URSULA WOLF

ARISTOTELES' ›NIKOMACHISCHE ETHIK‹

3. Auflage

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

3., bibliografisch erweiterte Ausgabe 2013
© 2007 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Satz: Setzerei Gutowski, Weiterstadt
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN 978-3-534-26238-0

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-26239-7
eBook (epub): 978-3-534-26240-3

Inhalt

Vorwort 13

Einleitung 15
1. Problemhintergrund 15
2. Art und Einordnung des Textes 18
3. Inhaltliche Gliederung 20

I. Das Gut für den Menschen (Buch I) 23
1. Ziel, Gut, bestes Gut, *eudaimonia* (I 1–5) 24
a) Ziel und Gut (1094 a1–18) 24
b) Letztes Ziel und bestes Gut (1094 a18–b11) 28
c) Die *eudaimonia* als das beste Gut (I 2–5) 30
(i) Die Einführung des *eudaimonia*-Begriffs 30 – (ii) Die drei wichtigsten Lebensformen 32 – (iii) Die Kritik an Platons Idee des Guten 32 – (iv) Die *eudaimonia* erfüllt die Anforderungen, die der Begriff des besten Guts enthält 33
2. Die *eudaimonia* als Tätigkeit gemäß der *aretē* (I 6 und 13) 37
a) Die Begriffe *ergon* und *aretē* (1097 b22–27, 1098 a8–12) 37
b) *Ergon* und *aretē* des Menschen 40
(i) Die Frage nach dem *ergon* des Menschen 40 – (ii) Das Gut des Menschen als Leben der Vernunftbetätigung gemäß der *aretē* 41
c) Die Arten der menschlichen *aretē* (I 13) 45
3. Tätigkeit gemäß der *aretē* und übliche *eudaimonia*-Vorstellung 47
a) Bestätigungen der entwickelten *eudaimonia*-Konzeption (I 8–9) 47
b) Probleme für die entwickelte *eudaimonia*-Konzeption (I 10–11) 50
(i) Wie entsteht die *eudaimonia*? 50 – (ii) Wann kann man jemanden *eudaimōn* nennen? 51
c) Abschließende Aussage zum Verhältnis von *aretē* und *eudaimonia* (I 12) 53
4. Zusammenfassung 53

II. Ethische Methode 57
1. Hintergrund der Methodenfrage 57
2. Die angemessene Genauigkeit der Ethik (1094b11–95a11, 1098a20–33, 1102a23–26) 58
a) Genauigkeit relativ zum Gegenstand 58
b) Genauigkeit relativ zum Erkenntnisinteresse 59
c) Grad der Genauigkeit der Ethik 60
3. Die Verfahren der Ethik (1095a31–b8, 1098a33–b8, 1103b26–1104a11, 1145b2–7, 1172b3–7) 61
a) Wissenschaftliche Erklärung 61
b) Dialektik 62
c) Methoden der Anwendung 63

III. Die ethische *aretē* (II–IV 15) 66
1. Die Entstehung der ethischen *aretē* (II 1 und 3) 67
a) Entstehung der ethischen *aretē* durch Gewohnheit (II 1) . 67
b) Ein scheinbares Paradox (II 3) 68
2. Die Definition der *aretē* der Gattung nach (II 4) 69
a) Die ethische *aretē* als *hexis* 69
b) Zum Begriff des Affekts 70
3. Die Definition der *aretē* der Spezies nach (II 2, II 5, II 6 bis 1107a8) 71
a) Allgemeine Bedeutung der Mitte (1106a26–b16) 72
b) Die ethische *aretē* als eine Mitte (*mesotēs*) (1106b16–1107a8, II 2) 72
4. Die einzelnen *aretai* 77
a) Liste der verschiedenen *aretai* und *kakiai* (II 7) 78
b) Tapferkeit und Verhalten zum Zorn 81
(i) Der Handlungsbereich der Tapferkeit 81 – (ii) Die Tapferkeit als eine *mesotēs* 81 – (iii) Die Bedeutung des *kalon* 83 – (iv) Tapferkeit im erweiterten Sinn 86 – (v) Zorn 86
c) Mäßigkeit (III 13–15) 87
d) Die *aretai* im Umgang mit Geld und Ehre 88
5. Zusammenfassung und Bewertung 90

IV. Gerechtigkeit (Buch V) 93
1. Thema und Methode (V 1) 94
2. Die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit im allgemeinen und im speziellen Sinn (V 2) 96
3. Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn (V 3) 97
a) Das Gerechte als das Gesetzliche (1129b11–25) 97
b) Die Gerechtigkeit als die vollständige *aretē*, sofern sie auf andere bezogen ist (1129b25–1130a13) 99

4. Die Gerechtigkeit im speziellen Sinn. Existenz und Einteilung (V 4–5) 100
a) Nachweis der Existenz einer speziellen *aretē* der Gerechtigkeit (V 4) 100
b) Unterteilung der Gerechtigkeit im engeren Sinn (V 5) 101
5. Gerechtigkeit im Verteilen (1131 a10–1131 b24) 103
a) Die Art der Gleichheitsrelation bei der gerechten Verteilung (1131 a15–b24) 104
b) Erläuterung der proportionalen Gleichheit 1131a29–b24) 104
c) Exkurs: Politische Gerechtigkeit (1134 a24–1135 a15, *Politik* III 9–13) 106
6. Gerechtigkeit des Ausgleichens (V 7 ab 1131 b25 und V 8) 107
a) Gerechtigkeit des Ausgleichens im unwillentlichen Rechtsverkehr (1131 b25–1132 a6) 107
b) Die Reziprozität (V 8) 109
(i) Zurückweisung einer Konzeption der schlichten Wiedervergeltung 109 – (ii) Exkurs über den Warentausch 110
7. Billigkeit (V 14) 112
8. Zusammenfassung (V 9). Ethik und Moral 114

V. *Hekousion* und *prohairesis* 116
1. Der Begriff des Willentlichen (*hekousion*) (III 1–3) 118
a) Die Bedingung des Zwangs (1110 a1–b17) 118
b) Die Bedingung der Unwissenheit (III 2) 120
c) Positive Bestimmung des *hekousion* (III 3) 123
d) Zusammenfassung und Bewertung 123
2. *Prohairesis* und Überlegung (III 4–6) 124
a) Abgrenzung der *prohairesis* von verwandten Phänomenen (III 4) 124
b) Bestimmung der *prohairesis* (III 5) 126
(i) Die Überlegung bezieht sich auf das uns Mögliche 126 – (ii) Die Überlegung betrifft nicht die Ziele, sondern die Wege zum Ziel 127 – (iii) Definition der *prohairesis* 130
c) Der Zielbezug des Wünschens (III 6) 130
d) Zusammenfassung: Der Mensch als Bewegursache und das Zustandekommen ethischer Handlungen 131
(i) Zielursache 131 – (ii) Überlegung 132 – (iii) Bewegursache 133
3. Fragen der Zurechnung (III 7) 134
a) Präzisierung der Kriterien der Unabsichtlichkeit 135
b) Sind wir für unseren Charakter verantwortlich? 135
c) Zusammenfassende Bewertung 137

VI. *Phronēsis* (Buch VI) 140
1. Einbettung und Einteilungen 140
a) Einbettung (VI 1 und VI 2 bis 1139 a3) 140
b) Einteilung und Art der intellektuellen *aretai* (VI 2 1139 a3–18, VI 3 1139 b14–18) 141
2. Die dianoetischen aretai (VI 3–7) 145
a) *sophia* 145
(i) *epistēmē* und *nous* 145 – (ii) Weisheit 145
b) *phronēsis* 146
(i) *hexis meta logou poiētikē* und *hexis meta logou praktikē* 146 Ð (ii) *phronēsis* 146
3. Die Rolle der *phronēsis* im guten Handeln (Teile von VI 2, 5, 8–12) 147
a) *Phronēsis, bouleusis* und *prohairesis* (1139 b5–9, 1141 b8–14, 1141 b23–1142 a10) 148
b) Der Bezug der *phronēsis* auf Einzelnes und Allgemeines 149
4. Das Verhältnis von ethischer *aretē*, *sophia* und *phronēsis* (VI 13) 154
a) Die Gründe, aus denen der Nutzen der intellektuellen *aretai* fraglich scheint (1143 b19–36) 155
b) Drei Argumente für den Wert der intellektuellen *aretai* (1144 a1–11) 155
c) Die Rolle der *phronēsis* im ethisch guten Handeln (1144a11–145 a6) 156
(i) Der Beitrag der *phronēsis* zur guten Handlung 156 – (ii) Die Fähigkeit der *deinotēs* (Gewandtheit, Geschicklichkeit) 156 – (iii) Die natürliche *aretē* 158 Ð(iv) Abhebung gegen die intellektualistische Auffassung der ethischen *aretē* durch Sokrates 159 – (v) Die Einheit der *aretai* 160
d) Das Verhältnis von *phronēsis* und *sophia* (1145 a2–11) . . . 160
5. Zusammenfassung 161

VII. Unbeherrschtheit (*akrasia*) (VII 1–11) 164
1. Die drei Arten der Verfehlung der *aretē* (VII 1) 164
2. Die Meinungen und Aporien bezüglich der Beherrschtheit und Unbeherrschtheit (VII 2–4) 166
a) Die Meinungen (VII 2) 166
b) Die Aporien (VII 3) 167
c) Zusammenfassung der Fragen und Plan der Untersuchung (VII 4) 168
3. Die Lösung der Aporie um das ethische Wissen (VII 3, 5, 8–9, 11) 169

a) Exposition der Schwierigkeiten (1145 b21–1146 a9, 1146 b24–31) 169
b) Besitz und Gebrauch von Wissen 171
(i) Stufen von Wissen 171 – (ii) Besitz und Gebrauch des Wissens mit Bezug auf die zweite Prämisse der Überlegung 172 – (iii) Zwischenergebnis 174
c) Die „naturwissenschaftliche“ Erklärung der *akrasia* (1147 a24–b9) 175
d) Zusammenfassung (1147 b9–19) 177
e) Ergänzungen (VII 8–11) 178
4. Gegenstandsbereich (VII 6–7) 183
a) Unbeherrschtheit im eigentlichen und im übertragenen Sinn (1147 b20–1148 b14) 183
b) Die Bewertung der verschiedenen Arten der Unbeherrschtheit (VII 7) 184
5. Zusammenfassung 184

VIII. Die Lustabhandlungen (VII 12–15 und X 1–5) 190
1. Die erste Lustabhandlung (VII 12–15) 191
a) Die Unterscheidung zwischen sinnlicher Lust und Lust an Tätigkeiten 192
b) Die Bewertung der verschiedenen Arten der Lust (1152 b10 f., 20–22, 1153 a17–20, 1154 a7–b19) 196
c) Tätigkeitslust und *eudaimonia* (1153 b1–1154 a7) 196
d) Zusammenfassung 198
2. Die zweite Lustabhandlung (X 1–5) 199
a) Die Meinungen über die Lust (X 1–2) 200
b) Definition der Lust (X 3–4) 201
(i) Die Lust als Tätigkeit 202 – (ii) Die Art der Tätigkeitslust 204
3. Zusammenfassung und Vergleich der beiden Lustabhandlungen 208

IX. Freundschaft (VIII und IX) 213
1. Definition und Arten der persönlichen Freundschaft (VIII 2–VIII 10) 214
a) Allgemeine Bestimmung der Freundschaft (1155 b17–1156 a5) 214
b) Die drei Arten der Freundschaft aufgrund des Guten, des Angenehmen und des Nützlichen (VIII 3–7) 216
(i) Die Freundschaft aufgrund des Angenehmen und des Nützlichen 216 – (ii) Die Struktur der Freundschaft im vollkommenen Sinn 217 – (iii) Vergleich der eigentlichen Freundschaft mit

den mangelhaften Formen der Freundschaft 217 – (iv) Die Personalität der eigentlichen Freundschaft. Ist Freundschaft eine *aretē*? 218
c) Verschiedene Arten der Freundschaft im Hinblick auf die Gleichheit (1156a16–1157b5, VIII 8–10) 219
2. Politische Freundschaft (VIII 11–IX 3) 220
a) Die Konstitution der politischen Freundschaft 221
(i) Die Vernetzung kleiner Gemeinschaften 221 – (ii) Die Eintracht der Bürger 223
b) Gerechter Austausch in der Freundschaft (VIII 15–IX 1) 224
c) Gemeinschaften verschiedener Nähe und Ferne. Moralische Konflikte (1160a3–8, IX 2) 225
3. Freundschaft und Selbstbeziehung (IX 4, IX 7–12) 226
a) Der begriffliche Zusammenhang von Freundschaft und Selbstübereinstimmung (IX 4) 227
b) Die Erklärung der gleichen und der ungleichen Freundschaft (IX 7 und 9) 231
(i) Warum die Überlegenen die Schwächeren lieben 231 – (ii) Brauchen die Glücklichen Freunde? 232
4. Zusammenfassung 237

X. Die beiden Arten der *eudaimonia* (X 6–9) 239
1. Der Tätigkeitscharakter der *eudaimonia* und der Ausschluss des Angenehmen (X 6) 240
a) Der Tätigkeitscharakter der *eudaimonia* (X 6 bis 1176b10) 240
b) Ausschluss der Vergnügungen (1176b10–1177a11) 241
2. Die beiden Formen der *eudaimonia* (1177a12–18, 1178a9–23) 242
a) Die *theōria* als Tätigkeit des *nous* (1177a12–18) 242
b) Das Leben in der Ausübung der ethischen *aretē* 1178a 9–23) 243
3. Erläuterung des Lebens der *theōria* (1178b7–32, 1177b26–1178a8) 244
4. Vergleichende Bewertung der beiden Formen der *eudaimonia* (1177a18–1177b15, X 8–9) 246
a) Vergleich im Hinblick auf die Zielhaftigkeit (1177b4–15) 246
b) Vergleich im Hinblick auf die Autarkie (1178a23–b7) ... 248
5. Das Verhältnis der beiden Formen der *eudaimonia* 249
a) Die Perspektive des Philosophen 250
b) Die Perspektive des Politikers 251
6. Zusammenfassung 253

Konkordanz der Übersetzungsäquivalente 257

Literatur 269

Register 278

Vorwort

Die *Nikomachische Ethik* ist einer der wirkungsreichsten Texte der Philosophiegeschichte. Kein anderer Text des Aristoteles hat so viele Kommentierungen erfahren, und nur wenige antike Texte sind heute noch in ihrem sachlichen Beitrag so aktuell. Zu Recht schreibt Jonathan Barnes in seiner Einführung in die Philosophie des Aristoteles: „Die *Ethik* … kann man in der Tat als ein historisches Dokument lesen – als Zeugnis für den Zustand der praktischen Philosophie im vierten vorchristlichen Jahrhundert. Man kann sie aber auch als Beitrag zur gegenwärtigen Debatte lesen, und moderne Philosophen behandeln Aristoteles immer noch als einen brillianten Kollegen“ (Barnes 1982, 87).

Worin die Aktualität der *Nikomachischen Ethik* besteht, erläutert Otfried Höffe mit folgenden Worten: „Ob es Philosophen oder Juristen, ob Moraltheologen, Sozialethiker oder Sozialwissenschaftler sind – wer auch immer sich für eine Theorie moralischer bzw. humaner Praxis interessiert, findet hier eines der wenigen bis heute einschlägigen Grundmodelle“ (Höffe (Hrsg.) 1995, 1). Ein Grundmodell enthält die *Nikomachische Ethik* insbesondere deswegen, weil Aristoteles anders als die spätere Philosophie das Praktische nicht auf die Moraltheorie beschränkt, sondern eine umfassende Theorie des guten Lebens, richtigen Handelns und vernünftigen Überlegens entwickelt, die darüber hinaus in eine Theorie des Politischen eingebettet ist. Eine Begrifflichkeit, die dieses gesamte Feld durchdringt, ist mit einer ähnlichen Erschließungskraft selten hervorgebracht worden, und daher können wir uns bis heute mit Gewinn an ihr abarbeiten.

Trotz seiner Aktualität ist der Text nicht immer leicht zu verstehen. Er ist spröde und oft sehr knapp formuliert. Erörtert wird eine Vielzahl verschiedenster Themen (Glück, Handlungsfreiheit, Gerechtigkeit, Lust, Freundschaft, um nur einige zu nennen), die jedes für sich Gegenstand eines umfangreichen Buchs sein könnten und in der Tat fast alle Gegenstand selbständiger Kommentare und verzweigter Debatten in der Literatur geworden sind. Hinzu kommt, dass die kontinentale praktische Philosophie stärker als die angelsächsische von der Lehre Kants geprägt ist, die sich deutlich von derjenigen des Aristoteles unterscheidet und daher den Zugang zur aristotelischen Konzeption leicht verstellt.

Ziel der folgenden Kapitel ist es, diesen Zugang so zu erleichtern, dass der Text auch ohne Vorkenntnisse der antiken Philosophie verständlich wird. Sie folgen der Vorgabe, eine „Werkinterpretation“ zu liefern. Es wird

also vorausgesetzt, dass die Leserin oder der Leser eine Übersetzung des Textes vor sich hat und eine Interpretationshilfe wünscht. Angesichts des Textumfangs und der schon erwähnten Themenvielfalt musste zugunsten der Herausarbeitung der größeren Linien auf die fortlaufende Erläuterung jedes Details verzichten werden. Von den zahlreichen Kontroversen in der Sekundärliteratur konnten nur die wichtigsten erwähnt und teilweise in den Anmerkungen diskutiert werden. Auch eine Darstellung der Wirkungsgeschichte war in diesem Rahmen nicht möglich.

Zu diesem Buch hat die Mitarbeit zahlreicher Personen beigetragen. Eva Burkhart und Dorothee Puhr haben bei der Literaturbeschaffung geholfen, die Bibliographie und die Anmerkungen in Ordnung gebracht und Korrektur gelesen. Eva Burkhart hat außerdem die mühsame Arbeit übernommen, die Stellennachweise zu überprüfen und die Konkordanz der Übersetzungen der Grundbegriffe anzufertigen. Andreas Heil hat das Manuskript kritisch durchgesehen und insbesondere im Hinblick auf philologische Fragen geprüft. Friedo Ricken hat wichtige Kommentare zu Teilen der Kapitel 8 und 9 beigetragen. Peter Berggren und Daniel Friedrich haben sich intensiv mit dem Manuskript auseinandergesetzt und sich so sehr hineingedacht, dass sie manchmal nicht nur Aristoteles, sondern auch meine Entwürfe besser verstanden haben als ich selbst und ich eine Reihe ihrer Formulierungsvorschläge übernehmen konnte. Daniel Friedrich hat außerdem darauf geachtet, dass das Buch für Studentinnen und Studenten, die noch nicht in der antiken Philosophie zuhause sind, verständlich bleibt. Marita Sellmann hat besonders sorgfältig Korrektur gelesen und mich während der Schreibphase vor dem Chaos in meinen sonstigen Angelegenheiten bewahrt. Ihnen allen möchte ich sehr herzlich danken.

Mannheim, März 2002

Einleitung

1. Problemhintergrund

Der Text, der vor uns liegt, enthält eine Ethik. Der Gebrauch des Wortes „Ethik“ ist im Deutschen nicht eindeutig. Es bezeichnet manchmal die Theorie der Moral, die Moralphilosophie, im Unterschied zu einer bestimmten inhaltlichen Moral, dem moralischen Standpunkt einer Person oder Gesellschaft. Das Wort kann aber auch (und so soll es im Folgenden verwendet werden) auf dieser inhaltlichen Ebene einen ethischen im Unterschied zu einem moralischen Standpunkt meinen. So verstanden bezieht die Ethik sich auf das Gute, entwickelt Vorstellungen vom guten Leben und Handeln, während der Bezugspunkt der Moral das Gesollte, die gesellschaftlichen Normen sind. Die heutige praktische Philosophie ist in der Hauptsache Moralphilosophie, während Aristoteles eine Ethik im Sinn der Lehre vom guten Leben schreibt.

Häufig wird heute die Moral auch als ein Teil der Ethik behandelt. Ebenso ist die Vorstellung gängig, die antike Philosophie trenne noch nicht zwischen Ethik und Moral, sie nehme den Bereich der Moral noch nicht als ausgegrenzten wahr. Doch die Griechen haben ebenfalls Begriffe für das, was wir als Moral im engeren Sinn verstehen. Die *Nikomachische Ethik* enthält ein Buch über Gerechtigkeit, und die Begriffe des Richtigen, des Angemessenen, des Gesollten spielen innerhalb der aristotelischen Ethik eine wichtige Rolle, auch wenn sie nicht scharf zu einem eigenen Bereich der Moraltheorie herausgehoben werden. Das liegt daran, dass die Untersuchung des Charakters für Aristoteles nicht eine selbständige Disziplin bildet, sondern einen Bestandteil der politischen Theorie oder Gesellschaftswissenschaft[1], die heute weitgehend aus der Philosophie ausgelagert ist.

Wie es zu diesen unterschiedlichen Einteilungen und Perspektiven in der Antike und heute kommt, wird klarer, wenn wir kurz die historische Entwicklung betrachten, die zur Ausdifferenzierung bestimmter Fragen führt. In traditionalen Gesellschaften existiert noch keine Trennung von Ethik und Moral, die sozialen Normen erstrecken sich sowohl auf das zwischenmenschliche und politische Handeln wie auf die individuelle Lebensführung. Sie sind einem gemeinsamen, für die Gruppe ebenso wie für das

[1] Dass Letzteres der angemessenere Terminus sein könnte, schlägt Ross 1995, 195 vor.

Individuum identitätsstiftenden letzten Wert entnommen, der seinerseits mythisch begründet ist.

Für die Griechen der archaischen Zeit des 8. und 7. vorchristlichen Jahrhunderts ist das Ideal der Heros, der Held; dabei handelt es sich um ein Ideal individuellen richtigen Lebens, das zugleich sozial ist. Gut ist und gut lebt, wer von edler Abstammung, reich, schön und ein tapferer Krieger ist. Urmson weist in seiner Einführung zur aristotelischen Ethik darauf hin, dass dieses heroisch-aristokratische Ideal bei Platon (427–347) und Aristoteles (384–322) immer noch im Hintergrund steht, dass Gutsein immer noch einschließt: beneidenswert sein.[2] Dieses aristokratische Ideal wird allerdings mit dem Aufkommen der Polis verschoben (ab dem Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr.), als die Einfügung in die Gemeinschaft zu *dem* zentralen Wert wird. Das letztlich Gute ist jetzt der Kosmos, das wohl geordnete Ganze, in das es sich einzupassen gilt. Die Regeln dieser Ordnung werden dabei als von den Göttern vorgegeben verstanden, so dass sie dieselbe Notwendigkeit wie Naturgesetze haben. Im 6. Jahrhundert beginnt in Griechenland eine Aufklärungsbewegung, die sich im 5. Jahrhundert breit durchsetzt. Sie wird getragen von den Sophisten (Protagoras, Gorgias, Hippias u. a.), die die überkommenen Normen hinterfragen und darauf hinweisen, dass sie von den Menschen selbst gemacht sind und daher auch von ihnen geändert oder abgeschafft werden können.

Diese Einsicht kennzeichnet alle Aufklärungsbewegungen, zwischen denen es in anderer Hinsicht erhebliche Unterschiede gibt. Um die griechische Aufklärung und ihre politischen und philosophischen Konsequenzen verstehen zu können, müssen wir uns klarmachen, dass hier die optimistische Aufbruchsstimmung, die den Beginn der neuzeitlichen Aufklärung kennzeichnet, ebenso fehlt wie der Glaube an die gleiche Vernunftfähigkeit aller Menschen. Das Problem, wie nach der Hinterfragung und teilweisen Auflösung der tradierten Sitten ein gutes individuelles und gemeinsames Leben möglich ist, stellt sich daher radikaler, sozusagen in seiner Reinform. Wenn der Glaube an mythisch begründete oder durch Tradition gefestigte Werte aufgegeben wird und keine emphatischen Vernunft- und Gleichheitsideale an ihre Stelle treten, dann bleiben nur die gewöhnlichen Motive menschlichen Handelns übrig, das Glücksstreben in der Weise des Lust- und Machtstrebens, die Suche nach dem Angenehmen oder die Suche nach dem eigenen Nutzen.[3] Jedoch behalten selbst diese

[2] Urmson 1988, 1 f. Dieses Buch eignet sich gut als kurze Einführung in den Text. Empfehlenswerte Gesamtdarstellungen der EN sind ferner Hardie 1980, Broadie 1991, Bostock 2000, Hughes 2001. Zur Einführung in die Philosophie des Aristoteles allgemein Ross 1995 (zuerst 1923), Guthrie 1981, Barnes 1982, Höffe 1996.

[3] Dazu die Einleitung in Gigon 17.

Motive für die Griechen einen politischen bzw. sozialen Aspekt. Es gehört zum Wesen des Menschen, in der Polis zu leben, wie es umgekehrt die Aufgabe der Polis ist, das gemeinsame und das individuelle gute Leben zu gewährleisten. Wer allein für sich Macht und Lust sucht, ist der Tyrann, der das Ganze des Staates seinen Zwecken unterwirft. Was Platon und Aristoteles diesem entgegenhalten, ist nicht, dass er andere Individuen, die ebenfalls Macht und Lust wollen, nicht berücksichtigt, sondern dass sein Verhalten gegen seine eigene Natur und die Natur der Polis verstößt und seine Lebenskonzeption daher zum Scheitern verurteilt ist, er folglich selbst unglücklich werden muss. Diese Berufung auf die Natur des Menschen ist vor allem für Aristoteles wichtig, der aus einer alten Ärztefamilie stammt und eine starke empirische Ausrichtung in die Philosophie einbringt.[4]

Während das heutige Interesse an der antiken Ethik aus Problemen der Moralphilosophie heraus entstanden ist, hat also die antike Problemlage eine andere Pointierung, weil eine scharfe begriffliche Trennung zwischen dem Moralischen, Politischen und Ethischen fehlt. Was unserem Bereich der Moral entspricht, findet sich bei Aristoteles unter dem Titel der Gerechtigkeit, jedoch nicht als abgetrennter Bereich der Regelung von Interessenkonflikten, sondern eingebettet einerseits in die politische Perspektive, die Frage nach der wohl geordneten Polis, und andererseits in die ethische Perspektive, die Frage nach der Gerechtigkeit als Charaktertugend. Anders als in der neuzeitlichen Debatte hat außerdem die ethische Frage, die Frage nach dem guten individuellen Leben, eine gegenüber der Moral eigenständige Bedeutung. Während Kant sie infolge des radikalisierten neuzeitlichen Vernunftanspruchs aus der Philosophie ausschließt, weil sich Ratschläge des guten Lebens nicht streng begründen lassen, bleibt sie für Aristoteles auch methodisch fundamental und bildet, wie sehr er auch die politische Wissenschaft vorantreibt, die eigentliche Basis der praktischen Philosophie.

An dieser Stelle sollte man allerdings keine falschen Erwartungen haben. Die konkreten Inhalte und Empfehlungen der aristotelischen Ethik sind heute nur noch teilweise nachvollziehbar. Ihr Verdienst liegt vielmehr in der Entwicklung eines umfassenden begrifflichen Rahmens, einer ethischen Grundbegrifflichkeit. Da die neuzeitliche Philosophie sich im praktischen Bereich auf die Moraltheorie beschränkt, ist die Terminologie, mit der sie operiert, verkürzt, und der handlungstheoretische Begriffsrahmen (Begriffe wie: Gut, Ziel, Mittel, Willentlichkeit, Charakter, Vorsatz usw.), den Aristoteles ausgearbeitet hat, ist – in den lateinischen

[4] Zum Leben des Aristoteles: Einleitung in Düring, Kap. II in Guthrie, Barnes 1995, Ricken 1996.

Termini, in die das Mittelalter ihn gefasst hat – bis heute unüberholt geblieben. Darüber hinaus ist der Versuch, inhaltliche ethische Vorstellungen auszuarbeiten, grundsätzlich bedenkenswert, auch wenn die speziellen Inhalte für uns nicht mehr von Interesse sind. Denn wir stehen ja ebenfalls vor der Aufgabe, unsere eigenen Einstellungen zum guten Leben zu artikulieren und zu systematisieren. Dabei müssen wir sehen, ob Aristoteles uns hier ein Modell liefert, wie man zu diesem Zweck vorgehen könnte.

2. Art und Einordnung des Textes

Aristoteles hat eine enorme Zahl von Schriften verfasst, von denen weniger als ein Viertel erhalten ist.[5] Es handelt sich um drei Klassen von Schriften: 1. die so genannten enkyklischen oder exoterischen Schriften, die sich an einen größeren Kreis richten, Werbeschriften und Dialoge, von denen heute nur Fragmente vorhanden sind, 2. die esoterischen Schriften, die wissenschaftlichen Anspruch haben, 3. Sammlungen von Forschungsmaterial (Naturforschung, Politik usw.). Die großen philosophischen Schriften, die uns erhalten sind, so auch die *Nikomachische Ethik*, gehören zur zweiten Gruppe. Anders als Platons und vermutlich auch Aristoteles' eigene Dialoge sind die Prosaschriften des Aristoteles schlicht und kunstlos. Zwar haben sie gegenüber Dialogen, in denen der Autor nicht selbst redet, den Vorteil, dass der Verfasser direkt sagt, was sein Thema, der Aufbau der Untersuchung und seine Thesen sind, wie er vorgeht und wie er die verwendeten Begriffe definiert. Jedoch wird das Verständnis dadurch erschwert, dass die Ausführungen oft nur skizzenhaft sind. [6] Offensichtlich haben wir es mit Texten zu tun, die nicht vollständig für die Publikation ausgearbeitet wurden. Dafür sprechen auch andere Merkwürdigkeiten, die in einem fertigen Text nicht vorkämen, insbesondere das Auftreten von Dubletten. So enthält die *Nikomachische Ethik* zwei Abhandlungen über das Thema der Lust, die nicht aufeinander Bezug nehmen. Die übliche Auffassung ist, dass wir es mit einer Art von Vorlesungsnotizen zu tun haben, die Aristoteles von Zeit zu Zeit geändert und ergänzt hat, oder vielleicht mit Arbeitsentwürfen, die von Aristoteles nicht selbst publiziert, sondern von einem späteren Herausgeber zusammengestellt und ediert wurden.[7]

Zur Ethik ist uns nicht nur die *Nikomachische Ethik* (im Folgenden

[5] Zur merkwürdigen Überlieferungsgeschichte der Aristotelischen Schriften Guthrie 59ff.

[6] Zu dieser und den folgenden Schwierigkeiten des Textes vgl. Urmson 1988, 4ff.

[7] Dazu „Life and Work" in Barnes 1995, 13f.

EN)[8] überliefert, sondern noch zwei weitere Schriften, die *Magna Moralia* (MM) und die *Eudemische Ethik* (EE). Die MM sind nach Meinung der meisten Forscher später als die anderen Ethiken und nicht von Aristoteles selbst verfasst. Die EE hielt man ebenfalls lange für unecht, inzwischen hat sich das aber geändert, und die Wichtigkeit der EE wird anerkannt, insbesondere durch die Arbeiten von Anthony Kenny.[9] Kenny ist sogar der Meinung, die EE sei besser gegliedert und philosophisch fundierter als die EN.[10] Ein besonderes Problem besteht darin, dass die EN und die EE in den uns vorliegenden Fassungen drei Bücher gemeinsam haben. Es handelt sich um die Bücher V-VII der EN und die Bücher IV-VI der EE. Bis heute ist strittig, ob diese Bücher ursprünglich zur EN oder zur EE gehörten. Kenny hat starke Argumente überlieferungsgeschichtlicher, philologischer und philosophischer Art, sie der EE zuzurechnen. Auf diese Frage kann ich hier nicht eingehen. Da mich Kennys Argumente für die Wichtigkeit der EE überzeugen, werde ich jedoch auf Textstellen aus der EE verweisen, wo diese für die Interpretation der EN hilfreich sind.

Weitere Schwierigkeiten im Umgang mit dem Text kommen hinzu. Die wichtigste ist das Übersetzungsproblem. Umgehen kann man es nur, indem man Griechisch lernt, teilweise beheben, indem man bei Unklarheiten mehrere Übersetzungen konsultiert.[11] Aristoteles hat eine umfangreiche philosophische Terminologie entwickelt, die bis heute die Begrifflichkeit des Fachs prägt. Jedoch hat die Verschmelzung der antiken und der jüdisch-christlichen Sicht menschlichen Lebens und Handelns dazu geführt, dass die Ausdrücke, mit denen die modernen Sprachen aristotelische Begriffe wiedergeben, zusätzliche Aspekte oder eine etwas verschobene Bedeutung haben, jedenfalls selten exakt passen.[12] Viele griechische Begriffe werde ich daher unübersetzt lassen.

[8] Der Ursprung des Titels ist nicht ganz klar; er könnte darauf zurückgehen, dass die Schrift dem Nikomachos, dem Sohn des Aristoteles, gewidmet ist.

[9] Kenny 1978.

[10] Die umgekehrte Auffassung vertritt Dirlmeier 1962, 110.

[11] Die wichtigsten deutschen Übersetzungen sind die von Dirlmeier, Gigon und Rolfes, wobei die beiden ersten am meisten in Gebrauch sind. Im Englischen gibt es inzwischen zahlreiche Übersetzungen; als Standardübersetzung gilt *The Revised Oxford Translation*, die die Übersetzung von Ross, verbessert durch Urmson und Barnes, enthält; aber auch die Übersetzung von Irwin ist gebräuchlich.

[12] Es gibt Autoren wie Williams (Shame and Necessity, Berkeley 1993), die die These vertreten, dass nur der antike Teil unserer Sichtweise sinnvoll ist. Auch wenn man diese Auffassung für überzogen hält, ist zuzugeben, dass uns die Konfrontation mit den aristotelischen Einteilungen, Fragen und Begriffen gerade dort, wo sie sich nicht mit den unsrigen decken, zu einem besseren Verständnis unserer eigenen Sicht verhelfen kann.

Im Übrigen gibt es nicht nur Schwierigkeiten, sondern auch Affinitäten, die die Lektüre erleichtern können. So weist John Ackrill darauf hin, dass der philosophische Stil des Aristoteles heutigen Studierenden besonders entgegenkommen muss, weil er „cool, critical and very acute" ist.[13]

3. Inhaltliche Gliederung

Die Untersuchung folgt im Wesentlichen dem Aufbau der EN, der kurz skizziert sei. Der Ausgangspunkt im I. Buch ist die Frage nach dem letzten Ziel des Handelns, dem Gut für den Menschen. Die vorläufige Antwort auf diese Frage lautet: Das Gut, das alle suchen, ist die *eudaimonia*, das gute Leben. Darunter verstehen verschiedene Leute Verschiedenes, die einen die Lebensform der Lust, die anderen das Leben des Bürgers in der Polis, wieder andere das Leben der Theorie. Man könnte den ganzen Text so aufgebaut sehen, dass er sich an diesen drei Antworten orientiert:[14] In Buch I wird die Frage nach dem Gut für den Menschen exponiert, in Buch II–VI das politische Leben behandelt, in Buch VII–IX verwandte Themen. Die erste Hälfte von Buch X beschäftigt sich mit der Lust (ebenso wie die Dublette in VII 12–15), die zweite mit dem Leben der Theorie.

Genauer lässt sich die inhaltliche Gliederung wie folgt angeben:

I	Zum Begriff des Ziels, des Guts und der *eudaimonia*
II	Definition der ethischen *aretē* (Tugend, Vortrefflichkeit)
III 1–7	*Hekousion* (Willentlichkeit, Freiwilligkeit) und *prohairesis* (Vorsatz, Entscheidung)
III 8–V	Die einzelnen ethischen *aretai*, wichtig darunter:
V	Gerechtigkeit
VI	Die intellektuellen *aretai*
VII 1–11	Unbeherrschtheit
VII 12–15	Erste Lustabhandlung
VIII–IX	Freundschaft
X 1–5	Zweite Lustabhandlung
X 6–9	Antwort auf die Frage nach der *eudaimonia*
X 10	Überleitung zur Politik

Da die Grenzen der sachlichen Einheiten nicht immer mit den Grenzen der zehn Bücher zusammenfallen, in die der uns vorliegende Text der EN eingeteilt ist, behandeln manche Kapitel der Werkinterpretation weniger und andere mehr als ein Buch. Die Interpretation orientiert sich an der überlieferten Reihenfolge, mit zwei Ausnahmen: Die erste und die zweite

[13] Ackrill 1973. Das Buch enthält Übersetzungen auch von Teilen der EE.

[14] Dazu Gauthier 1972, 310 f.

Lustabhandlung werden zusammengenommen, und die Behandlung der konkreten *aretai* in III 8–V erfolgt unmittelbar im Anschluss an die Darstellung der allgemeinen Konzeption der ethischen *aretē*.

Stellenangaben beziehen sich wie international üblich immer auf die Bekker-Ausgabe des Originaltexts; beispielsweise bezeichnet 1123b24 die 24. Zeile in der zweiten Spalte von Seite 1123 dieser Ausgabe. Die Einteilung der zehn Bücher der EN in Unterkapitel (z. B. II 5, also Kapitel 5 des zweiten Buchs) folgt der in deutschen Ausgaben üblichen Einteilung, die auch in der Bekker-Ausgabe und ebenfalls von Gauthier/Jolif benutzt wird. Bei der Lektüre angelsächsischer Sekundärliteratur muss man jedoch beachten, dass dort eine andere Kapiteleinteilung üblich ist. Da im Deutschen verschiedene Übersetzungen im Umlauf sind, wird jeder Terminus beim ersten Vorkommen auf Griechisch genannt und die Äquivalenzen aus den gebräuchlichsten deutschen Übersetzungen in Klammer hinzugefügt. Alle Äquivalenzen lassen sich aber auch in der Konkordanz am Ende des Buchs nachschlagen. Die Übersetzungen im Text sind meine eigenen.

I. Das Gut für den Menschen (Buch I)

Obwohl die Ethik die Lehre vom richtigen Handeln oder guten Charakter ist, beginnen nur die *Magna Moralia* direkt mit dieser Frage:

> Da wir uns vorgenommen haben, über Dinge im Zusammenhang mit dem Charakter zu sprechen, müssen wir zuerst sehen, wovon der Charakter ein Teil ist. Um knapp zu reden, ist der Charakter wohl einfach ein Teil der Politik. Denn man kann in Staatsangelegenheiten nicht handeln, wenn man nicht auf bestimmte Art beschaffen ist, nämlich gut ist. Gut sein heißt aber, die *aretai* besitzen. Wenn man daher in Staatsangelegenheiten erfolgreich handeln will, muss man einen guten Charakter haben. Die Behandlung des Charakters ist daher, wie es scheint, ein Zweig und der Ausgangspunkt der Politik. Und insgesamt scheint mir, der Gegenstand sollte nicht Ethik, sondern richtiger Politik heißen (MM 1181 a24 ff.).

Die *Eudemische* und die *Nikomachische Ethik* gelangen erst über Zwischenschritte zu diesem Thema.[1] Die EE setzt mit dem Hinweis ein, die *eudaimonia* (Glück, Glückseligkeit) sei das Schönste, Beste und Angenehmste, und wirft die Frage auf, worin die *eudaimonia* besteht und wie man sie erlangt. Der Beginn der EN ist besonders umwegig und nennt nicht, wie Aristoteles das gewöhnlich tut, sofort eine Frage oder ein Thema. Stattdessen werden uns Aussagen über das Handeln und seine Ziele sowie zahlreiche Differenzierungen dieser Begriffe geboten. Erst diese führen zu der Frage, die im weiteren Verlauf im Zentrum steht, der Frage nach dem höchsten durch menschliches Handeln erreichbaren Gut, das wenig später mit der *eudaimonia* gleichgesetzt wird. Sowohl in der EE wie in der EN erweist sich das Gutsein des Charakters nur als *eine* Form der *eudaimonia*; die andere und höher bewertete ist das Leben der *theōria*, der betrachtenden Tätigkeit. Die Frage der Ethik ist also in Wirklichkeit umfassender als die Frage nach dem guten Charakter; sie betrifft alles menschliche Tun, das gute Leben in allen Hinsichten. Das erklärt, warum Aristoteles in der EE und EN die Frage nach der *eudaimonia* ins Zentrum stellt. Das weitere Problem, warum er in der EN auch diese Frage nicht direkt zum Ausgangspunkt nimmt, müssen wir im Auge behalten.

Im ersten Buch der EN wird zunächst die Begriffskonstellation „Ziel, Gut, bestes Gut, *eudaimonia*“ eingeführt (I 1–5). In I 6 findet eine Verschiebung der Problematik statt, die zur Einführung des Begriffs des

[1] Zu den Unterschieden im Beginn der Ethiken auch Schneider 17 ff.

menschlichen Gutseins, der menschlichen *aretē* führt. Das Gut für den Menschen, seine *eudaimonia*, wird jetzt bestimmt als Tätigkeit des vernünftigen Seelenteils gemäß seiner eigentümlichen *aretē*. An I 6 schließt I 13 an, das die Teile der menschlichen Seele genauer behandelt. Das 7. Kapitel unterbricht den Gedankengang und nimmt Methodenfragen auf, die ähnlich in I 1 und 2 eingestreut sind. In I 8–12 werden Spannungen erörtert, die sich aus dem Vergleich der vorgeschlagenen *eudaimonia*-Definition mit der alltäglichen Vorstellung ergeben, dass zum Glück auch äußere Güter gehören.

Die Textanalyse des ersten Buchs ist dementsprechend so gegliedert:

1. Ziel, Gut, bestes Gut, *eudaimonia* (I 1–5);
2. die *eudaimonia* als Tätigkeit der menschlichen Seele gemäß der *aretē* (I 6 und 13);
3. das Problem der äußeren Güter (I 8–12). Die Methodenabschnitte in I 1 und 2 sowie I 7 werden gesondert in Kapitel II interpretiert.

1. Ziel, Gut, bestes Gut, *eudaimonia* (I 1–5)

Die erste Sacheinheit enthält mehrere Thesen, die von tragender Bedeutung für das Weitere sind und daher genau herausgearbeitet werden müssen. Erstens die These, dass alles Tun ein Gut anstrebt (a). Zweitens die These, dass es *ein* letztes Ziel des Handelns, ein Bestes geben muss, wenn unser Tun und Wollen nicht sinnlos sein soll (b). Drittens die These, dass dieses entscheidende Ziel die *eudaimonia*, das gute menschliche Leben ist (c).

a) Ziel und Gut (1094 a1–18)

Die EN beginnt mit der berühmten, jedoch nicht leicht zu verstehenden Aussage:

> Jede *technē* (Fertigkeit) und jede Untersuchung (*methodos*), ebenso jede Handlung (*praxis*) und jede *prohairesis* (Entscheidung) strebt, so wird allgemein angenommen (*dokei*), nach einem Gut (*agathon*). Deshalb ist der Satz „Gut (*agathon*) ist das, wonach alles strebt" zu Recht geäußert worden (1094 a1–3).

Der erste Satz enthält eine durch *dokei* qualifizierte Behauptung. Die Wiedergabe von *dokei* durch „scheint", die sich in einigen Übersetzungen findet, ist irreführend. Der Ausdruck *dokei* drückt in solchen Zusammenhängen das Vorliegen einer allgemeinen Meinung aus, und dies ist für Aristoteles ein wichtiges Indiz für die Wahrheit einer Aussage. Das bestätigt der zweite Satz, in dem Aristoteles die referierte These nochmals

zustimmend („zu Recht") aufnimmt,[2] allerdings ohne sie zu erläutern. Wir müssen uns jetzt insbesondere fragen, in welchem Sinn der zentrale Ausdruck „Gut" (*agathon*) eingeführt wird.

Die Aufzählung nennt die Hauptbereiche menschlichen Tuns, die Aristoteles auch sonst unterscheidet, *technē*, wissenschaftliche Untersuchung, Handlung sowie *prohairesis*. Eine *technē* (Kunst, praktisches Können) ist eine praktische Fertigkeit, Dinge hervorzubringen oder Ergebnisse zu erzeugen, wobei sie ein Wissen der Gesetzmäßigkeiten einschließt, von denen Gebrauch gemacht wird.[3] Der Ausdruck *methodos* (Untersuchung, Lehre) dürfte das bezeichnen, was Aristoteles gewöhnlich *epistēmē* (Wissenschaft) nennt; sie steht der *technē* nahe, da zu ihr ebenfalls das Wissen der Gesetze gehört, die ihren Gegenstandsbereich konstituieren (z. B. zur *technē* der Medizin die Kenntnis der Gesetze über die Gesundheit, zur *epistēmē (methodos)* der Mathematik die Kenntnis der Gesetze über die Zahlen usw.). In anderer Hinsicht ist die *technē* der *praxis* (Handlung) verwandt, da beide praktisch sind. Jedoch unterscheiden sich *technē* und *praxis* darin, dass eine *technē* Ergebnisse hervorbringt (die *technē* des Hausbauens beispielsweise Häuser), während mit *praxis* hier eine Handlung gemeint ist, die ihr Ziel in sich selbst hat. Darunter fallen für Aristoteles Tätigkeiten wie Flötespielen, aber auch das ethische Handeln, das durch den Begriff der *prohairesis* (Entscheidung, Entschluss, Wählen) angesprochen sein dürfte, der Entscheidung zur Ausübung einer Charaktereigenschaft wie z. B. Tapferkeit. Auch hier gilt, dass eine tapfere Handlung nicht Tapferkeit produziert, dass sie vielmehr tapfer *ist* und getan wird, weil man tapfer sein will.

Aristoteles schließt daher in 1094 a3–6 den Hinweis an, dass es zwei Arten von Handlungszielen gibt: Das *telos* (Ziel) kann entweder eine *energeia* (Tätigkeit, Aktivität) selbst sein (wie beim ethischen Handeln, aber auch bei Tätigkeiten wie Flötespielen) oder das *ergon* (Werk, Ergebnis, Produkt) einer Handlung (beim *technē*-Handeln ist das Ziel z. B. ein Haus, dieses ist gegenüber dem Bauen das größere Gut, das wünschenswerter ist).[4]

[2] Das Zitat findet sich auch in Topik 116a19 f. und Rhetorik 1362 a23.

[3] Das Wort *technē* bleibt im Weiteren unübersetzt. Das Wort „Kunst", mit dem es manchmal wiedergegeben wird, ist zwar möglich, wenn man es im Sinn von „Können" versteht, jedoch assoziiert man bei diesem Ausdruck zu leicht die „schönen Künste". „Fertigkeit" oder „Geschicklichkeit" andererseits haben den Nachteil, dass wir sie auch auf ein bloß erfahrungsmäßiges Können anwenden, während für Aristoteles zur *technē* das explizite Kennen der Gründe gehört, die die Bewirkung eines Ergebnisses erklären (vgl. Metaphysik 981a1 ff.).

[4] Verwirrend ist, dass Aristoteles hier „Handlung" (*praxis*) kurz hintereinander in zwei Bedeutungen gebraucht, die noch dazu nicht mit der im ersten Satz verwen-

Dass Aristoteles in 1094a3–6 den Ausdruck „Ziel“ ins Spiel bringt, könnte uns nun auch als Hinweis für die gesuchte Bedeutung des Wortes „gut“ in der Anfangspassage dienen. Im ersten Satz ist von *agathon ti* die Rede, das man mit „etwas Gutes“ oder – ungefähr gleichbedeutend – „ein Gut“ übersetzen kann.[5] Wenn Aristoteles kurz darauf das Wort „Gut“ durch „Ziel“ aufnimmt, dann würde der Ausdruck „ein Gut“ das Ziel einer jeweiligen Handlung oder den Gegenstand eines Strebens bezeichnen. Entsprechend würde der zweite Satz die Definition des Wortes „Gut“ knapp auf den Punkt bringen, wonach das Gut das Ziel allen Strebens ist.

Doch der erste Satz scheint entweder trivial oder falsch zu sein und der zweite einen Fehlschluss zu enthalten. Um mit dem zweiten Problem zu beginnen, so folgt aus dem Satz „Alles strebt nach einem Gut“ nicht „Es gibt genau ein Gut (das Gut, das Gute), wonach alles strebt“. Nun betont Aristoteles wenige Zeilen später die Vielheit der Ziele (a6) und stellt wiederholt die Frage, *ob* es ein solches Gut gibt, so dass man ihm diesen Fehlschluss nicht unterstellen kann. Da Aristoteles einen Ausspruch zitiert, kann man den bestimmten Artikel vor *agathon* am Beginn des zweiten Satzes einfach als Anführungszeichen nehmen und den zweiten Satz als knappe Zusammenfassung des ersten. Dann behält *agathon* den Sinn von „ein Gut“,[6] und das Wort „alles“ wird vor dem Hintergrund des ersten Satzes distributiv gelesen. Also nicht: „(Das) Gut ist das, wonach alles (zusammen) strebt“, sondern: „Gut ist jeweils das, wonach jedes strebt“.[7] An-

deten identisch sind. Im ersten Satz meint *praxis* das Handeln, das nicht hervorbringend ist. In a5 hingegen wird *praxis* als Oberbegriff für alle Arten von Tun verwendet, wozu auch die Ausübung von *technē* gehört.

[5] Beide Varianten haben Vor- und Nachteile. Substantivierungen sind in der Philosophie immer ein Problem, bei „Gut“ assoziiert man leicht „Wert“, und dieses Wort hat eine sehr unklare Verwendung, während der Ausdruck „etwas Gutes“ den Vorteil hat, die Herkunft aus dem Adjektiv „gut“ deutlich anzuzeigen. Andererseits ist durch das Substantiv „Gutes“ die Gefahr der Verwechslung mit „das Gute“ größer, das den Begriff oder die Eigenschaft des Guten bezeichnet, das, was allen Dingen, Handlungen etc., die gut sind, gemeinsam ist. Um diese Assoziation der platonischen Idee des Guten zu vermeiden, verwende ich die Übersetzung „ein Gut“. Andere Sprachen bieten hier gar keine Unterscheidungsmöglichkeit.

[6] Es gibt drei Übersetzungsmöglichkeiten für *tagathon* (Zusammenziehung von *to* (Artikel) und *agathon*) an dieser Stelle: „das Gute“, „ein Gut“, „das Gut“. Manche Übersetzer verwenden zwar im ersten Satz das Wort „ein Gut“, nehmen dieses aber im zweiten Satz mit „das Gute“ auf. Damit verschiebt man jedoch den Sinn in die in Anm. 5 erwähnte platonische Richtung. Für diese Unterscheidungen in der Verwendung von „gut“ ist immer noch die beste Quelle v. Wright, siehe insbesondere 10. Zu Aristoteles auch Ricken 1976, 21.

[7] Ähnlich formuliert Schmidt 303 Anm. 3. Dass Aristoteles in *Rhetorik* I 5 sagt, es gebe für jeden einzelnen *und für alle gemeinsam* einen Zielpunkt, der das Stre-

ders gesagt, ein Gut ist jeweils das Ziel einer *technē*, Handlung usw. Aber was ist mit dieser Aussage gewonnen?

Man könnte denken, Aristoteles habe mit dem ersten Satz die triviale analytische Aussage machen wollen, dass alles Handeln, wie man heute formuliert, intentional oder teleologisch ist, dass es im Begriff der Handlung liegt, immer auf etwas abzuzielen, und sei es auch nur auf das Tun der Handlung selbst. Dass Aristoteles verschiedene menschliche Betätigungsfelder aufzählt, spricht jedoch eher für eine induktive Verallgemeinerung, die sich auf Beobachtung des menschlichen Verhaltens stützt.[8] Unabhängig davon, ob wir den Satz analytisch oder empirisch lesen, scheint er jedoch außerdem unzutreffend oder zumindest ungenau zu sein. Denn er gilt nur für das Wort „Ziel", das in seinem Sinn wertneutral ist. Das Wort „gut" bzw. „ein Gut" hingegen wird objektiv wertend verwendet; wir unterscheiden zwischen dem, was gut ist oder ein Gut ist, und dem, was gut scheint oder für ein Gut gehalten wird. Man kann also nicht nur ein Gut erstreben, sondern auch etwas, das nur ein vermeintliches Gut und in Wirklichkeit ein Übel ist. Wie wir sehen werden, nimmt Aristoteles eine entsprechende Präzisierung in III 6 selbst vor. Aber wäre diese nicht bereits für unsere ersten beiden Sätze erforderlich?

Beachten wir genau, was Aristoteles sagt, ist sie entbehrlich. Denn die Rede ist vorläufig nicht von Menschen, die etwas tun und dadurch Ziele verfolgen und Absichten realisieren, die sie für gut halten; ein „ich" oder „wir", das handelt, tritt erstmals in 1094a19 auf. Es geht auch nicht um die Beschaffenheit einzelner Handlungen, sondern um die Struktur von größeren Wirkungsbereichen oder Tätigkeitsfeldern.[9] In 1094a1–3 sind es die Wissenschaft, die *technē*, das Tätigsein sowie das ethische Handeln, die auf ein Gut ausgerichtet sind; in 1094a6–9 betont Aristoteles, dass es *viele* solche *technai* usw. gibt, entsprechend auch *viele* Ziele.

Bleiben wir bei der *technē*, da dieser Fall am leichtesten zu erklären ist und auch von Aristoteles gewöhnlich zur Erläuterung herangezogen wird,

ben leitet (1360b4f.), ist kein Einwand, sondern erklärt sich daraus, dass die *eudaimonia* als das beste Gut für den Menschen dort sofort genannt wird. Denn in der *Rhetorik* zählt Aristoteles einfach populäre Vorstellungen des guten Lebens auf, während er in der EN an der Erklärung des Stellenwerts und der Herleitung des Inhalts des besten Guts interessiert ist. In der EE betont Aristoteles ausdrücklich, es sei falsch zu sagen, dass alles nach *einem* Gut strebt, vielmehr habe jedes sein eigenes Gut (EE 1218a30ff.).

[8] So auch Broadie 10. Gegen eine empirische Lesart Dirlmeier 1956, 265.

[9] Man könnte denken, dass die Erwähnung der *praxis* gegen diese Deutung spricht. Jedoch geht es Aristoteles hier vermutlich nicht um das detaillierte Ziel einer z.B. tapferen Handlung im Hier und Jetzt, sondern eher um die tapfere usw. Handlung als Typ, die als Ziel das Tapfersein im Leben insgesamt hat.

dann ist mit dem Ziel die Aufgabe einer gesamten *technē* gemeint. Zum Beispiel ist die Gesundheit das Ziel der Medizin, das Haus das Ziel der *technē* des Hausbauens usw. Ein solches Ziel einer *technē* kann man, wie Aristoteles am Anfang von I 5 sagt, als *ihr Gut* bezeichnen; „*ihr* Gut", weil sie durch dieses Ziel definiert ist, und „ihr *Gut*", weil innerhalb der *technē* alle einzelnen Verrichtungen um dieses Ziels willen geschehen, weil es innerhalb des relevanten Wirkungsbereichs sämtliche Mittel- und Teilhandlungen organisiert. Das Gut, durch das eine jeweilige *technē* definiert ist, ist ein Gut im Sinn des Erstrebten oder Wünschenswerten nicht für denjenigen, der die *technē* ausübt, sondern für den, der ihre Produkte braucht, erwirbt und benutzt. Dass jede *technē* auf ein Gut ausgerichtet ist, sagt also vorläufig nichts über die Strebensziele der Person, die sie ausübt, sondern bedeutet nur, dass es irgendeinen Zweck oder ein Bedürfnis im Staat gibt, wofür das Produkt wünschenswert ist.[10]

Die Vielfalt der Ziele oder Güter lässt sich reduzieren (1094a9–18). Denn nicht alle Ziele sind gleichwertig, vielmehr besteht eine bestimmte Rangordnung der Ziele, wenn sie in ein zusammenhängendes Gebiet gehören, und entsprechend eine Rangordnung der *technai*, die ihre Realisierung zur Aufgabe haben. Durch diese Hierarchisierung der Ziele sind größere Handlungsbereiche auf ein leitendes Ziel hin organisiert, und entsprechend unterstehen die *technai*, die die untergeordneten Ziele realisieren, der zuständigen leitenden *technē*. So ist die *technē* der Sattlerei um des Reitens willen da, das Reiten wiederum ist der *technē* der Kriegsführung untergeordnet. Dabei ist jeweils das Ziel der leitenden *technē* wählenswerter als das der untergeordneten, weil die untergeordneten Ziele um der übergeordneten willen verfolgt werden.

b) Letztes Ziel und bestes Gut (1094a18–b11)

Die Rangordnung von Zielen und *technai* legt die Frage nach einer Spitze der Hierarchie nahe. Während Aristoteles bisher mit dem Begriff des Guts (*agathon*) operiert hat, wird jetzt der Superlativ *ariston* (das Beste, das vollkommen Gute, das höchste Gut), bestes Gut[11] eingeführt. Die Einführung erfolgt in einem ersten Schritt für das individuelle Handeln (a18–24) und in einem zweiten Schritt für die *technē* (a24–b11). Dieser zweite

[10] Dazu Ricken 1976, 24.

[11] Die Übersetzung „bestes Gut" hat den Vorteil, den Zusammenhang mit „ein Gut" deutlich zu machen, ohne bereits eine bestimmte Interpretation zu präjudizieren, wie es der Ausdruck „höchstes Gut" tut. Ich übernehme diese Lösung von Irwin 1985, 2.

Schritt setzt unmittelbar den bisherigen Gedankengang fort und sei daher vorgezogen. Aristoteles wirft dort die Frage auf, was das beste Ziel ist und welcher Fähigkeit es zugehört. Diese letztlich leitende Instanz ist die Politik; sie ordnet an, welche Wissenschaften und *technai* in der Polis gebraucht werden, wer sie in welchem Grad erlernen soll, wofür sie eingesetzt werden sollen usw. Das Ziel, das sie dabei im Auge hat, ist das Gut für den Menschen (*anthrōpinon agathon*), das im Grunde für Individuum und Polis dasselbe ist. Dieses stellt ein Gut ganz anderer Art dar als die Güter, die die jeweiligen *technai* verfolgen; es ist nicht ein Gut, das für manche in der Polis nützlich ist, sondern ein Gut, das auf die Frage antwortet, welche Ziele in welchem Maß und in welcher Anordnung für den Einzelnen und die Polis überhaupt zu erstreben gut ist.

Warum die Frage nach diesem letzten Ziel oder besten Gut unausweichlich ist, macht Aristoteles aus der Beschaffenheit des *individuellen* Wollens heraus plausibel (a18–24). Dabei ist jetzt die Rede nicht mehr von Handlungsbereichen und deren interner Ordnung und Rangordnung; argumentiert wird vielmehr aus der Wir-Perspektive handelnder Menschen: *Wenn* es ein Ziel der Handlungen gibt, das wir um seiner selbst willen wollen und das andere um seinetwillen, und wenn wir nicht alles um eines anderen willen wollen, dann ist klar, dass dieses Ziel das beste Gut ist. Obwohl der Satz hypothetisch formuliert ist, will Aristoteles nahe legen, dass es in der Tat ein bestes Gut gibt. Die Begründung lautet, ohne ein solches Ziel gehe das Streben ins Unendliche, sei leer und vergeblich. Fragen wir uns, was der genaue Sinn dieser Begründung ist und ob sie überzeugt.

Es leuchtet ein, dass das Wollen leer läuft, wenn wir auf jede Frage „Warum tust du dies?“ antworten können „Um jenes zu erreichen“, und so immer weiter. Doch um das Problem der Leere des Wollens zu beseitigen, scheint es zu genügen, dass es überhaupt Endpunkte des Wollens gibt, ohne dass es genau *einer* sein muss. Verschiedene Handlungsketten könnten ja bei verschiedenen Endpunkten zum Stehen kommen, die wir um ihrer selbst willen wünschen. Warum also *ein* letztes Ziel? Aristoteles verweist auf die Wichtigkeit eines solchen Ziels im Leben des Individuums: es ermögliche uns wie Bogenschützen, die ihr Ziel vor Augen haben, das Richtige zu treffen. Im parallelen Zusammenhang in der EE sagt Aristoteles (1214b10ff.), sein Leben nicht auf ein letztes Ziel hinzuordnen, sei ein Zeichen von großem Unverstand. Das zeigt, dass die Annahme eines letzten Ziels normativ oder praktisch begründet ist, einen vernünftigen Ratschlag für ein gutes menschliches Leben enthält. Aber worin besteht die Begründung?

Nehmen wir an, es gibt im Leben einer Person drei Ziele, die sie um ihrer selbst willen erstrebt, beispielsweise Ehre, Reichtum und Bildung. Damit ihr Streben nicht ins Leere läuft, würde es genügen, dass sie ein oder zwei dieser Ziele oder auch alle drei unverbunden realisiert. Da je-

doch eine Person als einheitlicher Organismus ein Leben in der Zeit vollzieht und Überlegungsfähigkeit besitzt, steht sie vor der Frage, wie sie die verschiedenen Ziele anordnet, welchem Ziel sie welches Gewicht und welchen zeitlichen Aufwand einräumt usw. Auch wenn die Konfrontation mit dieser Frage nicht absolut zwingend ist, ist es zumindest plausibel zu sagen, dass sich für ein Wesen, dessen Überlegungsfähigkeit die verschiedenen Strebensinhalte übergreift, die Frage nach ihrer Ordnung stellt. Dann aber verfolgt die Person, auch wenn sie mehrere gleichrangige in sich erwünschte Ziele hat, *ein* letztes Ziel, das Ziel nämlich, die geordnete Menge der drei genannten Ziele zu realisieren.[12]

Das führt zu einer weiteren strittigen Interpretationsfrage. Man könnte das letzte Ziel des Strebens so verstehen wie gerade erläutert, dass es deswegen um seiner selbst willen gewollt wird und das Streben zum Stehen bringt, weil es alle anderen Ziele enthält. So sagt Aristoteles von der Politik, ihr Ziel, das Gut für den Menschen, umfasse alle anderen Ziele (1094 b6). Andererseits legen die Ausführungen über die Rangordnung der *technai* (1094 a9–18) und der Vergleich mit dem Bogenschützen ein hierarchisches Modell der Güter nahe. Unter dieser Interpretation müsste die Person, die Ehre, Reichtum und Bildung als Ziele verfolgt, entscheiden, welches von diesen für sie das höchste ist (EE 1214 b8). Nehmen wir an, sie sehe das höchste Gut, das sie in ihrem Leben insgesamt realisieren will, in der Ehre, so müsste sie die Ziele Reichtum und Bildung dem Wunsch nach Ehre unterordnen, sie also nur in dem Maß erstreben, als sie Mittel sind, die die Erreichung des letzten Ziels fördern.

Die Debatte darüber, welche dieser beiden Auffassungen vom letzten Ziel der Text stützt, ist angestoßen worden von Hardies Aufsatz „The Final Good in Aristotle's Ethics". Hardie bezeichnet die zuerst erläuterte Konzeption als *inklusive*, die zweite als *dominante*, und er wirft Aristoteles vor, er vermische diese beiden Konzeptionen vom letzten Ziel oder besten Gut. Vorläufig finden sich in der Tat für beide Konzeptionen Hinweise im Text. Welche von beiden die richtige ist oder ob Aristoteles vielleicht etwas anderes Drittes meint, können wir erst auf der Grundlage der folgenden Abschnitte und endgültig erst anhand von Buch X entscheiden.

c) Die *eudaimonia* als das beste Gut (I 2–5)

(i) Die Einführung des *eudaimonia*-Begriffs (I 2, 1095 a14–30). Während die EE unmittelbar mit der Frage nach der *eudaimonia* beginnt, setzt Aristoteles in der EN für das letzte Ziel oder beste Gut erst an dieser Stelle

[12] Ähnlich Ricken 1976, 22.

die *eudaimonia* (Glück, Glückseligkeit) ein. Der Ausdruck *eudaimonia* entspricht in seiner Bedeutung nicht genau unserem Begriff des Glücks. Nicht nur ist das deutsche Wort „Glück" zu blass; es lässt sich außerdem sowohl für das innere Glück wie für den glücklichen Zufall verwenden, während die Griechen für Letzteres ein eigenes Wort, *eutychia*, haben. Was *eudaimonia* bedeutet, macht die Erläuterung deutlich, die Aristoteles nachreicht, dass es nämlich um das *eu zēn kai prattein* (Gut-Leben und Sich-Gut-Verhalten, gutes Leben und gutes Handeln, Gut-Leben und Sich-Gut-Gehaben), das „gut leben und gut handeln" gehe. Beide Ausdrücke bedeuten, dass es einer Person in ihrem Leben gut geht, wobei der zweiteilige Ausdruck wohl deutlich machen soll, dass das Wohlergehen nicht nur ein passives Sich-Befinden ist, sondern auch eine aktive, handelnde Seite hat.[13] Damit ein menschliches Leben *eudaimonia* aufweist, muss es in allen Hinsichten und, wie wir sehen werden, auch in seiner ganzen Dauer gelingen.

Ist die Gleichsetzung von *eudaimonia* und bestem Gut zwingend, und wenn ja, warum erwähnt Aristoteles in der EN die *eudaimonia* erst jetzt? Die Gleichsetzung wird begründet mit dem Hinweis, dass alle das letzte Ziel der Politik und das beste der durch Handeln realisierbaren Güter in der *eudaimonia* sehen (a18). Aristoteles erklärt jedoch diese Übereinstimmung für eine bloß verbale, während über den Inhalt der *eudaimonia* Meinungsverschiedenheiten bestünden. Dann scheint der Ausdruck *eudaimonia* einfach dieselbe Rolle zu spielen wie der Begriff des besten Guts. Das ist jedoch nicht der Fall. Der Begriff des besten Guts ist ein formaler Begriff, der unabhängig von inhaltlichen Überlegungen anzeigt, an welcher Stelle das Gesuchte innerhalb des größeren Rahmens der Begriffe des Ziels, des Guts, des Strebens, der *technē* usw. steht. Mit diesem Begriff zu beginnen, hat also den Vorteil, dass auf diese Weise das Gesuchte begrifflich verortet wird.[14] Der Ausdruck *eudaimonia* bezeichnet demgegenüber eine inhaltlich bestimmte Weise des Lebens, auch wenn dieser Inhalt von verschiedenen Menschen verschieden bestimmt wird (a20–30) und daher vorläufig nicht vorausgesetzt werden kann.[15] Dass es die *eudaimonia* ist,

[13] Am nächsten kommt die Übersetzung „gutes Leben". Jedoch ist dieser Ausdruck im hier gemeinten Sinn gerade als Übersetzung für *eudaimonia* aufgekommen und lässt sich nur durch Rückgriff auf das griechische Verständnis dieses Begriffs erläutern. Daher kann man ebensogut das Wort *eudaimonia* stehen lassen.

[14] Dass der systematisch grundlegende Begriff in der EN nicht *eudaimonia*, sondern *ariston* ist, sieht ähnlich Cooper 1975, 91.

[15] Die andere Frage, ob es überhaupt zwingend ist, das beste Gut mit der *eudaimonia* gleichzusetzen, würde den Gedankengang länger unterbrechen und soll daher erst in der Zusammenfassung aufgenommen werden (siehe unten S. 55).

was im Streben der Menschen den Stellenwert des besten Guts hat, liegt nicht offensichtlich im Begriff der *eudaimonia*, sondern muss erst gezeigt werden (siehe I 5, unten (iv)).

(ii) Die drei wichtigsten Lebensformen (I 3). Die bereits in 1095 a20–30 aufgezählten verschiedenen Vorstellungen von *eudaimonia* werden in I 3 kurz erläutert. Worin die Menschen die *eudaimonia* sehen, kann man den Lebensweisen entnehmen. Dabei zeigen sich drei Grundtypen, das Leben der Lust, das politische und das betrachtende Leben. (Eine weitere Lebensweise, die Aristoteles am Ende des Textstücks erwähnt, das Leben des Gewinnstrebens (1096 a5–10), wird nicht mitgezählt, weil der Reichtum als Mittel und nicht um seiner selbst willen erstrebt wird.)

Das Leben der Lust (1095 b16 f., 19–22), welches die große Menge der Ungebildeten sucht, kritisiert Aristoteles als sklavisch. Wir werden später sehen, dass diese Kritik auf einer Vereinfachung beruht, weil sie nur eine bestimmte primitive Vorstellung von Lust betrifft. Aristoteles selbst wird auf andere Arten der Lust hinweisen und den wesentlichen Zusammenhang zwischen *eudaimonia* und Lust herausarbeiten.

Das politische Leben (1095 a22–1096 a4) wird von Aristoteles zunächst ebenfalls in der gängigen Auffassung beschrieben, wobei er allerdings diese Konzeption schon hier korrigiert. Nach der üblichen Vorstellung hat das politische Leben die Ehre zum Ziel. Aristoteles kritisiert diese Vorstellung als abgeleitet, mit zwei Gründen: Erstens liegt die Ehre mehr im Ehrenden, wird dem Geehrten also von außen zu teil, während das gesuchte Gut etwas der Person Eigenes und Unverlierbares sein soll. Der zweite Grund besteht darin, dass die wohlverstandene Ehre ihre Grundlage nicht im bloßen Faktum des Geehrtwerdens hat, dass man vielmehr geehrt werden will, *weil* man gut ist, weil man die *aretē* besitzt und ausübt. Als das eigentliche Ziel des politischen Lebens erweist sich daher die *aretē*.

Aristoteles fügt zwei weitere Qualifikationen an, die das Leben der *aretē* als Inhalt der *eudaimonia* betreffen, einmal dass es um die Betätigung der *aretē* und nicht um ihr bloßes Besitzen gehe, sodann dass auch der, der die *aretē* besitze, in äußeres Unglück geraten könne. Der erste dieser Punkte wird in I 6 weitergeführt (unten 2.), mit dem zweiten befassen sich ausgiebig die Texte I 8–12 (3.).

Das Leben der theōria (1096 a4–5), welches die dritte Lebensform bildet, wird hier nur erwähnt. In Buch X werden wir erfahren, dass es die höchste Form der *eudaimonia* darstellt (Kapitel X).

(iii) Die Kritik an Platons Idee des Guten (I 4). Die Beschäftigung mit Platon beginnt ohne Anbindung an das Vorherige, dient jedoch in I 5 als Folie für die weitere Überlegung. Da der Text ohne eine Kenntnis der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Metaphysik schwer zu entschlüsseln ist, seien hier nur die Kernthesen genannt, die für das Folgende

benötigt werden. Platon nimmt, sehr vereinfacht gesagt, an, dass es eine einzige und von der Erfahrungswirklichkeit losgelöste Idee des Guten gibt, dass nur diese Idee vollkommen und andauernd gut ist und dass alle anderen Güter durch die Teilhabe an dieser Idee näherungsweise gut sind. Aristoteles bestreitet nun erstens, dass eine gemeinsame Idee des Guten das Gutsein aller Güter erfassen kann. Vielmehr ist vom Guten in verschiedenen Kategorien die Rede. Aristoteles unterscheidet in seiner theoretischen Philosophie Kategorien des Seienden. Die erste Kategorie ist die der selbständigen Dinge, die anderen Kategorien enthalten Eigenschaften *von* Dingen, Relationen *zu* Dingen usw., die immer einen – je nach Kategorie verschiedenen – Bezug auf die Dinge der ersten Kategorie haben. Für „gut" soll nun ebenso wie für „seiend" gelten, dass es in verschiedenen Kategorien ausgesagt wird. Angenommen wir nennen den Reichtum ein Gut und die *aretē* ein Gut, dann heißt das nicht, dass beiden dieselbe Eigenschaft des Gutseins zukommt, sondern es heißt, dass beide auf verschiedene Weise auf eines hin ausgesagt werden (*pros hen*). Wenn dieses eine auch hier ein Gutes der ersten Kategorie sein soll, müssten wir sagen, dass es der gute Mensch ist; die *aretē* wäre auf diesen bezogen, indem sie eine Eigenschaft von ihm ist, der Reichtum, indem er ein Mittel zum Gutsein ist.

Der zweite und dritte Kritikpunkt sind einfacher. Eine von der Erfahrungswelt losgelöste Idee des Guten können wir als Menschen nicht realisieren, während wir doch gerade das *prakton agathon* suchen, das Gut für den Menschen, das durch Handeln erreichbar ist (1096 b32 ff.). Selbst als idealer Orientierungspunkt für diese Suche sei die Annahme einer losgelösten allgemeinen Idee des Guten nicht brauchbar, da sich niemand, der ein Gut in einem bestimmten Handlungsbereich, etwa einer *technē*, verwirklichen wolle, an einer solchen allgemeinen Idee ausrichte (1097 a5 ff.).

(iv) Die *eudaimonia* erfüllt die Anforderungen, die der Begriff des besten Guts enthält (I 5). Aristoteles knüpft in I 5 an die Ausführungen in I 1 an, wo er die Vielheit der menschlichen Unternehmungen, die durch je eigene Ziele definiert sind, betont hat. Wie in I 1 wird die Frage, ob es ein letztes Gut gibt, zunächst aus der Struktur der *technē* usw. heraus gestellt, sodann aus der Perspektive des handelnden Wir präzisiert (1097 a25 ff.).

Wenn es viele Ziele gibt, wir aber manche Ziele nur um anderer willen erstreben, dann sind diese, wie Aristoteles sagt, nicht *teleion* (Endziel, vollendet, vollkommen). Obwohl das Wort *teleion* je nach Kontext alle in der Klammer genannten Bedeutungen haben kann, sind diese hier nicht passend, weil man sie nicht steigern kann. Aristoteles führt das Wort in I 5 in einem speziellen Sinn ein, der die Steigerung zulässt. In dem Adjektiv *teleion* steckt *telos*, „Ziel", und es charakterisiert dann einfach Ziele hin-

sichtlich ihrer Zielhaftigkeit.[16] Diese müsste gemäß I 1 und Anfang von I 5 darin bestehen, dass etwas um seiner selbst willen gewollt wird und dadurch das Streben erfüllt.

An das beste Gut stellt Aristoteles die Anforderung, dass es absolut zielhaft sein muss. Sollte es mehrere Ziele geben, die wirklich zielhaft sind, dann müsste das gesuchte Gut für den Menschen dasjenige von ihnen sein, das am meisten zielhaft ist. Aristoteles expliziert nun die Zielhaftigkeit in ihren Stufen und zeigt, dass sie in der höchsten Form genau von der *eudaimonia* erfüllt wird. Dasselbe führt er in einem zweiten Schritt für die Bedingung der Autarkie durch.

Die Bedingung des teleion (1097a30–b6). B ist zielhafter als A, wenn A nur *di' heteron* (um anderer Ziele willen, eines anderen wegen, als Mittel) erstrebenswert ist, B dagegen auch *kath' hauto* (um seiner selbst willen, seiner selbst wegen, für sich) als Ziel gewählt werden könnte (zum Beispiel ist Lust zielhafter als Reichtum, weil Reichtum *nur* um der Lust oder anderer Güter willen gewollt wird, die Lust aber in sich wünschenswert ist). C wiederum ist zielhafter als B, wenn C nie um eines anderen willen erstrebt wird, während B sowohl für sich selbst gewünscht wie auch um eines anderen willen gesucht werden kann (die *eudaimonia* ist zielhafter als die Lust, weil sie nur selbst Ziel ist und nie wegen etwas anderem erstrebt wird, während man die Lust zwar einfachhin, aber auch wegen der *eudaimonia* suchen kann). Das schlechthin oder im absoluten Sinn Zielhafte ist daher das, was nur um seiner selbst und nie um eines anderen willen gewünscht wird.

Die *eudaimonia* erweist sich als dasjenige, was diese Bedingung vorzüglich erfüllt. Denn wir erstreben zwar auch Ziele wie Lust oder Vernunft um ihrer selbst willen und unabhängig davon, ob wir einen weiteren Nutzen von ihnen haben, jedoch erstreben wir sie auch um der *eudaimonia* willen. Umgekehrt aber würde niemand sagen, dass er die *eudaimonia* um eines dieser anderen Ziele willen erstrebt.[17]

[16] Die Übersetzung „zielhaft" entspricht ungefähr Kennys Hinweis, mit *teleion* werde ein *telos* als besonders „endy" charakterisiert (Kenny 2001, 21). „Endziel" (Dirlmeier und Gigon) und „fin finale" (Gauthier/Jolif) haben den Nachteil, dass sie nur für den Superlativ *teleiotaton* passen und sich in adjektivischen Verwendungen nicht durchhalten lassen. Wirklich zielhaft ist ein Ziel, das nur um seiner selbst willen gewünscht wird. Ich verwende bewusst die informellen Ausdrücke „um eines anderen willen", weil Übersetzungen wie „Mittel" Vorentscheidungen über die Relation der *eudaimonia* zu ihren Teilen und Bedingungen treffen, die wir an dieser Stelle noch nicht überprüfen können (siehe dazu unten S. 56).

[17] Diese Ziele sind also offenbar nur in der Weise weniger zielhaft als die *eudaimonia*, dass sie sich um der *eudaimonia* willen erstreben lassen, nicht aber in dem Sinn, als sie der *eudaimonia* ihre Wünschbarkeit verdanken. Es scheint allerdings

Die Bedingung der Autarkie (1097b6–b20). Dieselbe Überlegung wird mit dem Kriterium der *autarkeia* (Selbstgenügsamkeit) wiederholt, wobei Aristoteles die Selbstgenügsamkeit eines Ziels in der Zielhaftigkeit impliziert sieht.[18] Das Selbstgenügsame wird bestimmt als das, was für sich allein das Leben lebenswert macht und dem nichts fehlt. Auch hier gilt, dass es die *eudaimonia* ist, die genau diese Anforderung erfüllt. Das wird bestätigt durch die Hinzufügung, die *eudaimonia* sei das Wählenswerteste, ohne als ein Gut unter anderen gezählt zu werden. Denn wenn sie so eingereiht würde, dann wäre die Summe aus der *eudaimonia* und dem kleinsten anderen Gut größer als die *eudaimonia* allein und somit noch wählenswerter.

Der Sinn dieser Passage ist nicht leicht zu verstehen und dementsprechend strittig. Manche Autoren sehen hierin einen Beleg für die inklusive Konzeption, derzufolge die *eudaimonia* alles, was wir um seiner selbst willen wollen, umfasst.[19] Doch das ist genau genommen nicht, was der Text sagt. Er macht vielmehr die strukturelle Aussage, dass die *eudaimonia* nicht ein Ziel wie die vielen Einzelziele ist, die Menschen anstreben, sondern auf einer anderen Ebene steht. Sie ist das beste Gut, das die Einheit oder Anordnung der anderen Güter bewirkt, und nicht ein Gut neben anderen, die zusammengezählt werden können. Diese strukturelle These ist ebenso mit der dominanten wie mit der inklusiven Lesart vereinbar. Für die inklusive Interpretation würde folgen, dass die *eudaimonia* nicht einfach die Summe der Einzelgüter sein kann, weil diese in der Tat durch Addition eines weiteren Guts zielhafter würde, vielmehr eine geordnete Ganzheit von Gütern enthalten muss. Für die dominante Lesart, die das beste Gut als Spitze in einer Rangordnung von Zielen sieht, gilt ähnlich, dass die *eudaimonia* nicht in einer Reihe mit den untergeordneten Gütern steht.

Aristoteles stellt, so können wir festhalten, die Verbindung der Begriffe des besten Guts und der *eudaimonia* durch die Bedeutungskomponente der Zielhaftigkeit her, die in beiden Begriffen impliziert ist. Das beste Gut ist trivialerweise absolut zielhaft, nur Ziel, weil es sonst nicht das Beste

schwer zu verstehen, wie es Handlungen geben kann, die Selbstzweck sind, gleichzeitig aber um eines anderen (der *eudaimonia*) willen geschehen. Zu diesem Problem Jacobi und Engberg-Pedersen.

[18] Aristoteles beginnt mit der konkreten Frage, ob die Autarkie für das isolierte Individuum gilt oder seinen engeren sozialen Kontext einbezieht (1097b8–14). Diese Abschweifung passt nicht in die begriffliche Überlegung des Abschnitts, und ich werde ihren Inhalt daher erst im Zusammenhang mit I 8–12 behandeln, wo ähnliche Probleme erörtert werden (siehe unten S. 49).

[19] So Hardie 1980, 22.

wäre. Doch aufgrund der Begriffsbedeutung von „zielhaft" ist nicht auszuschließen, dass es mehrere absolut zielhafte Güter geben kann. Dass es sich beim Gut für den Menschen um *ein* schlechthin zielhaftes Strebensziel handeln muss, ergibt sich eher, wenn wir vom *eudaimonia*-Begriff ausgehen. Auch er impliziert die absolute Zielhaftigkeit, das *teleion* in dem in I 5 verwendeten Sinn; dieses hat aber nun durch die Verknüpfung des *eudaimonia*-Begriffs mit dem des menschlichen Lebens und seiner Strebensstruktur einen konkreteren Sinn.

Aus dieser Perspektive ist ein Ziel dann absolut zielhaft, wenn es das Leerlaufen des Strebens verhindert, mit anderen Worten, wenn es das Streben eines Menschen insgesamt und auf Dauer erfüllt, sein Leben insgesamt gut macht.[20] Und „gut" heißt hier im Sinn von I 1 wiederum nichts anderes als „erwünscht" oder „erstrebenswert"; es bedeutet das Gutsein des *einen* Lebens, das jeweils ein Mensch lebt, in allen Hinsichten und der ganzen Dauer. Man darf daher das Kriterium der Autarkie, auch wenn seine Bestimmung („dem nichts fehlt") das auf den ersten Blick nahe legt, nicht so lesen, als ob es den Einschluss sämtlicher denkbaren Güter verlangte. [21] Was Aristoteles mit der Autarkie meint, wird deutlicher an der parallelen Stelle in der EE, wo sich die Formulierung findet, wir suchten dasjenige, das, wenn man es erlangt, das Streben erfüllt (1215b18).

Zur Erläuterung der Rede, dass ein Ziel das Streben erfüllt, stellt sich Aristoteles dort vor, man würde uns vor der Geburt bestimmte Übel und Güter anbieten und wir könnten entscheiden, unter welchen Bedingungen wir das Leben und unter welchen das Nicht-Leben vorziehen würden. Wir würden, so seine Antwort, das Leben nicht wählen, wenn uns nur Übel wie Krankheiten erwarteten; auch dann nicht, wenn uns nur Güter angeboten würden, die für uns nicht um ihrer selbst willen erwünscht sind; ebenso wenig, wenn wir auf dem Entwicklungsstand von Kindern bleiben oder das ganze Leben schlafend verbringen würden; schließlich auch nicht, wenn nur unsere sinnlichen Begierden erfüllt würden, weil dann unser Leben nicht von dem der Tiere verschieden wäre. Wenn das beste Gut, die *eudaimonia*, *teleion* und autark ist, muss es also das *menschliche* Streben so sehr erfüllen, dass wir das Leben insgesamt für wünschenswert halten. Dazu braucht es nicht jedes denkbare Gut zu enthalten; es genügt, dass seine Anwesenheit die Wünschbarkeit eines ganzen menschlichen Lebens in seiner besonderen Strebensstruktur sichert. Um dies zu leisten, muss es auch nicht entweder dominant oder inklusiv sein. Wenn wir uns an die Pla-

[20] Dieser aktivische Sinn von *teleion*, wonach es „Erfüllung bringend" bedeutet, ist zwar nur in der Dichtung belegt, scheint aber hier mitzuschwingen.

[21] Dazu auch Reeve 121f.

tonkritik erinnern, spricht einiges dafür, dass es weder das eine noch das andere ist, vielmehr die Ordnung in der dort erwähnten Weise eines *pros hen*-Verhältnisses herstellt.

Doch wenn die *eudaimonia* ein durch Handeln *erreichbares* Gut (*prakton agathon*, 1097 a23) sein soll, lässt sich dann etwas finden, was diesem Anspruch der absoluten Zielhaftigkeit in der Wirklichkeit genügt, die sich nicht immer nach den menschlichen Wünschen richtet?[22] Um diese Frage zu klären, müssen wir als Nächstes sehen, wie Aristoteles selbst die *eudaimonia* inhaltlich bestimmt.

2. Die *eudaimonia* als Tätigkeit gemäß der *aretē* (I 6 und 13)

a) Die Begriffe *ergon* und *aretē* (1097 b22–27, 1098 a8–12)

Dass die *eudaimonia* das beste Gut darstellt, ist, wie Aristoteles sagt, eher ein Gemeinplatz und sagt noch nichts über ihre Beschaffenheit (1097 b22–24). Diese muss daher im Folgenden genauer bestimmt werden. Nachdem Aristoteles in I 1–5 bekannte Phänomene und gängige Meinungen über das menschliche Streben und die *eudaimonia* dargestellt hat, würde man jetzt erwarten, dass er die vorhandenen Meinungen prüft und einen haltbaren und konsistenten Kern herausarbeitet. Dieses dialektische Verfahren kommt insbesondere dort zur Anwendung, wo wir es mit einem Thema zu tun haben, das nicht Gegenstand einer umgrenzten Einzelwissenschaft ist. Und in einer solchen Situation scheinen wir uns im Falle des besten Guts zu befinden, wenn dieses *sämtliche* anderen Ziele oder Güter im Staat unter sich hat oder umfasst.

In Wirklichkeit jedoch geht Aristoteles nicht dialektisch vor, sondern beginnt mit einer typischen Definitionsfrage, der Frage „Was ist (*ti estin*) die *eudaimonia*? (b23)". Solche Definitionsfragen bezieht Aristoteles immer auf begrenzte Seinsbereiche, weil nur sie inhaltlich bestimmt und dadurch definierbar sind.[23] Die *eudaimonia* ist kein selbständiges Seien-

[22] Ähnlich Bostock 14 f.

[23] Im engeren Sinn definierbar sind für Aristoteles Arten von Gegenständen. Nach der Lehre in den *Analytica Posteriora* sind jedoch auch Zustände oder Eigenschaften von Gegenständen definierbar, sofern sie wesentlich mit einer bestimmten Art oder Gattung von Gegenständen verbunden sind; beispielsweise ist Gesundheit definierbar, sofern sie wesentlich auf Lebewesen bezogen ist. Das heißt dann aber, dass die Definition in derartigen Fällen immer einen Bezug auf die Gegenstandsart enthalten muss, die Träger der zu definierenden Eigenschaft ist (also bei der Gesundheit auf Lebewesen, bei der *eudaimonia* auf Menschen).

des, sondern eine Weise des menschlichen Lebens,[24] und sie kann folglich nur bestimmt werden, indem sie als Seinsweise desjenigen Wesens, dem sie zukommen kann, definiert wird, also des Menschen. Dieses Vorgehen spricht dafür, dass wir es in I 6 mit einer in der EN selten verwendeten (siehe auch unten S. 61) Zugangsweise zu tun haben, die Aristoteles gewöhnlich als naturwissenschaftliche bezeichnet.[25]

Wie Aristoteles ankündigt, lässt sich die Definition auffinden, wenn wir nach dem *ergon* des Menschen fragen. Um die Anbindung dieses Schritts an das Bisherige zu verstehen, muss man sich an die Zweigleisigkeit der Einführung des besten Guts in I 1–5 erinnern. Aristoteles erläutert dort einerseits ohne Erwähnung des handelnden Subjekts die Struktur menschlicher Unternehmungen, und zwar sowohl ihre interne teleologische Struktur als auch ihre Ordnung auf das Ziel der Politik, das Gut für den Menschen hin. Er zeigt andererseits aus der Beschaffenheit des individuellen Strebens, dass dieses nur dann *ganz* erfüllbar ist, wenn es sich an einem letzten Ziel orientieren kann, dass wir *ein* bestes Gut annehmen müssen und dieses die *eudaimonia* ist. Die neue Wendung, die Aristoteles dem Gedankengang in I 6 gibt, kann man so verstehen, dass er diese beiden Stränge der Einführung eines besten Guts zusammenzuführen versucht. Das geschieht mittels des Begriffs des *ergon*, der beiläufig schon in I 1 aufgetreten ist, aber erst jetzt ins Zentrum rückt.

Der Begriff des *ergon* (eigentümliche Leistung, eigentümliche Tätigkeit, Aufgabe, Funktion) hängt eng mit den bisher verwendeten Begriffen des Ziels und des Guts zusammen. Während das Wort *telos* (im Sinn des zweiten gerade erwähnten Strangs) jedes Ziel bezeichnet, das jemand gerade erstrebt, wird der Ausdruck *ergon* immer dort verwendet, wo eine *technē* oder Handlungsweise, aber auch ein Werkzeug oder Organ usw. (im Sinn des ersten Strangs) durch ein bestimmtes Ziel oder Gut definiert ist. Die Hausbau-*technē* ist dadurch definiert, dass das Haus ihr *ergon* ist. Das e*rgon* des Auges ist das Sehen, das *ergon* des Messers das Schneiden, das *ergon* des Flötenspielers das Flötespiel. Das *ergon* braucht also nicht ein Produkt zu sein, sondern kann auch in der Handlung selbst bestehen (1097b26) .[26]

[24] Trotz Halper, der die These vertritt, Aristoteles halte sie für eine Quasi-Substanz.

[25] Anders Reeve 132, der meint, wir sollten entgegen dieser nahe liegenden Vermutung auch hier eher mit einem dialektischen Vorgehen auf der Basis von gängigen und bewährten Überzeugungen rechnen.

[26] Aristoteles nimmt damit die in I 1 erwähnte Unterscheidung zwischen Zielen auf, die ein Produkt (*ergon*) sind, und solchen, bei denen die Handlung (*praxis*) selbst das Ziel ist. Manchmal verwendet er auch den *ergon*-Begriff im weiten Sinn,

Um die Verbindung der beiden Stränge herzustellen, spricht Aristoteles jetzt nicht wie in I 1 vom Ziel einer *technē*, sondern vom Ziel oder *ergon* dessen, der die *technē* ausübt, des *technitēs*. Außerdem führt er im Kontext des *ergon*-Begriffs neue wertende Redeweisen ein. Für jeden *technitēs*, jedes Werkzeug wie für alles, was ein *ergon* hat, liegt das Gut (*agathon*) und das „auf gute Weise" (*eu*) im *ergon* (1097b27f.). „Das Gut" hat den bisherigen Sinn des Erstrebten; die Bedeutung von *eu* wird expliziert in 1098a12. Wenn jemand ein *ergon* hat, kann er dies besser oder schlechter ausführen. Das *ergon* des Flötenspielers ist es, Flöte zu spielen, das *ergon* des guten (*spoudaios;* hervorragend, tüchtig) Flötenspielers, auf gute Weise (*eu*) oder gemäß der *aretē* Flöte zu spielen.

In der Wendung „ein guter Flötenspieler" ist „gut" ein Adjektiv, das attributiv und graduierend gebraucht wird, das Dinge oder Personen mit Bezug darauf bewertet, ob sie ihr *ergon* gut ausführen. Das zugehörige Substantiv ist *aretē* (Tugend, Tüchtigkeit, Trefflichkeit, Vortrefflichkeit); wer eine Fähigkeit nicht nur besitzt, sondern sie in überdurchschnittlichem Maß besitzt, hat die entsprechende *aretē*. Ein Messer, das nicht nur schneidet, sondern gut schneidet, ist gut als Messer oder besitzt die entsprechende *aretē*. Wer gute Schuhe verfertigen kann, hat die *aretē* in der *technē* der Schuhmacherei. Das Wort *aretē* bezeichnet also letztlich nichts anderes als „Gutsein".[27] Allerdings ist auch „Gutsein" keine optimale Übersetzung von *aretē*, weil es eher den passiven Zustand bezeichnet, während *aretē* die Disposition zu einer guten *Betätigung* in etwas ist. Beim menschlichen Handeln aufgrund des Charakters, um das es Aristoteles in Buch II–V gehen wird, entspricht das Wort *aretē* ungefähr dem deutschen „Tugend". Wenn wir jedoch den Übergang zur Problematik der ethischen Tugenden angemessen verstehen wollen, dürfen wir gerade nicht den *aretē*-Begriff, der im Griechischen *jede* Qualität, die einer guten Betätigung zugrunde liegt, meint, schon im Vorhinein auf unseren Bereich des Moralischen einschränken.

so dass er beide Bedeutungen, dass das Ziel ein Produkt jenseits der Handlung ist oder die Tätigkeit selbst das Ziel ist, umgreift (EE 1219a12ff.).

[27] Die Übersetzung von *aretē* durch „Vortrefflichkeit" und *spoudaios* durch „hervorragend" ist zu stark. Es geht um die gute Qualität, die über dem Durchschnitt liegt, nicht um die extreme Spitze des Hervorragenden. „Tüchtig" erscheint passender, hat aber den Nachteil, dass es heute nicht mehr gebräuchlich ist und außerdem zwar auf Menschen, aber weniger gut auf Werkzeuge passt.

b) *Ergon* und *aretē* des Menschen

(i) Die Frage nach dem *ergon* des Menschen (1097b27–1098a7). Aristoteles stellt die Frage, ob denn alles ein *ergon* habe, nur der Mensch nicht. Die Frage ist rhetorisch gemeint und soll suggerieren, dass durchaus auch der Mensch als Mensch ein *ergon* hat. Von den Interpreten wird diese Annahme mit verschiedenen Gründen kritisiert. Nahe liegend ist der Einwand, der Übergang komme nur zustande, wenn dem Menschen von außen, von Gott oder der Natur oder der Polis, eine Aufgabe vorgegeben ist. Die erläuterte Unterscheidung zwischen Handlungen, die wegen eines Ergebnisses gewollt werden, und Handlungen, die in sich wünschenswert sind, macht diesen Punkt jedoch eher unproblematisch. So scheint es harmlos, vom *ergon* des Flötenspielers in dem Sinn zu reden, dass er bestimmte für seine Rolle typische Handlungen vollzieht, die ihr Ziel in sich selbst haben. In der parallelen Argumentation in der EE weist Aristoteles ausdrücklich darauf hin, dass wir in zwei Bedeutungen vom *ergon* reden, erstens so, dass es ein Produkt des Tuns gibt, zweitens aber auch so, dass die Ausübung der Tätigkeit selbst das *ergon* sein kann (1219a13ff.). Doch während es offensichtlich ist, dass diese Tätigkeit für den Flötenspieler im Spielen auf der Flöte liegt, ist weniger offenkundig, in welcher Tätigkeit der Mensch sein *ergon* realisieren könnte.

Durch das naturwissenschaftliche Vorgehen versucht Aristoteles eine solche Bestimmung des Menschen aufzuweisen.[28] Dazu benutzt er das übliche Definitionsverfahren durch Angabe von Gattung und spezifischer Differenz.[29] Der Gattung nach ist der Mensch ein Lebewesen, welches von den anderen Spezies dieser Gattung unterschieden werden muss. Genauer werden diese Unterscheidungen in I 13 beschrieben (siehe c)). Das Leben im Sinn von Wachstum und Ernährung haben auch Pflanzen, Leben in der

[28] So Roche 1992.

[29] In der *Metaphysik* definiert er die Form (*eidos*) von Gegenstandsarten (ihre wesentliche Beschaffenheit) so, dass Bezugspunkt der Definition die sogenannte Zweckursache, das *telos* oder *ergon* der Art ist. Diese teleologische oder funktionale Art der Definition des reinen *eidos* ermöglicht es, dass auch die Art als konkrete, das *eidos* in seinem Bezug auf die Materie, definiert werden kann, weil das *telos* eine bestimmte Beschaffenheit und Anordnung der materiellen Teile vorgibt. Zum Beispiel: Das *telos* des Hauses ist es, Schutz für Menschen und Güter zu bieten, und daraus ergibt sich, dass Steine oder Holz in einer bestimmten Weise angeordnet werden müssen, um diesen Schutz herzustellen (1043a31f.). Bei Lebewesen ist das interne *telos* das Leben, die Form ist die Seele, die dieses Leben organisiert und vollzieht (1050a34ff.). In der praktischen Abhandlung der EN redet Aristoteles zwar zunächst vom *Menschen*, der sein Leben vollzieht, jedoch verfällt er dann doch in die exaktere Ausdrucksweise aus der *Metaphysik*, wonach dies die Seele tut (1098a7).

Weise von Wahrnehmung und Bewegung teilt der Mensch mit allen Tieren. Als das dem Menschen eigentümliche Leben bleibt so nur das handelnde Leben des *logon echon* (des vernunftbegabten, rationalen Seelenteils)[30] übrig. Mit Bezug auf diesen Seelenteil werden zwei Differenzierungen angedeutet; zunächst wird unterschieden zwischen einem der Vernunft gehorchenden und einem selbst Vernunft besitzenden Teil, sodann zwischen dem Haben des letzteren und seiner Betätigung.[31] Das scheint verständlich, da sich das spezifisch Menschliche eines Lebens nicht im Schlaf zeigt, sondern in der Betätigung seiner Fähigkeiten.

(ii) Das Gut des Menschen als Leben der Vernunftbetätigung gemäß der *aretē* (1098a7–17). Das bisherige Vorgehen könnte man als deskriptives verstehen, das heißt als Suche nach der *tatsächlichen* Beschaffenheit des Menschen.[32] Die These wäre einfach, dass Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen ihr Leben unter Betätigung ihrer Vernunft, der Fähigkeit zu sprechen und denken, vollziehen. Da sich aus dieser spezifischen Betätigung zugleich die Bestimmung der *eudaimonia* ergeben soll, wendet sich Aristoteles jedoch im Weiteren Aussagen über das *gute* Leben zu, wobei dies in einem langen mit neuen Begriffen und Übergängen voll gepackten Satz geschieht, den wir schrittweise zu analysieren versuchen müssen.[33] Er lautet:

(1) Wenn nun das *ergon* des Menschen eine Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft ist oder nicht ohne Vernunft und (2) wenn wir sagen, dass ein So-und-so und ein guter (*spoudaios*) So-und-so ein *ergon* haben, das zur selben Art gehört, beispielsweise ein Kitharaspieler und ein guter Kitharaspieler, und so in allen Fällen, indem das Überragen gemäß der *aretē* zum *ergon* hinzugefügt wird (denn die Aufgabe eines Kitharaspielers ist, die Kithara zu spielen, und die Aufgabe des guten Kitharaspielers, das gut zu tun) – wenn das der Fall ist, (3) [wenn wir aber als das *ergon* des Menschen eine bestimmte Weise des Lebens annehmen und diese als eine Tätigkeit der Seele und Handlungen gemäß der Vernunft, als das *ergon* des

[30] Das griechische Wort *logos* ist in seinem Sinn weiter als „Vernunft"; es kann je nach Kontext „Satz, Rede, Sprache, Rechnung, Erklärung, Vernunft usw." bedeuten.

[31] Die Unterscheidung zwischen dem Besitz einer Fähigkeit (*dynamis*) und ihrer Ausübung oder Betätigung (*energeia*) entwickelt Aristoteles ausführlich in *Metaphysik* IX 1 und 6. Dass das in der Betätigung der Vernunft bestehende Leben *kyrioteron* (eigentlicher, wichtiger, schärfer den Begriff treffend) ist als der bloße Besitz der Vernunft, lässt sich am einfachsten im Sinn der Prioritätskriterien verstehen, die Aristoteles in *Metaphysik* IX 8 präzisiert: Wir können eine Fähigkeit nur als diese bestimmte erkennen und definieren über die Tätigkeit, zu der sie die Fähigkeit ist.

[32] Einen solchen neutral-deskriptiven Schritt nimmt Gómez-Lobo an.

[33] Der Satz nimmt mehrere Anläufe, um zu seinem Ergebnis zu kommen, und manche Kommentatoren nehmen daher an, dass es sich um zwei Redaktionen desselben Gedankengangs handelt. So Gauthier/Jolif II 58.

guten Menschen aber die gute und richtige Ausführung hiervon, und wenn jede Handlung gut ausgeführt ist, wenn sie gemäß der eigentümlichen *aretē* vollendet wird – wenn das so ist], (4) dann erweist sich das Gut für den Menschen als Tätigkeit der Seele gemäß der *aretē*, (5) und wenn es mehrere *aretai* gibt, gemäß der besten und zielhaftesten.

Wennsatz (1) nimmt die Bestimmung des *ergon* des Menschen auf. Teilsatz (2) führt den bereits erläuterten Begriff der *aretē* und die attributive Verwendung von „gut" allgemein ein, der dritte (3) überträgt diese Begrifflichkeit auf das menschliche Leben und der vierte (4) schließt daraus auf das Gut für den Menschen. Das entscheidende Argument lautet: Wenn (3) das *ergon* des Menschen in der Tätigkeit gemäß der Vernunft besteht, das *ergon* des guten Menschen in der guten Ausübung dieser Tätigkeit, dann (4) liegt in dieser guten Ausübung der vernunftgemäßen Tätigkeit, in der Betätigung der menschlichen *aretē*, das Gut für den Menschen, d. h. die *eudaimonia*.

Spitzen wir die Aussage etwas zu, dann behauptet Aristoteles: Dass wir erreicht haben, was wir letztlich wollen und erstreben, das zielhafteste Ziel oder beste Gut, die *eudaimonia*, ist identisch damit, dass wir gut als Menschen sind bzw. aufgrund dieses Gutseins handeln. Doch kommt es nicht vor, dass jemand gut als Mensch ist bzw. gut handelt und es ihm trotzdem nicht gut geht, oder auch umgekehrt, dass es jemandem gut geht, obwohl er nicht gemäß der menschlichen *aretē* handelt? Wir müssen also noch etwas genauer herauszufinden versuchen, welcher Gedankenschritt dem Übergang von der *eudaimonia* zur *aretē* zugrunde liegt.

Die gesuchte Verbindung wird schon zu Beginn von I 6 vorbereitet, wenn Aristoteles unterstellt, für alles, was ein *ergon* oder eine typische Handlung habe, liege in diesem *ergon* das Gut (1097 b 26 f.). Diese Voraussetzung ist in einer bestimmten Hinsicht richtig, in einer anderen aber unzutreffend. Im Kontext der *technē*, in dem Aristoteles den *ergon*-Begriff zunächst erläutert, kann man sagen, dass für den *technitēs* als *technitēs* (den Baumeister *als* jemanden, der diesen Beruf ausübt) das *ergon* in der Herstellung des Guts liegt, durch das diese *technē* definiert ist (Haus), und man kann ebenfalls sagen, dass der Baumeister dann gut *als* Baumeister ist, wenn er gemäß der *aretē* im Bauen tätig ist, wenn er gute Häuser baut. Wie Aristoteles in *Metaphysik* IX 2 und 5 erläutert, sind die *technai* jedoch zweiseitige Fähigkeiten, das heißt, wer eine *technē* wie die Medizin beherrscht, bewirkt in relevanten Situationen nicht automatisch Gesundheit, sondern könnte mit demselben Wissen auch Krankheit bewirken. Welches von beidem er tut, ergibt sich nicht mehr aus dem Ziel, das seine *technē* definiert, sondern aus seiner ethischen Entscheidung, die er nicht als *technitēs*, sondern als Mensch mit einem bestimmten Charakter, bestimmten Wünschen usw. trifft.

Diese Diskrepanz zwischen dem Ziel oder Gut der *technē* oder Handlungsweise und dem Gut der handelnden Person könnte geringer scheinen, wenn wir nicht *technai* betrachten, sondern Tätigkeiten wie Flöte spielen, die kein Produkt erzeugen. Hier scheint es ein Bindeglied zwischen der *aretē* in der Tätigkeit und dem Gut der Person zu geben, das Aristoteles zwar vorläufig nicht erwähnt, das er aber später selbst einführen wird, nämlich die Lust (erstmals genannt wird diese in I 9, siehe unten S. 48). Wenn eine Tätigkeit um ihrer selbst willen getan wird, liegt es nahe anzunehmen, dass man sie tut, weil die Ausübung Freude macht und sie dadurch Bestandteil der *eudaimonia* sein kann. Es ist jedoch denkbar, dass jemand gut im Flötespielen ist, aber die Lust daran verloren hat und vielleicht nur noch um eines Ergebnisses willen, etwa um Geld zu verdienen, weiterhin spielt.[34] Wer die Tätigkeiten, die typisch für das Flötespielen sind, gut ausführt, ist (das gilt analytisch aufgrund der Begriffsbedeutungen) ein guter Flötenspieler, aber ein guter Flötenspieler ist darum nicht auch ein glücklicher Flötenspieler.[35] Und entsprechend müsste dann für den Menschen gelten: Wer die typischen menschlichen Tätigkeiten gut ausführt, ist ein guter Mensch, aber ein guter Mensch ist darum nicht auch ein glücklicher Mensch.

Häufig wird Aristoteles daher vorgeworfen, er begehe in I 6 einen so genannten naturalistischen Fehlschluss, leite also eine normative oder wertende Aussage aus einer deskriptiven Aussage, einer bloßen Tatsachenbehauptung, ab. Daraus, dass Menschen sich *faktisch* von Tieren durch die Fähigkeit zur Vernunftbetätigung unterscheiden, die wie alle Fähigkeiten besser oder schlechter ausgeübt werden kann, folgt, so der Einwand, nichts darüber, was das Beste für den Menschen ist oder wie zu leben für den Menschen *gut ist*. Nun muss man hier zwei Fragen auseinander halten. Erstens ob wirklich ein Fehlschluss vorliegt und worin genau der unzulässige Übergang besteht. Zweitens muss man sich aber auch fragen – und das ist für die Bewertung der Position wichtiger –, ob die Konzeption der *eudaimonia*, die Aristoteles in I 6 über bestimmte Schritte herleitet, für ihn letztlich auf der Schlüssigkeit dieser Schritte beruht.

Was die erste Frage angeht, so trifft der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses nicht exakt zu. Aristoteles schließt nicht aus dem Faktum unserer Vernunftbegabtheit, dass wir vernünftig leben sollen, vielmehr verweist er auf den begrifflichen Tatbestand, dass in Fähigkeiten ein Spiel-

[34] Auch Tätigkeiten können natürlich faktisch mit Ergebnissen verbunden sein. Der Unterschied zur *technē* bleibt davon unberührt, denn die *technē* ist durch ihr Ergebnis *definiert*, während es für die Frage, *was* Flötespielen wesentlich *ist*, nichts beiträgt, dass man damit unter Umständen Geld verdienen kann.

[35] Siehe Everson 1998b, S. 99.

raum von „besser und schlechter“ liegt. Einen problematischen Übergang nimmt Aristoteles jedoch an einer anderen Stelle vor, nicht von einem deskriptiven zu einem normativen Begriff, sondern zwischen *zwei normativen* Begriffen, nämlich den oben erläuterten Übergang vom Begriff der *aretē* zu dem der *eudaimonia*. Wenn man darin etwas Naturalistisches sehen will, dann liegt das eher in der Vermischung von zwei Arten der Teleologie, einer definitionsinternen oder funktionalen (naturwissenschaftlichen) Teleologie[36] und einer ethischen Teleologie. Aristoteles definiert die Form (*eidos*) einer Spezies, indem er die Anordnung der Teile auf die Erfüllung des *ergon* oder *telos* hin angibt. Beim Menschen besteht dieses *ergon* in der vernunftgemäßen Tätigkeit, und entsprechend müsste eine Definition zeigen, wie alle menschlichen Teile so zusammenarbeiten, dass die Vernunfttätigkeit ermöglicht wird. [37] Dass dies das *telos*, das Ziel ist, das die Anordnung der Definitionsteile leitet, beweist aber nicht, dass auch für die Person, die ihr Leben vollzieht, die andauernde Vernunfttätigkeit der Inhalt des letzten Ziels für das Handeln ist. Die handelnde Person könnte die Vernunft auch als Mittel ansehen, um ihre inhaltlichen Ziele, die aus anderen Quellen stammen, zu realisieren.

Ich komme zur zweiten Frage. Man kann zugeben, dass es keinen analytischen Zusammenhang zwischen *aretē* und *eudaimonia* gibt, und es trotzdem plausibel finden, dass es Lebewesen dann gut geht, wenn sie ihre spezifischen Anlagen gut entwickelt haben und ausüben, und für den Menschen wäre das eben die Vernunftfähigkeit. Auch wenn es nicht streng beweisbar ist, gilt es allgemein als einleuchtend, dass es für den Menschen besser ist, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein.[38] Für Aristoteles ist ein weiterer Grund wichtig. In der EE setzt er, noch *ehe* er eine ähnliche Herleitung wie in I 6 durchführt, voraus, dass die seelischen Güter allen anderen vorzuziehen sind (1218b33). Warum das so ist und wie daher die zweite Frage endgültig zu beantworten ist, werden wir genauer in 3.) sehen. Im Augenblick genügt der Hinweis, dass die Ausübung der Tätigkeit gemäß der *aretē* bei uns liegt und so am ehesten geeignet erscheint, eine erreichbare und dauerhafte Art der *eudaimonia* zu gewähren. Dass es um das *ganze* Leben geht, betont Aristoteles denn auch in einem Zusatz am Ende von I 6 (1098a18–20).[39]

[36] Diese ist für Aristoteles zugleich begrifflich und biologisch, da für ihn eine Definition nicht einfach eine Verbaldefinition ist, sondern eine Realdefinition, das heißt zugleich eine wissenschaftliche Erklärung.

[37] So hält Whiting die Argumentation für durchgängig normativ.

[38] Diese Formulierung stammt von J. St. Mill, Der Utilitarismus, Stuttgart 1976, 18.

[39] Es ist strittig, ob *en biō teleiō* wirklich „in einem vollständigen Leben“ bedeutet oder *teleios* hier den Sinn von „voll entwickelt“, „reif“ hat. Auch wenn es gute

Die Frage, *welche* seelischen Güter das Leben *eudaimōn* machen, ist auch mit dem Hinweis auf die Tätigkeit gemäß der spezifisch menschlichen *aretē* noch nicht präzise beantwortet. In Teilsatz (5) der Ableitung der *eudaimonia* stellt Aristoteles in Aussicht, es könne mehrere solche *aretai* geben. Eine erste Konkretisierung dieses Hinweises erhalten wir in I 13, die genaue inhaltliche Ausführung der Arten der *eudaimonia* erfolgt erst in Buch X.

c) Die Arten der menschlichen *aretē* (I 13)

Das menschliche Gut, die *eudaimonia*, besteht in der Tätigkeit der menschlichen Seele gemäß der ihr eigentümlichen *aretē*. Um die menschliche *aretē* oder die verschiedenen menschlichen *aretai* aufzufinden, müssen daher die typischen menschlichen Tätigkeiten herausgestellt werden. Das geschieht in I 13 anhand der Beschreibung der Teile der menschlichen Seele, der einige Bemerkungen über Politik und Psychologie vorangestellt sind. In unausgesprochener Entgegensetzung zu Platon betont Aristoteles, gesucht sei das *menschliche* Gut und die *eudaimonia* des Menschen, deren Sicherung Aufgabe der Politik ist (1102 a5–a26). Die Bestimmung der *eudaimonia* als Tätigkeit der Seele gemäß der menschlichen *aretē* sieht Aristoteles dadurch bestätigt, dass der Politiker sich primär um die *aretē* der Bürger bemüht. Das setzt voraus, dass er ein Wissen von der Seele, also die nötigen psychologischen Kenntnisse hat (1102 a26–32).

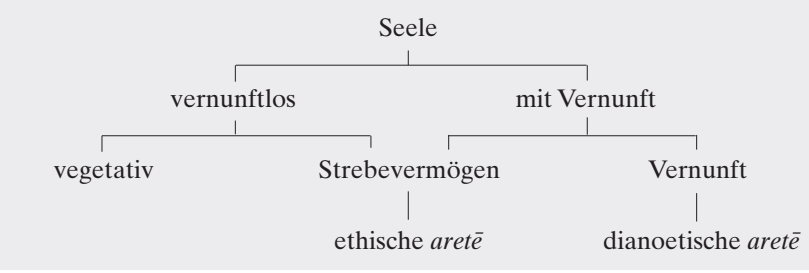
Aristoteles verweist, was die Bestimmung der Seele angeht, zunächst auf die sog. exoterischen Schriften, vermutlich die populären Texte.[40] Dort findet sich die Unterscheidung in einen vernunftlosen und einen vernunftbegabten Teil der Seele. Wie Aristoteles betont, braucht die Rede von Teilen nicht so verstanden zu werden, dass es sich um in der Wirklichkeit Trennbares handelt. Die Seele ist für die Griechen kein Ding mit Teilen, sondern das Ganze der Lebensfähigkeiten, das Lebensprinzip des Körpers (im einfachsten Fall der Pflanze z. B. der Stoffwechsel). Die Teile sind nur begrifflich trennbar; es handelt sich um verschiedene Aspekte des Lebensprinzips *eines* Lebewesens.[41]

Argumente für Letzteres gibt (siehe Gauthier/Jolif II 59 f.), scheint mir der folgende Satz, eine Schwalbe mache noch keinen Sommer, doch für die üblichere Interpretation zu sprechen, wonach es um die Dauer geht. Dafür sprechen auch die weiteren Überlegungen in I 8–12.

[40] Zur Frage, was genau sich hinter den „exoterischen Schriften" verbirgt, ausführlich Dirlmeier 1956, 274 f.

[41] Innerhalb der philosophischen Schriften gibt es eine eigene Abhandlung über die Seele, *De Anima*. Dort legt Aristoteles Wert darauf, dass man „Seele" allgemein

Die Einteilung der menschlichen Seele (1102 a32 ff.) lässt sich durch das folgende Schema darstellen:



Das Vermögen der Ernährung und Fortpflanzung (1102 a32–b12). Aristoteles beginnt mit dem vernunftlosen Teil der menschlichen Seele, und hier demjenigen Teil, den wir mit den Pflanzen gemeinsam haben, dem Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen, der vegetativen Seele. Dieser Teil der Seele arbeitet auch im Schlaf, setzt also kein Bewusstsein voraus, weshalb er nicht zu den spezifisch menschlichen Aspekten der Seele gehören, seine *aretē* also nicht die gesuchte menschliche *aretē* sein kann.

Das Strebevermögen (1102 b13–1103 a1). Die zweite Stufe der Seele, das Vermögen des Strebens und der Bewegung, schreibt Aristoteles in anderen Abhandlungen auch den Tieren zu. Es enthält alle Antriebe (Begierden, Wünsche usw.) und Affekte. Beim Menschen liegt dieses Vermögen in einer besonderen Form vor. Es ist zwar selbst vernunftlos, aber anders als der vegetative Seelenteil in der Lage, sich nach der Vernunft zu richten. Entsprechend wird es am Ende von I 13 nochmals angeführt und diesmal von der anderen Seite als Teil des Vernunftvermögens eingeordnet (1103 a2).[42] Erläutert wird die Stellung des Strebevermögens am Beispiel des Beherrschten und Unbeherrschten, in dem die Strebungen und Affekte gegen die Vernunft kämpfen, während sie sich beim guten Menschen in Einklang befinden (1102 b28). Dass hier der Sonderfall des Konflikts zur Grundlage der Darstellung gemacht wird, könnte daran liegen, dass sich im Fall des Widerstreits leichter sehen lässt, dass zwei *verschiedene* Seelenteile im Spiel sind, dass es also sinnvoll ist, diese zwei Aspekte der Seele begrifflich zu trennen.[43]

nur im Umriss bestimmen kann, während eine Definition nur möglich ist für die Seele einer jeweiligen Art von Lebewesen.

[42] Ich folge Gauthier-Jolif II 97, dass wir es mit einer Mehrfacheinordnung des Strebevermögens und daher im Großen mit einer Dreiteilung zu tun haben, gegen Dirlmeier 1956, 292, der eine Vierteilung annimmt.

[43] Ähnlich Joachim 62 f.

Das Vernunftvermögen (1103 a1–3). Das Vernunftvermögen wird nur kurz erwähnt. Ihm schreibt Aristoteles ebenfalls zwei Aspekte zu, einmal den vernünftigen Seelenteil im engeren Sinn, sodann das Strebevermögen, sofern es der Vernunft zu folgen vermag.

Ziel des Textstücks war von Anfang an die Herausarbeitung der Formen der menschlichen *aretē* (1103 a3–10). Die spezifische menschliche *aretē* besteht in der guten Verfassung und Betätigung der spezifisch menschlichen Seelenteile. Als spezifisch menschlich erwies sich der vernünftige Seelenteil, und zwar dieser im engeren Sinn sowie das Strebevermögen, sofern es der Vernunft gemäß sein kann. Folglich gibt es zwei Arten menschlicher *aretē*, die des Vernunftvermögens selbst, die so genannten dianoetischen *aretai*, und die des Strebevermögens, die so genannten ethischen *aretai*. Letztere, die *aretai* des Charakters, sind Thema in den nun folgenden Büchern II–V, erstere, die intellektuellen *aretai*, in Buch VI.

3. Tätigkeit gemäß der *aretē* und übliche *eudaimonia*-Vorstellung

Aristoteles war in I 1–5 von den üblichen Meinungen ausgegangen und hatte dann in I 6 eine schärfere eigene Position zu entwickeln versucht. Danach kehrt er in I 8–12 zurück zu den *legomena*, den alltäglichen Überzeugungen, um die Plausibilität seines Vorschlags zu überprüfen. Das entspricht nicht unbedingt der Art, wie er normalerweise verfährt. Wo Aristoteles sich sonst nach der Ausarbeitung seiner eigenen Antwort nochmals den verbreiteten Meinungen zuwendet, geschieht dies meist, um zu zeigen, wie seine Position alles anfangs Gesagte aufnehmen und dessen richtigen Kern bestätigen kann. Hier jedoch ist das nur teilweise seine Absicht (insbesondere in I 8–9; siehe a)); vielmehr weist er auch auf Phänomene hin, die sein Ergebnis in Schwierigkeit bringen, und er schwankt deutlich in ihrer Einschätzung (I 10–11; siehe b)). In I 12 (c) wird deutlich, dass die Probleme an einer begrifflichen Differenz zwischen *aretē* und *eudaimonia* liegen.

a) Bestätigungen der entwickelten *eudaimonia*-Konzeption (I 8–9)

Aristoteles nimmt zunächst den populären Gedanken der Dreiteilung der Güter in äußere, körperliche und seelische auf (I 8, 1098 b9–22). Dass die seelischen Güter allgemein als die besten gelten, bestätigt seinen Vorschlag, dass die *eudaimonia* eine bestimmte Tätigkeit gerade der Seele ist. Auch die Betonung des Tätigseins erweist sich als sinnvoll, denn Tätigkeiten sind Äußerungen der Seele. Schließlich passt diese Betonung auch zur Gleichsetzung der *eudaimonia* mit dem *eu zēn kai prattein* (dass es einem gut geht und man gut handelt).

Dafür, dass Aristoteles im Zusammenhang der *eudaimonia* das Seelische und den Tätigkeitsaspekt hervorhebt, gibt es plausible Gründe, die auch den Hintergrund der ganzen weiteren Ausführungen in I 8–12 bilden. Wer das Glück im Besitz äußerer Güter sieht, ist abhängig von zufälligen Bedingungen, denen wir passiv ausgeliefert sind. Auch das Vorhandensein körperlicher Güter wie Gesundheit liegt nur teilweise bei uns. Die Erfahrung vom Wechsel der äußeren Umstände, der Abhängigkeit vom Schicksal (*tychē*), das zwischen glücklichem Zufall (*eutychia*), der die *eudaimonia* fördert, und unglücklichem Zufall (*atychia*), der sie mindert, schwankt, ist für die Griechen eine Grunderfahrung, die alle Konzeptionen des guten Lebens prägt. Man kann daher als das Motiv, das hinter der Betonung des Tätigkeitsaspekts in der *eudaimonia* steht, die Suche nach einer Konzeption vermuten, deren Realisierung *bei uns* liegt, die wir, wenn wir uns entsprechend bemühen, als Menschen wirklich erreichen und bewahren können. Wie Aristoteles in I 10 (1100b13) sagen wird, verleiht nichts dem Leben so viel Beständigkeit wie das Tätigsein gemäß der *aretē*.

Die Bestimmung der *eudaimonia* als einer seelischen Tätigkeit kann aber, wie Aristoteles in I 9 expliziert, auch die weiteren Aspekte integrieren, die gewöhnlich unter dem Begriff der *eudaimonia* gefasst werden. So passt sie erstens zu den verbreiteten Vorstellungen, die *eudaimonia* bestehe in der *aretē* oder in der *phronēsis* oder in der *sophia*; Aristoteles meint hier mit *aretē* wohl die ethische *aretē*, während die *sophia* die *aretē* der theoretischen und die *phronēsis* die *aretē* der praktischen Vernunft ist (siehe Kap. VI). Die menschlichen *aretai*, oder genauer – wie Aristoteles (1098b30–1099a7) erneut betont – ihre Betätigung, sollten aber gerade die *eudaimonia* ausmachen. Zweitens kann die *eudaimonia*-Definition die bekannte These aufnehmen, das Leben der *eudaimonia* müsse mit Lust verbunden sein (1098b25, 1099a7–31). Diesen Aspekt wird Aristoteles genauer in Buch II und den Lustabhandlungen entwickeln: Die Tätigkeiten gemäß der *aretē* sind lustvoll, wenn sie aus einem guten Charakter hervorgehen, der keine Widerstände gegen das Tun des Richtigen enthält. Wichtig im jetzigen Kontext ist, dass nach dem alltäglichen Begriff der *eudaimonia* das *gute* Leben wesentlich als angenehm, befriedigend, lustvoll erfahren wird. Wenn daher die Herleitung des Inhalts der *eudaimonia* in I 6 nicht ein philosophisches Diktat von außen bleiben soll, muss Aristoteles zeigen können, dass das Leben der *aretē* in der Tat zugleich ein subjektiv befriedigendes Leben ist.

Auch die weitere Überzeugung, zur *eudaimonia* gehöre das äußere Wohlergehen (1098b26), greift Aristoteles schließlich als Bestätigung seiner Position auf. Er nennt (1099a31ff.) zwei Gruppen von Gütern, von denen die *eudaimonia* abhängt. Die einen sind Werkzeuge oder Mittel: Um gemäß der ethischen *aretē* tätig zu sein, braucht man Besitz, Freunde,

politischen Einfluss. Zur anderen Gruppe gehören adlige Abstammung, Schönheit, wohlgeratene Kinder. In der ersten Gruppe sind Voraussetzungen zusammengefasst, die die Ausübung der Tätigkeiten der *aretē* ermöglichen.[44] Für die Betätigung einer ethischen *aretē* müssen bestimmte Normalbedingungen vorliegen. Die handelnde Person muss die – für den Bürger der damaligen Polis – normale Ausstattung mit äußeren Gütern aufweisen; sie muss in einem Zusammenhang mit anderen Menschen leben, an denen sie die *aretē* ausüben kann usw. Aristoteles kann daher mit Recht behaupten, dass sich auch die Erforderlichkeit äußerer Güter mit seiner Konzeption der *eudaimonia* erklären lässt.

Die Güter der zweiten Gruppe, die Aristoteles nennt, scheinen auf den ersten Blick nicht äußere zu sein, sondern der Person zuzugehören, ohne allerdings seelischer Natur zu sein. So scheint z. B. physische Schönheit oder adlige Geburt keine Voraussetzung dafür, gemäß der Vernunft tätig zu sein. Dasselbe gilt für die Wohlgeratenheit der Kinder. Dieser letztere Punkt war in allgemeinerer Form bereits in I 5 (1097 b8–14) genannt (aber dort von mir noch ausgeklammert) worden. Die Autarkie, so hieß es dort, bezieht sich nicht auf das allein lebende Individuum, sondern auf den Menschen als soziales Lebewesen, dessen Leben nur dann gut ist, wenn es auch seinen Verwandten und Freunden gut geht.

Wenn wir an der Autarkie als Kriterium der *eudaimonia* festhalten, dann scheint Aristoteles also in Schwierigkeiten zu geraten, da es nach den referierten alltäglichen Vorstellungen weitere Güter gibt, ohne deren Gegebenheit man die *eudaimonia* nicht als vollständig ansehen würde. Die meisten Beispiele lassen sich jedoch in die aristotelische Konzeption der *eudaimonia* integrieren. In der *Rhetorik* interpretiert Aristoteles Schönheit als die Erscheinungsweise, in der sich die gute Verfassung des Körpers äußert (1361 b7 ff.); Letztere aber, die Gesundheit und Stärke des Körpers, ist Bedingung für die *eudaimonia*. Die adlige Herkunft ordnet er dort ebenfalls als äußeres Gut ein, und in der Tat entscheidet die Stellung durch Geburt über die Chance, die für die *eudaimonia* erforderliche Charakterbildung zu erwerben. Schwierig ist allein die Einordnung des Hinweises auf das Schicksal der nahen Verwandten und Freunde. Denn dieser Punkt ist in I 5 nicht in dem Sinn gemeint, dass wir Freunde brauchen, um den guten Charakter betätigen zu können, sondern er bedeutet, dass das Schicksal der näheren Menschen unmittelbar Teil des eigenen ist.[45] Wie

[44] Hierzu Cooper 1985.

[45] In I 11 wird darüber hinaus die in gängigen Intuitionen verankerte Möglichkeit ins Auge gefasst, dieser Zusammenhang könne sogar so wesentlich sein, dass das Schicksal Nahestehender in gewisser Weise noch nach dem Tod einer Person auf deren *eudaimonia* zurückwirkt, dass also das Leben einer verstorbenen Person

das genauer zu verstehen ist, müssen wir bis zur Freundschaftsabhandlung zurückstellen.

Klammern wir die Thematik der Freundschaft noch ein, dann kann Aristoteles in der Tat alle Güter, die gewöhnlich mit der *eudaimonia* in Zusammenhang gebracht werden, als Bedingungen der *eudaimonia* erweisen und in seinen Vorschlag integrieren. Eine andere Schwierigkeit, auf die die alltägliche Auffassung hinweist, bleibt allerdings bestehen. Denn da die Bedingungen der *eudaimonia* vom Zufall abhängen, scheint das Problem der *tychē* in die vorgeschlagene Konzeption der *eudaimonia* selbst einzudringen. Die Zufallsabhängigkeit kann dabei entweder ein gegebenes nicht änderbares Faktum wie die Herkunft oder die physische Konstitution betreffen (siehe unten b(i)), oder sie kann in der Wechselhaftigkeit der äußeren Lebensumstände bestehen, aufgrund derer wir Güter wie Reichtum und Ehre je nach Situation gewinnen oder verlieren können (siehe b(ii)). Aristoteles legt den Problemen, die die Kontingenz und Zeitlichkeit des Lebens an seine Konzeption der *eudaimonia* stellen, offenkundig einiges Gewicht bei, denn sie werden in I 10–11 ausführlich erörtert.

b) Probleme für die entwickelte *eudaimonia*-Konzeption (I 10–11)

Der Text behandelt zwei Fragen: (i) Wie entsteht die *eudaimonia*? (ii) Wann und unter welchen Umständen können wir jemanden *eudaimōn* nennen? Frage (ii) ergibt sich aus der zweiten Art der Zufallsabhängigkeit, der Abhängigkeit von den wechselnden äußeren Umständen; Frage (i) könnte man mit dem Problem gegebener kontingenter Tatsachen zusammenbringen. Aristoteles geht so vor, dass er zunächst bekannte Schwierigkeiten darlegt und sodann eine Antwort aus der wissenschaftlichen Definition der *eudaimonia* zu gewinnen versucht.

(i) Wie entsteht die *eudaimonia*? (I 10 bis 1100a5). Diese Frage, die hier in den Nachträgen nach dem Höhepunkt in I 6 auftaucht, steht in der EE an prominenter Stelle; dort wird die Frage, worin die *eudaimonia* besteht und wie man sie erwirbt, gleich zu Anfang als Thema der Ethik genannt

rückblickend weniger glücklich war, wenn nach ihrem Tod etwa ihre Kinder scheitern oder früh sterben (1100a13–32). Obwohl es begrifflich zu Paradoxien führt, wenn Tote vom Glück ins Unglück wechseln können (1100a28), gibt Aristoteles der Alltagsvorstellung recht, dass es ebenso seltsam ist, wenn das Schicksal der Nachkommen nicht ein Stück weit auf die *eudaimonia* der Verstorbenen zurückwirke. Die definitive Stellungnahme zu diesem Problem erfolgt in 1101a21–b9: Das Schicksal nahestehender Menschen wirkt auf die Toten ein, jedoch in so schwacher Form, dass ihre *eudaimonia* dadurch nicht aufgehoben werden kann.

(1214a15), und Buch VIII der EE verfolgt auf breitem Raum die Frage, ob die *eudaimonia* auf Zufall beruhen könnte.[46]

In unserem Text werden drei gängige Antworten genannt: Die *eudaimonia* könnte entstehen durch Übung, durch ein Geschenk Gottes oder durch Zufall. Die weitere Möglichkeit, dass sie durch die Natur entsteht (EE 1214a16), wird in der EN nicht erwähnt. Nachdem er zunächst einige populäre Argumente referiert, folgert Aristoteles (1099b25ff.) aus seiner eigenen Bestimmung der *eudaimonia* als Tätigkeit gemäß der *aretē*, sie entstehe durch Übung (dazu unten Kap. III). Entsprechend versucht die Politik, die das beste Gut zum Ziel hat, die Bürger zu bilden und zur *aretē* zu erziehen. Hingegen können Kleinkinder und Tiere keine *eudaimonia* erwerben, weil sie nicht zu den geeigneten Tätigkeiten in der Lage sind.

Wenn die *eudaimonia* durch Übung oder Lernen entsteht, ist damit das Problem der Kontingenz weitgehend entschärft. Entstünde sie durch Zufall oder wäre sie ein Geschenk der Natur, dann gäbe es für die meisten Menschen keine Hoffnung, sie zu erlangen (EE 1215a12ff.). Nur wenn sie durch Übung entsteht, ist sie für die meisten erreichbar (1099b18ff.), jedoch auch dann nicht für alle. Wie Aristoteles einschränkt, können diejenigen sie nicht erwerben, die für die Übung durch Erziehung nicht zugänglich sind (a19). Wie man darüber hinaus einschränken müsste, auch diejenigen nicht, die nicht als gut situierte Bürgerkinder aufwachsen (denn nur unter solchen Verhältnissen erfahren sie überhaupt Bildung). Und schließlich werden auch unter diesen nur diejenigen die *eudaimonia* erreichen, die gute Erzieher haben, die selbst die ethische *aretē* kennen und praktizieren und andere in sie einüben können. Die Zugangsbedingungen zur *eudaimonia* sind also, folgt man seinen Hintergrundannahmen, für weniger Menschen gegeben, als Aristoteles ausdrücklich sagt.

(ii) Wann kann man jemanden *eudaimōn* nennen (1100a5–9, I 11)? Der Frage, zu welchem Zeitpunkt man jemandem die *eudaimonia* zusprechen kann, kommt für die Griechen deswegen besondere Bedeutung zu, weil sie aus der Erfahrung hervorgeht, dass auch jemand, dessen ganzes bisheriges Leben gut verlaufen ist, plötzlich im Alter durch äußere Ereignisse ins Unglück geraten kann, wie beispielsweise Priamos, der König von Troja, der die Zerstörung seiner Stadt und den Tod seiner Söhne erleben musste. Auf derartige Schicksale spielt der bekannte Satz des Politikers und Dichters Solon (6. Jh. v. Chr.) an, man könne niemanden vor dem Ende seines Lebens als *eudaimōn* preisen (1100a11).[47] Allerdings lautet, wie Aristoteles erläutert, Solons Frage, wann man einen Menschen glücklich *preisen* kann (1100a16), nicht, wann er glücklich *ist*. Diese Formulierung lenkt eher von

[46] Dazu ausführlich Kenny 1992, Kap. 5 und 6.

[47] Zur Zeitauffassung Solons siehe Theunissen 2000, Kap. 3.

der für die Haltbarkeit der aristotelischen Konzeption entscheidenden Frage ab, ob die in I 6 wissenschaftlich hergeleitete Auffassung der *eudaimonia*, für die die äußeren Güter, die in den Bereich der *tychē* gehören, nur den Status von *zusätzlichen* Bedingungen haben (1100 b7–22), alle Aspekte der gewöhnlichen Vorstellung von der *eudaimonia* erfassen kann.

Die Einschätzung, die Aristoteles selbst zu dieser Frage hat, ist schwankend. Wir finden *einerseits* den Hinweis, die *eudaimonia* bestehe letztlich in den Tätigkeiten gemäß der *aretē* (1100 b9 ff.), weil diese eine Lebensweise von besonderer Beständigkeit garantieren, während das Hineinnehmen der *eutychia* in die *eudaimonia* dazu führen würde, dass der *eudaimōn* zu einer Art Chamäleon wird, das ständig vom Glück ins Unglück wechselt. Damit ist erneut das Motiv deutlich, das die aristotelische Konzeption der *eudaimonia* leitet: Das beste Gut für den Menschen muss Dauer und Beständigkeit aufweisen, und die kontinuierliche Tätigkeit gemäß der *aretē* soll gerade diesem Motiv *innerhalb* des Lebens gerecht werden.

Wir finden *andererseits* in der ersten Lustabhandlung (1153 b19 ff.) die entgegengesetzte Auffassung, es sei abwegig, jemanden, der in großes äußeres Unglück geraten sei, als *eudaimōn* anzusehen, wenn er nur gut ist. Dennoch betont Aristoteles auch an dieser Stelle den Unterschied von *eudaimonia* und *tychē*. Wie genau der Zusammenhang zwischen *eudaimonia* und *tychē* zu fassen ist, erläutert Aristoteles bereits in I 11 mit einem Vorgriff auf seine Lehre von der Lust am Tätigsein (siehe unten S. 195, Kap. VIII). Diese Lust stellt sich dann ein, wenn das menschliche Tätigsein unbehindert vollzogen wird (1100 b29), während Widerstände als Unlust erfahren werden. Glückliche Zufälle können die *eudaimonia* steigern, unglückliche Zufälle hingegen trüben sie (1100 b22–1101 a21). Auch wer *eudaimōn* im Sinn der Definition von I 6 ist, kann also im Vollzug dieser Lebensweise gehemmt werden, entweder indem ihm selbst Unglück durch Krankheit, Verlust der Güter usw. widerfährt oder wenn ihm nahe stehende Personen ums Leben kommen oder Unglück erleiden.

In I 11 versucht Aristoteles eine Position *dazwischen* zu vertreten: Die *eudaimonia* könne auch unter widrigen Umständen nicht ganz verloren gehen, solange jemand äußeres Unglück angemessen erträgt und trotz Widerständen die Tätigkeiten der *aretē* ausübt. Andererseits würde man eine solche Person nicht *vollkommen* glücklich nennen; *vollkommen* glücklich scheint nur, wer sein Leben unter Bedingungen lebt, die die Tätigkeit gemäß der *aretē* so fördern, dass ihre Ausübung Freude macht. Aristoteles verwendet hier ein zweites Wort, *makarios* (selig, glücklich, die Vollform des Glücks habend), das die *eudaimonia* einschließlich der *eutychia* bezeichnet.

Schwankt Aristoteles hier also zwischen zwei Glücksvorstellungen, einer alltäglichen maximalen und einer philosophisch ausgewiesenen, die

auf das Mögliche beschränkt ist? [48] In den „wissenschaftlichen" Passagen entscheidet er sich eindeutig für die Auffassung, die *eudaimonia* bestehe allein in der Tätigkeit gemäß der *aretē,* alles andere sei nur *Bedingung* für diese. Andererseits weist die Unterscheidung zwischen *makarios* und *eudaimōn* auf eine gewisse Spannung in der Sache hin, der sich Aristoteles, wie der folgende Text zeigt, durchaus bewusst ist.

c) Abschließende Aussage zum Verhältnis von *aretē* und *eudaimonia* (I 12)

Nachdem Aristoteles in I 6 die nicht ganz schlüssige Bestimmung der *eudaimonia* als Leben der Betätigung der *aretē* entwickelt hat, stellt er jetzt einen logischen Unterschied zwischen den beiden Begriffen heraus. Wer *aretē* besitzt und betätigt, ist tüchtig oder gut in etwas, und wer Qualitäten aufweist und Leistungen erbringt, der wird gelobt. Für die *eudaimonia* hingegen, die etwas Vollkommenes und Göttliches ist, wird man nicht gelobt, sondern gepriesen. Mit dem Hinweis, dass die *eudaimonia* etwas kategorial anderes ist als die *aretē* bzw. deren Betätigung, scheint Aristoteles also selbst einzuräumen, dass es ihm nicht vollständig gelungen ist, das Zusammenfallen von *eudaimonia* und Tätigkeit gemäß der menschlichen *aretē* zu zeigen.

4. Zusammenfassung

Aristoteles entwickelt die ethische Untersuchung ausgehend von der Struktur des menschlichen Handelns und Strebens, das wesentlich auf ein Ziel oder Gut gerichtet ist. Auch wenn er beiläufig immer wieder betont, das Ziel sei dasselbe für Individuum und Polis und sogar besser noch für die Polis (1094 b 7 ff.), ist seine Ethik in ihrem begrifflichen Ansatz am individuellen Leben orientiert.[49] Denn die emphatische Frage nach dem besten Gut, die Aristoteles schon in I 1 einführt, ergibt sich aus der Beschaf-

[48] Dieses Bedenken könnte man durch den Hinweis entkräften, in I 8–12 gehe es nicht um die Frage, was die *eudaimonia* ist, sondern um die Frage, wann wir einen Menschen oder sein Leben *eudaimōn* nennen (so Reeve 149 ff.). Doch scheint Aristoteles selbst eher der Auffassung zu sein, dass von diesem Unterschied nicht viel abhängt.

[49] Für die Auffassung, das gesuchte letzte Ziel sei nicht in der Struktur des individuellen Wollens angelegt, sondern sei der Gegenstand der Politik, plädiert Roche 1992. Dafür, dass nicht nur Aristoteles dies anders sieht, sondern dass es sich auch in der Sache umgekehrt verhält, ausführlicher Wolf 1999 a, Einleitung und Kap. 2.

fenheit des individuellen Strebens, das ins Leere läuft, wenn alles, was es tut, um eines anderen willen gewünscht wird, wenn es keine Ziele gibt, deren Erreichen das Streben erfüllt. Genauer, so der entscheidende nächste Schritt, sollte es sich dabei um *ein* letztes Ziel oder bestes Gut handeln.

Wie bereits oben angedeutet (S. 30), ist dieser Schritt zwar nicht zwingend, hat jedoch einige Plausibilität, die sich nach dem Durchgang durch I 8–11 noch verstärkt. In der Zeitlichkeit der Existenz liegt eine ständige Gefährdung des Lebens durch den äußeren Zufall, die im Gegenzug den Wunsch nach einem dauerhaft oder im Ganzen guten Leben erzeugt. Wie wir genauer in der Ausarbeitung der *aretai* in Buch II–VI sehen werden, führt auch die Komplexität der Person schon zu einem und demselben Zeitpunkt zu einem ähnlichen Ergebnis. Aristoteles sieht die menschliche Person so, dass sie mit disparaten Affekt- und Strebensbereichen ausgestattet ist, jedoch auch mit der Fähigkeit zur praktischen Überlegung, die alle Bereiche übergreift und uns daher mit der Frage nach dem *insgesamt* besten Leben konfrontiert, in dem die unterschiedlichen Teile der Persönlichkeit harmonisch integriert sind.

Was sich aus der Zeitlichkeit bzw. Veränderlichkeit des Lebens und der Vielheit der psychischen Aspekte plausibel machen lässt, ist, dass sich uns als Lebewesen mit einer solchen Beschaffenheit die *Frage* nach einem besten Ziel stellt, an dem wir das Leben im Ganzen ausrichten können, oder dass es für uns wünschenswert oder ratsam wäre, uns in allem Tun an einem solchen Ziel zu orientieren. Nicht hingegen ist damit gezeigt, dass es ein solches Ziel *gibt*, und zwar, worauf Aristoteles gegen Platon wert legt, als ein durch Handeln *erreichbares* Ziel. Die Existenz eines besten Guts wird zunächst durch den Hinweis gestützt, alle stimmten darin überein, dass das beste Gut die *eudaimonia* ist, auch wenn die Auffassungen seines Inhalts divergieren. Diese alltägliche Auffassung wird untermauert durch die schwierigen Ausführungen über die Zielhaftigkeit von Zielen in I 5. Auch wenn deren Interpretation im Detail umstritten ist, besagen sie aber sicherlich, dass die *eudaimonia* deswegen als das beste Gut qualifiziert ist, weil sie der Anforderung genügt, das Streben ganz zu erfüllen oder das Leben insgesamt gut zu machen.

Aber kann es in der Wirklichkeit etwas geben, was das menschliche Streben ganz erfüllt? Dagegen spricht zweierlei. Erstens die Existenz von Wünschen, die miteinander in Konflikt stehen und sich daher nicht alle zusammen befriedigen lassen. Zweitens ist die Reichweite unserer Wünsche, wie Aristoteles selbst in Buch III betont, sehr viel umfangreicher als die unserer Handlungsmöglichkeiten. Die „naturalistische“ Wendung in I 6 hat die Aufgabe, eine Lebensweise zu finden, die einerseits den Anforderungen an das beste Gut gerecht wird und die andererseits dennoch bei uns liegt, also realisierbar ist. Das Leben in der Betätigung der spezifisch

menschlichen *aretē,* das vernunftgemäße Tätigsein, erfüllt weitgehend die zweite Bedingung, durch Handeln erreichbar zu sein. Es ist, wie wir gesehen haben, nicht für jeden errreichbar, aber doch für alle jene, die unter normalen (in der Bedeutung, die das für Aristoteles und seinesgleichen hat) Bedingungen aufwachsen. Weniger klar ist, ob es der ersten Anforderung genügt, also das Streben ganz erfüllen, die *eudaimonia* ausmachen kann. Dazu fehlt zum einen ein Zwischenschritt, den Aristoteles erst später ausarbeiten wird, der Nachweis, dass diese Lebensweise subjektiv befriedigend oder lustvoll ist. Zum andern kann man bezweifeln, ob es Aristoteles in I 8–11 wirklich gelingt, die Bedenken gegen die Identität von *eudaimonia* und Tätigkeit gemäß der *aretē* auszuräumen. Auch wenn die *eudaimonia* notfalls ohne die Voraussetzung des günstigen Schicksals, der *eutychia* nicht ganz verloren geht, so würde man es doch vorziehen, *makarios* statt nur *eudaimōn* zu sein. Das heißt, dass die *eudaimonia* genau genommen nur dann das Streben einer Person ganz erfüllt, wenn sie unter zumindest nicht katastrophalen äußeren Bedingungen realisiert wird.

Wenn dem so ist, fragt man sich, ob Aristoteles nicht doch noch näher an einer idealen metaphysischen Auffassung des besten Guts ist, als seine Kritik an Platon erwarten lässt. Auch wenn wir die Überlegung akzeptieren, dass es für Wesen unserer Seinsstruktur nahe liegt, nach einer ganzheitlichen Lebensorientierung zu suchen, könnte man aus der Abhängigkeit der Wunscherfüllung von äußeren Bedingungen ja auch die Konsequenz ziehen, nicht nach der *vollkommenen eudaimonia* zu suchen, sondern die Frage unter Berücksichtigung der Realität anders zu stellen. Etwa zu fragen, wie für ein Wesen, dessen Streben aufgrund seiner und der Welt Beschaffenheit grundsätzlich nicht ganz erfüllbar ist, ein *möglichst* befriedigendes oder sinnvolles Leben aussieht.

Fasst man die Frage so, dann ist es allerdings auch nicht mehr trivial, die gesuchte Lebensorientierung mit der eigenen *eudaimonia* gleichzusetzen. Es gibt Menschen, die ihr höchstes Lebensziel nicht im eigenen Glück sehen, sondern z. B. in der Aufopferung für andere, in der Herstellung eines besseren Gesellschaftszustands.[50] Zu behaupten, dass sie dann eben darin ihre *eudaimonia* finden, würde nicht mehr dem Sinn dieses Begriffs entsprechen. Überzeugend an der griechischen Konzeption scheint mir jedoch, dass sich die Ebene der Beschaffenheit des eigenen Lebens, auch wenn man darüber hinausgehende Lebenskonzeptionen hat, nicht überspringen lässt oder dass es wenig ratsam scheint sie zu überspringen, eben aufgrund der von Aristoteles herausgestellten Tatsache, dass, was immer wir tun, wir damit auf bestimmte Weise unser eigenes Leben in Handlungen vollziehen.

[50] Dazu Kenny 1969, 48.

Wie der Zusammenhang zwischen der *eudaimonia* und dem Vollzug einzelner Tätigkeiten genauer aussieht, ist vorläufig noch offen. Die *eudaimonia*, das beste Gut, ist das Ziel, an dem das Leben im Ganzen sich orientiert. Sie ist, wie Aristoteles am Anfang von I 7 sagt, nur im Umriss bestimmt und muss von jedem Individuum für seine konkreten Lebenssituationen jeweils konkret ausgearbeitet werden. Dass wir jeweilige Handlungen um der *eudaimonia* willen tun, wäre dann nicht so zu verstehen, dass wir sie als Mittel zu einem vorgegebenen übergeordneten Ziel, der *eudaimonia*, tun (dominante Interpretation). Auch nicht so, dass wir damit Teile zu einem vorgegebenen Inhalt namens *eudaimonia* beitragen (inklusive Interpretation). Die mangelnde konkrete Bestimmtheit des Inhalts der *eudaimonia* legt nahe, dass es vielmehr darum geht, durch einzelne Handlungen allererst zu konkretisieren oder zu artikulieren, was *eudaimōn* zu leben für eine bestimmte Person unter bestimmten Umständen bedeutet. Das beste Gut für ein Individuum, seine konkrete *eudaimonia*, würde also durch die Abfolge solcher Artikulationen bestimmt. Der *skopos*, der Orientierungspunkt, wäre dann die im Umriss bekannte *eudaimonia*, an der sich die Artikulation ausrichtet. Dass das selten gesehen und stattdessen die Kontroverse über die dominante oder inklusive Interpretation perpetuiert wird, mag daran liegen, dass Aristoteles hier ausnahmsweise eine wenig differenzierte Begrifflichkeit hat, nämlich nur über den Begriff des „um willen" verfügt, der in der Tat alle diese Verhältnisse, das von Mittel und Ziel ebenso wie das von Teil und Ganzem wie das von Artikulation und umrisshaftem Leitziel, ausdrücken kann.