

Grundzüge der aristotelischen Ethik*

Von HARTMUT BUCHNER (Bonn)

Im Corpus Aristoteleum sind drei ethische Werke auf uns gekommen: die sogenannte *Ethica Eudemea*, die ihren Namen möglicherweise nach dem Aristoteles-Schüler Eudemos von Rhodos trägt, der sie vielleicht abgeschrieben und redigiert und dadurch überliefert hatte; dann die *Ethica Nicomachea*, so genannt vermutlich nach dem Sohn des Aristoteles Nikomachos, und schließlich die *Magna Moralia*, die laut Albertus Magnus so heißen sollen nicht weil sie besonders umfangreich wären, sondern wegen der Mannigfaltigkeit des in ihr Abgehandelten.

Unter diesen drei im weiteren Sinne aristotelischen Ethiken ragt die Nikomachische Ethik, die erste thematisch ausgearbeitete und maßgebend gewordene Ethik der abendländischen Philosophie, an Echtheit, an Geschlossenheit des Aufbaues, an Strenge und Frische des Denkens und an Wucht und Lebendigkeit der Sprache gegenüber den andren beiden ethischen Werken seit langem anerkanntermaßen hervor. Wir halten uns deshalb bei den folgenden kurzen Hinweisen an sie, zumal sie auch überlieferungsgeschichtlich philosophisch die wirkungsreichste war; die beiden anderen Ethiken dagegen galten lange Zeit als nicht-aristotelisch, und zwar entweder als spätere Kompilationen oder überhaupt als nicht von Aristoteles stammend. Für die *Magna Moralia* gilt das bis heute noch, wohl mit Recht und trotz H. v. Arnims Versuch des Echtheiterweises, während die Eudemische Ethik erst in jüngster Zeit, durch W. Jäger, als vermutliches Frühwerk des Aristoteles nachgewiesen wurde¹. Doch auch abgesehen von den mehr philologisch-historischen Echtheitsdiskussionen bleibt festzuhalten, daß die beiden zuletzt genannten Ethiken im Hinblick auf den Ansatz der ethischen Fragestellung und die Grundzüge ihrer Ausarbeitung nichts wesentlich Neues oder Anderes gegenüber der Nikomachischen Ethik bringen, ja öfters sogar hinter dieser zurückbleiben.

Unmittelbar in den sachlichen Umkreis der Nikomachischen Ethik, an sie anschließend und sie in mehrfacher Hinsicht ergänzend, gehören dann noch die aristotelischen *Politika* und, weniger beachtet, die *Rhetorik*. Gibt die Nikomachische Ethik einen vielfältig ausgearbeiteten ontologischen Entwurf des

* Die folgenden Bemerkungen gehen auf einen Vortrag zurück, der zum Abschluß des Studienjahres 1961/62 am Philosophischen Seminar der Kwansei-Gakuin-Universität, Nishinomiya, Japan, gehalten wurde; eine Kurzfassung in japanischer Übersetzung erschien in dem dort herausgegebenen „Jahrbuch für philosophische Forschung“ Band III, 1962, S. 153 ff. Im Hintergrund des Vortrages stand das Problem von Ethik und Seinsfrage.

¹ H. v. Arnim: Die drei aristotelischen Ethiken, Sitzber. d. Wiener Akad. Phil. hist. Kl. 202, Abh. 2, 1924. W. Jäger: Aristoteles, Grundzüge einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923. Vgl. auch A. Mansion: Autour des Ethiques attribuées à Aristote, RNP 33, 1931.

Menschseins überhaupt, so erörtern die *Politika*, im steten Rückbezug auf das in der *Nikomachischen Ethik* Entworfenen und dieses in die maßgebende griechische Polis-Dimension aufhebend, die faktischen Möglichkeiten jenes Geschehens des Menschseins im wesensmäßig zum Menschen gehörenden welthaft-politischen und „gesellschaftlichen“ Leben²; die *Rhetorik* weist auf und untersucht vor allem die im *Logos* beheimateten faktischen Möglichkeiten und Regeln der Lenkung der Bürger, der Verlässlichkeit des *πολιτεύειν*, der Überzeugungskraft der politischen Ansichten und Absichten im öffentlichen Miteinandersein, wie es durch Rede und Stimmung geprägt wird³.

Nur eine einzige andere „Ethik“ der europäischen Philosophie, nämlich Kants in der *Kritik der praktischen Vernunft* verwurzelte *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Metaphysik der Sitten* selbst läßt sich, was die Ursprünglichkeit, die Weite und Strenge des metaphysischen Entwurfs und die Eindringlichkeit der Fragestellung angeht, unseres Erachtens neben die *Nikomachische Ethik* stellen.

Niemand, der sich heute anschickt, ernsthaft und nachhaltig auf die Sache des europäischen Denkens und das heißt auch immer schon auf ihre reiche Überlieferung einzugehen, wird umhin können, sich mit der *Nikomachischen Ethik*, diesem Grundbuch aller abendländischen Ethik, auseinander zu setzen. Wir meinen dabei nicht einmal so sehr eine Auseinandersetzung *innerhalb* einer wichtigen Disziplin der Philosophie, sondern die erst noch auszuarbeitende Frage, woher es komme und was es besage, daß die philosophische Erörterung des Geschehens des Menschseins seit der klassischen Epoche der griechischen Philosophie unter dem Titel „Ethik“ steht, daß also die „Ethik“ maßgebend für die abendländische Bestimmung des Menschen geworden ist.

Was Hegel einmal nach der von seinem Schüler C. L. Michelet kompilierten und herausgegebenen *Geschichte der Philosophie* sagt: „Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten“⁴, das gilt auch heute und heute noch dringender; und es gilt nicht nur in erster Linie für die aristotelische *Physik* und sogenannte *Metaphysik*, die Hegel damals vor allem im Blick haben mochte, sondern in besonderer Weise auch für die *Nikomachische Ethik*, die erstmals und maßgebend eine streng ontologische und in sich geschlossene Entfaltung des Geschehens des Menschseins im Horizont

² Zur Verklammerung von *Nikom. Ethik* und *Politika* vgl. vor allem *Nikom. Ethik* 1. Buch, 1. Kap. 1094 a 22 ff., 1094 b 7 ff., 10. Buch, 10. Kap. 1179 a 33 bis Schluß. Vgl. jetzt auch K.-H. Ilting: *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, dieses Jahrb. 71. Jahrg. 1. Halbbd. Freiburg/München 1963, S. 38 ff., bes. S. 45 f.

³ Daß die *Rhetorik* in den Umkreis der Ethik gehört, zeigt z. B. allein schon ihre Aufgabenbestimmung *Rhet.* 1. Buch, 2. Kap. 1357 a 1 f.: „Ἔστιν δὲ τὸ ἔργον αὐτῆς περὶ τε τοιούτων περὶ ὧν βουλευόμεθα (!) καὶ τέχναις μὴ ἔχομεν...“; vgl. dazu vor allem auch den Beginn des 4. Kap. des 1. Buches, 1359 a 30 ff. — Wenig beachtet wird, daß uns im 2. Buch der *Rhetorik* gerade im Zusammenhang mit ihrer ethisch-politischen Bedeutung die erste ausführliche zusammenhängende Darstellung und Analyse der menschlichen Stimmungen und Leidenschaften (*πάθη*) innerhalb der europäischen Philosophie überliefert ist.

⁴ WW Jubiläumsausgabe³ Bd. XIV, S. 314.

des in *Physik* und sogenannter *Metaphysik* entworfenen und erarbeiteten Seinsbegriffes gibt⁵.

So ist es denn auch kein Zufall und entspringt nicht einer bloß persönlichen Vorliebe, daß ein heutiger Philosoph vom Range M. Heideggers, eingedenk des Hegel-Wortes, durch eine intensive Auseinandersetzung mit Aristoteles, besonders auch mit der Nikomachischen Ethik hindurchgegangen ist. Die Spuren einer solchen fruchtbaren Auseinandersetzung lassen sich zum Beispiel in *Sein und Zeit* (1927) immer wieder sehen oder ahnen. Andererseits könnte gerade ein Vergleich des Frageansatzes und der ihm folgenden Entfaltung des Menschseins in der Nikomachischen Ethik und in *Sein und Zeit* auf eine höchst eindringliche Weise entscheidende Unterschiede und Wandlungen der Wegerichtung zeigen⁶.

Die Sprache der Nikomachischen Ethik ist von einer unerhörten Dichte, Gesammeltheit, Sachgebundenheit und Wachheit. Es ist nicht möglich, davon jetzt einen auch nur geringen Eindruck zu vermitteln. Wir wollen im Folgenden nur im Groben und auf ziemlich freie Weise zeigen, worum es in der Nikomachischen Ethik und das heißt in der Fragestellung, wie sie Aristoteles dort entfaltet, erstlich geht. In den so herausgestellten Grundzügen sind unsres Erachtens dann

⁵ Die Erwähnung Hegels und, weiter unten, Heideggers geschieht hier nicht nur beiläufig. Hegel vor allem ist nicht nur eine neuerwachende und für die damalige philosophiegeschichtliche Situation erstaunliche philosophische Hinwendung zu Aristoteles überhaupt in der 1. Hälfte des 19. Jahrh. zu verdanken, sondern, durch seine Vorlesungen und auf dem Wege über C. L. Michelet, auch eine eingehendere Befassung mit der Nikomachischen Ethik insbesondere. — Wie uns K. Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, S. 11 berichtet, las Hegel bereits mit 18 Jahren (Mai 1788): „die Ethik des Aristoteles“ (wobei es sich gewiß um die Nikom. Ethik handelte und sicherlich um den Urtext). — In der *Geschichte der Philosophie* sagt Hegel über die aristotelische Psychologie und Ethik: „Wie bis auf die neuesten Zeiten das Beste, was wir über Psychologie besitzen, das ist, was wir von Aristoteles haben, ebenso das, was er [nämlich in der Ethik] über den real Wollenden, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention u.s.f. gedacht hat. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen, — was freilich schwer ist“ (ed. Bolland, Leiden 1908, S. 517). — C. L. Michelet hat nicht nur eine lateinisch kommentierte Ausgabe der Nikom. Ethik herausgegeben (Berlin 1829—1835), deren erster, der Textband noch vor der Bonitz'schen Akademie-Ausgabe erschienen war, sondern dreimal über die aristotelische Ethik gehandelt, und zwar, wie er selbst bemerkt, zuerst auf Anregung Hegels (Diss. Berlin 1824: *De doli et culpae in jure criminali notionibus*; 1827: *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral*, „worin ich die Aristotelische Moral hauptsächlich nach der Nikomachischen Ethik darstellte, den bleibenden Werth derselben für das System der Moral heraushob, und sie gegen die Angriffe vertheidigte, die Schleiermacher ihr in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre gemacht hatte“, wie M. später in seiner *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie* . . . Berlin 1838, S. 668/69 berichtet; 1828 ausführlich in: *System der Philosophischen Moral*). — Ebenso ist, freilich von einer ganz andren Fragestellung ausgehend, durch M. Heidegger eine erneute philosophische Aneignung der aristotelischen Ethik angebahnt worden. Auch an N. Hartmann kann hier erinnert werden, dessen Beiträge zur aristotelischen Ethik in der spezifisch philosophischen Auseinandersetzung freilich nicht recht ankamen. — Die Anstöße Hegels und Heideggers, so verschieden sie sind, weisen darauf hin, daß eine fruchtbare Wiederaufnahme überlieferten philosophischen Gutes vor allem dort statt hat, wo sich ein eigener ursprünglicher Frageansatz neue Bahnen bricht.

⁶ Heidegger hat im Marburger WS 1924/25, also während einer Zeit, zu der er bereits an *Sein und Zeit* arbeitete, im Rahmen einer großangelegten Vorlesung „Interpretationen Platonischer Dialoge“ (Sophistes) einleitend eine ausführliche Interpretation der Nikomachischen

auch alle Einzelprobleme dieser Ethik, wie sie heute vielfach und zuweilen zu isoliert diskutiert werden, verwurzelt.

Zuvor erinnern wir uns daran, daß das Wort ἦθος bereits seit Homer, also aus einer langen Tradition, in der griechischen Sprache spricht — und daß es lange Zeit keineswegs nur und zuerst auf den Menschen allein bezogen war. Bei Homer und auch später noch bedeuten zum Beispiel τὰ ἦθεα (Plural) die Aufenthaltsorte und gewohnten Plätze der Tiere, also jene Orte, wo die Herden mit ihren Hirten vor allem leben, zuhause sind, das heißt wohnen; in diesem Zusammenhang ist das Wort sinnverwandt mit ὁ νομός: Weide, Weideplatz. Bei Hesiod und Herodot bezeichnet ἦθος auch die Wohnstätte und Wohnung der Menschen⁷. Die Grundbedeutung von ἦθος, noch vor allem philosophischen Gebrauch und dann mitschwingend noch in jedem philosophischen Gebrauch, besagt etwa soviel wie: der Aufenthaltsort, der Wohnsitz, die Wohnung, das ist jener Ort, wo etwas eigentlich hingehört, zuhause ist; dann von dort her: das Wohnen selbst, das Zuhause-sein an diesem Ort, die „Ge-Wohnheit“ so zu schreiben, ihre Art und Weise, ihre Anforderungen und Einschlüsse.

Noch Nietzsche, der ja als klassischer Philologe begann, hört in einigen scheinbar leicht hingeworfenen Versen aus den späten Bruchstücken der Dionysos-Dithyramben (Sommer 1888) einen deutlichen Zusammenhang zwischen unserer das Wort ἦθος übersetzenden „Sitte“ und dem Wohnen bzw. der von daher verstandenen Gewohnheit. Die Verse sind ohne Überschrift, aber sie könnten den Titel „Ethos“ tragen und dürfen als ein erster Hinweis auf die Grundbedeutung von ἦθος genommen werden:

„Was um euch wohnt,
das wohnt sich bald euch ein:
Gewöhnung wird daraus;
wo lang du sitztest,
da wachsen Sitten“⁸.

Vielleicht nicht unbedingt mit völliger philologischer Eindeutigkeit, aber der Sache gemäß können wir zunächst sagen: „Ethik“ als „Lehre vom Ethos“ ist die denkende Bemühung um das gelungene und rechte Wohnen des Menschen als

Ethik gegeben. Zweifellos hat Heidegger aus dieser Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik Wesentliches, wenn auch in fruchtbarer Unterscheidung, für die Ausarbeitung von *Sein und Zeit* gewonnen; wie ihm wohl umgekehrt die Fragestellung von *Sein und Zeit*, d. h. die für die Seinsfrage notwendig gewordene Daseinsanalyse tragende Möglichkeiten für eine Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik gegeben hat. — Verwiesen sei in diesem Zusammenhang nur auf Heideggers Analyse des In-der-Wahrheit-Seins des Daseins, überhaupt auf die Bedeutung des ἀληθεύειν in *Sein und Zeit* und auf das 6. Buch der Nikom. Ethik, das das ἀληθεύειν des Menschen, genauer der menschlichen Seele zum Thema hat. — Auf eine Beschäftigung mit der *Rhetorik* weist *Sein und Zeit* S. 138, S. 140 selbst hin. Vgl. auch S. 32; ferner: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 295 ff.

⁷ Vgl. H. Frisk: *Griech. etymol. Wörterbuch*, Heidelberg 1954 ff., S. 625. Liddel, Scott, Jones: *Greek-English Lexicon*, New Ed. Oxford 1951, vol. I, p. 766. Dazu auch Aristoteles' eigene Ethymologie, Nikom. Ethik 2. Buch, 1. Kap. 1103 a 17 f.: ἡ δ' ἠθικὴ (sc. ἀρετὴ) ἔξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

⁸ WW Großoktav, Bd. XII, S. 339, Nr. 29.

solchen, um die Art und Weise, wie der Mensch, als Mensch, in der Welt zuhause ist und sein kann — und zwar stets nach der Hinsicht der eigentlichen, d. h. der besten und höchsten Möglichkeiten des Menschen.

Allerdings müssen wir dabei beachten, daß dort, wo zum erstenmal im europäischen Denken eine eigene „Ethik“ begründet und ausgearbeitet wird, eben bei Aristoteles, dies schon unter ganz bestimmten und grundsätzlichen ontologisch-metaphysischen Vorentscheidungen, d. h. im Lichte einer ganz bestimmten Seinsauffassung und dementsprechend einer ganz bestimmten Auffassung vom Wesen des Menschen geschieht, die sich zwar im Verlauf der europäischen Philosophie wandelt, aber gerade in diesem Wandel die Selbigkeit im Horizont des Seinsverständnisses und der ihm zugehörigen Wesensbestimmung des Menschen bezeugt und erhärtet. Es läßt sich also, um auf immer wieder vorgebrachte Fragen und auch Mißverständnisse zu kommen, durchaus verstehen, daß dort, wo diese ontologisch-metaphysische, auch gerade alles Fragen nach dem Sein des Menschen tragende Seinserfahrung aus ihrem Grunde her fragwürdig werden muß, nämlich bei Heidegger, von vorne herein auf den mit dieser Seinserfahrung verwachsenen Titel „Ethik“ aus sachlichen Gründen verzichtet wird. Das bedeutet aber, wie jeder Bemühte leicht sehen kann, keineswegs, daß es nicht auch bei Heidegger in einem sehr wesentlichen und sogar weiter als bisher reichenden, das heißt zugleich vorläufigeren Sinne um das „Wohnen des Menschen auf dieser Erde“ geht⁹.

Die Leitfrage der aristotelischen Ethik — und das gilt, mit zum Teil wesentlichen Abwandlungen innerhalb desselben Horizontes, für jede nachfolgende Ethik¹⁰ — ist die Frage nach dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν, nach dem bonum humanum, nach dem menschlichen „Gut“ schlechthin¹¹. Dabei ist es für das ganze Verständnis der Nikomachischen Ethik von entscheidender Bedeutung, den ontologischen Sinn des griechischen Grundwortes ἀγαθόν gegenwärtig zu halten:

⁹ Siehe vor allem: *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949 (bes. S. 38 f.); *Bauen Wohnen Denken, Das Ding*, „... dichterisch wohnet der Mensch...“, alle in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 145 ff., S. 163 ff., S. 187 ff.; *Hebel — der Hausfreund*, ebd. 1957; *Gelassenheit* (Vortrag und Gespräch), ebd. 1959; *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, ebd. 1959 (bes. S. 127).

¹⁰ Als Frage nur sei hier allerdings angemerkt, ob sich die Ethik bzw. Tugendlehre in der Neuzeit nicht dadurch entscheidend wandelt und vielleicht sogar in eine andere Dimension gelangt, daß die festgehaltene Leitfrage nach dem „höchsten menschlichen Gut“ jetzt vom Menschenwesen als dem metaphysisch verstandenen Subjektum schlechthin ausgeht? Jedenfalls liegt hier, obzwar die Leitfrage dieselbe bleibt, ein wesentlicher ontologischer Unterschied gegenüber der griechischen und auch der mittelalterlichen Ethik. Damit hängt es vielleicht zusammen, daß die Ethik als eigene und tragende Disziplin der Philosophie in der Neuzeit mehr und mehr in den Hintergrund tritt und auch Erneuerungsversuche nicht eigentlich verbindlich werden.

¹¹ Schon mit dem ersten Satz ist die Nikom. Ethik in dieser ihrer Fragedimension (1094 a 1 f.): Πᾶσα, τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τίνος ἐφίεσθαι δοκεῖ... Entfaltet wird die Frage nach dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν im 1. Buch; vgl. vor allem das 1. und 7. Kap. dieses Buches.

Als ἀγαθόν wird solches angesprochen, willkommen geheißen und erstrebt, was kraft seiner eigenen Gegenwart auf mannigfache Weise dazu vermögend ist, anderes zu einem so oder so gearteten Seienden zu verfassen, das heißt es als Seiendes ins Verweilen hervorzubringen und im Verweilen zu halten. Ein ἀγαθόν, ein „Gutes“, und das gilt auch für das „höchste Gut“, ist immer zu verstehen als Gutes für . . . ; wie wir im heutigen Sprachgebrauch noch häufig sagen: etwas ist gut für . . . Auch das „höchste Gut“ steht stets in diesem Grundcharakter des Worumwillen und ist von daher gesehen wesentlich zweideutig: als „höchstes“ ist es gleichwohl, ontologisch verstanden, unwillen von . . . Erst von diesem ontologischen Grundmoment des ἀγαθόν her, daß es als Worumwillen Seiendem dessen gediegenes Verweilen verstattet, kann es dann auch als eine „ethische“ Grundkategorie im engeren Sinne verwandt werden; nicht aber dürfen wir den ontologischen Sinn des ἀγαθόν von vorneherein und maßgebend nur „ethisch“ verstehen oder mißverstehen, denn dadurch verbauen wir uns gerade die Möglichkeit, die Ethik in ihrem Grundansatz beim ἀνθρώπινον ἀγαθόν recht zu fassen.

Ein ἀγαθόν ist also jenes, was tauglich ist dazu, etwas in ein verfaßtes Verweilen zu bringen und es als solches Verweilendes sein zu lassen. Ἀγαθόν ist, mit einem guten Wort Natorps, das Seinstaugliche. Die Tauglichkeit des Tauglichen, oder die Trefflichkeit des Trefflichen, wie wir ἀγαθόν noch am ehesten übersetzen können, besteht erstlich darin, *etwas als etwas hervorzubringen*; das besagt, daß jedes ἀγαθόν, als solches, αἴτιον, Anlaß ins Verweilen ist.

Die Rede vom „Menschlichen“ des „Gutes“ bei Aristoteles meint nun zweierlei, was in sich zusammengehört: erstens ein solches „Gut“, das der spezifischen Seinsart, wir können auch sagen: dem Was-Sein des Seienden Mensch entspricht, im Unterschied etwa zum „Guten“ für die Götter oder für die Tiere; zweitens ein solches „Gut“, das *allen* Menschen ohne Ausnahme, also im allgemeinen ein „Gut“ ist. „Menschliches Gut“ also meint ein „Gutes“ für die Menschen *als solche* und *im allgemeinen*.

Schon hier sehen wir die streng ontologische Dimension dieser Ethik. In der Frage nach dem „menschlichen Gut“ fragt sie nach nichts anderem als nach dem *Sein*, aber nicht nach dem Was-Sein (τί ἐστιν), sondern nach dem *Wie* des Anwesens und Verweilens des Menschen als solchen und im allgemeinen, das heißt nach dem, wie der Mensch als dieses *Seiende* eigentlich zu *sein* vermag. Später wird sich das noch deutlicher zeigen.

Halten wir fest: die aristotelische Ethik ist nicht zuerst und maßgebend Tugend-, Sitten- oder gar Morallehre; das heißt: sie ist dies auch, aber nicht in erster Linie, nicht als das alle ethischen Erörterungen von Grund auf Tragende. Vielmehr ist sie Sitten- und Tugendlehre nur deshalb und nur insofern, als sie zuvor, d. h. im Ansatz, Ontologie des Menschen im angegebenen Sinne ist. Das besagt: der in der aristotelischen Ethik herrschende Begriff der „Tugend“ (ἀρετή) ist von dem in dieser Ethik herrschenden Seinsbegriff her zu verstehen. Dieser Seinsbegriff, die ἐνέργεια (siehe unten), hat, wenn er zur Bestimmung des Geschehens des Menschseins dient, den Begriff der ἀρετή als ihm eigenes Grundmoment zur Folge. Von hier aus gesehen reichen die meisten der modernen Auf-

fassungen und Interpretationen der aristotelischen Ethik, die in ihr *vor allem* und *maßgebend* eine Sitten- und Tugendlehre oder, wie zum Beispiel Nicolai Hartmann in ähnlichem Sinne sagt, eine „normative Wertethik“ sehen, nicht hin¹².

Für die Entfaltung der Frage nach dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν, nach dem „*menschlichen* Gut“, gilt es also zuerst, die spezifische Seinsart des Menschen, sein Was-Sein (τί ἐστιν, οὐσία), im Unterschied etwa zum Was-Sein der Götter oder der Tiere, kurz in den Blick zu bringen. Das, was der Mensch ist, liegt nach platonisch-aristotelischer Lehre in der Seele (ψυχή) des Menschen beschlossen. Diese, die Seele, gibt nach Aristoteles Auskunft über das, was der Mensch als dieses bestimmte Seiende eigentlich ist. Die Frage nach dem Was, dem τί ἐστιν des Menschen wird daher nicht in der Nikomachischen Ethik, sondern eigentlich in der „Psychologie“ des Aristoteles, also in *De anima*, der aristotelischen Ontologie des Lebendigen, erörtert. Die in *De anima* für die Wesensbestimmung des Lebewesens Mensch gewonnenen Ergebnisse zieht Aristoteles in der Nikomachischen Ethik mehr nur aufzählend und ergänzend im Grundriß heran. Darin liegt schon, und das wird viel zu wenig beachtet, daß die Nikomachische Ethik mit der Frage nach dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν *nicht* nach dem Was-Sein des Menschen fragt; dieses Was-Sein wird gerade für die Ethik mehr oder weniger schon vorausgesetzt. Vielmehr geht es der Frage nach dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν um die Art und Weise, *wie* der Mensch, als das immer schon so und so bestimmte Lebewesen, eben dieses Seiende, es selbst, zu *sein* vermag. Das heißt, um uns eines heute gängigen, freilich sehr mehrdeutigen Wortes zu bedienen: es geht dieser Ethik um die Existenz, das Wie des Anwesens (nicht um die Substanz) des Menschen.

Die „Seele“, die bei Aristoteles Auskunft über das, *was* der Mensch ist, gibt, darf nun nicht ontisch im Sinne von etwas im oder am Lebewesen Mensch Vorhandenen verstanden werden. Um das, was Aristoteles unter Seele, als Prinzip des Lebendigen, versteht, kurz in den Blick zu bringen, genügt ein Satz aus *De anima*: ἐστὶ δὲ ἡ ψυχή τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή¹³. Und zwar ist die Seele αἰτία und ἀρχή in dreifachem Sinne: als das, woher die Lebewesen ins Unterwegs ihres Verweilens gebracht und darin gehalten werden (ᾧθεν ἢ κίνησις); als das, worumwillen und woraufhin die Lebewesen ihr Unterwegssein vollbringen (οὗ ἕνεκα); und als das, was die Lebewesen in ihr jeweiligen Wesen einbringen und bestimmt (οὐσία).¹⁴

„Seele“ also besagt, als Wesen des Lebewesens Mensch, etwa den Ursprung, *aus* dem, und die Dimension, *in* der der Mensch sich als das Lebendige bestimmt,

¹² Daher bleibt auch der philosophisch sich stark an N. Hartmann orientierende, in vielen Einzelheiten durchaus fruchtbare umfangreiche Kommentar, den F. Dirlmeier seiner Übersetzung im Rahmen der Deutschen Aristoteles-Ausgabe der Berliner Akad. d. Wiss. anfügt, letztlich unbefriedigend. — Vgl. N. Hartmann, *Ethik*², Berlin 1935, bes. Kap. 61, und: *Die Wertdimensionen der Nikom. Ethik*, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1944, Phil.-hist. Kl. Nr. 5.

¹³ *De anima*, 2. Buch, 4. Kap. 415 b 8.

¹⁴ ebda. 415 b 9—12.

das er in der Differenz zu anderem Lebendigen (Göttern und Tieren) ist; den offenen Bereich, darin er sich kraft des eröffnenden Nous und des erscheinenslassenden Logos und der stimmungs- und strebungsmäßigen Haltungen zu anderem Seienden, zu den Mitmenschen und dabei auch immer schon zu sich selbst als diesem Seienden verhält. Diesen ganzen Bereich also setzt die Nikomachische Ethik sachlich voraus.

Die so verstandene Seele des Menschen gliedert Aristoteles nun in der Nikomachischen Ethik in zwei eng aufeinander bezogene und sich wechselseitig durchwirkende Teile:

1. in den Teil, der den Logos, im weitesten Sinne, hat und vollbringt (wozu alles Darlegen, Überlegen, Sichentschließen, Regeln, Betrachten usw. als Weisen des ἀληθεύειν, des Offenbarmachens und Gliederns von Seiendem und Seinsollendem gehört), und
2. in den Teil, der zwar selbst nicht Logos ist, sondern eine Art von strebensmäßigem, immer so oder so gestimmten Sichverhalten, der aber in gewisser Weise (Aristoteles drückt sich hier sehr behutsam aus) auch vom Logos bestimmt wird, insofern er, der strebensmäßige Teil, offen, das heißt hörend und folgend oder sichverschließend demgegenüber ist, was der Logos offenbar macht und vorlegt. Gemeint sind die im Handeln sich ausbildenden und zum Teil in der Überlieferung der Menschen erworbenen, stets von einem Streben bestimmten Haltungen, Gewohnheiten, Sitten, wozu vornehmlich auch das gehört, was wir heute „Charakter“ nennen und zumeist nur psychologisch verstehen oder auch mißverstehen¹⁵.

Diese Haltungen, Gewohnheiten, Sitten, „Charaktere“ usw. nennt Aristoteles nun die ἦθη der Menschen. ἦθος wird hierbei offenbar in einem engeren als dem oben erwähnten Sinne gebraucht. Die Nikomachische Ethik handelt nun aber keineswegs nur von diesen einzelnen ἦθη— das geschieht thematisch nur im 3.—5. Buch der insgesamt 10 Bücher umfassenden Nikomachischen Ethik, nachdem im 2. und zum Teil noch im 3. Buch eine grundsätzliche Erörterung der ἀρετή überhaupt und der ἠθικὴ ἀρετή als solcher vorangegangen ist. Dort, im 3.—5. Buch, geht es um die einzelnen „ethischen Tugenden“ (ἠθικαὶ ἀρεταί), als da sind Tapferkeit, Besonnenheit, Großmut, gelassene Ruhe, ferner die „Tugenden“ des geselligen Miteinanderseins, die Gerechtigkeit, die Scheu usw.

„Ethik“ ist also doppeldeutig: einmal „Ethik“ im engeren und nachgeordneten Sinne als Erörterung der ebengenannten ἦθη (strebungsmäßige Haltungen, Gewohnheiten, Sitten, „Charaktere“); diese Erörterung aber wird maßgebend getragen und bestimmt von der viel weiter reichenden, gerade auch den Logos-Teil der Seele und dessen „Tugenden“ (διανοητικαὶ ἀρεταί) *umfassenden* und *begründenden* Frage nach dem höchsten „menschlichen Gut“, das heißt nach dem Wie des geglückten Anwesens und Verweilens des Menschen. Nur weil und insofern es um dieses geht, rücken die einzelnen ἦθη, in deren welthafte Bezügen der strebensmäßig sich verhaltende Teil der Seele zuhause ist, in die Erörterung

¹⁵ Nikom. Ethik 1. Buch, letztes Kapitel, 1102 a 4—1103 a 10.

mit ein. Das heißt zugleich: die den beiden Teilen, dem „ethischen“ und dem logoshaften zugehörigen „Tugenden“ sind nicht identisch mit dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν, weder alle zusammen noch eine hervorragende oder höchstrangige unter ihnen¹⁶.

Was Aristoteles ἀνθρώπινον ἀγαθόν, (höchstes) „menschliches Gut“ nennt, kennen wir im Griechischen und auch bei Aristoteles sonst unter dem Namen εὐδαιμονία. Εὐδαιμονία darf allerdings nicht als eine Eigenschaft oder als ein Zustand genommen werden¹⁷, der den Menschen neben anderen Zuständen und Eigenschaften auch noch zukommen kann, etwa im Sinne eines sich zuweilen einstellenden Glücksgefühles. Auch die höchste neuzeitliche Vorstellung der Eudäimonie, nämlich Fichtes Bestimmung der Glückseligkeit als einer Idee, die durch das Handeln auf etwas in unendlich fortschreitender Annäherung erreicht würde, ist hier fernzuhalten. Εὐδαιμονία nennt die Art und Weise, nach der der jeweils so oder so bestimmte, d. h. in seiner Verfassung weilende Mensch in einem erfüllten Sinne anweset, d. h. gegenwärtig verweilt, das heißt nach griechischem Verständnis: *ist*. Εὐδαιμονία ist der formale Begriff des Seins, des eigentlichen Verweilens des Seienden Mensch.

Aristoteles geht so vor — das ist für ihn sehr bezeichnend —, daß er, bevor er seine eigene Grundbestimmung des ἀνθρώπινον ἀγαθόν gibt und entfaltet, einige der überlieferten Ansichten der εὐδαιμονία kritisch verwertend durchdiskutiert. Damit bereitet er seiner eignen Bestimmung den Boden vor¹⁸.

Εὐδαιμονία bzw. ἀνθρώπινον ἀγαθόν ist als das höchste „Gut“ des Menschen das eigentliche Ziel, das τέλος des Menschen. „Ziel“ nicht als das, wo etwas zu Ende geht und aufhört, sondern im Gegenteil: wo etwas sich vollendet, in die Fülle seiner Möglichkeiten sich entfaltet. Das ἀνθρώπινον ἀγαθόν ist nun aber nicht *ein* Ziel, wenn auch das höchste, neben oder vor anderen möglichen Zielen, sondern das alle möglichen jeweiligen menschlichen Verhaltungen, Handlungen und Einzelziele übersteigende, sie allererst seinsmäßig als solche begründende Ziel¹⁹. Als τέλος ist das ἀνθρώπινον ἀγαθόν Bestimmungsgrund alles menschlichen Tuns. Das heißt: dieses τέλος qua εὐδαιμονία qua ἀνθρώπινον ἀγαθόν hat transzendental-ontologischen Sinn — ja, ist der „Sinn“ und der Grund, aus dem der Mensch dieses bestimmte Seiende zu sein vermag.

Im Vollbringen dieses nicht durch irgendwelche Einzelinhalte zu bestimmen- den τέλος bringt sich der Mensch, welche Aufgaben, welchen „Beruf“ er im einzelnen auch immer haben möge, selbst ins Sein, das heißt hier zu Verweilen und Anwesen und höchstmöglicher Beständigkeit. Hierin liegt das *eigentliche Handeln* des Menschen, was auch immer zu tun ihm jeweils aufgegeben sein mag. Aristoteles nennt jenes Vollbringen daher auch die εὐπραξία, die Gelungenheit des menschlichen Handelns; dabei steht *diese* „-πραξία“ nicht im Unterschied zu einer möglichen θεωρία, sondern begreift gerade auch diese in sich und bestimmt sie in ihrem Sinn für das Menschsein.

¹⁶ Vgl. jedoch auch unten S. 18 f.

¹⁷ Vgl. Nikom. Ethik 10. Buch, 3. Kap. 1173 a 14 f.; 6. Kap. 1176 a 33 f.

¹⁸ Nikom. Ethik 1. Buch, 4. Kap. ff.

¹⁹ Vgl. z. B. Nikom. Ethik 1. Buch, 12. Kap. 1101 b 35—1202 a 4.

Der Mensch steht bei diesen ganzen Erörterungen stets schon im Blick als ein Seiendes, zu dessen Sein (Verweilen) wesensmäßig die κίνησις, die „Bewegung“ gehört. „Bewegung“ nicht im verengten heutigen Sinne, sondern in der Bedeutung von: Geschehen, Unterwegssein, d. h. im Unterwegs *sein*. Der Mensch ist, nach Aristoteles, ein Seiendes, das, solange es ist, immer im Unterwegs und als Unterwegs ist. Der Mensch wird nicht, wie zum Beispiel das τέχνη ὄν, das durch τέχνη Hervorgebrachte, einmal hergestellt, um dann als fertiges Werk dazustehen und bis zu seinem Ende sozusagen statisch zu verweilen, wie etwa ein Bauwerk oder ein Trinkgefäß.

Das besagt zugleich: Der Mensch erreicht sein „Ziel“, das heißt sein geglücktes Anwesen als dieses Seiende, nicht am Ende einer Hervorbringung, sondern nur *im* und *als* Unterwegs selbst. Die Frage ist dann, wie der Mensch, als dieses Unterwegs, das er stets ist und das heißt zugleich worin er stets etwas nicht mehr und etwas noch nicht ist, gleichwohl *sein*, in Beständigkeit und Selbstständigkeit *verweilen* kann? Das Werk des Menschseins muß also so gedacht werden, daß einerseits der zu seinem Wesen als Seiendes gehörende Bewegungscharakter, das Unterwegssein in all seinem Tun gewahrt bleibt, daß aber andererseits, das heißt in eins damit der Mensch gerade in diesem Unterwegs zum Anwesen, zum Verweilen und Bestehen, kurz: zur Ständigkeit zu gelangen vermag.

Der maßgebende Seinsbegriff nun, den Aristoteles für die Bestimmung eines sogear teten Seienden denkt und mit dem ihm jenes eigenartige Zugleich von Unterwegs (Bewegung) und Ständigkeit (Verweilen in Beständigkeit) ontologisch zu fassen gelingt, ist der der ἐνέργεια oder ἐντελέχεια, wie er vor allem in der *Physik* und der *Metaphysik* vorliegt²⁰. Ἐνέργεια meint aber nicht einfach im heutigen Sinne: „Wirklichkeit“, eher schon: Verwirklichung. Ἐνέργεια besagt: im und als Werk (ἔργον) sein, anwesen; im Unterwegs der Hervorbringung ins Werk des geglückten Verweilens und Anwesens gelangen und darin ständig bleiben; in unserem Falle: Erstellung des Unterwegs des Menschen *als* ἔργον, und das heißt Erbringung des Menschen als eines *Seienden* im eigentlichen, für Aristoteles maßgebenden Sinne.

So bestimmt denn Aristoteles in der Nikomachischen Ethik die εὐδαιμονία, das ἀνθρώπινον ἀγαθόν qua ἔργον ἀνθρώπινον als: ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν: sich-ins-Werk-Setzen (Sich-Vollbringen) der Seele entlang, das heißt in Anmessung an die Tugend, oder besser: an die einer jeweiligen Handlung und Verhaltung angemessene Tüchtigkeit oder Trefflichkeit²¹. Diese Tüchtigkeit ist, nach Aristoteles, nicht etwas dem Menschen Angeborenes, sondern wird nur im Lernen und Vollzug des Handelns selbst, in der ἐνέργεια erworben. Ontologisch liegt auch darin für Aristoteles der Vorrang der ἐνέργεια vor der ἀρετή²².

²⁰ Für die Nikom. Ethik besonders wichtig ist hiervon das 8. Kap. des Buches Theta der *Metaphysik*. Wir glauben, etwas überspitzt gesagt, daß Aristoteles ohne das in diesem Kapitel Erarbeitete die Nikom. Ethik nicht als das, was sie ist, hätte schreiben können. — Zum Problem der ἐνέργεια, siehe bes.: M. Heidegger: Vom Wesen u. Begriff der Φύσις, Aristoteles Physik B 1, in: *Il Pensiero*, Vol. III, n. 2—3, Milano 1958.

²¹ Nikom. Ethik 1. Buch, 7. Kap. 1098 a 16 f. und öfters.

²² ebd. 2. Buch, 1. Kap. 1103 a 14—b 25 und öfters.

Der Mensch kommt dadurch zum Anwesen und vermag sich dadurch im Verweilen zu halten, daß er das, was zu sein ihm jeweils schon aufgegeben ist, vollbringt: der Handwerker sein Handwerken, der Krieger sein Kämpfen und Beschützen, der Lehrer sein Lehren, der „Politiker“ und Herrscher sein Sorgen zum Wohle der Polis, der Philosoph sein Ergründen und Bestimmen des Seienden. In solchem Vollbringen, und nirgends sonst, besteht das Sein des Menschen.

Der Mensch steht dabei, das zeigt Aristoteles sehr eindringlich²³, stets in der Gefahr, zuviel oder zuwenig zu tun: der Krieger zum Beispiel zu übermütig und tollkühn oder feige zu sein, der Herrscher zu schwach oder zu eigenmächtig und herrschsüchtig, der Kranke zu unvorsichtig oder zu wehleidig, der Wohlhabende zu geizig oder zu verschwenderisch usw. Beide, das Zuviel und das Zuwenig des Vollbringens, zerstören die Möglichkeit eines gelungenen Verweilens im werkhafte, bewegten Vollbringen der jeweiligen Aufgaben. Übermaß (ὑπερβολή) und Verkümmern (ἔλλειψις) sind das dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν entgegenwirkende ἀνθρώπινον κακόν, das „menschliche Übel; „Übel“ dabei gedacht nicht im moralischen, sondern im ontologischen Sinne als das, was das „Sein“, die ἐνέργεια und damit die εὐπραξία des Menschen verwehrt und damit den Menschen selbst mit der Vernichtung bedroht. Übermaß und Verkümmern sind dabei nicht gedacht als zwei ein für allemal feststehende Größen, die meidend der Mensch sich ein für allemal sein Maß bestimmen könnte, sondern als solches, wozwischen der jeweilige Mensch sein ganzes Unterwegs hindurch, also sein ganzes Leben lang hängt und gegen dessen ständige Bedrohung er immer wieder sein Maß tätig vollbringend finden und durchsetzen muß.

Die Tugend, das heißt die Tüchtigkeit und Trefflichkeit im Sich-ins-Werk-Setzen des Menschen besteht darin, Übermaß und Verkümmern zu fliehen und das eigentliche Maß, nämlich die in ihrem Sinn aus dem ἔργον ἀνθρώπινον sich bestimmende Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig stets zu finden, zu ergreifen und in ihr sich zu halten. Die ἀρετή ist eben dieses Finden und Ergreifen des Maßes, das Sichhalten in der Mitte, ist μεσότης²⁴. Nichts anderes meint die obige Rede von der ἀρετή, der entsprechend sich der Mensch im werkhafte Vollzug seines Verweilens, im ἐνεργεῖν halten soll. In diesem stets neu zu vollziehenden Sichhalten in der Mitte zwischen Übermaß und Verkümmern liegt die eigentümliche, das menschliche Leben durchziehende Gespanntheit und Spannung in der Bewegung des Menschseins.

Das jeweilige Ermitteln des Maßes und demzufolge die Vorgabe der Mitte für das Sichhalten in ihr, das heißt für den gelungenen Lebensvollzug, ist die eigentliche Leistung der dem Logos-Teil der Seele eigenen ἐνέργεια bzw. ihrer ἀρετή. Was hierfür jeweils zu überlegen und zu tun ist, ist Sache der Beratung; daß jedoch die Trefflichkeit von ἦθος und λόγος auf Maß und Mitte sich zu richten haben, damit das Verweilen des Menschen ein gelungenes und so erst eigentlich ein Verweilen sein kann, bleibt die durch kein Wünschen, Wollen

²³ Vor allem Nikom. Ethik. 2. Buch, 2. Kap. 1104 a 11 ff.

²⁴ 2. Buch, 6. Kap. 1106 a 26 ff. und öfters.

und Überlegen überholbare unantastbare Voraussetzung aller „Tugenden“. Die ἀρετή ist nicht etwas, was zur ἐνέργεια τῆς ψυχῆς noch hinzukäme, etwa als sittliches Moment, sondern ein unabdingbar zu dieser ἐνέργεια selbst gehörender, dem ontologischen Sinn des aristotelischen ἔργον-Begriffes entspringender Wesenszug. Von hier aus läßt sich nun auch sehen, daß und warum die Auffassung der aristotelischen Ethik nur als Tugendlehre oder normative Wertethik zu kurz denkt.

Von diesem Ansatz aus bestimmt Aristoteles dann die einzelnen Tugenden bzw. Tüchtigkeiten für die beiden Teile der Seele, den ethoshaften im engeren Sinne und den im Logos beheimateten. Dabei zeigt er innerhalb der für die ἡθῆ maßgebenden Tugenden des Logos-Teiles eine gewisse Rangordnung auf, je nach dem, wie stark sozusagen die Intensität, die Standhaftigkeit, Beständigkeit und Selbständigkeit der ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ist, der die jeweilige Tugend zugehört. Dies wiederum hängt maßgebend von der Beständigkeit des Seienden ab, mit der es die jeweilige ἐνέργεια, das Sich-ins-Werk-Setzen der Seele, zu tun hat. Zwar ist die eigentliche Sache dieser ἐνέργεια stets das ἀνθρώπινον ἀγαθόν, also der Mensch, genauer: das Sein qua Anwesen des Menschen. Aber zugleich bestimmt sich diese Sache wiederum von dem her, womit es die Seele in ihrem jeweiligen ἐνεργεῖν zu tun hat, das heißt zu welchem gearteten Seienden sie sich in diesem ἐνεργεῖν verhält und welche in ihr angelegten Möglichkeiten des Logos dementsprechend ins Spiel kommen.

Hier meldet sich eine eigentümliche Zweideutigkeit, auf die jetzt nur hingewiesen werden kann. Sie zeigt sich vor allem darin, daß und wie Aristoteles in der Nikomachischen Ethik die Frage nach dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν *zweimal*, und zwar in unterschiedener Fragerichtung stellt, wie die jeweiligen Antworten zeigen. Die Antwort des 1. Buches haben wir bereits kennengelernt und erläutert. Wer die Nikomachische Ethik als Ganzes kennt, muß nun überrascht sein, wenn er plötzlich in den letzten Kapiteln des 10. (letzten) Buches nochmals auf die Frage nach der εὐδαιμονία, worin sie bestehe, trifft: „Nachdem wir über die Tugend und die Freundschaft und die Lust (ἡδονή) gesprochen haben, bleibt (noch), in kurzen Zügen über die εὐδαιμονία zu handeln, nachdem wir sie als Ziel (τέλος) der menschlichen Dinge gesetzt haben (nämlich im 1. Buch)“²⁵. Für diese weitere Erörterung der εὐδαιμονία setzt Aristoteles, wie sich zeigt, ausdrücklich die Wesensbestimmung des 1. Buches voraus. Was hat nun diese erneute Frage im Sinn? Sie dient, wenn wir den ganzen Sachverhalt recht verstehen, dazu, der rein formal-ontologischen, in gewisser Weise inhaltsleeren transzendentalen Bestimmung der εὐδαιμονία als ἐνέργεια τῆς ψυχῆς κατ' ἀρετήν

²⁵ 1176 a 30 ff. Auf die Erörterung von φιλία und ἡδονή konnten wir hier nicht eingehen. Die ἡδονή wird als das bestimmt, was τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν (Nikom. Ethik 10. Buch, 4. Kap., 1174 a 13 ff.). Das meint nicht, daß die „Lust“ der an sich noch unvollkommenen ἐνέργεια etwas hinzufügt und sie dadurch erst vollendet, sondern daß die „Lust“ als das Moment der höchsten *Gegenwärtigung* eben der ἐνέργεια waltet. Die „Lust“ wird hier also wiederum ganz ontologisch in ihrer Bedeutung für das Sein, das Verweilen des Menschen in Beständigkeit und Gegenwartigkeit gesehen. Die aristotelische Bestimmung der ἡδονή gehört wohl zu den spekulativsten Erörterungen dieses Phänomens.

einen den Menschen verbindlichen inhaltlichen Maßstab zu geben, und zwar durch die Ausmittlung jener *faktischen* und *bestimmten* ἐνέργεια τῆς ψυχῆς, deren Trefflichkeit den Menschen die höchste Möglichkeit an Verweilung in Beständigkeit gestattet. Das besagt, daß der Vollzug einer *bestimmten* Weise des Menschseins zum Vorbild für die mögliche Erfüllung der ἐνέργεια τῆς ψυχῆς wird. Den höchsten Rang eines solchen Vorbildes und Maßes nimmt die ἀρετή des Sich-ins-Werksetzens des Philosophen, die θεωρία, im Ergründen und Erschauen des in Beständigkeit Seienden und deshalb Göttlichen ein. Diese Erteilung des höchsten Ranges ans Philosophieren, genauer an die θεωρία, entspringt keineswegs philosophischer Eitelkeit, Stolz oder Übermut, sondern der ontologisch gesehenen Tatsache, daß das philosophische Leben nicht einfach nur die äußerste Möglichkeit des Logos vollzieht, sondern eben darin den höchsten Grad an ἐνέργειν, an beständig-werkhaftem Verweilen im Unterwegssein des Menschen gewährt. Das aber bedeutet, daß in dieser Ethik auch die Philosophie, das Ergründen des Seienden in seinem Sein, von der εὐπραξία her gesehen wird und von dort her seinen Sinn und seine Bedeutung für das Menschsein gewinnt²⁶.

²⁶ Erst wenn dies hinreichend bedacht wird, kann auch gefragt werden, warum eine Ethik als Ontologie des Menschen, die als solche nicht nur eine feste Bestimmung dessen, was der Mensch ist, voraussetzt, sondern, wie wir sahen, auch einen festgegründeten und nicht weiter fragwürdigen Seinsbegriff, dort vielleicht sachlich unmöglich wird, wo das Denken genötigt ist (bei Heidegger), die Frage nach dem Sinn, der Wahrheit von Sein zu stellen und erst einmal auf den Weg zu bringen, das Sein also in gewissem Sinne zu unterlaufen bzw. zurückzunehmen. Jede „Ethik“ in der geschichtlich gewachsenen Bedeutung des Wortes muß zum Beispiel das im Logos beheimatete Seinsverständnis des Menschen notwendig zu einem selbst seienden Wesensmoment am Menschen im Dienste der εὐπραξία herabsetzen und schneidet damit von vorneherein die Möglichkeit ab, überhaupt noch in den Horizont und Ursprung des Seinsverständnisses als solchen zurückzufragen. Andererseits kann die Frage nach dem Sinn, der Wahrheit von Sein, recht verstanden, den Menschen nicht einfach als ein Seiendes in Ansatz bringen, das auf sein in metaphysischer Begriffsbestimmung und Erfahrung gewonnenes Sein (Anwesen, Verweilen) hin entworfen wird.