensatz zu den ethischen Tugenden, ohne Klugheit auskommen. Zagzebski zitiert diese Stelle (1996, 214). Sie sieht darin allerdings einen Fehler, der auf die aus ihrer Sicht bereits nur unzureichend begründete Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft nach ihrer Ausrichtung auf Notwendiges bzw. Mögliches zurückzuführen sei. Nach meiner Rekonstruktion ergeben diese verschiedenen Bemerkungen zum Verhältnis der Klugheit zu den anderen Verstandestugenden bei Thomas von Aquin ein kohärentes und zudem mit der aristotelischen Konzeption kompatibles Bild.

Verstandestugenden in dem Sinn, daß der Mensch in allem beurteile, was wahr und richtig ist. – Das andere Gut gehört zum Akt der Strebekraft in dem Sinn, daß der Mensch mit rechtem Streben seine Erkenntniskraft so oder anders zu dem oder jenem einsetze. Und dies ist Sache der Wissbegierde. Darum wird sie auch zu den sittlichen Tugenden gezählt. (STh II-II, q. 166, art. 2, ad 2)

Thomas bekräftigt hier den Gedanken, wonach Erkenntnis grundsätzlich etwas Gutes ist, allerdings kann das Streben nach Erkenntnis fehlgeleitet werden. Daher bedarf es immer auch der Wissbegierde, um die Verstandestugenden richtig auszuüben. Die Wissbegierde leistet das nach Thomas in zweierlei Hinsicht: Einerseits durch Zügelung dieses Strebens, so dass es auf die richtigen, wertvollen Gegenstände ausgerichtet bleibt, wozu auch die Fähigkeit gehört, relevantes von irrelevantem Wissen zu unterscheiden, und andererseits „in einer energischen Hinwendung zur wissenschaftlichen Arbeit“ (STh II-II, q. 166, art. 2, ad 3). Sie macht das Erkenntnisstreben und seine Ausrichtung auf sein Gut, nämlich das Wahre, selbst zu etwas im ethischen Sinne Gutem.

Die Wissbegierde ist daher eine ethische Tugend, die im geistigen Leben wirksam ist. Roger Pouivet hat diese unterstützende Rolle der Wissbegierde in moralischer Hinsicht sehr gut herausgearbeitet, wenn er feststellt, dass sie das Streben nach Erkenntnis aus den richtigen Gründen habitualisiert, nämlich solchen, die geeignet sind, den Wert der Erkenntnis um dieses Wertes willen zu exemplifizieren. Der Wissbegierige strebt Erkenntnis als etwas Gutes an und nicht aus anderen Gründen, wie etwa Geltungssucht oder ganz ohne Interesse an Wahrheitserkenntnis (vgl. Pouivet 2020, 166f.). In diesem Sinne, so Pouivet, kann die Frage der epistemischen Rechtfertigung als Aspekt eines moralischen Lebens angesprochen werden (ebd., 167). Wenn man dieser Interpretation folgt, wäre Wissbegierde die Tugend, mit der die bloß epistemische Bewertung von Erkenntnisakten vermittelt ist mit der Frage nach dem Wert von Erkenntnis und Wissen. Wäre dieses Ergebnis nicht Wasser auf die Mühlen von Zagzebski? Durchaus, es sollte allerdings deutlich geworden sein, dass Thomas den Zusammenhang der Tugendarten als eine komplexe Vermittlung von Bewertungshinsichten erläutert und daher Verstandestugenden – anders als Zagzebski – gerade nicht auf moralische Tugenden begrifflich reduziert.

Die Defekte des Erkenntnisstrebens thematisiert Thomas unter dem Titel „Neugier“ (*curiositas*) (vgl. STh II-II, q. 167). Abweichend von unserem heutigen Sprachgebrauch, nach dem „Neugier“ ein evaluativ ambivalenter Begriff ist, verwendet Thomas den Begriff ausschließlich

negativ.³² Insofern enthält dieser Artikel eine Theorie epistemischer Laster. Dazu zählen geistiger Hochmut, Vertrauen in falsche Quellen (Wahr-sagerei), Zerstreuung der Aufmerksamkeit, Ausrichtung des Erkenntnis-strebens auf falsche Ziele, Beschäftigung mit irrelevantem Wissen oder auch die Überschätzung der eigenen Erkenntnismöglichkeiten.³³

An der Tugend der Wissbegierde kann man also sehr gut verdeutlichen, inwiefern nach auch unser Erkenntnisstreben und damit die Vollendung unserer vernünftigen Natur einen moralischen Wert hat.

5.

Die beiden voran gehenden Abschnitte sollten deutlich machen, dass Verstandestugenden und ethische Tugenden nach Thomas auf unterschiedliche Weise miteinander verflochten sind, ohne auf einander zurückgeführt zu werden. Er thematisiert Verstandestugenden unter dem Gesichtspunkt der Vollendung der Ausübung vernünftiger Fähigkeiten, im Sinne ihres guten, zuverlässigen Funktionierens. Er betont ebenso die Rolle der Klugheit, die den guten Gebrauch der Erkenntnisvermögen, sofern sie auch dem Willen unterliegen, sichert. Und schließlich kennt er mit der Wissbegierde und ihrem Gegensatz, der Neugier, ethische Tugenden und Laster im Bereich der Erkenntnis, die das Streben nach Wissen zu etwas ethisch Wertvollem (oder Defektem) machen. Ethische Bewertungen und epistemische Bewertungen unterscheiden sich also, je nachdem worauf der Akzent gelegt wird: Geht es um die Bewertung des epistemischen Erfolgs (das Wahre treffen) oder um die Verfolgung guter praktischer Ziele? Oder geht es um den Umgang mit dem Wissen, d.h. die Qualität des Erkenntnisstrebens? Thomas von Aquins Unterscheidungen erlauben es, solche Fragen zu stellen, ohne sich auf eine Trennung der Tugendarten

³² Um genau zu sein, muss man allerdings betonen, dass Thomas Aristoteles grundsätzlich darin folgt, dass das Streben nach Wissen zur Natur des Menschen gehört und insofern auch nichts Schlechtes ist. Die von ihm unter dem Titel der *curiositas* aufgezählten Laster verderben dieses natürliche Streben des Menschen, indem sie die Verwirklichung der vernünftigen Natur des Menschen gefährden.

³³ Thomas unterscheidet Neugier als Laster der geistigen und als Laster der sinnlichen Erkenntnis. Die aufgezählten Defekte des Erkenntnisstrebens beziehen sich auf Neugier als Laster der geistigen Erkenntnis (Vgl. STh II-II, q. 167, art. 1, c.a.). Ein Laster der sinnlichen Erkenntnis wäre beispielsweise „das Anschauen einer Frau zur Begehrlichkeit und die aufmerksame Beobachtung des Tuns und Lassens anderer zur Ehrabschneidung“ (STh II-II, q. 167, art. 2, c.a.).

festzulegen, die sich dann im Licht der Realitäten unseres epistemischen und praktischen Lebens nicht aufrechterhalten lässt. Thomas lässt aber auch Raum für das Zusammenspiel der Tugendarten, ohne die eine auf die andere zu reduzieren. Auf der Ebene der Beschreibung einschlägiger Beispiele des Zusammenspiels der Tugendarten ist seine Konzeption daher sehr plausibel. Um noch einmal das Schema Pouivets heranzuziehen: Nach Thomas gibt es keine gleichbleibende Korrelation zwischen den Verstandestugenden und den ethischen Tugenden und den damit verbundenen Bewertungsmodi, sondern bloß partielle Überschneidungen, bei denen epistemische Bewertungen mit ethischen Bewertungen einhergehen können. Jeder kognitive Akt kann als solcher oder aber auch als moralisch qualifizierte Handlung bewertet werden. Außerdem kann Thomas epistemische Tugenden sowohl im Sinne der Kompetenztheorie, z.B. Beherrschung von Logik, Erinnerung, Wahrnehmung usw., als auch im Sinne der Charaktertheorie thematisieren, wonach es zur richtigen Ausübung der Tugend auch des moralisch geordneten Strebens bedarf.

Wie ich eingangs betont habe, ist die angemessene Beschreibung des Zusammenhangs der Tugendarten eine Voraussetzung dafür, die These zu diskutieren, wonach unser geistiges Leben nicht nur einen epistemischen, sondern auch einen ethischen Wert hat. Bei Thomas wird dieser Gedanke insofern deutlich als er, was die Beschreibung der Verflechtungen von ethischen Tugenden und Verstandestugenden betrifft, noch etwas weiter geht, als ich es bisher dargestellt habe. Das geht ebenfalls aus der oben ausführlich zitierten Passage (STh I-II, q 57, art. 1, c.a.) hervor. Denn er hält dort fest, dass das, was den spekulativen Habitus zu etwas Tugendhaften im vollen Sinne macht, am Ende die Rückbindung an die ethischen Tugenden im eigentlichen Sinn ist. Damit geht er noch über die Ausführungen zur unterstützenden Rolle der Wissbegierde hinaus. Nicht zufällig nennt er in dieser Passage neben der Liebe auch die Gerechtigkeit. Die ethischen Tugenden sorgen dafür, dass die Verstandestugenden auch auf eine im ethischen Sinn gute Weise ausgeübt werden. Die Verstandestugenden, mit denen wir wahre Überzeugungen und Erkenntnisse ausbilden, fügen sich so in ein gerechtes Verhalten ein; sie sind im vollen Sinne Tugenden nur dann, wenn das der Fall ist. Und nur unter dieser Voraussetzung vollenden wir mit Hilfe der Verstandestugenden unsere Natur als vernünftige Wesen.

Der Wert von Wissen, Erkenntnis und Wahrheit verweist also auf den Wert der Vernunft als solcher, oder besser: auf den Wert unserer Existenz als vernünftige Wesen, die alle menschlichen Fähigkeiten im Sinne eines Prinzips des Guten vereint. Die Verbindung von Charaktertugenden und Verstandestugenden gründet in einer metaphysischen

Anthropologie, die auf der Annahme beruht, dass Vernunft selbst einen Wert hat, in dem sich das Wesen des Menschen verwirklicht. Die Normativität von Vernunft wäre nach Thomas also axiologisch zu fassen: Es ist besser, vernünftig zu sein, als es nicht zu sein. Da sich menschliches Leben in vernünftiger Tätigkeit verwirklicht, verwirklicht sich im Wert von Vernunft zugleich auch das gute menschliche Leben. Thomas von Aquin gelingt es, diesen Zusammenhang zu artikulieren, ohne ethische Tugenden auf moralische Tugenden zu reduzieren.

Die These, wonach Vernunft selbst etwas Wertvolles ist, wird heutzutage auch unabhängig vom aristotelisch-thomistischen Kontext diskutiert und lässt sich wohl auch ohne Annahmen über die vernünftige Natur des Menschen verteidigen (vgl. beispielsweise Wedgwood 2019). Eine größere Herausforderung für eine Theorie epistemischer Tugenden, die sich auf die aristotelisch-thomistische Tradition beruft, bleibt die zweite, substantiell-anthropologische These, wonach sich im Wert der Vernunft immer auch das gute menschliche Leben verwirklicht. Die vorangehenden Ausführungen konnten für ein solches anspruchsvolles Vorhaben allenfalls einige Vorüberlegungen beitragen.³⁴

Literatur

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hg. von U. Wolf, Hamburg: Rowohlt 2011.

Aquin, Thomas von: *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Salzburg/Leipzig: Kerle/Pustet 1955.

Baehr, Jason. 2011. *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Beier, Kathi. 2017. „Tugend und Natur - Über einige Missverständnisse des Tugendbegriffs in der Gegenwartsphilosophie“. In *Praxis und ‚zweite Natur‘. Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*, herausgegeben von Jens Kertscher und Jan Müller, 1. Aufl., 31-48, Münster: mentis.

³⁴ Mein Dank gilt Kathi Beier für wertvolle Kommentare und Hinweise zu einer früheren Fassung dieses Beitrags sowie einer anonymen Gutachter:in für hilfreiche Verbesserungs- und Präzisierungsvorschläge.

- Beier, Kathi. 2021. „Orientierung an Wahrheit. Vorarbeiten zu einer Taxonomie intellektueller Tugenden“. In *Orientierung durch Kritik. Essays zum philosophischen Werk Pirmin Stekeler-Weithofers*, herausgegeben von Wolfram Gobsch und Jonas Held, 1. Aufl., 155-181, Hamburg: Meiner.
- Colton, Randall. 2016. „A Thomistic Defense of the Distinction Between the Moral and Intellectual Virtues“, *International Philosophical Quarterly* 56 (4): 393-410.
- Dumler-Winckler, Emily. 2018. „Distinguishing Intellectual Virtues and Moral Virtues in the Practices of Science“, *Philosophy, Theology and the Sciences* 5 (1): 80-103.
- Greco, John & Turri, John. 2011. „Virtue Epistemology“. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta und Uri Nodelman: URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/> (PDF-Version 53 Seiten)
- Kertscher, Jens. 2015. „Epistemische Tugenden, vernünftige Fähigkeiten und die Einheit der Vernunft“. In *Lebensform und Praxisform*, herausgegeben von Jens Kertscher und Jan Müller, 1. Aufl., 191-215, Münster: mentis.
- Kertscher, Jens. 2019. „Aristoteles – ein Tugendepistemologe?“. In *Epistemische Tugenden. Zur Geschichte und Gegenwart eines Konzepts*, herausgegeben von Andreas Gelhard, Ruben Hackler und Sandro Zanetti, 1. Aufl., 29-42, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Knobel, Angela. 2022. „Intellectual Virtues. Acquiring Understanding“. In *The New Cambridge Companion to Aquinas*, herausgegeben von Eleonore Stump und Thomas Joseph White, 1. Aufl., 185-210, Cambridge: Cambridge University Press.
- Montmarquet, James A.. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. 1. Aufl. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Osborne, Thomas M.. 2022. *Thomas Aquinas on Virtue*. 1. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pouivet, Roger. 2010. „Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective“ *Forum Philosophicum* 15: 1-15.
- Pouivet, Roger. 2020. *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*. 1. Aufl. Paris : Vrin.
- Roberts, Robert C. & Wood, W. Jay. 2007. *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

- Sosa, Ernest. 2015. *Judgment & Agency*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, Ernest. 2017. *Epistemology*. 1. Aufl. Princeton: Princeton University Press.
- Wedgwood, Ralph. 2019. *The Value of Rationality*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda (1996): *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. 1. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.

