

13 Praktische Philosophie I: Besonderheiten des Gebiets und Grundlagen politischer Philosophie

– Gliederung –

I. Besonderheiten der praktischen Philosophie

A. Die Idee einer besonderen praktischen Philosophie in der aristotelischen Tradition

1. Praktische Philosophie als Wissenschaft von der Tätigkeit praktischer Vernunft

2. Die spezifische Genauigkeit der praktisch-philosophischen Reflexion

3. Kann praktische Philosophie eine Wissenschaft sein?

B. Kants Konzept einer reinen praktischen Philosophie

II. Die Aufteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Ökonomik und politische Philosophie

III. Ziele und Modelle der modernen politischen Philosophie

A. John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness

B. Rawls' Kritiker von libertaristischer und kommunitaristischer Seite

1. Thomas von Aquin erklärt die Besonderheit der Ethik im Rahmen der Wissenschaften: „Weil die Untersuchung der Vernunft durch den Habitus der Wissenschaft vollendet wird, gibt es entsprechend diesen verschiedenen Ordnungen, die die Vernunft im eigentlichen Sinn untersucht, verschiedene Wissenschaften: Denn es ist Gegenstand der Naturphilosophie, die Ordnung der Dinge zu untersuchen, die die menschliche Vernunft untersucht, aber nicht herstellt, so dass wir auch die Mathematik und die Metaphysik zur Naturphilosophie rechnen. Die Ordnung aber, die die Vernunft durch das Untersuchen in ihrem eigentümlichen Akt herstellt, ist Gegenstand der logischen Philosophie [...]; die Ordnung [...] der willentlichen Handlungen ist Gegenstand der Untersuchung der ethischen Philosophie; die Ordnung aber, die die Vernunft durch das Untersuchen unter den äußeren Dingen herstellt, die durch die menschliche Vernunft gegründet wurden, ist Gegenstand der mechanischen Fertigkeiten. So besteht also die Eigentümlichkeit der ethischen Philosophie [...] darin, die menschlichen Tätigkeiten zu untersuchen, insofern sie untereinander und auf ein Ziel hin geordnet sind. Menschliche Tätigkeiten nenne ich aber die, die gemäß der Ordnung der Vernunft vom menschlichen Willen ausgehen [...] So ist das Subjekt der ethischen Philosophie die menschliche Tätigkeit, die auf ein Ziel hin geordnet ist, beziehungsweise der Mensch, insofern er willentlich um eines Zieles willen aktiv ist.

(Kommentar zur Nikomachischen Ethik/Sententia libri Ethicorum I. Prologus § 2f. p. 4a Gauthier)

Quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam [...]; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.

Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. [...] Ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

2. Aristoteles erklärt die Grenzen, die eine ethische Reflexion haben muss: „Es wird aber gewiss ausreichend gesprochen werden, wenn gemäß der gegebenen Materie Deutlichkeit erzielt wird. Genauigkeit darf man nicht bei allen Ausführungen in gleichem Maße anstreben, so wie auch bei den Handwerken nicht. Das in sich Gute aber und das Gerechte, mit dem sich die Politik beschäftigt, hat soviel Unterschiedlichkeit und Verwirrung, dass es nur auf dem Gesetz, nicht auf der Natur zu beruhen scheint. Eine bestimmte ähnliche Verwirrung betrifft auch die Güter, weil vielen durch sie Schäden entstehen. Schon mancher ist nämlich wegen des Reichtums, manch anderer aber wegen seiner Tapferkeit zugrunde gegangen. Es ist aber liebenswert, wo man über derartiges und aufgrund von derartigem spricht, die Wahrheit grob und umrisshaft aufzuzeigen, und ebenso, wo man nach den meisten Fällen und aufgrund von derartigen spricht, auch nur solches zu folgern.

(*Nikomachische Ethik* I 1, 1094b 11-22).

Λέγοιτο δ' ἂν ἱκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθείη· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τίνα πλάνην ἔχει καὶ τὰγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι.

3. Thomas von Aquin erklärt die stete Unabgeschlossenheit der ethischen Reflexion: „Wie die Arten der natürlichen Dinge durch die natürlichen Formen konstituiert werden, so werden die Arten der ethischen Handlungen durch die Formen konstituiert, wie sie von der Vernunft aufgefasst werden. [...] Da nun aber die Natur jeweils auf Eines festgelegt ist, kann es in der Natur kein unendliches Vorgehen [der Klassifizierung] geben. [...] Das Vorgehen der Vernunft hingegen ist nicht auf ein Bestimmtes festgelegt, sondern kann, sobald irgendetwas gegeben ist, weiter vorgehen. [...] Zum Beispiel hat die Handlung ‚Fremdes wegnehmen‘ ihre Artbestimmung aus dem Vernunftgehalt ‚fremd‘; dadurch wird es nämlich in der Art ‚Diebstahl‘ konstituiert. [...] Da aber nun die Vernunft auch hinsichtlich des Ortes und der Zeit und dergleichen Ordnungen setzen kann, kommt es vor, dass im Verhältnis auf ein Objekt die Bedingung des Ortes als der Vernunftordnung widerstreitend genommen wird, etwa wenn die Vernunft anordnet, dass einem heiligen Ort kein Unrecht zugefügt werden darf. Daher ergänzt ‚etwas Fremdes von einem heiligen Ort wegnehmen‘ einen besonderen Widerspruch zur Ordnung der Vernunft. [...] Wann immer irgendein Umstand sich auf eine besondere Ordnung der Vernunft, sei es dafür oder dagegen, bezieht, verleiht der Umstand notwendigerweise der ethischen Handlung die Artbestimmung, als gut oder als schlecht“.

(*Summe der Theologie/Summa theologiae* I-II, 18, 10 responsio; Übs. in Anlehnung an Schönberger)

Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae. [...] Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum. [...] Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed, quolibet dato, potest ulterius procedere. [...] Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni; ex hoc enim constituitur in specie furti. [...] Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrarium ordini rationis, puta quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. [...] Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo.

4. Albertus Magnus erklärt, warum es eine Ethik als Wissenschaft geben kann: „Es stellt sich die Frage, ob es über die Sitten eine Wissenschaft geben kann oder nicht. Anscheinend nicht.

(1) Jede Wissenschaft behandelt Notwendiges [...]; aber die Sitte ist nicht notwendig, weil sie vom Willen abhängt; also [kann es von ihr keine Wissenschaft geben].

(2) In jeder Wissenschaft nutzt das Wissen am meisten; aber [...] zu wissen hilft zu den Sitten wenig oder nichts; also [kann es von ihr keine Wissenschaft geben].

Zum ersten Gegenargument ist zu sagen [...]: (1) Wenn die Sitte dem gemäß betrachtet wird, was sie ist, so stammt sie aus einer nicht notwendigen Ursache und fällt nicht unter wissenschaftliche Beweise. Wenn sie aber gemäß ihrer Intention und ihrem Gehalt nach betrachtet wird, so sind die Gehalte der Sitten notwendig, und über sie kann es eine Wissenschaft geben. [...]

(2) Zum zweiten ist zu sagen, dass die Wissenschaft von den Sitten zweifach betrachtet werden kann, nämlich entweder als gebrauchende oder als lehrende; obwohl das Wissen zum Gebrauch nicht viel nützt, so nützt es doch viel zur Lehre“.

(1. *Kommentar zur Nikomachischen Ethik/Super Ethica*. Prolog q. 1, Ed. Colon. p. 1f.)

Quaeritur [...], utrum de moribus possit esse scientia vel non. Quod non, videtur. (1) Omnis scientia est de necessariis [...]; sed mos non est necessarius, quia dependet a voluntate; ergo etc.

(2) Item, in omni scientia maxime proficit scire; sed [...] scire parum vel nihil proficit ad mores; ergo etc. [...]

Ad primum in contrarium dicendum [...]: (1) Si consideretur mos secundum id quod est, sic est a causa non necessaria et non cadit in demonstratione scientiae. Si autem consideretur secundum intentionem suam et rationem, sic rationes morum sunt necessariae, et de his potest esse scientia.[...]

(2) Ad secundum dicendum, quod scientia morum potest considerari dupliciter, scilicet aut ut utens aut ut docens; unde quamvis ad usum scire non multum valeat, tamen ad doctrinam multum valet.

5. Immanuel Kant begründet die Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten: „Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. [...] Auf solche Weise entspringt die Idee einer zweifachen Metaphysik, einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*. [...] Eine Metaphysik der Sitten ist [...] unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. [...] Nun ist aber das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist), nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben“.

(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Vorrede S. BA V. Xf.)

6. Immanuel Kant erläutert die Leistung, welche eine Kritik der praktischen Vernunft für die gesamte Philosophie erbringen kann: „Diese [...] Kritik [...] der praktischen Vernunft [...] soll bloß dartun, *dass es reine praktische Vernunft gebe* [...]. Wenn es ihr hiemit gelingt, so bedarf sie das *reine Vermögen* selbst nicht zu kritisieren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer bloßen Anmaßung nicht *übersteige* (wie es wohl mit der spekulativen geschieht). Wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat. [...].

Mit diesem Vermögen steht auch die transzendente *Freiheit* nunmehr fest [...]. Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, [...] bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die Möglichkeit derselben wird dadurch *bewiesen*, dass Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durch das moralische Gesetz.

(*Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. Vorrede. A S. 3-5)

7. Die Aufteilung der praktischen Philosophie nach Ammonios: „Weil wir auch den praktischen Teil der Philosophie angesprochen haben, müssen wir auch ihn aufteilen. Der praktische wird also in die Ethik, die Ökonomik und die Politik aufgeteilt. Denn wer etwas Gutes tut, tut das entweder für sich, indem er seine eigenen Sitten und sein Leben ordnet – und wird ethisch genannt – oder für seinen Hausstand – und wird ökonomisch genannt –, oder er ordnet den ganzen Staat – und wird politisch genannt“.

(Vorwort zum Kommentar zu Porphyrios' *Eisagoge, Prooemium/In Porphyrii Isagogen*, p. 15, 1-6 Busse [Commentaria in Aristotelem Graeca 4, 3])

Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ πρακτικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας εἰρήκαμεν, ἀνάγκη καὶ τοῦτο διελεῖν. διαιρεῖται τοίνυν τὸ πρακτικὸν εἰς τε τὸ ἠθικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ πολιτικόν. ὁ γὰρ πράττων τι ἀγαθὸν ἢ εἰς ἑαυτὸν πράττει κοσμῶν αὐτοῦ τὰ ἥθη καὶ τὸν βίον καὶ λέγεται ἠθικός, ἢ εἰς τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καὶ λέγεται οἰκονομικός, ἢ τὴν ὅλην κοσμεῖ πόλιν καὶ λέγεται πολιτικός.

8. Thomas von Aquin erläutert die soziale Verflechtung des Menschen: „Daraus, dass der Mensch von Natur aus ein soziales Lebewesen (*animal sociale*) ist, nämlich einer, der für sein Leben vieler Dinge bedarf, die er sich alleine nicht bereitstellen kann, folgt, dass der Mensch von Natur aus Teil einer gewissen Menge ist, durch die ihm eine Hilfe zum guten Leben beigegeben wird.

Diese Hilfe braucht er für zweierlei: Erstens für das, was für das Leben notwendig ist, ohne welches das gegenwärtige Leben nicht verbracht werden kann; und hierzu verhilft dem Menschen die Menge des Haushalts, dessen Teil er ist. Denn jeder Mensch erhält von seinen Eltern die Zeugung, die Ernährung und die Erziehung [...]. Auf andere Weise [...] zur vollkommenen Ausstattung des Lebens [...], nämlich dazu, dass der Mensch nicht nur lebt, sondern auch gut lebt, indem er alles hat, was ihn zum Leben ausstattet. Und so hilft dem Menschen die Menge des Staates, dessen Teil er ist, nicht nur in Bezug auf körperliche Dinge, so wie es im Staat viele Handwerke gibt, mit denen ein Haushalt ihn nicht ausstatten kann, sondern auch in Bezug auf Ethisches, nämlich insofern durch die öffentliche Gewalt aufsässige junge Leute durch die Furcht vor Strafe erzogen werden, welche die väterliche Ermahnung nicht zu korrigieren vermag.

Dieses Ganze, das die Menge des Staates oder die Familie des Haushalts darstellt, hat nur die Einheit der Ordnung, der zufolge sie nicht etwas schlechthin eines ist [...]. Trotzdem hat auch das Ganze eine bestimmte Tätigkeit, die nicht einem der Teile eigen ist, sondern dem Ganzen, z.B. ein Kampf einem ganzen Heers. [...] Es ist aber nicht Aufgabe derselben Wissenschaft, ein Ganzes zu untersuchen, das nur die Einheit der Ordnung aufweist, und dessen Teile.

(Kommentar zur Nikomachischen Ethik/Sententia libri Ethicorum I. Prologus § 4f. p. 4af. Gauthier)

Quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam [...]. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet. [...]

Hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum [...]. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. [...] Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.

9. John Rawls' methodisches Vorgehen zur Ermittlung der Prinzipien von Gerechtigkeit: „Die Idee des Urzustands ist, ein faires Verfahren herzustellen, so dass alle Prinzipien, die Zustimmung finden, gerecht sein werden. Das Ziel ist, den Begriff einer reinen Verfahrensgerechtigkeit als Grundlage einer Theorie zu nehmen. Irgendwie müssen wir die Auswirkungen der kontingenten Zufälle ausradieren, die Menschen in Konflikte bringen und sie anregen, die sozialen und natürlichen Umstände zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen. Um dies zu erreichen, nehme ich an, dass die Parteien hinter einem Schleier der Unwissenheit zu sitzen kommen. Sie wissen nicht, wie die verschiedenen Alternativen ihren eigenen Einzelfall betreffen“.

(*A Theory of Justice*. Revised Edition [1990; Erstaufl. 1971], S. 118)

The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as a basis of theory. Somehow we must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage. Now in order to do this I assume that the parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their own particular case.

10. John Rawls benennt seine zwei Prinzipien der Gerechtigkeit: „Ich möchte jetzt die endgültige Formulierung der beiden Prinzipien der Gerechtigkeit für Institutionen angeben.

Erstes Prinzip: Jede Person muss das gleiche Recht auf das umfassendste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten haben, das mit einem entsprechenden System von Freiheit für alle kompatibel ist.

Zweites Prinzip: Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen so angeordnet werden, dass sie

(a) von größtem Nutzen für die am wenigsten Bevorzugten [...] sind und

(b) an Ämter und Stellen gebunden sind, die allen unter den Bedingungen einer fairen Chancengleichheit offenstehen.

Erste Vorrangregel [...]: Die Prinzipien der Gerechtigkeit sind in lexikalischer Ordnung anzuordnen, und daher können die Grundfreiheiten nur im Interesse von Freiheit begrenzt werden“.

(*A Theory of Justice*. Revised Edition [1990; Erstaufl. 1971], S. 266).

I now wish to give the final statement of the two principles of justice for institutions.

First principle: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

Second principle. Social and economic inequalities are to be arranged so that they are

(a) to the greatest benefit of the least advantaged [...], and

(b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.

First priority rule [...]. The principles of justice are to be ranked in lexical order and therefore the basic liberties can be restricted only for the sake of liberty.

11. Robert Nozick diskutiert aus dem Blickwinkel des Libertarianismus, unter welchen Bedingungen Staaten moralisch sein können: „In einem Naturzustand darf ein Individuum seine Rechte selbst durchsetzen, sich verteidigen, Erstattung fordern und bestrafen (oder zumindest darf er nach Kräften versuchen, dies zu tun). [...] Gruppen von Individuen dürfen gegenseitige Schutzgemeinschaften gründen: alle werden dem Ruf irgendeines Mitglieds folgen, sein Recht durchzusetzen. [...]

Ein System privaten Schutzes ist offensichtlich, selbst wenn in einem geographischen Territorium eine Schutzgemeinschaft dominant ist, noch kein Staat. Offensichtlich gewährt sie nicht jedermann in ihrem Territorium Schutz, wie es ein Staat tut, und offensichtlich hat sie weder noch beansprucht sie eine Art Monopol im Einsatz von Gewalt, das für einen Staat notwendig ist. [...] Offensichtlich bildet sie noch nicht einmal einen Ultraminimalstaat. [...]

Der individuelle Anarchist [...] denkt, dass ein Staat, wenn er die Gewaltanwendung in einem Territorium monopolisiert [...] und wenn der Staat jedermann Schutz gewährt, indem er einige zwingt, Schutz für andere zu erwerben, moralische Randbedingungen darüber verletzt, wie Individuen behandelt werden dürfen. Hieraus schließt er, dass der Staat in sich unmoralisch ist“.

(*Anarchy, State, and Utopia* [1974], S. 12. 51)

In a state of nature an individual may himself enforce his rights, defend himself, exact compensation and punish (or at least try his best to do so). [...] Groups of individuals may form mutual protection associations: all will answer the call of any member or for the enforcements of his rights. [...]

A system of private protection, even when one protective agency is dominant in a geographical territory, appears to fall short of a state. It apparently does not provide protection for everyone in its territory, as does a state, and it apparently does not possess or claim the sort of monopoly over the use of force necessary to a state. [...] It apparently does not even constitute an ultraminimal state. [...]

The individualist anarchist [...] holds that when the state monopolizes the use of force in a territory [...] and when the state provides protection for everyone by forcing some to purchase protection for others, it violates moral side constraints on how individuals may be treated. Hence, he concludes, the state itself is intrinsically immoral.

12. Alasdair MacIntyre formuliert den Zusammenhang von Tugendethik und Kommunitarismus: „Die Einheit eines menschlichen Lebens wird für uns unsichtbar, wenn man eine scharfe Trennung macht [...] zwischen dem Individuum und die Rollen, die er oder sie spielt [...], so dass das Leben im Ergebnis nur als eine Reihe unverbundener Episoden erscheint. [...] Jetzt [...] ist es also notwendig geworden, etwas über das Konzept [...] des Selbst zu sagen, dessen Einheit in der Einheit einer Erzählung besteht, die Geburt, Leben und Tod miteinander verbindet. [...]

Ein Rahmen hat eine Geschichte, eine Geschichte, innerhalb derer die Geschichten der einzelnen Handelnden nicht nur verortet sind, sondern verortet sein müssen, schon deswegen weil die Geschichte des einzelnen Handelnden ohne den Rahmen und seine Veränderungen im Laufe der Zeit [...] unverständlich sein wird.

Der Katalog der Tugenden wird daher auch die Tugenden einschließen, die erforderlich sind, die Haushalte und die Art politischer Gemeinschaften zu erhalten, in denen Männer und Frauen gemeinsam nach dem Guten streben können. [...] Denn ich bin niemals in der Lage, nur als Individuum nach dem Guten zu streben oder Tugenden auszuüben. [...] Was ein gutes Leben ist, wird für einen athenischen General aus dem 5. Jahrhundert nicht dasselbe sein wie für eine mittelalterliche Nonne oder einen Bauern aus dem 17. Jahrhundert. [...] Was ich bin, ist daher in entscheidender Weise das, was ich erbe, eine spezifische Vergangenheit, die in gewissen Maße in meiner Gegenwart gegenwärtig ist“.

(*After Virtue/Nach der Tugend* [1981], S. 204-206. 219-221).

The unity of a human life becomes invisible to us when a sharp separation is made [...] between the individual and the roles that he or she plays [...] so that life comes to appear as as nothing but a series of unconnected episodes. [...] So now [...] it has become necessary to say something of the [...] concept of [...] a self whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death [...]

A setting has a history, a history within which the histories of individual agents not only are, but have to be, situated, just because without the setting and its changes through time the history of the individual agent [...] will be unintelligible. [...]

The catalogue of the virtues will therefore include the virtues required to sustain the households and the kind of political communities in which men and women can seek for the good together [...]. For I am never able to seek for the good or exercise the virtues only qua individual. [...] What the good life is for a fifth-century Athenian general will not be the same as what it was for a medieval nun or a seventeenth-century farmer. [...] What I am, therefore, is in key part what I inherit, a specific past that is present to some degree in my present.