

als implikative und dauerhafte Vollendung ethischen Handelns : zur aristotelischen Lehre vom Lebensglück

Autor(en): **Benz, Hubert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **46 (1999)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761212>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HUBERT BENZ

Eὐδαιμονία als implikative und dauerhafte Vollendung ethischen Handelns

Zur aristotelischen Lehre vom Lebensglück*

Eine ernsthafte philosophische Auseinandersetzung mit den Fragen: «Was ist das Glück?» und «Wie kann der Mensch glücklich werden?» galt infolge von Kants entschiedener Kritik am Eudämonismus lange Zeit als kaum mehr sinnvoll. Es ist die Meinung vertreten worden, Kant habe uns endgültig «die Unschuld genommen, vom Glück zu reden und mit gutem Gewissen nach Glück zu streben.»¹ Im Blick auf das Zeitalter der Aufklärung ist aber sogleich mit zu bedenken, daß das 18. Jahrhundert nicht ohne Berechtigung auch ein «Jahrhundert ... des Eudämonismus»² genannt wurde und daß Kants kritische Reaktion wohl im Gegenzug zu einem zu seiner Zeit geradezu inflationären, vielfach wenig reflektierten Gebrauch des Glücksbegriffs erfolgte.³

* Aktualisierte Fassung des Habilitationsvortrages vom 21. Februar 1997 an der Universität Trier.

¹ D. STERNBERGER, «Das Menschenrecht nach Glück zu streben», in: DERS., «Ich wünschte ein Bürger zu sein». Neun Versuche über den Staat. Frankfurt/M. 1967, 21970, 135; vgl. auch das Urteil Max SCHELERS, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Gesammelte Werke Bd. 2). Bern 1954, 29: «Alle Ethik, die von der Frage: was ist das höchste Gut? ... ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt.»

² F. SCHULTZ, *Die Göttin Freude. Zur Geistes- und Stilgeschichte des 18. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, hrsg. von E. Beutler. Frankfurt/M. 1926, 34.

³ Vgl. insgesamt C. SCHWAIGER, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*. Stuttgart, Bad Cannstatt 1995, 16ff.; zu den verschiedenen Vorstellungen vom Glück in der Zeit der englischen, französischen und deutschen Aufklärung vgl. R. SPAEMANN, *Glück, Glückseligkeit* (III. Neu-

Da sich nun seit etwa 25 Jahren in Philosophie, Literatur und Massenmedien unverkennbar die Anzeichen mehren⁴, daß die «Phase der «Glücksvergessenheit» überwunden ist⁵, darf behauptet werden: Die Frage nach dem Glück – soweit sich diese auf das Glücklich-Sein des Lebens in seiner Ganzheit bezieht⁶ – gehört zu den «unabweisbaren Fragen menschlicher Existenz.»⁷ Sie wird immer wieder gestellt werden, auch wenn sie häufig nicht zufriedenstellend, geschweige denn allgemein verbindlich beantwortet werden kann.⁸

Im Zuge einer «Wiederkehr der Ethik des guten Lebens»⁹ und einer «Renaissance der Glücksthematik»¹⁰ wird verstärkt auf das antike Erbe einer Lehre vom und einer Anweisung zum glücklichen Leben¹¹ zurückgegriffen. Gleichzeitig werden bedenkenswerte Zweifel vorgebracht, ob Aristoteles' Konzeption des Glücks von Kants Eudämonismuskritik überhaupt getroffen wird.¹² Unter diesen Voraussetzungen dürfte es angebracht sein, die aristotelische Lehre vom Lebensglück einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Hierbei soll ein besonderes Augenmerk darauf gelegt werden, daß der aristotelische Glücksbegriff im Sinne des äußersten, vom Menschen erreichbaren Guten

zeit), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, Bd. 3. Basel, Stuttgart 1974, 699ff.

⁴ Zum «neuerwachten Interesse» am Thema Glück vgl. H. KLEBER, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin. Diss. Trier 1980. Münster 1988, 1f.

⁵ SCHWAIGER (wie Anm. 3) 15 und 16.

⁶ Zur Absetzung eines wesenhaften «Glücklich-Seins» (als Inbegriff gelungenen Lebens und Höchstgut) von einem bloßen «Glück-Haben» vgl. KLEBER (wie Anm. 5) 3ff.; vgl. auch N. HINSKE, Lebenserfahrung und Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 55ff.; O. HÖFFE, Lexikon der Ethik, hrsg. von O. Höffe. München 1977, 21980, 89.

⁷ KLEBER (wie Anm. 4) 3.

⁸ Vgl. etwa R. SPAEMANN, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, 31993; H. KRÄMER, Integrative Ethik. Frankfurt/M. 1992; E. TUGENHAT, Antike und moderne Ethik, in: DERS., Probleme der Ethik. Stuttgart 1984, 47.

⁹ M. SEEL, Philosophie. Eine Kolumne. Die Wiederkehr der Ethik des guten Lebens, in: *Merkur* 45 (1991) 42.

¹⁰ SCHWAIGER (wie Anm. 3) 16.

¹¹ Vgl. G. BIEN, «Die Philosophie und die Frage nach dem Glück», in: Die Frage nach dem Glück, hrsg. von G. Bien. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, XIIIf.

¹² Vgl. J.-E. PLEINES, Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns. Würzburg 1984; E. ANGHEN, Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985) 35–52: 35 und 37; SCHWAIGER (wie Anm. 3) 15f.

(ἀγαθόν) wesentlich darauf basiert, daß nur durch eine seelische, stets intensivierbare Aktivität (ἐνέργεια ψυχῆς) das intendierte Letztziel menschlichen Lebens erreichbar ist. Dies impliziert, daß «Glück» für Aristoteles weniger in den Bereich des Erlebens und der Gabe als in den des geistig geleiteten Verwirklichens psychischer Anlagen gehört.

Einleitend soll die Bedeutung des Begriffsfeldes von εὐδαιμονία an Hand exemplarischer Äußerungen der Vorsokratiker und durch einen von Aristoteles unternommenen etymologischen Bestimmungsversuch illustriert werden (I). Anschließend möchte ich die Grundzüge von Platons Thesen zum Glück (II) und die vier wesentlichen Berührungspunkte, durch welche die platonische mit der aristotelischen Konzeption vom Glück verbunden ist, skizzieren (III). Nach der Beschreibung der Konvergenzpunkte der beiden Theorien soll auf der Grundlage einer Auslegung des Eingangskapitels der EN gezeigt werden, inwiefern es sich bei der aristotelischen Ethik um einen bewußten wissenschaftlichen Neuansatz handelt (IV). Sodann wird dargelegt, wie Aristoteles eine anfängliche, im Anschluß an die alltägliche Meinung über das Glück gewonnene Bestimmung der εὐδαιμονία vornimmt und in welches Verhältnis er seine eigene Konzeption des Glücks zu den drei Lebensformen setzt (V). Diese wird abschließend in ihren Wesensmomenten (Vollendung, Autarkie, Erfüllung aller Wünschbarkeit) und hinsichtlich des für sie konstitutiven Charakters der psychischen Aktivität untersucht (VI).

I.

Das Glück und die Vorstellung vom Glück, nämlich: es bestehe in Erfolg, Gesundheit, Wohlstand, göttlichem Segen etc., sind zweifellos vorphilosophischen Ursprungs.¹³ Thales von Milet, mit dem Aristoteles die Geschichte der prinzipientheoretischen Philosophie beginnen läßt¹⁴, ist wohl der erste, der ein materiell-äußeres mit einem an der seelischen Verfassung des Menschen orientierten Glücksverständ-

¹³ Vgl. J. RITTER, «Glück, Glückseligkeit» (I. Antike), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, Bd. 3. Basel, Stuttgart 1974, 679; vgl. auch M. FORSCHNER, Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant. Darmstadt 1993, 2.

¹⁴ Aristoteles, *Metaph.* A 3, 983b20–21.

nis kombiniert hat.¹⁵ Fern von jeder hedonistischen Bestimmung des Glücks¹⁶ steht die Auffassung Heraklits, der das menschliche Glück vehement von einem bloßen sinnlichen Genuß, wie er primär für die Selbsterhaltung und das Erlangen von Zufriedenheit bei den Tieren spezifisch sei, distanziert.¹⁷ Heraklit spricht der menschlichen Wesensart (ἦθος) eine gewisse Abhängigkeit von ihrer «inneren göttlichen Kraft» (δαίμων) zu.¹⁸ Eine entschiedene Zurückweisung der materiellen Glücksvorstellung findet sich bei Demokrit, der in zwei Fragmenten zugleich einen Hinweis auf die etymologische Ableitungsmöglichkeit des griechischen Glücksbegriffs gibt: «εὐδαιμονία wohnt nicht in Viehherden und nicht im Gold; die Seele ist Wohnstätte des «günstigen Inneren» (δαίμων)». «Glück (εὐδαιμονία) und Unglück (κακοδαιμονία) gehören zur Seele.»¹⁹ In seinem Lehrbuch der Argumen-

¹⁵ Vgl. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von H. Diels und W. Kranz (=DK), Bd. I. Berlin 181989: DK 11 A 37 (71,23–24), nach Diogenes Laertius, *De clarorum philosophorum vitis*, ed. H.S. Long. Oxford 1964, I n. 37.

¹⁶ Vgl. Diog. Laert. (wie Anm. 15) II n. 86–91; vgl. auch C.J. CLASSEN, *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie (Elementa 39)*. Würzburg, Amsterdam 1989, 265ff.

¹⁷ Vgl. DK 22 B 4.

¹⁸ Ebd. B 119; DK (Bd. I 177) versehen δαίμων mit der Erläuterung: «Geschick»; vgl. auch H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München 1962, 447; anders W. PÖTSCHER, in: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Bd. 1. München 1975, 1362: Im Vordergrund stehe hier die «Aktion von Persönlichem ... Gerade die Persönlichkeit ist Ausdruck unbestimmter Möglichkeiten und daher geheimnisvoll, manchmal auch gefährlich»; vgl. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1. Berlin 1931. ND Basel 1956, 363: in B 119 sei für die Menschen «zu ahnen, daß sie kein persönlicher Dämon von außen stößt»; vgl. ferner Heraklit B 78: «Die menschliche Wesensart (ἦθος) hat keine Erkenntnisse (οὐκ ἔχει γνώμας), die göttliche aber»; B 79: «Der Mann heißt unverständlich (νήπιος) vor dem δαίμων wie das Kind vor dem Mann»; Empedokles (DK 31) B 132: «Glücklich (ὄλβιος) ist, wer den Reichtum göttlichen Geistes (πλοῦτον πραπίδων) erwarb»; zur Bedeutung dieses Fragmentes und weiterer Fragmente für Aristoteles' Vorstellung vom höchsten Glück vgl. G. MÜLLER, «Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre», in: *Ethik und Politik des Aristoteles*, hrsg. von F.-P. Hager. Darmstadt 1972, 369ff.; zu εὐδαίμων (μακάριος, ὄλβιος) vgl. auch K. ALBERT, «Religionsphilosophische Bemerkungen zum platonischen Glücksbegriff», in: *Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, hrsg. von P. Engelhardt. Mainz 1985, 17–26: 18; zum semantischen Zusammenhang von δαίμων und θεός vgl. D. WAGNER, *Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles*. Diss. Heidelberg 1970, 132ff.

¹⁹ DK 68 B 171 und 170; vgl. auch die Besprechung weiterer Fragmente Demokrits hinsichtlich ihres möglichen Einflusses auf die aristotelische Eudaimonie-

tationstechnik, der *Topik*, führt Aristoteles als Beispiel an, daß der Begriff εὐδαιμῶν genau genommen bedeute: «derjenige, dessen (δαίμων) gut (σπουδαῖος) ist». In diesem Sinne sage auch Xenokrates: «Glücklich ist der, der eine gute Seele hat; diese ist nämlich der (δαίμων) jedes einzelnen [Menschen].»²⁰

II.

Daß das Glück durch philosophische Erkenntnis und durch eine auf ihr basierende Lebensführung zu erlangen sei, ist eine erst von Platon und Aristoteles erhobene Forderung. Im Dialog *Euthydemos* äußert Sokrates die Befürchtung, allein schon zu fragen, ob alle Menschen glücklich sein wollen, zeuge aufgrund der Selbstverständlichkeit des allgemeinen Strebens nach dem Glück von Unvernunft, so daß, wer eine solche Frage stelle, zugleich auch Gefahr laufe, sich allseits lächerlich zu machen.²¹ Auf ähnliche Weise wird im *Symposion* die Frage: «Weshalb will jemand glücklich sein?» als eine offenkundig sinnlose Fragestellung gekennzeichnet, weil das Glück als dauerhafter Besitz des Guten die äußerste Erfüllung des Strebens sei.²² Daß der

lehre bei MÜLLER (wie Anm. 18) 377ff.; zu δαίμων und εὐδαιμονία (bes. im altgriechischen Epos) vgl. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (wie Anm. 18) 356–364.

²⁰ *Topica* II 6, 112a36–38; vgl. auch das Zitat aus Euripides (*Orest* 667) in EN IX 9, 1169b7–8; ferner F. DIRLMEIER, Aristoteles, Eudemische Ethik, übersetzt von F.D. Berlin 1962, 41984, 148f. (Anm. zu 1214a23); vgl. prinzipiell *Ethica Eudemia* (=EE) VIII 2, 1247a27–29 und 1248a26–28.

²¹ Vgl. *Euthyd.* 278e–279a; vgl. auch *Menon* 78a.

²² Vgl. *Symp.* 204e–205a; vgl. G. KRÜGER, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. Frankfurt/M. 1939, 61992, 157ff., bes. 158: Mit der Auskunft, daß das Glück «im Besitz der Güter» besteht, ist die Frage «wirklich «am Ende angelangt», denn man kann nicht mehr fragen, inwiefern man denn Eudaimonie wolle ... Alles Fragen und Suchen hat nur im Mangel Sinn: die Vollendung ist wesentlich Antwort und Genügen. Die Götter ... begehren nicht und philosophieren nicht»; vgl. auch P. STEMMER, Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge. Berlin, New York 1992, 162; Stemmer will aufzeigen, daß Platons Frage nach dem Guten, sogar die höchste nach der Idee des Guten an sich, bloß dem Guten für uns und dem individuellen Glück gelte (vgl. ebd. Anm. 43 und bes. 181–184); um zu diesem Ergebnis gelangen zu können, klammert Stemmer Platons Gottesbegriff in seiner Interpretation bezeichnenderweise ganz aus; er zieht Stellen wie *Symp.* 202cd oder *Theaet.* 176b von vornherein nicht zur Auslegung heran; ähnlich bereits H. REINER, Platons Begründung der Ethik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981) 223–229, bes. 225 und 228 (Platon habe in der *Politeia* «einen eudämonistischen, auf die Erlangung der je eigenen Glückseligkeit ab-

Mensch glücklich und gottähnlich sein will²³, ist für Platon also nicht zu bezweifeln; grundsätzlich fragwürdig aber ist, was den Menschen glücklich machen kann, worin er mit gutem Grund sein Glück sehen und suchen soll.²⁴ Ein zuhöchst lebenswertes Leben (βίος βιωτός), diese Auskunft erhält Sokrates von Diotima, würde dem Menschen erst zuteil, wenn es ihm gelänge, zur reinen unvermischten Schau des göttlichen Schönen an sich als desjenigen Seins, das nicht in anderem, vielmehr mit sich selbst stets identisch und von einshafter Form ist²⁵, in korrekter Stufenfolge aufzusteigen.²⁶ Im Dialog *Theaitetos* wird die eigentliche Aufgabe des Philosophen dahingehend bestimmt, daß er sich von einer Untersuchung individueller Schicksale abwenden und einer «Betrachtung des menschlichen Glücks und Unglücks im ganzen [zuwenden müsse], wie sie beschaffen sind und auf welche Weise es der Natur des Menschen zukommt, das eine zu erwerben und das andere zu meiden.»²⁷ Die Erfüllung des Glücks besteht nach Platon in dem Versuch, Gott so ähnlich wie möglich zu werden²⁸, mit Hilfe von Einsicht gerecht und fromm²⁹, durch Erwerb und Intensivierung der

zielenden *Ansatz* verfolgt»; trotz der Integration der Gerechtigkeit in das Gute sei Platons Ethik «damit doch *egozentrisch*»).

²³ Nur die schlechthin guten und schönen Götter sind in ihrem Wesen glücklich und unbedürftig, so *Symp.* 202cd; vgl. KRÜGER (wie Anm. 22) 149.

²⁴ Vgl. dazu z.B. *Euthyd.* 278e sqq. oder die Ausgangsfrage, mit welcher der Dialog *Philebos* einsetzt; vgl. H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg 1931, ND 1983, 82ff.; STEMMER (wie Anm. 22) 160f.: «Die Frage, welches Leben das glückliche Leben ist, ist die Ausgangsfrage der platonischen Philosophie und ihre Beantwortung das Ziel, dem alle philosophischen Anstrengungen dienen» (mit Bezug auf *Gorg.* 500c, 472cd, 494c, 491e, 492e).

²⁵ Zur typisch platonischen Bestimmung der Idee als αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀεὶ ὄν, μονοειδέες vgl. neben *Symp.* 211ab etwa auch *Phaedo* 100b.

²⁶ Vgl. insgesamt *Symp.* 210a–212a und dazu KRÜGER (wie Anm. 22) 177–283; ALBERT (wie Anm. 18) 18–24.

²⁷ Vgl. *Theaet.* 175c.

²⁸ Vgl. *Theaet.* 176a–c, *Tim.* 89e–90d; zu *Euthyd.* 293ab vgl. Th.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin, New York 1985, 62; vgl. H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Diss. Freiburg/Schweiz 1952.

²⁹ Vgl. *Symp.* 212a, *Theaet.* 176b, *Menon* 88c (wenn Einsicht und Vernunft im Menschen regieren, endet alles, was die Seele unternimmt oder erfährt, im Glück); vgl. auch *Euthyd.* 279d sqq.; vgl. dazu M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin, New York 1987, 224f.; zu *Phdr.* 273e–274b und 276e vgl. ERLER, ebd. 164f.; zu *Euthyd.* 289d und *Phdr.* 277a (Glück durch die höchste philosophische Disziplin

Tugendhaftigkeit von Gott geliebt zu werden.³⁰ Denn Gott ist als das umfassende Seins- und Erkenntnisprinzip auf eine jedes Sein und jede Erkennbarkeit zugleich ermöglichende und transzendierende Weise schlechthin unüberbietbar gut, schön, gerecht, glücklich.³¹ Der Mensch aber kann nur insoweit glücklich sein, als es ihm gelingt, das Gute, Schöne, Gerechte zu erkennen und im Leben zu verwirklichen. Ihm kommt das Glück jeweils im Maße seiner Ähnlichkeit mit Gott, seiner Teilhabe am Glück selbst zu.

III.

Wenden wir uns jetzt der aristotelischen εὐδαιμονία-Lehre zu, so fällt zunächst auf, daß wesentliche Momente von Platons Bestimmung des Glücks in ihr wiederkehren. Auf Ablehnung stößt primär die Ideenlehre, deren Prinzipiengeltung Aristoteles schon allein deswegen zurückweisen muß, weil er auf ihrer Grundlage keine eigenständige Wissenschaft vom ethischen Handeln hätte errichten können.³² Vier

der das Gute, Schöne und Gerechte betrachtenden Dialektik) vgl. ERLER, ebd. 235f.; zu *Charm.* 173d, *Phdr.* 247a, 277a, *Gorg.* 470e sqq. und 526c (Glück durch Tugend und Ideenwissen) vgl. ERLER, ebd. 202f.; zu *Resp.* 343c sqq., 352d2–3 und 580b9–10 vgl. STEMMER (wie Anm. 22) 20ff. und 157f.; zu *Charm.* 171e–172a und 173d–174c, *Hipp. I* 304e, *Euthyd.* 281b vgl. STEMMER, ebd. 69ff. (Glück durch richtig fundiertes, handlungsbezogenes Wissen).

³⁰ Die Erkenntnis, daß nur derjenige, der so gerecht wie möglich wird, Gott ähnlich zu werden vermag, bedeutet für Platon zugleich Weisheit und wahrhafte Tugend, so *Theaet.* 176c; vgl. *Resp.* 580c (am glücklichsten ist der Gerechteste); zum guten, gerechten, besonnenen, wissenden Menschen als θεοφιλής vgl. *Phileb.* 39e, *Resp.* 352b, 611e und 612c–613b (vgl. auch 500de, 501bc), *Leges* 716d, *Tim.* 53d, *Alkib. I* 134d; *Euthyphron* 9e; vgl. F. DIRLMEIER, Θεοφιλία – φιλοθεΐα, in: *Philologus* 90 (1935) 61–63; ein Bedürfnis nach dem Guten haben jene, welche mit ihm verwandt sind (*Resp.* 490b, 500c, 611e, *Phaedo* 79a sqq.); vgl. C.W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Wiesbaden 1965, 177ff.; H. HERTER, «Allverwandtschaft bei Platon», in: *Religion und Religionen*. Festschrift G. Mensching. Bonn 1967, 64ff.

³¹ Vgl. *Resp.* 508e–509b (siehe auch oben Anm. 23).

³² Vgl. H. FLASHAR, «Die Kritik der Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles», in: *Synusia*. Festgabe für W. Schadewaldt, hrsg. von H. Flashar und K. Gaiser. Pfullingen 1965, 223–246; wieder in: *Schriften zur aristotelischen Ethik*, hrsg. von Chr. Mueller-Goldingen. Hildesheim 1988, 201–224, bes. 203ff. (Einzelanalyse der Argumente) und 214f.: die Ideenkritik in der aristotelischen Ethik als «der deutlichste Ausdruck für die Auflösung der inneren Einheit von Ethik und Ontologie» und als ein Zeichen dafür, daß die Ethik als eigenständige philosophische Disziplin «nun neu konstituiert wird» (215).

Punkte, in denen die aristotelische mit der platonischen Konzeption vom Glück vergleichbar ist, lassen sich anführen:

1. Hatte Platon es als evident angesehen, daß alle Menschen nach dem Glück streben, so schreibt Aristoteles im siebenten Buch seiner *Politik*: «Daß alle auf das ‹Gut-Leben› (τὸ εὖ ζῆν) und das Glück aus sind, ist klar.»³³ In gleicher Intention bezeichnet er den Satz: «Niemand ist unfreiwillig glücklich» ausdrücklich als wahr.³⁴ Positiv gewendet besagt auch das wiederum: Jeder will glücklich sein. Der Mensch ist von Natur aus auf den Willen zum Glück angelegt, da er offenbar keine Entscheidungsfreiheit hat zu wählen, ob er glücklich oder unglücklich sein will.³⁵

2. War Platon davon überzeugt, daß der Mensch primär um die korrekte Leitung seiner Seele und um die philosophisch-dialektische Entwicklung seiner Geistnatur Sorge zu tragen haben weil nur auf dem Wege des Erkenntnisaufstiegs Glück zu erlangen sei³⁶, so plädiert auch Aristoteles dafür, das Glück nicht in äußeren Gütern und Erscheinungsformen, sondern in der inneren Wertverfassung und Seelenbildung zu suchen³⁷, genauerhin: in der um ihrer selbst willen

³³ *Politica* VII 13, 1331b39–40; vgl. auch *Rhet.* I 5, 1360b4–7, und dazu M.H. WÖRNER, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*. Freiburg, München 1990, 143ff., bes. 148.

³⁴ EN III 7 (bzw. 5 nach der Paragraphenzählung der Oxford-Ausgabe von I. Bywater), 1113b15–16 (Zitat eines Teilverses aus einer verlorengegangenen Komödie Epicharms, vgl. DK 23 B 7); vgl. F. DIRLMEIER (Hg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik*. Darmstadt 1956, ⁹1991, 333 Anm. 3; G. BIEN (Hg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik*. Hamburg ⁴1985, 279 (ad loc.).

³⁵ Wenn das Glück Letztziel des Handelns ist (EN I 5, 1097a33–34. b20–21) und die Überlegung sich in Freiwilligkeit nur auf die Mittel, nicht aber auf das Ziel des Handelns richtet (III 5, 1112b33–34), so kann Glück keine Sache des Überlegens sein; vgl. K.Ph. SEIF, *Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: *Theologie und Philosophie* 54 (1979) 542–581: 566 («Entscheidung hat nur das zum Gegenstand, was der Mensch aus eigener Kraft bewerkstelligen kann. Ziele wie Glück, Unsterblichkeit sind nicht in seine Macht gestellt») und 575 (Das Glück ist Gegenstand des Wünschens, nicht des Überlegens).

³⁶ Vgl. etwa *Apol.* 29d8–e3: «Schämst du dich nicht, dich zwar um Reichtum zu sorgen, wie dir möglichst viel zukomme, und um Ansehen und Ehre, daß du dich aber nicht sorgst und kümmerst um Einsicht, Wahrheit und die Seele, wie sie möglichst gut werde»; vgl. 30a und 38a; *Alkib. I* 129b–131c und 132b sqq.; *Gorg.* 501b sqq. und 526d sqq.; *Phaedo* 64e sqq., 82d sqq. und 107c; *Resp.* 618b sqq.; *Symp.* 210a–212a.

³⁷ Vgl. etwa *Protrept.* B 2–5, nach: *Der Protreptikos des Aristoteles*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von I. Düring. Frankfurt/M. 1969, ²1993, 24f.; zur wahrscheinlichen Arbeitsweise Jamblichs beim Zusammenstellen der Aristotelesexzerpte (wohl aus *Protrept.*, *Politikos*, *Eudemus*, *De philosophia*) zu einem phi-

wählenswerten philosophischen Betrachtung³⁸, insofern das Glück als die höchste menschliche ἐνέργεια in der Erkenntnis der Wahrheit bestehen soll.³⁹

3. Wie für Platon ist auch für Aristoteles Gott das in sich autarke Glück in vollendeter Wesensfülle. Denn Gott allein ist derjenige, der in höchstem Maße «glücklich und selig (μακάριος) ist, jedoch durch kein äußeres Gut, sondern als er selbst aufgrund seiner selbst (αὐτὸς δι' αὐτόν) und dadurch, daß seine «Wesenheit» so beschaffen ist (ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν).»⁴⁰ Es werde gemeinhin angenommen, daß «die Götter auf intensivste Weise selig und glücklich sind.»⁴¹ Wenn wir Gott – da er doch in keinem Falle passiv oder schlafend sein könne – eine Aktivität zuschreiben wollten, so gewiß die vollkommenste⁴²; jedenfalls müßte sie ranghöher (τιμιότερον) als die im Bereich des menschlichen wertvollen Handelns anzusiedelnde ethische «Bestheit» (ἀρετή) sein.⁴³

4. Bestand für Platon das Glück für den Menschen im Grad seiner Verähnlichung mit Gott, so kennt und billigt auch Aristoteles diese Auffassung: «Während nämlich für die Götter ihr ganzes Leben selig ist, ist für die Menschen [das Leben in dem Maße glücklich], so-

losophischen Lesebuch vgl. H. FLASHAR, Platon und Aristoteles im «Protreptikos» des Jamblichos, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965) 53–62 und 73–79; mit einem Nachtrag wieder in: *Frühschriften des Aristoteles*, hrsg. von P. Moraux. Darmstadt 1975, 247–269; warnend vor unreflektierter Verwendung der Fragmente des *Protrept.* im Kontext einer Interpretation von Aristoteles' Ethik: E.A. SCHMIDT, Sind die aristotelischen Ethiken praktizierte φρόνησις? (Rez. zu J.D. Monan), in: *Philosophische Rundschau* 17 (1970) 249–265: 250f.

³⁸ Vgl. *Protrept.* B 44–45 (ed. Düring 50f.); zu EE VIII 2, 1248a26–29 («das Göttliche in uns» bewegt als ἀρχή und als «etwas Stärkeres» auch unser Denken) und VIII 3, 1249b16 sqq., vgl. WAGNER (wie Anm. 18) 104ff. und 120ff.

³⁹ Vgl. *Protrept.* B 68–69 (ed. Düring 64f.); B 85–87 (72f.); B 90–96 (76f.); B 103 (82); B 108–110 (86); vgl. auch B 52–53 (56f.); *Pol.* VII 1, 1323b21–23; VII 8, 1328a36 sqq.; VII 13, 1332a9 sqq.

⁴⁰ *Pol.* VII 1, 1323b23–26; vgl. Aristoteles, *Politik*, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von E. Rolfes. Hamburg 1981, 330 Anm. 4; zur Autarkie und Unbedürftigkeit Gottes (EE VIII 3, 1249b16, *Magna Moralia* I 2, 1184a8–10, *Metaph.* X 4, 1055a15–16) vgl. WAGNER (wie Anm. 18) 116f.

⁴¹ EN X 8 (8), 1178b8–9; vgl. DIRLMEIER (wie Anm. 34) 595f. Anm. 3.

⁴² Vgl. EN X 8 (8), 1178b10–22: wenn man Gott Schlaf, menschliche Regungen, Beschäftigungen und Handlungen als seiner unwürdig absprechen müsse, so bleibe als sein Leben und Wirken nur die θεωρία übrig, «so daß die Verwirklichung Gottes, die sich durch [höchste] Seligkeit auszeichnet, eine betrachtende sein dürfte» (18–22).

⁴³ Vgl. EN VII 1 (1), 1145a26.

weit [bei ihnen] etwas, das mit einer solchen [höchsten] Verwirklichung (d. h. der göttlichen θεωρία)⁴⁴ Ähnlichkeit hat, vorhanden ist.»⁴⁵ Aristoteles ist schließlich dazu bereit, dem Weisen als dem durch seinen Geistvollzug «Glücklichsten» ein Höchstmaß an Geliebtwerden von Gott und an Verwandtschaft mit Gott einzuräumen.⁴⁶

Ich fasse die vier Aspekte, unter denen Platons und Aristoteles' Konzeption des Glücks weitgehend konvergieren, zusammen: Beiden gilt als selbstverständlich, daß das Glück von allen Menschen erstrebt wird, daß es als ein Höchstgut der Seele in der Betrachtung der

⁴⁴ Nach *Metaph.* XII 7 ist Gott ewige, unbewegte, intelligible «Seinswesenheit» (οὐσία), getrennt vom sinnlich Wahrnehmbaren, sich selbst als νοητόν erfassender und darin verwirklichender νοῦς, freudvollste und beste θεωρία, die als ein ewiges, kontinuierliches und bestes Leben eine unbegrenzte Fähigkeit zum Bewegen hat (1072b18–30 und 1073a4–8); F. DIRLMEIER, Die Zeit der «Großen Ethik», in: *Rheinisches Museum* 88 (1939) 230–232, meint, Aristoteles unterziehe seine eigene Position in XII 9 einer kritischen Prüfung und komme zu dem Schluß, die νόησις habe Priorität vor dem νοητόν (zu 1074b17–33).

⁴⁵ EN X 8 (8), 1178b25–27 (auch b23: die der göttlichen ἐνέργεια verwandteste der menschlichen ἐνέργειαι sei die glücklichste); vgl. DIRLMEIER (wie Anm. 34) 596 Anm. 5: beim Terminus ὁμοίωμα handele es sich um einen «Reflex aus Met. 7, 1072b25: «Wenn Gott immer in jenem Zustand der Seligkeit ist, wie wir nur manchmal: wie wunderbar!» (und b15); zugrunde liege platonischer Wortgebrauch (etwa *Phdr.* 250a6); vgl. auch FLASHAR (wie Anm. 33) 214: die εὐδαιμονία stehe bei Aristoteles in Beziehung zum unbewegt all-bewegenden Gott, dem die beste und freudvollste Lebensweise zuerkannt werde, welche «mit der höchsten für den Menschen erreichbaren Lebensform in deutliche Analogie gesetzt wird» (unter Verweis auf EN X 7, 1177a12ff.).

⁴⁶ Vgl. EN X 8 (9), 1179a22–32 (εὐδαιμονέστατος: θεοφιλέστατος, συγγενέστατος); DIRLMEIER hat seine in: *Θεοφιλία ...* (wie Anm. 31) 58f. vertretene Meinung, diese Textpassage müsse Aristoteles abgesprochen und als unecht ausgeschieden werden, in: *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (wie Anm. 34) 597f. Anm. 1 revidiert: Es handele sich um «kein Lehrstück in streng philosophischem Sinn», sondern um «die übliche Einbeziehung von Traditionellem» (d.h. um eine «dem Volk vertraute Vorstellung, daß der gute Mensch den Segen der Gottheit genieße, oder umgekehrt, daß man von irdischem Gelingen, von Besitz, Ehre, Ruhm usw. ohne weiteres auf die freundschaftliche Gesinnung der Gottheit schließen dürfe»), wobei Aristoteles prinzipiell mit Platon darin übereinkomme, daß der die Wahrheit berührende Denker glücklich sei; vgl. auch EN VIII 14 (12), 1162a5 (und dazu DIRLMEIER, ebd. 530f. Anm. 4); zur fundamentalen Ungleichheit von Menschen und Göttern, die uns hinsichtlich aller Werte so sehr überlegen sind, daß wir keinerlei Anspruch auf eine Freundschaft mit ihnen haben, vgl. EN VIII 9 (7), 1158b35–36 (dazu und zum Verhältnis, in dem EE, EN und MM in der Frage nach der Möglichkeit einer θεοφιλία zueinander stehen, vgl. DIRLMEIER, ebd. 520f. Anm. 3).

Wahrheit besteht, daß Gott das Glück ist und daß der Mensch in dem Maße von Gott geliebt wird, in welchem er ihm ähnlich und dementsprechend glücklich ist.

IV.

Wir wollen nun untersuchen, in welcher Weise sich Aristoteles in bezug auf Gegenstand und Methode der Grundlegung einer ethischen bzw. politischen oder praktischen Wissenschaft von Platon abzugrenzen versucht. Zu Beginn der Nikomachischen Ethik legt Aristoteles besonderen Wert auf die Feststellung, daß in jeder Wissenschaft bzw. Kunstfertigkeit (τέχνη), Vorgehensweise (μέθοδος), Handlung (πράξις) und Vorzugwahl (προαίρεσις) jeweils etwas Bestimmtes als gut erstrebt werde, daß es somit eine Vielzahl von Handlungszielen und unter diesen eine Rangordnung geben müsse.⁴⁷ Der Nachweis einer empirisch aufweisbaren, axiologischen Stufung von Handlungszielen gipfelt bereits im ersten Drittel des ersten Kapitels von Buch I in der Aussage: «Wenn es also ein bestimmtes Handlungsziel gibt, das wir aufgrund seiner selbst wollen, das übrige aber aufgrund von diesem, und wenn wir nicht alles aufgrund eines anderen wählen ..., so ist klar, daß dieses das Gute und Beste ist.»⁴⁸

Klaus Jacobi hat die logische Struktur dieser Satzperiode (in Auseinandersetzung mit den einschlägigen Interpretationen von Geach, Williams, Hardie, Kenny, Kirwan, Ackrill) sorgfältig analysiert, wobei er zu dem Schluß kommt, Aristoteles beanspruche an dieser frühen Stelle der EN nicht, die Frage, «ob es ein einziges Letztziel allen menschlichen Wollens und Handelns gibt, ... bereits hinreichend ge-

⁴⁷ Bei gewissen Tätigkeiten und Handlungen, bei denen neben dem Handlungsvollzug auch noch ein Werk hergestellt werde, seien die ἐνέργεια mit ἔργον wertvoller als diejenigen ohne ἔργον; und ließen sich Handlungen einer superioren Kunstfertigkeit oder Wissenschaft unterordnen, so seien die Ziele der leitenden Handlungen in stärkerem Maße wählenswert (αἰρετώτερα); vgl. insgesamt EN I 1 (1), 1094a1–15; vgl. BIEN (wie Anm. 34) XLff.; K. JACOBI, Aristoteles' Einführung des Begriffs «εὐδαιμονία» im I. Buch der «Nikomachischen Ethik». Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979) 300–325: 307; P. AUBENQUE, Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre, in: G. BIEN (Hg.), *Die Frage nach dem Glück* (wie Anm. 11) 45–57: 47f.; FORSCHNER (wie Anm. 13) 3ff.

⁴⁸ EN I 1 (2), 1094a18–22; vgl. dazu die ausführliche, logische Analyse bei M.V. WEDIN, Aristotle on the Good for Man, in: *Mind* 90 (1981) 243–262: 243–250; vgl. auch A. KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford 1992, 7f.

klärt zu haben.»⁴⁹ Vielmehr habe der soeben zitierte Satz in der von Aristoteles gewählten Form als «bisher nicht bewiesen» zu gelten. Jacobi übersetzt den Satz unter Auslassung des zweiten Vordersatzes wie folgt: «(A) ‹Wenn es nun *nur* ... ein Ziel des Handelns gibt, das wir *nur* um seiner selbst willen wollen, (a) während wir *alles* andere um dessentwillen wollen, ... (C) dann wird offenbar dieses das schlechthin Gute und Beste sein»». An diese Aussage knüpfe Aristoteles in EN I 5 «offenbar mit Bedacht» durch auffällig «vorsichtige und offene Formulierungen» wieder an.⁵⁰

Aristoteles richtet sich in diesem Einleitungskapitel bewußt an ein Vorverständnis, das er bei seiner zu einem Großteil von Platons Lehre geprägten Hörerschaft voraussetzen kann. Wenn man die Eingangssätze der Nikomachischen Ethik als einen an ein bestimmtes Publikum gerichteten Redebeginn versteht, wird deutlich, daß es Aristoteles hier darum geht, gemäß dem von ihm für die Untersuchungen auf dem Gebiet der Ethik geforderten methodischen Ansatz bei dem, was für uns bekannt ist⁵¹, eine möglichst breite Verständigungsbasis mit seinen Hörern zu schaffen. Schon der ‹Thema-Satz›, mit dem die Nikomachische Ethik eindrucksvoll einsetzt, läßt diese Intention erkennen. Denn der Satz: «Das Gute (bzw. Gutes)⁵² ist es, wonach alle streben»⁵³ ist eine bei Platon vielfach belegbare Grundan-

⁴⁹ JACOBI (wie Anm. 47) 304 (und 301ff.).

⁵⁰ Ebd. 303 (dies sei die «richtig interpretierende Übersetzung»), mit Bezug auf die Übersetzungen von W.D. ROSS, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*. London 1915, rev. ed. Oxford 1980, und R.A. GAUTHIER/J.Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire*, Tome II 1. Louvain, Paris 1970.

⁵¹ EN I 2 (4), 1095b2–4; vgl. BIEN (wie Anm. 34) 266 (ad loc.): «Das ‹Bekannte für uns› sind sowohl die formulierten menschlichen Meinungen wie das vorreflexive Wissen des durch ethische Praxis guten Menschen ... Diese Gegebenheiten sind zugleich das ‹Daß›, zu dem die praktische Philosophie (im Unterschied zur theoretischen) kein ‹Warum› durch Hinterfragen anzugeben braucht ... Der Prinzipiencharakter und die Normativität des ‹Daß› ist nicht die Faktizität dessen, was die Menschen tatsächlich tun, sondern es impliziert immer bereits die normativen Meinungen der (sittlichen) Menschen über das, was sie tun sollen» (letzteres zu I 7, 1098a33 sqq.); vgl. auch BIEN, ebd. XXXIIIff.; zu VII 1, 1145b3–6, vgl. G.E.L. OWEN, «Tithenai ta Phainomena», in: *Aristote et les problèmes de la méthode (Symposium Aristotelicum)*. Louvain 1961, 83–103, bes. 85; vgl. ferner I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg 1966, 466f.

⁵² Vgl. P.T. GEACH, *Logic Matters*. Oxford 1972, 1ff.

⁵³ EN I 1 (1), 1094a1–3.

schauung.⁵⁴ Das Zitat stammt wahrscheinlich von dem Platoniker Eudoxos.⁵⁵

Aristoteles beläßt es nun aber nicht dabei, mit dem Gesagten an ein zu erwartendes Vorverständnis seines Publikums anzuknüpfen; vielmehr macht er in der Art, wie er gewisse, innerhalb der Akademie weithin akzeptierte Thesen aufgreift, sie in charakteristischer Weise ergänzt oder in einen anderen Kontext stellt, zugleich auf seinen ethischen Neuansatz aufmerksam. In dieser Absicht schränkt Aristoteles die Bedeutung des die Nikomachische Ethik einleitenden «Thema-Satzes», der von Eudoxos generell auf alles Lebendige appliziert und von Platon für ein umfassendes Streben nach der allbegründenden Idee des Guten in Anspruch genommen worden ist, in handlungstheoretischer Hinsicht auf sein eigenes wissenschaftliches Vorhaben spezifisch ein. Gegenstandsbereich der Ethik ist ihm weder das, worauf alle Lebewesen insgesamt aus sind, noch das schlechthin höchste Gute, sondern allein das vom Menschen im Handeln zu verwirklichende Gute qua ἀγαθὸν πρακτόν.⁵⁶ Die den Untersuchungen der Nikomachischen Ethik zugrunde liegende «Methode der Restriktion und Elimination» führt zum einen zu einer Abgrenzung des Wissenschaftsobjektes «nach unten», d. h. Thema der aristotelischen Ethik ist

⁵⁴ DIRLMEIER (wie Anm. 34) 266f., verweist (außer auf Eudoxos von Knidos) auf Platon, *Gorg.* 499e8–9, *Symp.* 205a6, *Phileb.* 20d8–9, *Resp.* 505d5–e1.

⁵⁵ Vgl. EN X 2 (2), 1172b9–15; vgl. dazu BIEN (wie Anm. 34) 263 (Erläuterung zu 1094a1); vgl. ferner JACOBI (wie Anm. 47) 304f.; W. SCHADEWALDT, *Helles und Hesperien*. Zürich, Stuttgart 1960, 450–471.

⁵⁶ Vgl. EN I 1 (3), 1095a5–6 (das Ziel sei «nicht eine Erkenntnis, sondern eine Handlung»); II 2 (2), 1103b26–30; EE I 5, 1216b16–25; JACOBI (wie Anm. 47) 306 m. Anm. 37 (Bezug auf EN 1095a16–17; 1096b34; 1097a23); BIEN (wie Anm. 34) 265 (Erläuterung zu 1095a2): «Die Ethik ist praktische Philosophie nicht nur darum, weil sie von der menschlichen Praxis als ihrem Gegenstand *handelt*, sondern weil sie gute menschliche Praxis als ihr Ziel *will*»; vgl. DÜRING (wie Anm. 51) 457; J.L. AUSTIN, 'Αγαθόν and εὐδαιμονία in the Ethics of Aristotle, in: Aristotle. A Collection of Critical Essays, ed. by J.M.E. Moravcsik (Modern Studies in Philosophy 1). London, Melbourne 1968, 261–296: 285; zu EN I 13 (13), 1102a14–15 («Das menschliche Gut suchen wir und das menschliche Glück»), vgl. J. RITTER, *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M. 1969, 85 und 93 («Nicht *der* Mensch handelt, sondern *dieser* Mensch ... »); nach JACOBI (306f.) beabsichtigt Aristoteles im Eingangssatz der EN außerdem mit der Ergänzung des Begriffspaares τέχνη-μέθοδος durch das Begriffspaar προᾶξις-προαίρεσις das platonische, «technisch-poietische Modell» «zu relativieren», indem er auf den im menschlichen Handeln selbst liegenden Zielcharakter aufmerksam mache, der allerdings erst in der Bestimmung des praktischen Gutes als seelisch-tugendgemäßer Verwirklichung (ἐνέργεια) zur vollen Geltung gelange.

nicht das, was in den Bereich der Biologie bzw. Naturwissenschaft fällt, und zum anderen zu einer Abgrenzung «nach oben», d. h. ihr Thema ist ebensowenig das, was in den Bereich der Kosmologie oder Theologie fällt.⁵⁷ Gegenstand soll auch nicht der Mensch schlechthin sein, sondern der Mensch als mit Vernunft ausgestatteter Bürger im Verband der Polis⁵⁸, genauerhin: das im Bereich dessen, was sich auch anders verhalten kann, liegende, «in unserer Macht stehende»⁵⁹, auf Entscheidungsfreiheit basierende Handeln.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. H. FLASHAR, «Aristoteles», in: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 3, hrsg. von H. Flashar. Basel, Stuttgart 1983, 337f. (mit dem Eliminationsverfahren hängt auch die Ausscheidung von allem, «was nicht menschliches Handeln zu dirigieren vermag», aus dem Gebiet der Ethik zusammen; diese Ausscheidung gilt nach EN VI 2 und 13 für die das Unvergängliche betrachtende ἐπιστήμη, für die reine δίανοια und für die σοφία); vgl. auch G. BIEN, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg 1973, 21980, 103ff.

⁵⁸ Vgl. *Pol.* I 2, 1253a2–3; vgl. auch III 11, 1282a5–12; EN I 1 (2), 1094b8–11; zum vollkommenen Leben und Glück als Verwirklichung vollendeten Tugendvollzugs und als Ziel des Staates vgl. *Pol.* VII 8, 1328a37ff.; zur Bestimmung von Objekt und Methode der Politik und Ethik qua «praktischer Philosophie» vgl. näherhin BIEN (wie Anm. 57) 59–111, bes. 62f. und 70ff.

⁵⁹ Zu τὰ ἐφ' ἡμῖν vgl. EN III 5 (3) (z.B. 1112a31; 1113a11); III 7–8 (5) (z.B. 1113b20–21; 1114b28).

⁶⁰ Vgl. EN III 7 (5), 1113b16–21; VIII 2 (1), 1155b9–10 (ἀνθρωπικά: ἦθη καὶ πάθη); vgl. insgesamt EE II 6–11 (bes. 1223a4ff.); zu ἐκούσιος (bzw. ἀκούσιος) vgl. EN III 1–3 (1), zu προαίρεσις III 4 (2), zu βούλησις III 5–7 (3–5); vgl. V. CESSI, Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles. Frankfurt/M. 1987, 130ff.; A. DIHLE, The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley 1982, 59f.; FLASHAR (wie Anm. 57) 337 und 338f.; DÜRING (wie Anm. 51) 463; SEIF (wie Anm. 35) 543 und 563ff.; O. HÖFFE, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles. München 1971, 35ff. und 126ff.; R. LOENING, Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena 1903, ND Hildesheim 1967. 16ff.; zum aristotelischen Handlungsbegriff vgl. J.-E. PLEINES, «Das teleologische Argument in der praktischen Philosophie. Handlungs- und Glückseligkeitstheorie bei Kant und Aristoteles», in: Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel, hrsg. von J.-E. Pleines. Würzburg 1991, 172–208: 193ff.; da menschliche Handlungen der Veränderlichkeit und Unbestimmtheit unterworfen sind (EE II 6, 1226b15ff.), wird die Genauigkeit ethischer Urteile durch Anpassung an die handelnden Personen und situativen Umständen beeinträchtigt; vgl. C.D.C. REEVE, Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics. Oxford 1992, 22ff.; PLEINES, ebd. 184f. (mit Bezug auf EN VI 8, 1141b14ff., IX 2, 1165a12ff.; EE I 5, 1215b15–18); FORSCHNER (wie Anm. 14) 9f.

V.

In bezug auf sittlich Wertvolles, Gerechtes, etc. herrscht nach Aristoteles eine so weitreichende Meinungsdivergenz, daß es eher durch bloße menschliche Setzung (θέσει) als von Natur aus (φύσει) Geltung zu haben scheint.⁶¹ Die Ethik könne nicht mit dem «Einfachhin- und An-sich-Bekanntem», sondern lediglich mit dem «Für-uns-Bekanntem» einsetzen, also bei einem aus herkömmlichen Ansichten, Redensarten, Sprichwörtern, Schriftstellerzitataten, Etymologien, etc. zu eruiierenden, allgemeinen Konsens, der als empirisch belegtes Ausgangsmaterial für eine darauf aufbauende kritische Begriffsanalyse heranzuziehen sei.⁶² Die Beachtung des «consensus omnium» als methodisch geforderte Hilfe in der Ethik kommt zum Austrag, wenn es in EN I Kap. 2 um die vorläufige Bestimmung und begriffliche Eingrenzung des höchsten Handlungsziels geht. Außer Zweifel steht für Aristoteles nicht nur die als allgemeingültig konstatierte Tatsache, daß alle glücklich sein wollen, sondern Einigkeit besteht für ihn auch darin, wie das Letztziel des Handelns zu benennen ist. In bezug auf eine generelle Bezeichnung und Charakterisierung des höchsten aller praktischen Güter herrscht nämlich nach Aristoteles «im Namen weitgehend Übereinstimmung. Denn Glück nennen es die Leute und die Gebildeten und sie setzen mit dem Glücklich-Sein das «Gut-Leben» und

⁶¹ Vgl. EN I 1 (3), 1094b11–22; II 2 (2), 1103b34–1104a7; vgl. PLEINES (wie Anm. 12) 91f.; BIEN (wie Anm. 34) XXIIff. und XXVII; K. von FRITZ, Die ἐπαγωγή bei Aristoteles (SBAW, PH, 1964, H. 3). München 1964, 62f.; Chr. PIETSCH, Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen. Stuttgart 1992, 96 (die in der Ethik zu beobachtende große Zahl von Einzelbeispielen ist «gerade ein Zeichen zunehmender Unsicherheit» in prinzipientheoretischer Hinsicht).

⁶² Vgl. EN VI 12 (11), 1143b11–14; I 8 (8), 1098b11–12 («mit dem Wahren stimmen alle vorhandenen Ansichten überein, mit dem Falschen aber gerät das Wahre schnell auseinander»), I 9 (8), 1098b27–29; vgl. auch X 2 (2), 1172b35–1173a2 («das, was allen richtig scheint, ist es auch, und wer den Glauben daran aufhebt, kann nicht leicht etwas Glaubhafteres nennen»); EE I 1, 1214b28–1215a7 und 1216b26ff.; vgl. J. BARNES, Aristotle and the Methods of Ethics, in: *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980) 490–511, wieder in: *Schriften zur aristotelischen Ethik* (wie Anm. 32) 461–482, bes. 505 bzw. 476 («Aristotle's Method of ἔνδοξα does not commit him to a Morality of Common Sense; but for all that, it is materially restrictive»); BIEN (wie Anm. 34) XXXIIIff. mit Anm. 52–61; G. LIEBERG, Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles. München 1958, 46ff.; DÜRING (wie Anm. 51) 457f. und 468; K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, hrsg. von P. Engelhardt, Bd. 1. Mainz 1963, 56.

«Gut-Handeln» (bzw. Wohlergehen) identisch.»⁶³ Was nun im aristotelischen Text folgt, ist nach J.L. Austin eine nähere Spezifikation, welche Lebensweise dem Begriff εὐδαιμονία und seiner allgemeinen Umschreibung (εὐ ζῆν, εὐ πράττειν) bei gewissen Bevölkerungsgruppen bzw. Individuen entspreche⁶⁴: «Darüber aber, was das Glück ist (τί ἐστίν), gehen [ihre Meinungen] auseinander, und die Menge der Leute gibt es nicht auf gleiche Weise wie die Weisen an: die einen als etwas vom Augenfälligen und Sichtbaren, wie Lust, Reichtum oder Ehre, die anderen anderes, oft aber auch derselbe verschiedenes; nämlich einmal, wenn er [gerade] krank ist, Gesundheit, [dann] wenn er arm ist, Reichtum», wenn er unwissend ist, Wissen.⁶⁵ «Einige aber meinten, daß neben all diesen Gütern noch etwas anderes, gemäß seiner selbst Bestimmtes sei, das auch bei all diesen Ursache dafür sei, daß sie Güter sind.»⁶⁶ Eine ausführliche und – wie H. Flashar gezeigt hat⁶⁷ –

⁶³ EN I 2 (4), 1095a17–20; vgl. auch I 8 (8), 1098b20–22; vgl. DIRLMEIER (wie Anm. 34) 271f. Anm. 2–5; BIEN (wie Anm. 34) 265 (ad loc.); zu εὐ πράττειν vgl. auch *Pol.* VII 13, 1325a21–22; III 9, 1280b33–1281a2; *De part. anim.* II 10, 656a6; zum «Doppelsinn» sowohl von εὐ ζῆν als auch von εὐ πράττειν (zugleich gute Tätigkeit und Wohlbefinden) vergleicht DIRLMEIER (ebd. Anm. 4) Platon, *Resp.* 329a8, 387d12, 353e10–354a1, *Gorg.* 507c1–5, und zur Gleichsetzung der beiden Begriffe mit εὐδαιμονία *Resp.* 354a1 sowie *Gorg.* 507c4; anders und abwegig: J. JANTZEN, «Bemerkungen zum Aristotelischen Eudaimonie-Begriff», in: ANOΔΟΣ. Festschrift für Helmut Kuhn, hrsg. von R. Hofmann, J. Jantzen und H. Ottmann. Weinheim 1989, 95–114: 99ff.: aus der Zweifelt von «gut leben» und «gut handeln» entstehe eine Differenz in der Grundlegung der aristotelischen Ethik: «Der handlungstheoretische Ansatz gerät in Konkurrenz zum eudaimonistischen» (101); gegen die verfehlte Kennzeichnung der aristotelischen Ethik als «Eudämonismus» vgl. BIEN (wie Anm. 34) XXVII–XXIX; A. SCHWAN, «Politik als Werk der Wahrheit. Einheit und Differenz von Ethik und Politik bei Aristoteles», in: *Sein und Ethos ...* (wie Anm. 62) 69–110: 72f.; PLEINES (wie Anm. 13) 140 und 146ff., bes. 151 und 153ff.; N. HARTMANN, «Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik», in: DERS., *Kleinere Schriften*, Bd. 2. Berlin 1957, 191–214: 192.

⁶⁴ Vgl. AUSTIN (wie Anm. 56) 274ff., bes. 278f.; wenn Austin allerdings meint, Aristoteles suche hier nicht ein bloßes Synonym für εὐδαιμονία, sondern er gebe «an analysis of its meaning» (275), so scheint mir dies im Hinblick auf Aristoteles Betonung, daß es ihm zunächst nur um eine Darstellung und Erörterung von traditionellen Sichtweisen zum Thema Glück geht, unzutreffend; vgl. auch REEVE (wie Anm. 60) 30 und 114f.; P. STEMMER, Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN I,7. 1097b2–5, in: *Phronesis* 37 (1992) 103ff. (das Glück als Endziel des Handelns überhaupt, die Lust als konkrete Realisationsweise und als Mittel der Verwirklichung des Glücks).

⁶⁵ EN I 2 (4), 1095a20–26; vgl. DIRLMEIER (wie Anm. 34) 271f.; JACOBI (wie Anm. 47) 311–314.

⁶⁶ EN I 2 (4), 1095a26–28; dazu und zum folgenden vgl. PLEINES (wie Anm. 12) 85ff.; vgl. ferner DIRLMEIER (wie Anm. 34) 272f. (Anm. 1 ad loc.).

behutsame, dem Denken der Akademie nahestehende Kritik an Platons Lehre von der Idee des Guten folgt im 4. Kap. von EN I.

Laut Aristoteles lohnt es sich indessen nicht, alle über das Glück vorgebrachten Meinungen im einzelnen zu untersuchen. Es sei vielmehr ausreichend, die am weitesten verbreiteten und jene, die begründet erscheinen, einer Prüfung zu unterziehen.⁶⁸ Am Beispiel des Reichtums zeigt Aristoteles, was für sämtliche, in Relation zu einem übergeordneten Gut stehenden Güter zu gelten hat: Sie können das gesuchte Gut nicht sein, weil sie (z. T. sogar nur momentan, in einer gewissen Lebenssituation) zu etwas anderem nützlich und wegen dieses, von ihnen selbst verschiedenen Gutes erstrebt werden.⁶⁹ In Kap. 3 erfolgt eine Besprechung von zwei der drei Lebensformen, die Aristoteles für die meistens gewählten hält, der Lust (ἡδονή) und Ehre (τιμή), offenbar deshalb, weil sie neben dem βίος θεωρητικός, für dessen Behandlung sogleich auf einen späteren Zeitpunkt verwiesen wird, «aufgrund ihrer selbst (δι' αὐτά) geliebt werden.»⁷⁰ Es erscheine ihm als nicht unbegründet (οὐκ ἀλόγος), schreibt Aristoteles, wenn die meisten ihr Glück im βίος ἀπολαυστικός suchen, wobei sie jedoch einer animalischen und «knechtisch gesinnten» Lebensweise den Vorzug gäben.⁷¹ Denn ein sich seinen Lustempfindungen hingebender

⁶⁷ Vgl. FLASHAR (wie Anm. 32) 203f. (der Satz, es sei der Wahrheit vor den Freunden der Vorzug zu geben, als «Ausdruck innerer Verbundenheit mit Platon in einer Weise, die in den Schriften des Aristoteles einzig dasteht»; er wirke geradezu wie eine «Entschuldigung» vor einem größeren, außerakademischen Publikum, 213); die Ideenkritik in EN I 4 (6), die eng an die Voraussetzungen der platonischen Philosophie selbst anknüpfe, sei im ganzen weitaus zurückhaltender als diejenige in EE I 8, die in ihrem polemischen, kühl reservierten Ton von einer aktuellen, innerakademischen Auseinandersetzung (wohl mit Xenokrates bezüglich der Ideenzahlenlehre) zeuge (vgl. 205–213; beide Kritiken seien unabhängig voneinander: 211); auch die Ideenkritik von EN I 4 (6) sei jedoch insgesamt «nicht eigentlich in Auseinandersetzung mit den ontologischen Grundprinzipien Platons gewonnen», sondern der Frage nach der Prädizierbarkeit des Guten und seiner Brauchbarkeit als Handlungskriterium unterworfen (214 und 224 Anm. 57 und 58).

⁶⁸ Vgl. EN I 2 (4), 1095a28–30; nach BIEN (wie Anm. 34) 265f. (ad loc.) erfolgt die in Aussicht gestellte Prüfung in EN I 3–4 und 8–9; vgl. auch EE I 3, 1214b28–29, und dazu HINSKE (wie Anm. 6) 44ff.

⁶⁹ Vgl. EN I 3 (5), 1096a5–7; BIEN (wie Anm. 34) 267 (ad loc.).

⁷⁰ Vgl. EN I 3 (5), 1096a8–9; die Erörterung der theoretischen Lebensform erfolgt erst gegen Ende der EN: X 7 (7), 1177a12–1178a8; X 8–9 (8), 1178a22–1179a32; zu den drei βίοι vgl. auch EE I 1, 1214a30ff.; I 4, 1215a33ff.; I 5, 1216a10ff.

⁷¹ Vgl. EN I 3 (5), 1095b14–20; vgl. auch Platon, *Protag.* 351b sqq., *Resp.* 505b6 u.ö.

Mensch bestimme nicht selbst über sein Leben; er wähle einfachhin das seinem Körper Angenehme als das Gute, welches er insofern mit dem ihm bloß gut Erscheinenden gleichsetze, worin sein Irrtum bestehe.⁷² Bei seiner Besprechung der zweiten Lebensform ist Aristoteles der Ansicht, daß auch die als Ziel des βίος πολιτικός angestrebte Ehre offenkundig «oberflächlicher als das Gesuchte» ist, da sie «eher in den Ehrenden als in den Geehrten zu sein scheint; wir vermuten aber, daß das [höchste] Gut etwas uns Eigentümliches (οἰκειόν τι) und schwer von uns abtrennbar (δυσσφαίρετον) ist.»⁷³ Das Streben nach Ehre entspringe dem Wunsch, sich selbst für einen guten Menschen zu halten und von Würdigen als gut geachtet zu werden, woraus hervorgehe, daß der Wert der Tugend über den der Ehre gestellt werde⁷⁴, die τιμή also weder als Ziel des politischen Lebens noch als letztes Gut im Sinne der εὐδαιμονία in Frage kommen könne.⁷⁵ Wenn Aristoteles trotz dieser klaren argumentativen Ablehnung von Lust und Ehre als Kandidaten für das Lebensglück beiden dennoch das Prädikat zugesteht, sie seien um ihrer selbst willen wählenswert, so scheint mir darin eine Konzession an das Urteilskriterium des «consensus omnium» vorzuliegen, insofern «viele Gründe für diese [Güter] vorgebracht worden sind.»⁷⁶

VI.

Nach seiner ausführlichen Kritik an Platons Lehre von der Idee des Guten und der vorsichtigen Zurückweisung ihrer Brauchbarkeit in bezug auf konkretes Handeln stellt Aristoteles drei Forderungen auf, denen die Bestimmung des Glücks als des höchsten menschlichen Gutes Genüge leisten müsse. Das Glück allein sei im Bereich der Praxis (1) im ausgezeichneten Sinne um seiner selbst willen wählenswert und vollendet, (2) autark, (3) am erstrebenswertesten.

⁷² Vgl. EN III 6 (4), 1113a32–b2; vgl. auch EE I 5, 1216a27–37.

⁷³ Vgl. EN I 3 (5), 1095b22–26.

⁷⁴ Vgl. ebd. 26–31.

⁷⁵ Vgl. BIEN (wie Anm. 34) 266f. (zu 1095b14); zu 1095b14–1096a5 vgl. auch REEVE (wie Anm. 60) 150f.

⁷⁶ EN I 3 (5), 1096a9–10; insbesondere die Bedeutung des Lustphänomens würdigt Aristoteles mit ausführlicher Diskussion in VII 12–15 und X 1–5; vgl. F. RICKEN, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Göttingen 1975; LIEBERG (wie Anm. 62); zum Stellenwert der Lust in den philosophischen Erörterungen zu Platons und Aristoteles' Zeit vgl. J.C.B. GOSLING/C.C.W. TAYLOR, The Greeks on Pleasure. Oxford 1982, ND 1984, 129–131 und 143ff.

Zu (1): Im fünften Kapitel des ersten Buches der Nikomachi-schen Ethik trifft Aristoteles die folgende Differenzierung in bezug auf das, was an sich wählenswert ist:

1. «Ehre, Lust, Denken (νοῦς) und jede Tugend (ἀρετή) wählen wir (a) zwar auch um ihrer selbst willen, ... (b) aber wir wählen sie auch um des Glücks willen, weil wir annehmen, durch sie (διὰ τούτων) glücklich zu werden.»⁷⁷
2. Das Glück hingegen ist «das gemäß seiner selbst und niemals aufgrund eines anderen Gewählte ... Niemand wählt das Glück um der [zu-vor genannten Güter] willen noch überhaupt aufgrund von etwas ande-rem.»⁷⁸

Es ist nicht leicht nachzuvollziehen, wie Aristoteles diese diffizile Unterscheidung verstanden wissen will. Was kann die Aufteilung des «An-sich-Wählenswerten» – offenbar in untergeordnete, tiefere Güter und in ein ihnen übergeordnetes Höchstgut – besagen? Im selben Kapitel spricht Aristoteles auch davon, die erstgenannten Güter seien vollendete Ziele (τέλεια), das Glück aber sei das maximal vollendete Letztziel (τελειότατον, ἀπλῶς τέλειον), da es im Unterschied zu allen anderen Zielen nicht mehr wegen eines höheren Zieles gewählt werden könne.⁷⁹

Zu (2): Zu demselben Resultat wie die Bestimmung des gesuchten Gutes als des letzten, gemäß seiner selbst gewählten Zieles führe auch

⁷⁷ JACOBI (wie Anm. 47) 300–325, ist der Auffassung, Aristoteles behaupte, «diese Güter würden zwar nicht notwendig um des Glücks willen gewählt, könnten aber doch um des Glücks willen gewählt werden» (317); anders: STEMMER (wie Anm. 64) 85–110, bes. 97f. (Ehre, Lust, Denken, Tugend werden außer um ihrer selbst willen *nur* um des Glückes willen angestrebt).

⁷⁸ EN I 5 (7), 1097a35–b6; vgl. Eustratius, *In Ethica Nicomachea Commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. XX), ed. G. Heylbut. Berlin 1892, 62; zum gesamten Kapitel und zu Paralleltexten vgl. R. HEINAMAN, Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics, in: *Phronesis* 33 (1988) 31–53 (ad loc. 38ff.); S.A. WHITE, Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990) 103–144 (bes. 108ff.); R. CRISP, White on Aristotelian Happiness, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) 233–240; KENNY (wie Anm. 48) 16ff.; DIRLMEIER (wie Anm. 34) 276, verweist zu Recht auf die platonische Herkunft der Argumentation (*Resp.* 357c–358a, *Phileb.* 20d–21a, 60c, 67a, *Tim.* 68e, *Symp.* 205a); zum Versuch, eine «anti-Kantian interpretation» des Verhältnisses der aristotelischen ἀρετή und εὐδαιμονία als in sich konsistent zu erweisen, vgl. R. KRAUT, Aristotle on Choosing Virtue for Itself, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976) 223–239 (zum obigen Passus 229ff.).

⁷⁹ EN I 5 (7), 1097a30 und 33; vgl. T. ENGBERG-PEDERSEN, Aristotle's Theory of Moral Insight. Oxford 1983, 8ff.; WEDIN (wie Anm. 48) 251–255.

der Begriff der Autarkie, der ebenfalls auf das Glück zu applizieren sei⁸⁰: «Als autark nehmen wir das, was allein genommen das Leben wählenswert macht und keines [anderen] bedarf.»⁸¹ Aristoteles fügt sogleich hinzu, daß er, wenn er von Autarkie in bezug auf den Menschen spreche, nicht das für sich isolierte Individuum, sondern den Menschen im vollen Sinne meine, sofern er seinem Wesen nach gemeinschaftsbezogen (φύσει πολιτικόν) sei.⁸²

(3): Schließlich sei das Glück «zudem das wählenswerteste von allen [Gütern], nicht indem es [anderem] hinzugezählt wird – wenn es [wie ein Gut unter vielen] [anderem Gutem] hinzugezählt werden könnte, wäre klar, daß [auch] es [selbst] mit dem geringsten [zusätzlichen] Gut [zusammengenommen] wählenswerter würde. Denn das Hinzugenommene läßt ein Übertagen an Gütern (ὑπεροχὴ ἀγαθῶν) entstehen, und stets ist das Größer-Sein an Gütern wählenswerter.»⁸³

Vermutlich knüpft Aristoteles mit diesen Differenzierungen an die in Platons *Philebos* geführte Diskussion, wie weit Lust bzw. Einsicht am Guten teilzuhaben vermögen, an. Sokrates hat dort die Feststellung getroffen: Wenn einem Lebewesen das Gute «stets, beständig, gänzlich und überall anwesend ist, bedarf es keines anderen mehr zusätzlich, vielmehr hat es das hinreichend maximal Vollendete (ικανὸν τελεώτατον).»⁸⁴ Eine solche Sonderstellung des an sich Guten

⁸⁰ Vgl. EN I 5 (7), 1097b6–8.

⁸¹ Ebd. 14–15; vgl. REEVE (wie Anm. 60) 117f.; KENNY (wie Anm. 49) 23f.; ENGBERG–PEDERSEN (wie Anm. 79) 10ff.

⁸² Vgl. EN I 5 (7), 1097b8–13 (siehe auch oben Anm. 64); Eustratius (wie Anm. 78) 62–64; vgl. RITTER (wie Anm. 13) 684; BIEN (wie Anm. 57) 70ff. und 228ff.; FLASHAR (wie Anm. 57) 338; REEVE (wie Anm. 60) 118f., stellt folgende Überlegung an: «Ein Leben wäre nicht wählenswert und mangellos für uns, wenn es nicht Eltern, Kinder, Freunde und Mitbürger einschlosse. Auch wäre es nicht wählenswert und mangellos, wenn Eltern, Kinder, Freunde und Mitbürger nicht ihrerseits glücklich wären. Also müssen wir das Gut auf sie ausdehnen ...» (mit Bezug auf 1099b3–6).

⁸³ EN I 5 (7), 1097b16–20; Eustratius (wie Anm. 78) 64f.; vgl. REEVE (wie Anm. 60) 120ff.; KENNY (wie Anm. 48) 24ff. (beide Autoren mit einer Diskussion von zwei verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten); HEINAMAN (wie Anm. 78) 42ff.; ENGBERG–PEDERSEN (wie Anm. 79) 16ff.; WEDIN (wie Anm. 48) 257ff.; A.W. PRICE, Aristotle's Ethical Holism, in: *Mind* 89 (1980) 338–352: 346ff.; JANTZEN (wie Anm. 63) 106ff.; S.R.L. CLARK, Aristotle's Man. Oxford 1975, 154.

⁸⁴ *Phileb.* 60a–c; vgl. damit EN X 2 (2), 1172b23ff., bes. 31–32 (nach Platon werde das Gute durch keinen Zusatz wählenswerter), und dazu GOSLING/TAYLOR (wie Anm. 76) 160f. und 263; vgl. auch REEVE (wie Anm. 60) 120; STEMMER (wie Anm. 64) 85.

in bezug auf die optimale Lebensweise⁸⁵ ist Aristoteles für seine Konzeption des Glücks gerade im Anschluß an das dritte Argument der «Nicht-Vermehrbarkeit» des Gut-Seins abgesprochen worden. Kap. 5 von Buch I der EN hat eine Reihe von divergierenden Deutungen erfahren. Unter den Interpreten der aristotelischen Ethik wird eine kontroverse Diskussion geführt. Zum einen wird die These vertreten, die εὐδαιμονία könne bei Aristoteles nur im Sinne eines «inclusive end» verstanden werden. Denn das Glück umfasse als eine Ganzheit sämtliche in ihm enthaltenen und es konstituierenden Teilgüter, da diese Aristoteles' Aussage zufolge nicht außerhalb des Glücks sein könnten, sondern ihm immanent sein sollen.⁸⁶ Andere Aristoteles-

⁸⁵ Allerdings ist zur platonischen Lehre im *Philebos* einschränkend zu vermerken: Für die beste menschliche Lebensform und die gesuchte Mischung aus dazu geeigneten Wissensarten und Lüsten eignen sich nur diejenigen ἡδοναί, die sich vom Geist, der zugleich begrenzende Ursache und selbst begrenztes Element ist, leiten lassen (28d sqq.; 65b sqq.); als mit der φρόνησις unvereinbar scheiden von vornherein die heftigen, tugenduntauglichen (45a–e), abbildhaft-trägerischen (36c sqq.), jeweils mit Unlust kombinierten «unreinen Lüste» (44d–50e) für die gesuchte Mischung aus; übrig bleibt die an Maß und Begrenzung teilhabende (52c), reine ästhetische und die intellektive Lust, insofern diese gemäßigten, mittleren Formen der Lust «angenehmer, wahrer und schöner» sind als die zuvor genannten (53b–c); vgl. H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959, ND Amsterdam 1967, 179f. und 186ff.

⁸⁶ Vgl. J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*. London 1900, 33; W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford 1968, ²1980, 22; GAUTHIER/JOLIF (wie Anm. 50) Tome II 1: 53f.; J. ACKRILL, *Aristotle on «Eudaimonia»*, in: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A.O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London 1980, 7–33: 21f. («*eudaimonia* is inclusive of all intrinsic goods»); wieder in: *Schriften zur aristotelischen Ethik* (wie Anm. 33) 335–355: 341ff.; J.M. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass. 1975, 97 («... including a number of good things»), 122; DERS., *Contemplation and Happiness. A Reconsideration*, in: *Synthese* 72 (1987) 182–216: 199; D. KEYT, «Intellectualism in Aristotle» (1978), in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, ed. by J.P. Anton & A. Preus, (Albany, New York 1983) 364–387: 365f.; SEIF (wie Anm. 35) 575 (der Begriff des höchsten Zieles bzw. Gutes impliziere, «daß es nur ein höchstes Ziel gibt, und daß eben dieses Ziel alle anderen Ziele in sich einschließt»); PRICE (wie Anm. 83) 338–352, bes. 340f., 342 («the implications of the all-good-within view are holistic») und 343f. («honour and the rest are always chosen as components of *eudaimonia* ... all lesser practical good are so called because they are components of *eudaimonia*») und 346; D.T. DEVEREUX, «Aristotle on the Essence of Happiness», in: *Studies in Aristotle*, ed. by D.J. O'Meara. Washington 1981, 247–260: 249f.; J. KEKES, *Happiness*, in: *Mind* 91 (1982) 358–376: 364 (Ablehnung der These eines «dominant end»); J. MOLINE, *Contemplation and the Human Good*, in: *Nous* 17 (1983) 37–53: 37; T. IRWIN, *Permanent Happiness. Aristotle and Solon*, in: *Oxford Studies in An-*

Exegeten lehnen die Auslegung des Glückes als desjenigen Zieles, das alle in sich wertvollen Handlungen oder auch Güter überhaupt einschließt, ausdrücklich ab.⁸⁷ Weitere Forscher wiederum wollen sich

cient Philosophy 3 (1985) 89–124: 93f.; DERS., «Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness», in: *Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, ed. by M. Schofield & G. Striker. Cambridge 1986, 205–244: 206ff. und 213; DERS. (Ed.), *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Indianapolis 1985, 304 und 408; M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge 1986, 297 und 376 («eudaimonia must be inclusive of everything that has intrinsic value ... the sufficiency criterion ... implies that it will be a composite»); J. WHITING, *Human Nature and Intellectualism in Aristotle*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986) 70–95: 74; T.D. ROCHE, «Ergon» and «Eudaimonia» in «Nicomachean Ethics» I: Reconsidering the Intellectualistic Interpretation; in: *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988) 175–194; A. GÓMEZ-LOBO, «The Ergon Inference», in: *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. by J.P. Anton & A. Preus. Albany, New York 1991, 43–57, bes. 45 («eudaimonia must specify something which is both final, ... and self-sufficient, i.e. such that it includes all basic good»); CRISP (wie Anm. 78) 233–240 (passim); FORSCHNER (wie Anm. 14) 4f. («Aristoteles ist dabei, den Gedanken eines *inklusive* Lebensziels zu entwickeln, in dem der Mensch als Mensch zur Vollendung kommt und in dem all das, was er um seiner selbst willen tut, als konstitutiver Bestandteil dieses Gesamtziels fungiert») und 7f. (das Glück als etwas aus Teilen «Zusammengesetztes ... Die Elemente der *Eudaimonia* sind kompatibel, wünschenswert»).

⁸⁷ Vgl. S.R.L. CLARK (wie Anm. 83) 153; A. KENNY, *The Aristotelian Ethics*. Oxford 1978, 204f.; gegen Kenny's Auslegung wendet J. McDOWELL, «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», in: *Essays on Aristotle's Ethics* (wie Anm. 86) 362f., ein: Nicht zu verschiedenen Gelegenheiten, sondern in derselben Situation würden Lust und Ehre um ihrer selbst willen und um des Glücks willen gewählt; zu einer Modifikation seiner früheren Sichtweise siehe KENNY, *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford 1992, 6: «in the *NE* Aristotle proposed a dominant view, in the *EE* an inclusive view» (einen Überblick über die Forschungslage zur Problematik der kontroversen Thesen des «inclusive/comprehensive end» bzw. «exclusive/dominant end» gibt Kenny 6ff. und 16ff.); WEDIN (wie Anm. 48) 255 und 258–261; R. KRAUT, *Aristotle on the Human Good*. Princeton, New York 1989, 7, 9, 163, 198, 210–241, 267–300, bes. 272f.; zur Kritik an Krauts Thesen vgl. STEMMER (wie Anm. 65) 93f. (Krauts Interpretation mache die intrinsischen Güter «zu wertlosen Gütern»; außerdem stehe sie im Widerspruch zu *Top.* III 2, 117a16–21; so Stemmer 86 m. Anm. 3); REEVE (wie Anm. 60) 120f.; HEINAMAN (wie Anm. 79) 31–53; STEMMER (wie Anm. 64) 85–110, bes. 86–92; W.F.R. HARDIE, «The Final Good in Aristotle's Ethics», in: *Aristotle. A Collection of Critical Essays* (wie Anm. 57) 297–322: 302 («The confusion between an end which is final because it is inclusive and an end which is final because it is supreme or dominant») bzw. 300: («His explicit view ... makes the supreme end not inclusive but dominant»); zu J. ACKRILLS Kritik an Hardies These, Aristoteles habe durch seine Theorie des «dominant end» den Glücksbegriff unnötig eingeengt (so bes. Hardie 306ff. und 318ff.), vgl. JACOBI (wie Anm. 47) 309 Anm. 58.

weder auf die Position eines *inclusive end* noch auf die eines *exclusive* bzw. *dominant end* festlegen.⁸⁸

Aristoteles weist uns in EN I 1–5, so viel jedenfalls läßt sich mit Gewißheit festhalten, auf eine final strukturierte Rangordnung von Gütern und Handlungszielen hin, für deren Stellenwert innerhalb der Gesamtordnung der Grad ihrer jeweiligen Vollendetheit, Autarkie und Wünschbarkeit als Beurteilungskriterium ausschlaggebend ist.⁸⁹ Die zunächst und zumeist gewählten drei Lebensformen sind zwar in sich wählenswert und insofern in gewisser Weise auch vollendete Handlungsziele, sie können aber – weil sie außer um ihrer selbst auch noch um des Glückes willen erstrebt werden – nicht das schlechthin letzte Lebensziel sein. Erst beim Glück erübrigt sich die Frage, ob es aufgrund eines weiteren Zieles begehrt wird.⁹⁰

Zu fragen ist, durch welches Gut oder Ziel die εὐδαιμονία jeweils verwirklicht wird bzw. konkrete Gestalt gewinnen kann.⁹¹ Je nach der im einzelnen gewählten Lebensform realisieren die Menschen das Glück gewöhnlich in der Lust, in der Ehre (bzw. in der Tugend) oder im geistigen Vollzug.⁹² Aristoteles läßt unterdessen keinen Zweifel daran aufkommen⁹³, daß seine eigene Konzeption des Glückes auf

⁸⁸ Vgl. JACOBI (wie Anm. 47) 309ff.; trotz seiner Stellungnahmen gegen die These vom *inclusive end* (s.o. Anm. 87) will WEDIN (wie Anm. 49) 262, keine Interpretationsweise als Möglichkeit ausschließen («neither view is excluded»); ENGBERG-PEDERSEN (wie Anm. 79) 20f. (Ablehnung der *inclusive or dominant conception*, statt dessen Theorie eines *«eudaimonic» state*; Definition desselben: 16); ANGERN (wie Anm. 12) 38 (Aristoteles schwanke zwischen dem Modell eines dominanten letzten Zieles und dem eines inklusiven komprehensiven Zieles); JANTZEN (wie Anm. 63) 102 und 104; WHITE (wie Anm. 78) 111ff.

⁸⁹ Vgl. M. PAKALUK, *Friendship and the Comparison of Goods*, in: *Phronesis* 37 (1992) 111–130 (zum Rückbezug von EN VIII 1, 1155a32–b16, auf 1095a11ff.), bes. 127f.

⁹⁰ Siehe oben bei und mit Anm. 22.

⁹¹ Vgl. STEMMER (wie Anm. 64) 105f.

⁹² Vgl. ebd. 98–100: jede Lebensform hat einen exklusiven Glücksbegriff, favorisiert ihre Verwirklichungsweise des Glückes; J. ACKRILL, *Aristoteles. Eine Einführung in sein Philosophieren*. Berlin, New York 1985, 199f. (wir müssen fragen, warum jede der drei Lebensformen «einen Anspruch darauf hat, ein Teil des besten menschlichen Lebens zu sein»; Aristoteles habe hierbei ein «komplexes Ziel», keine Synthese aus verschiedenen Bestandteilen im Sinn) und 213.

⁹³ Obgleich sogar dies in Frage gezogen worden ist: so behauptet JACOBI (wie Anm. 47) 323, wenn Aristoteles sage, das spezifische εἶργον des Menschen sei der «Lebensvollzug dessen, der Vernunft hat», so umfasse es «alle Vollzüge, sofern sie mindestens *nicht ohne Vernunft* ablaufen» (nach 1098a7–8), was so viel heiße wie: Aristoteles verfolge nicht die Theorie eines «idealen Menschenwerkes ... Das

dem spezifisch menschlichen Wirken, auf jener dem Menschen eigentümlichen Leistung (ἔργον ἴδιον) basiert⁹⁴, die in psychischer Verwirklichung (ψυχῆς ἐνέργεια) und in vom Denken geleiteten Handlungen (πράξεις μετὰ λόγου) bestehen soll.⁹⁵ Da nun alles «nach der ihm eigentümlichen ‚Bestheit‘ (ἀρετή) vollendet» werde, sei das gesuchte menschliche Gut die «der besten und am meisten vollendeten ἀρετή entsprechende» Verwirklichung einer Seele⁹⁶; «und dazu noch in einem vollendeten Leben; denn weder macht eine [einzige] Schwalbe einen Sommer noch ein [einziger] Tag; so macht auch ein [einziger] Tag [allein noch] niemanden selig und glücklich, ebensowenig eine kurze Zeit.»⁹⁷

Günther Bien und Jürgen-Eckhart Pleines haben auf die zentralen Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die einem auf modernen Anschauungen beruhenden Denken ein adäquates Verständnis der aristotelischen Lehre von vornherein zu verstellen drohen. Für uns sei es nämlich nahezu undenkbar, Glück mit seelischer Aktivität, ihrer zeitenthobenen Vollendung⁹⁸ oder gar mit dauerhaftem Tugendvoll-

«Werk» des Menschen besteht vielmehr im Selbstvollzug; nur in seiner Tätigkeit lebt der Mensch ... als sich verwirklichendes Menschsein»; vgl. auch McDOWELL (wie Anm. 87) 366 und 371 (das ἔργον-Argument sei in einem neutralen Sinne zu verstehen); F. SIEGLER, «Reason, Happiness, and Goodness», in: *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*, ed. by J.J. Walsh and H.L. Shapiro. Belmont, California 1967, 30–46: 31ff., 42ff.

⁹⁴ EN I 6 (7), 1097b24–1098a12; vgl. EE II 1, 1219a2–39; DIRLMEIER (wie Anm. 34) 277f. zieht als Grundlage von Aristoteles' Argumentation Platon, *Resp.* 352d–354a, heran; vgl. auch JACOBI (wie Anm. 47) 322; FORSCHNER (wie Anm. 13) 12ff.

⁹⁵ EN I 6 (7), 1098a13–14; vgl. PLEINES (wie Anm. 13) 87ff.; zu λόγον ἔχον (1098a3ff.) vgl. auch DIRLMEIER (wie Anm. 34) 278f.

⁹⁶ EN I 6 (7), 1098a15–18; X 7, 1177a12–18; vgl. AUBENQUE (wie Anm. 47) 51 («Aus diesem Grundsatz her erklären sich alle weiteren Ausführungen des Aristoteles über das Glück», in ihm «gipfelt» auch seine Lehre vom Glück); zu κατ' ἀρετήν vgl. DIRLMEIER (wie Anm. 34) 279f. («Die Präposition κατά ist ein Schlüssel zur arist. Ethik», mit Verweis auf EN X 6, 1176b26–27; X 7, 1177a24; EE II 1, 1219a35); anders: FORSCHNER (wie Anm. 13) 6 («Moralität ist ... nicht fraglos das Wichtigste im Leben») und 10f. («Aristoteles will nicht sagen, Glück sei Aktivität, die sich in den Grenzen der Moralität hält»; es gehe ihm bloß um die «großartig gelingenden Handlungen ... *Arete* garantiert nicht das Glück»); vgl. auch SIEGLER (wie Anm. 93) 42f. und 45f.

⁹⁷ EN I 6 (7), 1098a18–20; vgl. X (7), 1177b24–26.

⁹⁸ Vgl. PLEINES (wie Anm. 60) 189ff. (für Aristoteles sei das Glück weder eine bloße Seelenlage im Sinne von Wohlbefinden oder Gemütsruhe noch auch «das nur innerliche Bewegtwerden der Seele» im Unterschied zum Handeln; vielmehr beruhe es auf dem «sich in vernünftigem Handeln gegenwärtigen Geist», analog

zug in Verbindung zu bringen.⁹⁹ Der verständliche Versuch, das uns allzu Fremdartige der aristotelischen Glückskonzeption leichter nachvollziehbar zu machen, mag einige Interpreten dazu bewogen haben, Aristoteles' Glücksbegriff als ein rein formales Begründungskriterium zu deuten.¹⁰⁰ Nach Klaus Jacobi soll das Glück «als Begriff kriteriologisch begründender Reflexion» «die Einheit der Theorie der Praxis verbürgen»; es sei solchermassen das logisch-formale Kriterium, «welches die inhaltlichen Antworten als Letztantworten erweist und recht-

zur je schon vollendeten Verwirklichung der reinen ἡδονή oder der αἰσθησις), und DERS. (wie Anm. 13), 88f. und 93ff., bes. 97f.; vgl. auch BIEN (wie Anm. 34) 269f.; DERS., «Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust. Zur Aristotelischen Theorie des Glücks», in: Glück und Lebenserfüllung. Humanistische Bildung. Vorträge und Beiträge zur Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme, H. 3. Stuttgart 1980, 17ff.; DERS., «Das Glück, die «erste Freude» und die menschliche Natur. Zur Theorie der Lust bei J. Bentham, J.St. Mill und Aristoteles», in: Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels, hrsg. von P. Engelhardt. Mainz 1985, 27–76: 52ff.; LIEBERG (wie Anm. 62) 104ff., bes. 112–115; RICKEN (wie Anm. 76) 14 und 117f.; DIRLMEIER (wie Anm. 34) 582; H. BENZ, «Materie» und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins. Würzburg 1990, 39ff.

⁹⁹ Vgl. BIEN (wie Anm. 34) 269f.; FORSCHNER (wie Anm. 13) 5 (nach heutigem Sprachgebrauch besage Glückliche sein, «daß jemand sich im Augenblick oder für bestimmte Zeit in einem Zustand absoluter Hochstimmung befindet»); der aristotelische εὐδαιμονία-Begriff unterscheidet sich «von unserem heutigen landläufigen Begriff des Glücklichen» darin, «daß er primär eine objektive Gestalt und Qualität und nicht eine subjektive Stimmungslage des Lebens zum Inhalt hat»; HARTMANN (wie Anm. 63) 192; BIEN, Menschliche Natur ... (wie Anm. 98) 1–29, hat darauf aufmerksam gemacht, daß laut Umfragen für die jüngere Generation die Frage nach dem Glück bereits irrelevant sei, von manchen bereits der Gebrauch des Wortes Glück geradezu für «lächerlich» gehalten werde (vgl. 2); H. ORENGA, Teilnehmerin einer von A. Mitscherlich geleiteten Sendereihe des Hessischen Rundfunks, hat die Meinung geäußert, ein Streben nach Glück sei zu individualistisch und in unserer heutigen, von globaler Überlebensproblematik bestimmten Zeit «moralisch unanständig» (vgl. ebd. 3); zum vorphilosophischen Verständnis des heutigen Menschen von Glück vgl. 7f.

¹⁰⁰ Siehe oben E. ANGEHRN (wie Anm. 12) 38ff.; J. ANNAS, Aristotle on Virtue and Happiness: in: *The University of Dayton Review* 19 (1998–1999) 7–22: 8, 11, 14f., 17.

fertigt.»¹⁰¹ Für die «Formalität» der εὐδαιμονία als «Begriff der Struktur der menschlichen Praxis» spricht sich auch Jörg Jantzen aus.¹⁰²

Peter Stemmer hingegen hat im Anschluß an eine Untersuchung von G.E.M. Anscombe¹⁰³ (m. E. überzeugend) gegen die Vertreter der «inclusive end»-Theorie nachzuweisen versucht, daß Aristoteles die εὐδαιμονία keineswegs inhaltlos denke, daß er mit seiner Unterscheidung zwischen den vollendeten Glücksgütern und dem einfachhin vollendeten Glück selbst vielmehr nur den «Modus der Finalität bei material identischen Gütern» angeben wolle.¹⁰⁴ In seiner vehementen Zurückweisung der These vom Glück als inklusivem Ziel verfällt Stemmer seinerseits wiederum in das entgegengesetzte Extrem, indem er die Lehre vom höchsten Glück durch Vollzug der θεωρία streng von jeder anderen – insbesondere derjenigen, die durch die ethische Tugend erreichbar ist – Möglichkeit des Glücklich-Werdens, trennt. Damit aber nähert er sich jener Auslegungsweise der aristotelischen Glücksbestimmung an, wie sie in ihrer an einseitiger Zuspitzung wohl

¹⁰¹ JACOBI (wie Anm. 47) 319f.; in Übereinstimmung mit Jacobis Auslegung sieht sich ENGBERG-PEDERSEN (wie Anm. 79) 24 Anm. 29 («Basically the same account of the role of the concept of *eudaimonia*»); auch G. BIEN, Himmelsbetrachter und Glücksforscher, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26 (1982) 171–178, spricht davon, das Glück sei bei Aristoteles «eine philosophische Reflexionskategorie» (174).

¹⁰² JANTZEN (wie Anm. 64) 108 und 109f.; vgl. auch 106 («Eudaimonie ist kein Ziel *in* der Praxis, ihr aber auch nicht als «höheres» Ziel vorausgesetzt, das mittels der Praxis zu erreichen ist. Eudaimonie ist ... nicht mehr praktisch zu begreifen. Aber ... als die Struktur der Praxis»); H. SEIDL, Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung, in: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975) 31–53, versucht, Aristoteles' Konzeption des Glücks von Kants Unterscheidung zwischen formal und material her verständlich zu machen; Kants Eudaimonismuskritik sei in bezug auf Aristoteles zurückzuweisen, weil für diesen «zwar das sittliche Gute als Glückseligkeit Zielobjekt, ... jedoch keineswegs materiales, sondern formales Prinzip» sei, das in der «vollendeten Vernunft-Tätigkeit» bestehe (35; zur näheren Ausführung der These vgl. 38–46).

¹⁰³ Vgl. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*. Oxford 1957, ²1963, §§ 23–26; STEMMER (wie Anm. 64) 104f., bezieht sich auch auf A.W. MÜLLER, *Praktisches Folgen und Selbstgestaltung nach Aristoteles*. Freiburg, München 1982, 216.

¹⁰⁴ Vgl. STEMMER (wie Anm. 64) 106; Stemmer (95f.) begründet, weshalb für Aristoteles die Ehre wenigstens kein intrinsisches Gut sein kann (vgl. auch 91); daraus folge, daß die von allen Vertretern der «inclusive end»-Theorie gemachte Prämisse, in 1097b2–5 werde eine Mehrzahl intrinsischer Güter gelehrt, falsch sein müsse (94 und 98ff.); für die Auslegung, das Glück sei (gegen die Annahme einer inklusiven Ganzheit mehrerer intrinsischer Güter) als nur ein einziges intrinsisches Gut denkbar, verweist Stemmer (88 Anm. 13) auf ENGBERG-PEDERSEN (wie Anm. 79) 12 und 31f., und KRAUT (wie Anm. 87) 272f.

kaum überbietbaren Formulierung von Thomas Nagel vorgetragen worden ist. Nagel ist der Meinung, da für Aristoteles die Vernunft das Ganze des menschlichen Lebens ausmache, müsse er konsequenterweise auch annehmen, «daß für die Menschen ein [bloß] menschliches Leben nicht wichtig genug sei, um ihr Leben damit zuzubringen.¹⁰⁵ Diese plakative These vermag dem komplexen Verhältnis, das Aristoteles zwischen ethischer Praxis und innerem Glück lehrt, mitnichten gerecht zu werden.

Demgegenüber ist plausibel zu machen, wie Aristoteles eine Einbeziehung äußerer Güter (günstige Fügung und Abstammung, soziale Einbindung, finanzielle Absicherung, gefälliges Aussehen, etc.) und des durch φρόνησις optimal disponierten ethischen Handelns in die Ganzheit glücklichen Lebens so zu bewerkstelligen trachtet, daß es mit seiner These von dem einzigartigen teleologischen Primat der εὐδαιμονία nicht kollidiert. Aristoteles' Aussage: «Glücklich ist, wer gemäß vollendeter Tugend wirkt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, nicht eine beliebige Zeit, sondern ein vollendetes Leben lang (τέλειον βίον)»¹⁰⁶, läßt sich auf keinen Fall von der stoischen

¹⁰⁵ Vgl. Th. NAGEL, Aristotle on Eudaimonia, in: *Phronesis* 17 (1972) 252–259, bes. 253ff. (zum ἔργον ἴδιον des Menschen), 256, 257 (dort obiges Zitat) und 257f. (Insofern das kontemplative Leben unmißverständlich höher angesetzt werde als ein bloß menschliches und der Mensch damit nicht höchstes Ziel seines eigenen Strebens sei, erachte Aristoteles die Zeit des Menschen als «zu wertvoll, um sie an etwas so Unbedeutendes wie das menschliche Leben zu verschwenden»); vgl. auch A.W.H. ADKINS, «Theoria» versus «Praxis» in the «Nicomachean Ethics» and the «Republic», in: *Classical Philology* 73 (1978) 297–313, wieder in: *Schriften zur aristotelischen Ethik* (wie Anm. 33) 427–443, bes. 428ff. (gefragt wird, warum der θεωρητικός überhaupt seine θεωρία zum Vollzug moralischer Akte unterbrechen sollte, vgl. 428 und 430).

¹⁰⁶ EN I 11 (10), 1101a14–16; vgl. auch I 9 (8), 1098b26–29 und 1099a31–b5; als mögliche Ursprünge des Glücks nennt Aristoteles in I 10 (9), 1099b9–25: Es kann uns durch Zufall zuteil, von den Göttern geschenkt oder von uns selbst (durch Lernen, Gewöhnung, Übung) erworben werden; mag es nun in seiner Würde auch notwendigerweise «zum Göttlichsten gehören», so wird doch allein der Tugendvollzug, dessen Ziel eben die in sich göttliche εὐδαιμονία ist, zu einem menschenmöglichen Glück, das vielen zugänglich ist (πολύκοινον), führen können; I 11 (10), 1100b4–10: «Es ist klar, daß wir, wenn wir den Zufällen folgen wollten, denselben [Menschen] glücklich und oft wieder unglücklich nennen müßten, wodurch wir den Glücklichen als ein Chamäleon und als etwas morsch Gebautes bezeichnen würden ... Denn nicht in diesen (sc. äußeren Umständen) ist das Wohl und Wehe (τὸ εὖ ἢ κακῶς), sondern das menschliche Leben bedarf (προσδεῖται) dieser außerdem, entscheidend für das Glück sind aber die Verwirklichungen gemäß der Tugend»; vgl. RITTER (wie Anm. 13) 682f.; PLEINES (wie Anm. 60) 187f.; DERS. (wie Anm. 12) 89f.; BIEN (wie Anm. 34) XXXVIIIf.;

Lehre her, der zufolge die Tugend als alleiniges Glücksgut allem anderen als Indifferentem (bzw. als Schlechtem) konfrontiert wird, adäquat verstehen.¹⁰⁷ Wer sich einfachhin der von den Stoikern vorgebrachten Kritik an der aristotelischen Position anschließt, muß Aristoteles' Versuch, die rechte Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an äußeren Gütern als *conditio sine qua non* der Tugendausübung und des Erwerbs von Lebensglück in seine Konzeption der εὐδαιμονία zu integrieren, als eine in sich inkonsistente Theorie beurteilen.¹⁰⁸

MÜLLER (wie Anm. 103) 138ff., weist auf die Assoziation des teilweise Unverfügbaren hin, die beim Wort εὐδαιμονία für Aristoteles mitgeschwungen habe (Belege bei Bonitz 293a13–17); der Faktor des Unverfügbaren sei allerdings «nur ein untergeordnetes» Moment im aristotelischen Glücksbegriff, für den ἐνέργεια und προᾶξις ausschlaggebend seien; demnach könne der Mensch es auch «versäumen, überhaupt nach einer Konzeption des «gelungenen Daseins» zu leben»; er könne falsche Ziele verfolgen, bei der Ermittlung geeigneter Mittel zum Glück fehlgehen oder im Praktizieren der Mittel scheitern.

¹⁰⁷ Charakteristisch für die in der Stoa übliche Hochschätzung der Tugend und die tiefgreifende Verwerfung des Lasters ist die streng dualistische Auffassung, daß es nur ein einziges wahrhaft Gutes, das sittlich Wertvolle (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, so Diog. Laert. VII 101; zu «honestum ... solum bonum» vgl. Cicero, *De off.* III 11; *Ac.* 2,71; *De fin.* II 35; V 78–79 und 83; Seneca, *Epist. moral.* 71,4–5 und 19; 74,1 und 10; 76,6–24; 90,35; 118,10–12; *De vita beata* IV 3) und nur ein einziges Schlechtes gibt (z.B. Cicero, *Luc.* 130; *Ac.* 1,35–36; *De fin.* I 61; II 68; III 50; Seneca, *Epist.* 76,19) und daß das Laster unumgänglich eintritt, sobald der Geist sich den natur- und logosfeindlichen Affekten unterwirft und sich ihrer Impulsivität ausliefert (vgl. Seneca, ebd. 71,26–29 und 37; 74,20 und 31–32; 117,25); als Konsequenz aus der Identifikation des letzten Guten mit der Tugend als dem zu seiner Erlangung ausschließlich geeigneten Mittel lehren die Stoiker, nur das ἀγαθόν (bonum) und die ἀρετή (virtus) seien an sich wählbar, autark und zum Erreichen des Glücks allein ausreichend (vgl. Diog. Laert. VII 89 und 127; Cicero, *Ac.* 1,35; *De fin.* I 61; Seneca, *Epist.* 71,8.16.19; 74,12 und 25–30; 118,4), sämtliche Güter seien gleich, die zwischen dem Guten und dem Schlechten liegenden ἀδιάφορα aber seien zur Erlangung des Lebenszieles weder unmittelbar nützlich noch schädlich (vgl. Diog. Laert. VII 101–104 und 120; Cicero, *Ac.* 1,36; *Ac.* 2,133; *De fin.* III 50–53; Seneca, *Epist.* 71,7); zur stoischen Kritik an der von den Peripatetikern (bes. von Theophrast) eingenommenen Haltung zur Frage, was die äußeren Güter zum Glück beitragen, vgl. z. B. Cicero, *Ac.* 2,134–135; *De fin.* II 68; V 77 sqq.; *Tusc.* V 24–25, 30–31, 75, 85–87.

¹⁰⁸ So J. ANNAS (wie Anm. 100) 11ff. (mit der unaristotelischen Fragestellung, ob ein «Mehr-Haben» an äußeren Gütern einen Menschen glücklicher, ein Verlust derselben ihn unglücklich machen könne, vgl. 14 und 15), bes. 16 («Aristotle is trying to do justice to too many things ... he does not have their [the Stoics] more elaborate theory») und 17f.; WAGNER (wie Anm. 18) 72–88, hingegen versucht zu zeigen, wie Aristoteles ein Mindestmaß an notwendigen und an sich wählenswerten leiblichen und äußeren Gütern mit der Priorität der seelischen Güter so zu-

Wenn Aristoteles' Aussage, das Glück als das zuhöchst Wählenswerte sei mangellos-unbedürftig und erlaube keinerlei Zusatz an Gutem, es sei das Beste, sittlich Wertvollste und Angenehmste (ἄριστον, κάλλιστον, ἡδιστον)¹⁰⁹, die Philosophie bzw. die Weisheit als vollendete εὐδαιμονία sei die angenehmste, hervorragendste und beständigste Betrachtungsfähigkeit¹¹⁰, überhaupt sinnvoll sein soll, so doch gewiß nur insofern, als das so verstandene Glück die Fülle des «Gut-Lebens» und «Gut-Handelns» impliziert. Somit ist J.L. Ackrill zuzustimmen, daß in der aristotelischen Ethik ein Höchstanspruch auf Verwirklichung sowohl der Tugenden als auch der θεωρία erhoben wird, wobei die Lösung des scheinbaren Konfliktes zwischen praktischem und theoretischem Lebensziel darin gesehen wird, «daß das eigentliche Ziel der Moral die Förderung der *theoria* sei und daß das, was eine Handlungsweise zu einer guten macht, gerade ihre Tendenz sei, die *theoria* zu fördern.»¹¹¹

Zwar preist Aristoteles νοῦς und θεωρία als das von Gott gegebene Höchste und Beste im Menschen und ruft dazu auf, dem Göttlichen in uns zu folgen¹¹², doch fügt er wenig später hinzu, daß es die Grenzen der ethischen Untersuchung sprengen würde, genauer auf das Wesen des Geistes einzugehen.¹¹³ Mit der bewußten Beschränkung der Thematik auf das sittlich Überleg-, Entscheid- und Praktizierbare mag auch die Randstellung der εὐδαιμονία-Traktate in der EN zusammenhängen. Das Glück ist als eine äußerste psychische

sammendenkt, daß erstere zwar «keine konstituierenden (Teile) der Eudämonie», aber «die unerläßlichen Voraussetzungen für die Eudämonie» sein sollen, insofern sie nur um der Tugend willen erstrebbar sind und nur der sittlich Gute sie richtig – im Sinne der Mitte zwischen dem Übermaß und dem Untermaß – zu gebrauchen versteht (mit Angabe zahlreicher Belegstellen); vgl. auch DIRLMEIER (wie Anm. 20) 156ff. (zu EE 1214b13), und DERS. (wie Anm. 34) 283 (zu EN 1098b25).

¹⁰⁹ Vgl. EN I 9, 1099a24–25; vgl. auch EE I 1, 1214a7–8; I 7, 1217a21; vgl. PLEINES (wie Anm. 12) 70.

¹¹⁰ Vgl. EN X 7 (7), 1177a12–26 ; vgl. KENNY (wie Anm. 48) 19 (86ff. und 103ff.); BIEN (wie Anm. 34) 338f.; εὐδαιμονία ist mithin die äußerste menschenmögliche Erfüllung der reinsten Formen des βίος ἀπολαυστικός, πολιτικός und θεωρητικός.

¹¹¹ ACKRILL (wie Anm. 92) 206f; eigentlich, heißt es weiter, könne «gar kein Konflikt zwischen Moral und Philosophie bestehen, da ja die Moral im wesentlichen dasjenige System des Verhaltens ist, das die Philosophie begünstigt und fördert» (207).

¹¹² Vgl. EN X 7 (7), 1177b26–1178a8.

¹¹³ Vgl. EN X 8 (8), 1178a22–23.

Aktivität und als ein Fern- und Vollendungsziel im Grunde kaum erreichbar.

Auch wenn der Weise als der seiner selbst am meisten Genügende gewürdigt wird¹¹⁴, so hält Aristoteles doch das Bewußtsein dafür wach, daß der Denker als Mensch unter Menschen lebt und daher auch wählen wird, «das der Tugend Gemäße zu tun.»¹¹⁵ In dieser Form aber ist das Glück dem Menschen nicht von Natur her *vorgegeben*, sondern in einer vom Einzelnen allererst aktiv zu leistenden Richtungsstellung seiner Charakterausbildung und Sinnggebung seiner Existenz ihm *aufgegeben*.¹¹⁶ Ethisch wertvolles Handeln bildet so gesehen im Sinne des «zweitbesten Lebens»¹¹⁷ eine unerläßliche und für die gesamte Lebensverwirklichung relevant bleibende Stufe auf dem Weg zu einem stets zu vertiefenden und zu vollendenden Glück.¹¹⁸

¹¹⁴ Vgl. EN X 7 (7), 1177a27–b1.

¹¹⁵ Vgl. EN X 8 (8), 1178b5–7.

¹¹⁶ Vgl. dazu auch AUBENQUE (wie Anm. 47) 54ff.

¹¹⁷ Vgl. EN X 8 (8), 1178a9.

¹¹⁸ Vgl. PLEINES (wie Anm. 12) 76ff. und 83ff.; MÜLLER (wie Anm. 103) 225ff.: Im Bereich des Handelns gehe es immer darum, ob der Mensch durch Tugenderwerb ein sittlich wertvoller Mensch werde; aus diesem Grunde sei «für den Wert einer *πραξις* die *absolute* Endbestimmung, an der der Handelnde sich *orientiert*, konstitutiv»; die jeweilige ethische Qualität des Einzelnen sei auch bestimmend für sein *τέλος* (mit Bezug auf EE VI 13, 1114a33–b1); das Glück sei das «letzte menschliche Woraufhin, die praktische Endbestimmung schlechthin ... Man (tut) diese Endbestimmung, wenn man im Sinne menschlicher Qualifiziertheit lebt.»