

# Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles

## Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung

Von Horst SEIDL (München)

Die von Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ (NE)<sup>1</sup> grundlegende „praktische Wissenschaft“ hat als Gegenstandsbereich die menschlichen Handlungen, sofern sie sittlich gut sein können. Von ihnen ausgehend, sucht sie gewisse Prinzipien auf, nämlich die Ziele, Zwecke (τέλη) der Handlungen, durch die sie gut werden. In NE Buch I wird ein letzter Zweck erfragt, „das menschliche Gute“ (τάνθρώπινον ἀγαθόν) bzw. das sittliche „praktische Gute“ (1094 b 7, 1095 a 14 ff.), das im menschlichen Leben als ganzem zu verwirklichen ist und auch als „Glückseligkeit“ (Eudaimonia, εὐδαιμονία) im Sinne eines (vom Gott, ursprünglich vom guten Daimon) gesegneten, „guten Lebens“ (εὖζωία) bezeichnet wird. Zu ihm kommen die in den Büchern II ff. behandelten „Tugenden“ als spezielle Zwecke, Prinzipien, für die verschiedenen Handlungsbereiche hinzu.

An dem sittlichen Guten nach der aristotelischen Ethik wird heute in ethischen Diskussionen eine generelle Kritik geübt, die sich, ohne auf seine Bestimmungen in der NE im einzelnen einzugehen, dagegen richtet, daß es überhaupt als Glückseligkeit zu verstehen sei. Ein solches Verständnis – so lautet die Kritik, die noch unter dem maßgeblichen Einfluß von Kants ethischem Formalismus steht – sei einerseits ein *material-empirisches*, weil es das sittliche Gute als Ziel des empirischen Glücksstrebens der Menschen ansehe, und andererseits ein *metaphysisches*; denn es entlehne den Zielbegriff aus einer teleologischen Naturphilosophie bzw. einer Metaphysik, nach welcher der Mensch wie jedes Naturwesen sein ihm immanentes Ziel zu verwirklichen sucht, und zwar dadurch, daß er gleich allen Naturwesen, wenn auch vollkommener als sie, an einem transzendenten Prinzip, dem göttlichen Guten bzw. Sein selbst teilhabe<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Die vorliegenden Untersuchungen können von den drei Aristoteles zugeschriebenen Ethiken nur die Nikomachische Ethik berücksichtigen. Text-Ausgabe von J. Bywater, Aristotelis Ethica Nicomachea (Oxford <sup>11</sup>1954). Zitiert wird nach den Seiten der Bekker-Ausgabe.

<sup>2</sup> Nach diesen Gesichtspunkten stellt schon G. Kossmann, Der Sittlichkeitsgedanke bei Aristoteles und Kant (Diss. Breslau 1929), die aristotelische Ethik kritisch von Kants Standpunkt aus dar: Einerseits begründe sie das sittliche Gute aus dem (sinnlichen) Urtrieb nach Glückseligkeit und so aus einer „empirischen Anthropologie“ (im Gegensatz zu Kants „reiner Moralphilosophie“; vgl. Grundl. z. Metaph. d. Sitten, Vorrede 389, wo Kant selbst schon diesen Gegensatz benennt). Andererseits entlehne sie die Begriffe, mit denen sie das sittliche Gute zu bestimmen suche, aus einer metaphysischen Naturteleologie, so vor allem die des Zweckes und der Tätigkeit (Aktualität, Entelechie). „Das Prinzip der Sittlichkeit ist seinen entscheidenden Zügen nach

Für die Menschen von heute sei jedoch diese teleologische Weltansicht mit ihrer Metaphysik des Guten und des Seins nicht mehr nachvollziehbar, verbindlich. Und ein material-empirisches Verständnis des sittlichen Guten widerspreche dem Wesen der praktischen Vernunft; so müsse es in dieser selbst, also rein *formal* im Sinne Kants, angesetzt werden<sup>3</sup>. Die Voraussetzung einer teleologisch-metaphysischen Seinsordnung führe überdies zu bloßer Spekulation von abstrakter Allgemeinheit, die dem Menschen für sein Handeln in der konkret-realen Situation nichts nütze<sup>4</sup>.

Die hier angedeutete Kritik wird der aristotelischen Ethik nicht gerecht. Zur *metaphysischen Voraussetzung* dieser Ethik sei vorweg nur dies bemerkt: Aristoteles leitet das sittliche Gute des Menschen nicht aus dem höchsten Prinzip der Seinsordnung (Gott) ab – an keiner Stelle führt die NE ein solches Prinzip ein –, sondern weist es induktiv aus dem Bereich menschlichen Wollens und Handelns auf. Wie mehrere methodische Exkurse in NE I und II (1094 b 10 – 1095 a 13, 1095 a 30 – b 13, 1098 a 26 – b 8, 1103 b 34 – 1104 a 11) hervorheben, ist das Vorgehen nicht deduktiv, sondern induktiv. Es führt vom empirisch Gegebenen, dem menschlichen Streben und Handeln, zu seinem Prinzip,

---

schon in der Metaphysik vorgebildet und ausgesprochen . . . Die Ethik ist ein Glied der Naturphilosophie, darum ergeben sich die Bestimmungen, die im Sittlichen gelten, nur jenen, die das Naturdasein begründen“ (15).

In ähnlichem Sinne äußern sich auch Kritiker in jüngerer Zeit. Von ihnen seien erwähnt: G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik* (1971); W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (1972). Der letzte Abschnitt dieses Werkes (629 ff.) behandelt ethische Probleme unter dem Titel „Verantwortung“. Er nimmt, abgesehen von der ablehnenden Haltung zur traditionellen als metaphysischer Ethik, zu Recht Stellung gegen die heutige Tendenz der „Verwissenschaftlichung“ ethischer Fragen durch Biologie und Psychologie, sowie gegen die Ersetzung der Ethik durch zeitkritische Soziologie, und bemüht sich in verdienstvoller Weise, über bloße meta-ethische bzw. sprachethische Theorien hinaus wieder zu normativ-ethischen Aussagen zu kommen.

<sup>3</sup> Nach Patzigs Darstellung (a. a. O. 37 ff.) begründet Aristoteles moralische Forderungen (zu tugendhaftem Handeln) erstens empirisch dadurch, daß ihre Erfüllung „zu den Voraussetzungen dessen gehört, was wir ‚menschliches Glück‘ nennen“, zweitens metaphysisch dadurch, daß der Mensch in eine kosmische Teleologie eingefügt sei, in der er seinen Zweck, seine sittliche Lebensaufgabe zu erfüllen habe.

Auch Schulz (a. a. O. 745) interpretiert Aristoteles einerseits so, als habe er das empirische „Streben nach Glück“ zum „Ansatzpunkt seiner Ethik“ erhoben, „wobei er das Glück den verschiedenen Anlagen und Tätigkeiten des Menschen gemäß näher zu bestimmen versucht“. Schulz schließt sich dabei Kants Kritik an, daß bei der „Vielfältigkeit dessen, was Glück heißt“, sich „keine tragbare Grundlage für eine verbindliche Ethik“ ergebe. Andererseits stellt er zur traditionellen Ethik allgemein (also einschließlich der aristotelischen) fest, daß sie sich „von einer Metaphysik der ontologischen Seinsstrukturen, die dem Menschen vorgegeben sind, her zu fundieren“ versucht (631) und „an die Unbedingtheit ihrer Normen“ geglaubt habe, „weil sie die Werte in der kosmischen Seinsordnung begründet sah“ (739). Eine solche Begründungsmöglichkeit sei für uns heute „irreal“, weil auch die traditionelle Metaphysik der Vergangenheit angehöre, ihre Rolle ausgespielt habe. Ihre Zeit sei „für uns dahin“ (631, 640, 739, 745 et passim). Diesem historistischen Standpunkt entsprechend fordert Schulz eine „zeitgemäße Ethik“, die „nur das, was in ethischer Hinsicht der Zeit gemäß ist, ausdrücklich zu sagen“ versucht und dem Leben zu dienen hat, „das sich geschichtlich gestaltet“ (739).

<sup>4</sup> Vgl. Schulz, a. a. O. 700 ff.: Die metaphysische Fundierung (Ableitung) der Ethik sei „für die reale Praxis des gegenwärtigen Lebens uninteressant“ und auch gar nicht möglich, weil die Sittlichkeit, mit Kant zu reden, ein „Faktum“ sei.

dem sittlichen Guten, das von der Vernunft erfaßt wird und letztlich in ihr selber liegt, nämlich in der „Tätigkeit nach ihrer besten Tugend“. Als solches ist es dann ein Vernunft-Faktum, d. h. einerseits nicht mehr empirisch (in der Sinnlichkeit) gegeben, andererseits doch ein Faktum (1095 b 6: „Prinzip ist nämlich das Daß“), weil nicht mehr (ethisch) weiter begründbar; insofern durchaus mit Kants „sittlichem Faktum“ vergleichbar<sup>5</sup>.

Übrigens betonen die Exkurse auch die besondere Art des praktischen Wissens gegenüber dem theoretischen: Es ist zwar wie dieses allgemein, da es ja die ethischen Prinzipien betrifft, jedoch nicht gleichermaßen so „exakt“, weil es die Prinzipien nicht theoretisch, sondern praktisch erfaßt, in ihrem Bezug zum Handeln, d. h. als solche, „die sich auch anders verhalten können“. Damit erweist sich das allgemeine praktische Wissen, das nicht um seiner selbst willen gesucht wird, als sehr nützlich; denn „das Ziel ist nicht Wissen, sondern Handeln“ (1095 a 5–6; vgl. 1079 a 35 ff.).

Sofern aber im sittlichen Wollen eine natürliche Zielausrichtung zum Guten im metaphysischen Sinne – als dem Gutsein des Menschen und als dessen Prinzip, dem göttlichen Guten und Sein selbst – vorausgesetzt ist, liegt diese Voraussetzung den ethischen Erörterungen in der NE nicht etwa schon als Bekanntes voraus, sondern kommt erst im Zuge dieser Erörterungen induktiv zum Aufweis (wie aus den unten herangezogenen NE-Texten zu ersehen sein wird).

Was die Kritik an dem angeblich *materialen*, empirischen Verständnis des sittlichen Guten als Glückseligkeit bei Aristoteles betrifft, so gibt sie uns den Anlaß, die Bestimmung über das sittliche Gute in der NE überhaupt einmal auf die modernen Gesichtspunkte des Materialen und Formalen hin zu untersuchen. Dies soll im zweiten Teil (II) der vorliegenden Studie an Hand der einschlägigen Texte der NE geschehen. Es wird sich ergeben, daß die aristotelische Bestimmung wie die kantische eine *formale* ist, wenn auch von ganz anderer Art als diese (und verbunden mit einer metaphysischen Voraussetzung). Auch wird sich zeigen, daß die von Kant ausgehende Kritik, wonach die traditionelle, also auch aristotelische Lehre vom sittlichen Guten als Glückseligkeit material-empirisch („eudämonistisch“) sei, keineswegs zutreffend ist. Einleitend zum zweiten Teil soll ein erster (I) zunächst die beiden Gesichtspunkte des Materialen und Formalen bei Kant aufzeigen und seine formale (genauer: formalistische) Bestimmung des sittlichen Guten angeben. Ein dritter Teil (III) wird noch den oben erwähnten metaphysischen Gesichtspunkt erörtern.

---

<sup>5</sup> Dieser Sachverhalt in der NE wird bei Kosmann völlig mißverstanden, wenn er „das Daß“, 1095 b 6, als „die stets wechselnden Erfahrungstatsachen“ (14) ansieht. Bei Schulz bleibt er unberücksichtigt. So muß gegen ihn nochmals hervorgehoben werden, daß das sittliche Gute bei Aristoteles, als faktisches Prinzip in der Vernunft, weder aus einer metaphysischen Seinsordnung abgeleitet, noch von einer empirischen „Vielfältigkeit dessen, was Glück heißt“, berührt wird.

## I.

Es gibt nach Kant, wie schon nach traditioneller Lehre, zwei Bestimmungsgründe oder Prinzipien der menschlichen Handlungen und des Willens: Der eine liegt im Gegenstand, worauf sich Wille und Handlung richten, der andere in der praktischen Vernunft, woraus Wille und Handlung entspringen. Nach der Tradition ist der Gegenstand das vorrangige, eigentliche Prinzip; denn die Vernunft bestimmt zwar den Willen, wird aber selbst wieder vom Gegenstand, dem Zweck, bestimmt. Demgegenüber hat nach Kant die praktische, den Willen bestimmende Vernunft als Prinzip den Vorrang, was wir im folgenden näher erläutern:

Der Gegenstand ist nach Kants Verständnis das, was aus einer Handlung erfolgen soll, der „zu bewirkende Zweck“. Er fällt immer in die Sinnlichkeit, ist primär Gegenstand des sinnlichen (unteren) Begehrungsvermögens und die Vorstellung seiner Verwirklichung (Existenz) wird im Subjekt immer vom sinnlichen Gefühl der Lust begleitet. Sofern deshalb Wille und Vernunft vom Gegenstand bestimmt werden, unterliegen sie sinnlichen Bedingungen<sup>6</sup>.

Weil der Sinnlichkeit zugeordnet, wird der Gegenstand bei Kant auch als „Materie der Handlung“ bezeichnet, die Vernunft hingegen als ihre „Form“. Demnach spricht Kant auch von „materiellem“ und „formellem Prinzip“ des Willens<sup>7</sup>. Passenderweise; denn Sinnlichkeit und Vernunft verhalten sich zueinander wie Bestimmbares und Bestimmendes, und durch diese zwei Merkmale sind (schon bei Aristoteles) Materie und Form gekennzeichnet<sup>8</sup>.

Die von der Tradition namhaft gemachte Glückseligkeit als letzter Zweck alles Handelns ist für Kant das oberste materiale Prinzip (sc. der Selbstliebe, des Eigennutzes), als Inbegriff der Befriedigung aller natürlichen Bedürfnisse, die allesamt sinnlichen Triebfedern, Neigungen entstammen<sup>9</sup>.

Wie nun die materialen Prinzipien (Gegenstände, Zwecke, der Handlungen) den Willen bestimmen, darüber läßt sich nur „a posteriori“, empirisch etwas sagen; denn der Wille ist hier von sinnlichen Triebfedern abhängig, sowie dem Gefühl der Lust, und diese sprechen bei jedem individuell und ganz verschieden an. Da aber der Wille auch „rein“, d. h. vom Sinnlichen unabhängig, und „an sich gut“ zu sein vermag – von diesem „sittlichen Faktum“ der Vernunft geht Kants Ethik aus –, muß ein formales Prinzip gesucht werden, das den Willen „a priori“ bestimmt. „Da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formale Prinzip des Willens überhaupt bestimmt werden müssen . . . , da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden“<sup>10</sup>. Das gesuchte

<sup>6</sup> I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, von 1785 (Meiner-Bibl., Hamburg 31952), 416 und 437 (Seitenzahlen der Original-Ausgabe); Kritik der praktischen Vernunft, von 1788 (Meiner-Bibl. 191959), 38–39 (Seitenzahlen der Original-Ausgabe), Lehrs. I; 48–49, Lehrs. III. Ferner: Zweites Hauptst.: Von dem Begriffe eines Gegenstandes der pr. V., 100 ff.

<sup>7</sup> Grundlegung . . . , 416; Kr. d. pr. V., 48–49, Lehrs. III.

<sup>8</sup> Siehe Kants Bemerkungen in der Kr. d. r. V., Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, Punkt 4: Materie und Form (A 266 / B 322).

<sup>9</sup> Grundlegung, 36, 38 ff.; Kr. d. pr. V., 40–41, § 3, Lehrs. II und Anm. II.

<sup>10</sup> Grundlegung, 18.

formale Prinzip des sittlichen Willens, in dem das sittliche Gute selbst liegt, findet Kant dann bekanntlich in einem allgemein verbindlichen Sittengesetz der Vernunft, der allgemeinen Gesetzmäßigkeit sittlichen Handelns überhaupt, die im sog. kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“<sup>11</sup>.

Das Sittengesetz ist die Selbstbestimmung des reinen sittlichen Willens, der hier mit der praktischen Vernunft identisch ist. Es ist als solches Zweck an sich oder Selbstzweck. Kraft des Sittengesetzes darf auch jede Person immer nur als Zweck an sich, nie als Mittel angesehen werden<sup>12</sup>. Aus ihm folgen schließlich die Autonomie und Freiheit des Willens bzw. der praktischen Vernunft<sup>13</sup>.

Der hier kurz dargelegte Standpunkt Kants ist mit einer scharfen Kritik an der traditionellen, also auch aristotelischen Ethik verbunden, weil diese das sittliche Gute als Glückseligkeit und somit als Gegenstand, Zielobjekt des Willens auffaßt, d. h. nach Kants Verständnis als materiales, empirisches, sinnlichen Bedingungen unterworfenen Prinzip.

Dazu wollen wir jetzt Stellung nehmen und sagen: Nach der aristotelischen Lehre, um die es uns hier allein geht, ist zwar das sittliche Gute als Glückseligkeit Zielobjekt, letzter Zweck, des Willens, jedoch keineswegs materiales, sondern formales Prinzip; denn es liegt (wie wir unten in Teil II sehen werden) in der Vernunft selbst, genauer: in der vollendeten Vernunft-Tätigkeit.

Der entscheidende Mangel bei Kant ist wohl der, daß er den Gegenstand, Zweck des Willens nur material-empirisch versteht, als Erfolg von Handlungen, der sich im Empirischen auswirkt und primär der Sinnlichkeit zugeordnet ist. Außer acht gelassen wird der besondere Fall eines formalen Gegenstandes, Zweckes, der dann eintritt, wenn die den Willen bestimmende Vernunft sich selber zum Gegenstand wird und d. h. zum Zweck an sich oder Selbstzweck. Gerade dieser Fall ist aber in der aristotelischen (und traditionellen) Ethik berücksichtigt: Sie bezeichnet das sittliche Gute selbst als Gegenstand besonderer Art, nämlich als letzten Zweck an sich oder Selbstzweck, der nicht mehr Erfolg, Ergebnis irgendeiner Handlung ist, sondern (wie schon angedeutet) in der Vernunft-Tätigkeit selber liegt, also kantisch gesprochen, ein formales Prinzip ist; denn es enthält keinerlei material-empirische, sinnliche Bedingungen und gibt auch keine Anweisung zu bestimmten konkreten Handlungen.

Auch Kant spricht zwar (formal) vom sittlichen Guten als „Zweck an sich selbst“ (Selbstzweck), verlegt diesen jedoch (formalistisch) aus dem Gegenstand, Zielobjekt des Willens bzw. der sich selbst bestimmenden Vernunft in die Selbstbestimmung oder das Sittengesetz selber. („Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* geschehen“<sup>14</sup>.) Damit wird aber erstens der Begriff des Zweckes aufgehoben – denn er bezeichnet definitionsgemäß das Ziel-

<sup>11</sup> Grundlegung, 421; vgl. Kr. d. pr. V., 54, § 7.

<sup>12</sup> Grundlegung, 429; Kr. d. pr. V., 155–156.

<sup>13</sup> Grundlegung, 440 ff. u. 446 ff.; Kr. d. pr. V., 169 ff.

<sup>14</sup> Grundlegung, Vorrede, 6.

objekt des Willens – und zweitens der der Bestimmung; denn sie ist immer eine solche zu einem Ziel, Zweck, im besonderen Falle der Selbstbestimmung eben eine solche zu unserem eigenen Selbst, der Vernunft.

Wenn aber die Vernunft, mittels des Willens, sich selber Zweck, Zielobjekt sein soll, so ist klar, daß sie nicht in derselben Hinsicht Zweck sein kann, in der sie auf sich als Zweck rückbezogen ist, also nicht wieder als praktische, sich selbst bestimmende – wie bei Kant –, sondern in einer anderen Hinsicht, nämlich als nicht-praktische, „theoretische“ Vernunft, als „Tätigkeit“ schlechthin, wie Aristoteles feststellt (s. u. Teil II).

Man könnte, mit einer anderen Überlegung, auch so sagen: Selbstbestimmung (Autonomie, Freiheit) ist Bedingung zur Erlangung des sittlichen Guten als Endzwecks. Und die Vernunft kann nicht in derselben Hinsicht zugleich Endzweck und Bedingung zu ihm sein.

Es ist zudem bei Kant sehr mißlich, daß der in der praktischen Vernunft sich bestimmende, sittliche Wille keinen ihm ebenbürtigen, vernunftmäßigen Gegenstand hat. So bleibt es unerklärlich, warum er überhaupt etwas will; denn sofern er sich auf Gegenstände richtet, will er diese ja in Abhängigkeit von der Sinnlichkeit und nicht autonom aus sich selbst. Derselben Mißlichkeit begegnet man heute in der ethischen (wie auch soziologischen und pädagogischen) Diskussion, die das sittliche Gute des Menschen formalistisch-funktional als Freiheit, Entscheidungsfähigkeit, Emanzipiertheit, Kommunikationsfähigkeit, sittlichen Selbsteinsatz, Verantwortung, Entschlossenheit u. ä. bestimmt, ohne diesen an sich vernunftmäßigen Funktionen ein vernunftmäßiges Zielobjekt (sc. in der Vernunft selbst) als ihr Wozu, ihren Zweck zuzuordnen, vielmehr ersatzweise (vorwiegend) utilitaristisch verstandene Zwecke aus dem sinnlich-empirischen Bereich entlehnt (vor allem „primäre Lebensbedürfnisse“ und „wohlverstandene Interessen“)<sup>15</sup>.

Wenn die Glückseligkeit als letztes Ziel des Willens ein ihm gleichartiger Gegenstand (sc. in der Vernunft selbst) wäre, so würde auch nicht die von Kant formulierte ethische Antinomie auftreten. Sie ergibt sich nämlich gerade daraus, daß im Begriff des höchsten Gutes einerseits Tugend, als formales Moralgesetz, und Glückseligkeit, als materialer Gegenstand, enthalten sein sollen, obwohl beide andererseits zwei ganz „ungleichartige“, „spezifisch verschiedene Elemente“ sind, da eben nach Kant jeder Gegenstand, auch die Glückseligkeit, immer als äußerer Erfolg des Willens durch Handlungen und d. h. nur „als Wirkung in der Sinnlichkeit“ angesehen wird<sup>16</sup> (selbst wenn die Ursache davon nicht eine sinnliche, sondern geistige Triebfeder, der Wille aus Pflicht, ist). Nach Aristoteles hingegen liegen die Tugend der Selbstbestimmung (Phronesis) und

<sup>15</sup> Der Versuch, ein formalistisches Sittlichkeitsprinzip (im Sinne Kants) durch material-empirische (utilitaristisch verstandene) Zwecke zu ergänzen, findet sich z. B. bei Patzig, a. a. O. 60 ff., sowie bei Schulz, a. a. O., 744–745: „Der Kantische und der pragmatisch-utilitaristische Ansatz sind aber keine echten Gegensätze. Sie können und müssen miteinander verbunden werden“ (745).

<sup>16</sup> Kr. d. pr. V., 202–203, 207.

die Glückseligkeit (Sophia) beide in der Vernunft, sind also gleichartig und beide in bezug auf die Sinnlichkeit formal.

Daß Gegenstände nur sinnlich gegeben sein können, hat bei Kant letztlich folgenden Grund: Gegeben sein kann etwas nur einer Anschauung. Kant erkennt aber dem Menschen nur eine sinnliche (äußere und innere) Anschauung zu und spricht ihm eine vernunftmäßige „intellektuale Anschauung“ ab. So kann auch die Vernunft sich selbst nicht (als Zweck, Zielobjekt) anschaulich gegeben sein. Demgegenüber ist bei Aristoteles (wie wir sehen werden) die Vernunft-Tätigkeit mit einem Akt der Selbstanschauung verbunden.

Anmerkungsweise sei gesagt, daß zwar Kants (erkenntnis-theoretische) Kritik an jener traditionellen (vorwiegend platonischen) Richtung berechtigt ist, die für den Menschen eine Wesensschau metaphysischer Gegenstände (Ideen) beansprucht. Zu Unrecht aber leugnet er deshalb dem Menschen jede intellektuale Anschauung ab; denn es gibt gewisse formale metaphysische Aspekte in den Erfahrungsgegenständen, die nicht sinnlich, sondern intelligibel sind, so besonders ihr Sein, Einssein, Gutsein u. ä. Sie sind einerseits nicht bloß vom Subjekt gedacht, andererseits aber werden sie auch von keinem der fünf Sinne erfaßt (sind keine Sinnesdaten), sondern eben von der Vernunft (wenn auch über dem Wege der Sinneswahrnehmung, die deshalb wohl schon immer mit der Vernunft verbunden, „durchgeistigt“ sein muß). Insbesondere ist nun die Vernunft sich selber anschaulich gegeben, zwar nicht ihrer Wesenheit, wohl aber ihrem Sein, Einssein und Gutsein nach. In metaphysischer Hinsicht erweist sie sich formal-gegenständlich als das Seinsprinzip des Menschen, welcher material-gegenständlich, empirisch, den äußeren Sinnen und dem inneren Sinn gegeben ist. In ethischer Hinsicht impliziert sie die Möglichkeit sittlichen Gutseins und kann so sich selbst Zielobjekt, letzter sittlicher „Zweck an sich“ sein.

In der Selbstanschauung vermag die Vernunft als „praktische“ über sich selbst hinauszugehen und das letzte Ziel in ihrer nicht mehr praktischen, d. h. „theoretischen“ Tätigkeit zu sehen. Bei Kant muß freilich, mangels der intellektualen Anschauung, die praktische Vernunft den Vorrang vor der theoretischen behalten, da die theoretische bloß auf den Bereich der Sinnesanschauung, des sinnlich Gegebenen, eingeschränkt ist, während hingegen das „Faktum“ der Sittlichkeit, von dem die praktische Vernunft ausgeht, in ihr selbst liegt. Es ist jedoch kein echtes Faktum, weil kein (anschaulich) gegebenes, sondern nur ein gedachtes (indem die praktische Vernunft sich den Willen zum Sittengesetz bestimmend denkt)<sup>17</sup>.

Im Anschluß an unsere einleitende Besprechung des materialen und formalen Gesichtspunktes in Kants Ethik soll im folgenden der formale Charakter der aristotelischen Bestimmung des sittlichen Guten in der NE untersucht werden, und zwar nach vier Hauptgesichtspunkten, die z. T. schon oben gestreift worden sind und die wir hier im Zusammenhang wiedergeben. Dabei formulieren wir sie von den NE-Texten her, an denen sie untersucht werden:

<sup>17</sup> Nach Kant ist die alleinige Form der Selbstanschauung des Menschen die empirische des inneren Sinnes, wonach er sich als Erscheinung gegeben ist; vgl. Kr. d. pr. V., 9–10, Vorrede.

1. Das sittliche Gute ist Zielobjekt des Willens und letzter Zweck an sich selbst allen Handelns. Es liegt als solches aber nicht mehr (material) im Ergebnis irgendeiner Handlung, sondern (formal) in einer vollendeten „Tätigkeit“ der Seele nach ihrem besten Vermögen, sc. der Vernunft.

2. Das sittliche Gute als vollendete Vernunft-Tätigkeit ist nicht (formalistisch) mit der sittlichen Selbstbestimmung der praktischen Vernunft identisch; es ist nicht „praktische“, sondern „theoretische“ Tätigkeit.

3. Das sittliche Gute ist „Glückseligkeit“ gerade als vollendete „theoretische“ Vernunft-Tätigkeit.

4. Die Glückseligkeit als vollendete Vernunft-Tätigkeit ist mit einem Akt der Selbstwahrnehmung verbunden und dadurch von Lust begleitet. Sie ist aber nicht mit Lust identisch.

## II.

*1. Das sittliche Gute als letzter Zweck an sich selbst ist nicht mehr (material) Ergebnis einer Handlung, sondern (formal) vollendete „Tätigkeit“ der Seele nach ihrem besten Vermögen, der Vernunft*

Der hier einschlägige Text findet sich in den ersten Kapiteln der NE, Buch I 1 und 6. Kap. 1 beginnt mit dem fundamentalen Satz, 1094 a 1–3: „Jede Kunst und Methode, ebenso jede Handlung und jeder Vorsatz streben, wie es scheint, nach einem bestimmten Guten, weshalb man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet hat, zu dem alles strebt“. Der Einleitungssatz geht vom Gegenstand der Ethik aus, den menschlichen Handlungen im weitesten Sinne, jedem vorsätzlichen Tun und methodischen Vorgehen, Künsten und Wissenschaften, und führt das Prinzip der Ethik, das Gute, ein, das zum Streben (bzw. Wollen), dem Ursprung der Handlung, in Bezug gesetzt wird. Als vermittelnder Begriff ist der des Zweckes als Zielobjekts des Strebens (bzw. Wollens) zu ergänzen.

Es folgen (1094 a 3 ff.) Aussagen über die Zwecke, Ziele (τέλη), die zu ihnen zwei wichtige Unterscheidungen treffen (a 3–6 und a 18–22). Auf die erste kommen wir weiter unten zu sprechen. Die zweite steht in einem Gedanken-gang, der von der Vielheit vorhandener Zwecke (induktiv) auf einen letzten Zweck schließt. Die Prämissen hierfür sind diese: Wie die vielartigen menschlichen Handlungen, die Künste und Wissenschaften, in einer Unterordnung zueinander stehen, so auch die entsprechenden Zwecke. Von den in Unterordnung stehenden Zwecken muß nun jeder – nach einer disjunktiven Unterscheidung – entweder wieder um anderer Zwecke willen erstrebt, oder um seiner selbst willen erstrebt werden. Wir erstreben aber „nicht alles um eines anderen willen; denn sonst ginge es ins Unendliche, und das Streben wäre leer und nichtig“. Es muß also in der Reihe untergeordneter Zwecke einen letzten geben, der um seiner selbst willen erstrebt wird. Die Zwecke um anderer Zwecke willen verhalten sich zu ihm gleichsam nur wie Mittel und können keine unendliche

Reihe ausmachen, weil sonst der Bezug des Strebens zu seinem Prinzip, zum letzten und allein eigentlichen Zweck, aufgehoben und damit auch das Streben selbst aufgehoben würden; denn offenbar liegt es in der Natur des Strebens (bzw. Wollens) selbst, auf ein Zielobjekt, einen Zweck, als sein Prinzip gerichtet zu sein. „Es ist dann klar, daß jenes (letzte Ziel) das Gute, ja das Beste ist.“

Die andere (von uns oben übergegangene, im Text a 3–6 und a 16–18 erwähnte) Unterscheidung teilt die Zwecke ein in solche, die in einem von der Handlung getrennten Werk, und solche, die in der Handlung selbst liegen. Die Unterscheidung läuft parallel zu der soeben besprochenen in Zweck um eines anderen willen und Zweck um seiner selbst willen, sowie zu einer weiteren Unterscheidung bezüglich der Handlungen: in solche (z. B. der Hausbau), die von einem Anfang (über Zwischenstufen) zu einem Ende übergehen, das in einem äußeren, von ihnen getrennten Werk liegt (z. B. das Haus), und solche (vor allem seelische, z. B. Sehen, Denken), die am Anfang sogleich in ihrem Ende, Ziel (Telos) sind (ohne stufenweisen Übergang) und d. h. in ihrem „Werk“ (ergon), das nicht außerhalb ihrer, sondern in ihnen selber liegt. Letztere sind „Handlungen“ besonderer Art, die als (bereits) „Im-Werk-sein“ bzw. „Sich-im-Ziel-halten“ von Aristoteles mit den besonderen Wortprägungen ἐνέργεια und ἐντελέχεια (energeia, entelecheia) bezeichnet werden, zu Deutsch: „Wirk-lichkeit“ und „Voll-end-ung“. Statt „Wirklichkeit“ verwenden wir im folgenden die Übersetzung „Tätigkeit“ (in Anlehnung an die lateinische: actualitas).

Von der hier genannten Unterscheidung lesen wir zwar (a 16), daß sie für den (oben dargelegten) Schluß auf einen letzten Zweck noch „nichts bedeutet“. Sie gewinnt jedoch große Bedeutung in Kap. 6 für die nähere Bestimmung des letzten Zweckes (um seiner selbst willen), des gesuchten sittlichen Guten. Dieses wird nämlich in eine „Tätigkeit der Seele“ gesetzt, die ihr „Werk“ in sich selber hat. Ein induktiver Schluß, 1098 a 16–18, bestimmt es als „Tätigkeit der Seele nach ihrer vollkommensten Tugend“, sc. der Vernunft. Er ergibt sich aus den Prämissen, daß das sittliche Gute „das Werk des Menschen“ (szgn. seine Lebensaufgabe im ganzen) ist, und dieses in einer solchen „Wirk-lichkeit bzw. „Tätigkeit“ der Seele liegt<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Den Anfang von NE I 6, der mit Beispielen erläutert, daß der Mensch sein „Werk“, seinen Zweck erfülle wie ein Flötenspieler, Bildhauer und jeder Künstler den ihren, und weiter wie Auge und Hand, interpretiert Patzig wie folgt (a. a. O. 39): „So kommt die das Glück des Einzelnen übergreifende teleologische Auffassung zum Zuge. Überall in der Natur sehen wir Zweckzusammenhänge: Die Organe der Lebewesen haben ihre Aufgaben zum Wohle des Ganzen; der Mensch im Beruf ist ebenso auf allgemeinere Zwecke hingebunden. Als Lehrer, als Baumeister, als Arzt leistet er der Gesellschaft seinen Dienst. Sollte nicht auch der Mensch als solcher im Ganzen des Kosmos seine Funktion haben? Alles am Menschen ist zweckmäßig, sollte er selbst zwecklos existieren (Eth. Nic. A 6, 1097 b 24–34)?“

Die Interpretation, die nur den Text zu paraphrasieren scheint, fügt dem Zweck des Menschen einen (übrigens platonischen) Aspekt hinzu, der sich bei Aristoteles nicht findet, nämlich den einer Funktion „im Ganzen des Kosmos“. Davon ist an der zitierten Text-Stelle nichts zu lesen. Patzig kommt dann zum Ergebnis seiner Interpretation (ib.): „Wir müssen schlicht feststellen, daß der Analogieschluß des Aristoteles von der immanenten Teleologie der Natur auf

Wir heben hier nochmals, wie in der Einleitung schon angedeutet, hervor, daß das sittliche Gute bei Aristoteles (modern gesprochen) rein formal bestimmt ist: Es ist zwar Zielgegenstand, letzter Zweck des Willens, aber kein material-empirischer, der Ergebnis irgendeiner Handlung wäre; insofern auch von keiner sinnlichen Bedingung abhängig. Vielmehr liegt es in der Vernunft selbst, in der ihr gemäßen (Lebens-)„Tätigkeit“, deren Verwirklichung ihrerseits die universale Bedingung ist, unter der allein alles Handeln sittlich gut werden kann.

*2. Das sittliche Gute als vollendete Tätigkeit der Vernunft ist nicht „praktische“, somit auch nicht sittliche Selbstbestimmung, sondern „theoretische“*

Die Selbstbestimmung der Vernunft zu sittlichem Handeln findet sich bei Aristoteles zum einen im „Vorsatz“, zum andern im „richtigen Logos“, also in zwei formalen Bedingungen jeder tugendhaften Handlung. Sie sind enthalten in der Definition der „ethischen“ (gewöhnungsmäßigen) Tugend als „vorsätzlicher Haltung“, die sich „in einer vom Logos bestimmten Mitte in bezug auf uns hält“ (II 6, 1106 b 35 – 1107 a 2). Wir besprechen beide Bedingungen an Hand der NE-Texte, zuerst den „richtigen Logos“<sup>19</sup>.

„Nach dem richtigen Logos zu handeln“, wird in Buch II 6 „allgemein grundgelegt“ (1103 b 31–32), unter Hinweis auf spätere Ausführungen, nämlich in VI 1 ff., wo sich der richtige Logos (1138 b 20 der Begriff wieder aufgenommen) als die sittliche „Klugheit“ (VI 5 und 8) darstellt, als die praktische Vernunft-Tugend.

Wie die oben gegebene Definition zeigt, bestimmt der richtige Logos jede (Gewöhnungs-)Tugend als mittlere Haltung, sc. zwischen zwei extremen lasterhaften Haltungen, und macht so an ihr den formalen Aspekt aus; denn unabhängig davon, welche Tugend-Haltung material, d. h. bezogen auf einen konkreten Handlungs- und Gegenstandsbereich, vorliegt, soll sie immer nach dem richtigen Logos die Mitte (Mesotes) zwischen zwei lasterhaften Extremen treffen. Dasselbe gilt für die Handlungen, aus denen sich durch einübende Gewöhnung die Haltungen bilden (II 5).

Man könnte aus der aristotelischen Mesotes-Lehre die sittliche Forderung ziehen, immer nach dem richtigen Logos, d. h. der Mitte gemäß zu handeln, und

---

die Zweckbestimmtheit des Kosmos im Ganzen nicht trägt“. Dagegen müssen wir feststellen, daß von einem solchen Analogieschluß im vorliegenden Text nicht die Rede sein kann. Wenn dann Patzig gar noch Aristoteles eine „Äquivokation im Begriff des ‚Telos‘“ (ib.) vorwirft, weil dieser zum einen das höchste Ziel aller menschlichen Handlungen bedeute, zum andern „einen Zweck (im kosmischen Sinne)“: so ist dies eine Kritik aus einer falschen (platonisch orientierten) Unterstellung. Der Telos-Begriff erhält im Zusammenhang von NE I 1–6 seine alleinige Bedeutung aus dem Bereich menschlichen Wirkens und Handelns, unbeschadet der an einigen Stellen anklingenden Analogie zur Zweckmäßigkeit in der Natur.

<sup>19</sup> Bei der Text-Interpretation haben wir vor allem den Kommentar von Gauthier-Jolif (*L'éthique à Nicomaque*, t. II, Paris 1959) herangezogen. Hilfreich ist auch die Ausgabe von G. Bien (Aristoteles, *Nikom. Ethik*, Meiner-Bibl., Hamburg 1972) besonders durch die Vollständigkeit der Literaturhinweise.

sie mit Kants kategorischem Imperativ vergleichen. Dazu ist folgendes zu sagen<sup>20</sup>: Die Mesotes-Lehre hat zwar einen formalen Aspekt, der im „richtigen Logos“ zum Ausdruck kommt, ist aber als ganze wesentlich auf material-sinnliche Bedingungen gestellt. Das zeigt schon der Begriff der „Mitte“ selbst an, der ja auf Teile bzw. Teilbares bezogen ist und (in II 5) zusammen mit dem Begriff des „Kontinuums“ (sc. des unendlich Teilbaren) eingeführt wird (1106 a 26 ff.). Dieses steht hier jeweils für einen Handlungsbereich und für die (gleichsam unendlich vielen) Teilmöglichkeiten der Handlungsweisen und der ihnen zugehörigen Haltungen. Die (aktualisierte) mittlere Haltung der Tugend und die Extreme der Laster nach Übermaß und Mangel (sowie auch die Vermögen dazu) beziehen sich (nach II 4) auf die Handlungen und die Affekte, die sie in den verschiedenen Bereichen – maßvoll oder zuwenig/zuviel – begleiten (z. B. im Bereich des Gefährvollen die Affekte der Furcht und des Mutes bei tapferen, feigen oder tollkühnen Handlungen).

Der formale Aspekt der Mesotes-Lehre liegt, wie gesagt, im „richtigen Logos“. Der Logos hat bei Aristoteles vornehmlich die Bedeutung des diskursiven Verstandes und übernimmt in der sittlichen Klugheit, „Phronesis“, die Funktion der richtigen sittlichen Beratschlagung oder Überlegung. Die Phronesis aber ist (nach VI 5 und 8) mehr als nur praktische Überlegung; sie ist praktische Vernunft-Tugend und als solche, wie die theoretische Vernunft-Tugend, die „Weisheit“, „Sophia“ (VI 7), mit einem intuitiven Vermögen der Erfassung von Prinzipien verbunden<sup>21</sup>. Dieses Vermögen ist (nach VI 6) die Vernunft („Nus“ im engeren Sinn), die „auf die Prinzipien geht“, sowohl die theoretischen, unveränderlichen, als auch die praktischen, die „sich auch anders verhalten können“. Damit unterscheidet sich die Vernunft (im engeren Sinne) von allen diskursiven Vermögen und ist analog zum sinnlichen gleichsam ein geistiges Wahrnehmungsvermögen, das erste intelligible Gegebenheiten zu erfassen vermag, welche die Prinzipien enthalten, auch die praktischen, d. h. die Zwecke. Der richtige Logos selbst ist also ein diskursives Vermögen, aber in der sittlichen Klugheit mit dem intuitiven Vermögen (Vernunft) der Erfassung sittlicher Zwecke verbunden und d. h. zweckbezogen. Dasselbe zeigt sich auch beim sittlichen „Vorsatz“ (προαίρεσις), dem wir uns jetzt zuwenden.

Den Vorsatz stellt Aristoteles unter den Oberbegriff der (in III 1–3 erörterten) Freiwilligkeit, deren Hauptmerkmal darin liegt, daß der „Anfang der Handlung in uns“ ist, und definiert ihn (III 4–5) als ein „mit Überlegung verbundenes Streben nach dem, was bei uns steht“ (1113 a 9–12). In ihm kommen somit Streben und Überlegung (also ein unvernünftiges und vernünftiges Seelenvermögen) zur Übereinstimmung und führen zusammen zur sittlichen Hand-

<sup>20</sup> In der folgenden Stellungnahme – wie auch in der Konzeption des vorliegenden Abschnittes – hat mich ein sehr lehrreiches Gespräch mit Herrn Professor J. Stallmach (Mainz) bestärkt.

<sup>21</sup> Siehe VI 7, 1141 a 19 u. b 3; VI 8, 1142 a 23–30 (diese Stelle ist zusammen mit 12, 1143 a 35–b5 zu lesen). Zur vorliegenden Thematik vgl. auch meine Habilitationsschrift: Der Begriff des Intellekts (Nus) bei Aristoteles (Monographien z. philos. Forschg. 80, Meisenheim 1971), 149 ff.

lung. Der Vorsatz ist ihr „Anfang“ (ἀρχή), Prinzip im Sinne der Bewegungsursache.

Dabei betont Aristoteles, daß Vorsatz bzw. Überlegung „nicht über die Zwecke, sondern über die Mittel zu den Zwecken“ gehen (1111 b 27, 1112 b 11–12). Wir nehmen uns erst dann etwas vor, wenn wir uns das Ziel „gesetzt“ haben (1112 b 15) und „im höchsten Maße wissen, daß es gut ist“ (a 7–8). Vorausgesetzt ist dabei, daß überhaupt Zwecke vorgegeben sind, die von einem intuitiven Vermögen (sc. von der in VI 6 erwähnten Vernunft) erkannt werden können.

Die sittliche Überlegung (III 5) geht also vom jeweiligen Zweck aus und sucht den Weg zu ihm, d. h. die Reihe der Mittel bis zum letzten, bei dem die Handlung anfangen kann, das „bei uns steht“. Damit verläuft die Überlegung in umgekehrter Richtung zur Handlung, die vom letzten Mittel als Erstem zum Zweck als Letztem führt. „Jeder hört dann mit der Suche nach dem Wie der Handlung auf, wenn er auf sich den Anfang (sc. der Handlung) zurückgeführt hat und in sich auf das Herrschende“ (1113 a 4–7), d. h. auf die praktische Vernunft bzw. den vernünftigen Willen (die das Strebenvermögen zur Handlung bewegen).

Die vorsätzliche Überlegung ist also (wie der richtige Logos) zweckgerichtet und nicht (formalistisch) eine bloß leere Gesetzmäßigkeit. Für den Willen bedeutet der jeweils vorgegebene Zweck insofern keine Fremdbestimmung (Heteronomie), als dieser den Willen noch nicht unmittelbar zu sittlichem Handeln bewegt, sondern erst von der Vernunft als sittliches Gutes vorgestellt werden muß. Durch die vorsätzliche Überlegung bezieht ihn dann die Vernunft auf sich bzw. den Willen als „Anfang“ (Prinzip der Handlung). Und darin liegt ihre echte Selbstbestimmung zu sittlichem Handeln.

Abschließend stellt sich uns die Frage, ob die vollendete Vernunft-Tätigkeit (nach der Definition des sittlichen Guten in I 6) in der Selbstbestimmung, d. h. in der sittlichen „Klugheit“ liegt oder in der „Weisheit“; denn in einer dieser beiden Vernunft-Tugenden (die in Buch VI neben den Gewöhnungstugenden eingeführt werden) muß sie liegen.

Eine Antwort läßt sich aus Kap. VI 13 gewinnen, das einige Probleme erörtert, u. a. auch diese: welchen Nutzen die „Weisheit“ habe (dieselbe Frage in bezug auf die „Klugheit“ lassen wir zunächst beiseite) – denn ihr Wissen sei theoretisch, nicht mehr praktisch – und ferner: welche von beiden Vernunft-Tugenden den Vorrang habe; denn einerseits sei die Klugheit (auch als Ethik und Politik verstanden) die „herrschende“ (d. h. sie ordnet an, wozu alles im menschlichen Leben getan werden muß), andererseits aber sei sie doch „geringer“ als die Weisheit.

Die Antwort hierauf, zugleich auch auf unsere Frage, ist folgende: Die Tugenden der Klugheit und Weisheit verhalten sich zueinander so wie vergleichsweise die Arztkunst zur Gesundheit, d. h. wie mittelhafter Zweck zum Zweck um seiner selbst willen. Die Weisheits-Tugend ist deshalb ohne Nutzen, weil sie letzter Zweck alles menschlichen Handelns und alles Nutzens ist (so wie im leiblichen Bereich die Gesundheit letzter Zweck ist). Die Klugheit ist zwar

von Nutzen, weil sie alles auf einen letzten Zweck hin anordnet, aber gerade deshalb diesem untergeordnet (wie die Arztkunst der Gesundheit untergeordnet und um dieser willen ist). Da das sittliche Gute als vollendete Vernunft-Tätigkeit letzter Zweck um seiner selbst willen ist, muß es in der „theoretischen“ Tätigkeit gemäß der Weisheits-Tugend liegen.

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir noch die Argumentation hinsichtlich des Nutzens der sittlichen Klugheit (1144 a 11 ff.): Er liegt darin, daß ohne sie die Gewöhnungstugenden nicht möglich sind; denn sie sind mittlere Haltungen nach dem richtigen Logos, dieser aber ist eine Funktion der sittlichen Klugheit (b 27–29). Sie ist also gleichsam das Prinzip jener Tugenden. Freilich ist (wie die Argumentation ebenfalls ausführt) ohne jene auch die sittliche Klugheit nicht möglich (b 30–32), wobei sie aber wohl nur notwendige Voraussetzungen, nicht Prinzip der sittlichen Klugheit sind. Diese geht auf die Mittel zu Zwecken und ist dabei mit der Vernunft (1144 b 9, 12) verbunden, welche die Zwecke als Prinzipien erfaßt. Fehlen nun die Gewöhnungstugenden, dann stört die Lasterhaftigkeit, sc. die Unordnung der Affekte, (die Vernunfttätigkeit und so) die Erfassung der Zwecke, Prinzipien: sie „wirkt zerstörend und verfälschend bezüglich der praktischen Prinzipien (vgl. 1140 b 16–21), so daß man offensichtlich unmöglich sittlich klug sein kann, wenn man nicht sittlich gut (sc. gemäß den Tugenden) ist“ (1144 a 34–b 1). Umgekehrt „macht die Tugend das Ziel (das Prinzip) richtig“ (1144 a 8) und dadurch indirekt auch den Vorsatz (a 20).

Daraus dürfte sich ergeben: Wenn der sittliche Wert der tugendhaften Handlungen im Vorsatz liegt (III 4–5), so ist die sittliche Klugheit (in Verbindung mit der vernunftmäßigen Erfassung der Zwecke) sein formales Prinzip, seine materiale Voraussetzung aber die Affekte in dem von der sittlichen Klugheit (dem richtigen Logos) bestimmten Maß.

### *3. Das sittliche Gute ist (formal) die Glückseligkeit als vollendete „theoretische“ Vernunft-Tätigkeit*

In Buch X 6–9 bestimmt Aristoteles näher das in Buch I 6 nur umrißhaft angegebene sittliche Gut, die Glückseligkeit: Welcher Art ist „die Tätigkeit der Seele gemäß ihrer vollkommensten Tugend“? Die Antwort geht auf die „theoretische“ (kontemplative, betrachtende) Tätigkeit der besten Vernunft-Tugend, dre „Weisheit“, Sophia. Daß die erfragte vollendete Tätigkeit der Seele nur in der theoretischen liegen kann, ergibt sich notwendig aus deren Wesensmerkmalen (X 7, 1177 a 12–b 26): Sie ist die beste (weil auf das beste Objekt gerichtet, das Göttliche), kontinuierlichste (weil am wenigsten ermüdende), lustvollste, selbstgenügsamste (weil am wenigsten äußerer Güter bedürftig); sie ist „allein um ihrer selbst willen geliebt“ („philosophisch“ im ursprünglichen, weiteren Sinne), in Muße vollzogen und „am meisten gottgeliebt“ (weil die Vernunft das Göttliche, d. h. Gott Ähnliche im Menschen ist; vgl. auch im Wort „gottgeliebt“ den Anklang an die Bedeutung von „eudaimon“, d. h. mit einem guten Daimon, Gott).

Die Tätigkeit „in Muße“ steht in einem disjunktiven Gegensatz zu der „in Geschäftigkeit“, ebenso wie die Tätigkeit, die um ihrer selbst willen ist, zu der, die um anderer Zwecke willen ist. Damit scheiden für die gesuchte vollendete Tätigkeit alle „geschäftigen“ Tätigkeiten mit den zugehörigen Gewöhnungstugenden aus, sowie auch die der praktischen Vernunft-Tugend, der sittlichen Klugheit, die sich bei Aristoteles als Ethik und Politik darstellt. Sie alle sind um der Tätigkeit in Muße willen, die allein Zweck um ihrer selbst willen sein kann; vgl. 1177 b 5–6: „denn wir sind geschäftig (auch im höchsten Sinne von: politisch tätig), um Muße zu haben und führen Krieg, um in Frieden zu leben“.

Von den Tätigkeiten in Muße wiederum scheidet die des Spielens aus (X 6, 1176 b 9–1177 a 11); denn sie ist, als Erholung von der ersten Tätigkeit, um dieser willen und auch nicht mit so „reiner und edler Lust“ verbunden wie diese. So bleiben nur die ersten tugendhaften Tätigkeiten in Muße übrig und von diesen, wie gesagt, allein die theoretische (betrachtende) der Vernunft. In dieser allein also muß das sittliche Gute, die Glückseligkeit, liegen.

Daß sie „die vollendete Länge eines Lebens“ haben soll, dies scheint freilich „über Menschenkraft“ zu gehen (wie es Ende des Kap. 7, 1177 b 26 ff. heißt). Nach einer Bemerkung in den *Metaphysica* (XII 7, 1072 b 14–18) können wir Menschen ein vollkommenes Vernunft-Leben nicht, wie Gott immer, sondern nur „für kurze Zeit“ tätigen. Die NE spricht deshalb (X 8) einschränkend von einem zweitbesten Leben gemäß den übrigen Tugenden, d. h. der sittlichen Klugheit und den Gewöhnungstugenden. Ein solches Leben ist „menschlich“; denn der Mensch ist „zusammengesetzt“ aus einem vernünftigen und einem unvernünftigen Seelenteil, und an der Betätigung der Gewöhnungstugenden wirken neben der Vernunft (Klugheit) auch der unvernünftige Seelenteil, das Streben und die Affekte (vgl. 1178 a 19–20), konstitutiv mit. Demgegenüber ist das Leben der theoretischen Vernunft von ihm „abgetrennt“, „göttlich“.

Trotz dieser Einschränkung hinsichtlich des glückseligen Lebens im ganzen bleibt die Bestimmung der Glückseligkeit als Tätigkeit der theoretischen (betrachtenden) Vernunft bestehen<sup>22</sup>. Sie allein ist dem Menschen gemäß, eigentümlich, wenn anders das jedem Seienden Eigentümliche das Stärkste in ihm, und im Menschen das Stärkste, Beste, die Vernunft ist. So ist „dem Menschen das der Vernunft gemäße Leben (eigentümlich), wenn doch dieses am meisten (der) Mensch ist“ (Kap. 7, 1177 b 31–1178 a 8)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> In diesem Punkt weiche ich von Gauthier-Jolif ab, die (a. a. O. 860 ff.) in den einschränkenden Bemerkungen vom „zweitbesten“ Leben Aristoteles' abschließende Ansicht vom glückseligen, idealen Leben sehen, ohne den wichtigen Text 1177 b 31–1178 a zu berücksichtigen.

<sup>23</sup> G. Müller, Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre, *Mus. Helv.* 17 (1960) 121–143, hat sehr gut darauf hingewiesen, daß, begriffsgeschichtlich gesehen, die aristotelische Bestimmung der Eudaimonia als „Theorie“, d. h. „Schauen“ der Vernunft sich weniger von der platonischen Ideen-Schau herleitet als vielmehr von den aus Vorsokratikern (Anaxagoras, Empedokles, Demokrit) überlieferten Preisungen des „theoretischen Lebens“, die ihren Ursprung aus den religiösen Mysterien haben, wo sie auf das Schauen göttlicher Geheimnisse bezogen waren. Von daher wurden sie dann auf das philosophische Schauen ewiger, das Weltganze betreffender Wahrheiten übertragen. Dazu betont die Überlieferung, daß der Schauende durch Sittenreinheit und Freiheit ausgezeichnet war. So soll z. B. Anaxagoras von der Freiheit gesprochen

Ergänzend möchten wir noch auf zwei Einwände eingehen, die heute in der Ethik-Diskussion gegen das aristotelische Sittlichkeitsideal erhoben werden (und analogerweise auch von pädagogischer Seite gegen ein gewisses humanistisches, an Aristoteles ausgerichtetes Bildungs- und Persönlichkeitsideal), daß es nämlich zu individualistisch und zu elitär sei:

Individualistisch erscheint dieses Ideal insofern, als das erstrebte Ziel, die vollendete Vernunft-Tätigkeit, in jedem Einzelnen für sich zu verwirklichen ist; wobei jeder auf sein Selbst, nicht auf den anderen und die Gesellschaft bezogen ist. Nun ist zwar zuzugeben, daß diese Selbstverwirklichung von jedem für sich zu leisten wäre und ihm nicht von der Gesellschaft abgenommen werden könnte. Gleichwohl ist das wahre Selbst des Menschen nach Aristoteles nicht das individuelle (eigennützige) Ich, sondern die Vernunft, die gleichsam das Überindividuelle im Einzelnen ist, und deren Verwirklichung (Aktualisierung) die Einzelnen zusammenführt und am besten für die Gesellschaft fähig macht, wenn sie deswegen auch nicht im gesellschaftlichen Leben aufgeht, sondern über es hinausgeht.

Elitär wäre die Zielforderung der Vernunft-Tätigkeit dann, wenn die in NE X genannte „Weisheit“ allein die theoretische Wissenschaft und die „Erste Philosophie“ (Metaphysik) besagte; denn es ist nun einmal nicht jedermanns Sache, Philosophie als Wissenschaft zu betreiben und darin sein höchstes Glück zu sehen. Jedoch könnte man – über den NE-Text hinaus, aber ohne Widerspruch zu ihm – bei der „theoretischen“ Tätigkeit im weiteren Sinne an jede geistige (ernste, in Muße vollzogene) nicht-praktische (kontemplative, besinnliche) Tätigkeit denken, zu welcher neben allen wissenschaftlichen viele andere kämen, so besonders auch die religiösen und künstlerischen. So verstanden, muß es jedem Menschen zugemutet werden können, geistige, nicht-praktische Tätigkeiten zu vollziehen, also solche um ihrer selbst willen. Sie allein sind vollmenschliche und wahrhaft freie<sup>24</sup>; in ihnen ist der Mensch nicht mehr Mittel für irgendwelche (z. B. politischen, ökonomischen u. a.) Zwecke, sondern findet zu sich selbst (als Zweck), zu dem sittlichen Guten in ihm und zur wahren Glückseligkeit<sup>24a</sup>.

---

haben, die ihm durch die „Theorie“ geschenkt wurde. Hierzu bemerkt Müller (126): Diese Freiheit kann „auch einfach bedeuten, daß man etwas um seiner selbst willen tut, nicht um eines außerhalb liegenden Zwecks, sei er noch so wichtig. Das wäre dann der aristotelische Sinn von Freiheit“. Das dem Anaxagoras zugeschriebene Wort von der „Lebensform, die wir schon jetzt eine freie nennen, das Denken und Betrachten“, ist nach Müller „gut aristotelisch dem Banautentum entgegengesetzt, das immer nach dem Wozu fragt“ (ib.).

<sup>24</sup> Zu dem Gesichtspunkt der Freiheit vgl. die vorige Anmerkung.

<sup>24a</sup> Wenn auch die theoretische Vernunft-Tugend der Weisheit (Glückseligkeit) vor der praktischen der Klugheit den Vorrang hat und sich unabhängig von ihr betätigt, so wird sie doch nicht ohne die Klugheit und die ihr zugeordneten „ethischen“ Tugenden erreicht und bleibt so von ihnen als ihrer Voraussetzung abhängig. Daß sich dies auch aus dem Kommentar des Thomas v. A. zu Aristoteles' Ethik entnehmen läßt, zeigt W. Kluxen (Philosophische Ethik bei Thomas [1964] 70): Auch für Thomas ist die theoretische Vernunft-Tugend (Weisheit, Glückseligkeit) trotz ihrer von der praktischen (Klugheit) unabhängigen Tätigkeit nicht ohne ethische Tugenden möglich. Den wichtigen Hinweis hierzu verdanke ich Herrn Professor L. Oeing-Hanhoff. Kluxen stellt dies gegen H. V. Jaffas Auffassung (in: Thomism and Aristotelianism.

*4. Die Glückseligkeit als vollendete Tätigkeit der Vernunft ist mit Selbstwahrnehmung verbunden und in ihr von Lust begleitet; sie ist aber nicht mit dieser Lust identisch*

Daß die Vernunft-Tätigkeit, besonders auch die vollendete, mit einem Akt der Selbstwahrnehmung oder -anschauung verbunden ist, läßt sich aus einer Stelle der NE, Buch IX 9, entnehmen, die sich hierzu freilich in einem etwas schwer zugänglichen Zusammenhang äußert. Diesen müssen wir für die Interpretation der Stelle näher erläutern: Es geht um die Frage, ob der Glückselige, als der sittlich Vollkommene, der Freunde bedürfe. Dagegen zu sprechen scheint, daß der Vollkommene völlig selbstgenügsam (autark) und im Besitz des notwendigen Guten sei, somit auch keiner Freunde mehr bedürfe, von denen man ja Gutes zu empfangen suche. Dafür zu sprechen scheint jedoch dies, daß der Freund selber auch ein Gut sei, das deshalb dem Glückseligen nicht fehlen dürfe. Zudem habe man Freunde nicht nur, um Gutes zu empfangen, sondern auch, um Gutes zu tun. Daraus ergibt sich dann die Antwort auf die gestellte Frage (1169 b 28–1170 a 14): Der Glückselige bedarf zwar der Freunde, doch nicht um ein Gut zu empfangen, sondern weil er an ihm das Gutsein besser wahrnehmen, betrachten kann als an sich selbst. In einer langen Beweiskette (1170 a 15–b 5) wird dann dargelegt, daß „der sittlich gute Freund für den sittlich Guten (den Glückseligen) natürlicherweise erstrebenswert (liebenswert) ist“. Für diese Konklusion sind die unmittelbaren Prämissen (in den letzten Gliedern der Beweiskette) die, daß das (eigene) Leben erstrebenswert sei, und das Leben des Freundes wie das eigene Leben, bzw. der Freund „wie ein zweites Selbst“ sei.

Zu diesem tiefen Gedanken vergleiche man in IX 4 und 8 Stellen, nach denen das Selbst des Menschen, d. h. auch seine Wesenheit und sittliche Gutheit, im vernunftmäßigen Sein liegt (1166 a 22: „Jeder scheint am meisten das Vernunft-tätige zu sein“; 1168 b 35: „Jeder scheint am meisten Vernunft zu sein“). In ihm stimmen alle Menschen überein.

Die genannten Prämissen leiten sich wieder aus höheren Prämissen (in den ersten Gliedern der Beweiskette) her: Das Leben ist deshalb erstrebenswert, weil es lustvoll ist, und lustvoll, weil gut. Das Leben als seelische Tätigkeit bzw. Sein des Menschen – in den Weisen der sinnlichen und vernunftmäßigen Tätigkeit – ist gut an sich. Nun ist aber jede seelische Tätigkeit, die sinnliche wie die vernunftmäßige, mit einer Selbstwahrnehmung verbunden: „Wir nehmen wahr, daß wir wahrnehmen, und erfassen vernunftmäßig, daß wir vernunftmäßig tätig sind“, und ferner: „daß wir sind“ (1170 a 31–33). Und die Selbstwahrnehmung des eigenen Lebens bzw. Seins ist lustvoll, weil es als gut wahrgenommen wird (1170 b 1 ff.). Also ist das Leben lustvoll und als solches erstrebenswert.

Diesem Gedankengang ist noch der weitere eingeflochten, daß das vernunftmäßige Leben im sittlich guten Menschen am besten ist, also auch am lustvollsten und erstrebenswertesten.

---

A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicom. Ethics [Chicago 1962] 31) fest, wonach die höchste Vollkommenheit des Menschen, seine theoretische Tätigkeit (Glückseligkeit) bei Thomas ohne ethische Tugend möglich sei und auch ohne sie erreicht werde.

Wir können die Interpretation des Textes hier abbrechen. Sie läßt hinreichend erkennen, worauf es uns ankommt: daß nämlich die Vernunft ihre Tätigkeit als solche – in der sich ja das sittliche Gute verwirklichen soll – in einem Akt der Selbstwahrnehmung oder -anschauung als gut erfaßt. Sie dürfte nach Aristoteles die grundlegende Voraussetzung dafür sein, daß die Vernunft sich selbst Zweck und letztes Zielobjekt des Willens werden kann. Die Glückseligkeit der vollendeten Vernunft-Tätigkeit liegt wohl gerade darin, daß sie mit der Selbstanschauung ihrer Vollendung, ihrer Gutheit, und dadurch auch mit höchster Lust verbunden ist.

Daß deshalb jedoch die Glückseligkeit nicht mit der Lust identisch ist, geht klar aus den Kapiteln X 1–5 hervor, die das Wesen der Lust erörtern. Sie bestimmen die Lust (formal) als eine „Tätigkeit“ (energeia), die im Jetzt vollendet ist – im Gegensatz zur Bewegung, die in der Zeit entsteht, wie z. B. die Affektbewegungen – und die zu allen vollendeten seelischen Tätigkeiten, den sinnlichen wie den intellektiven (ihre Selbstwahrnehmung vorausgesetzt, s. o.), „mit-vollendend hinzukommt“. Sie ist jeweils von derselben Art wie jene Tätigkeiten, die sie begleitet, und stellt sich gleichsam als Indiz ihrer geglückten Vollendung und als ihre „Blüte“, der Liebreiz ihrer Erstrebbarkeit ein. Sie läßt sich auch nicht, wie der Hedonismus will, zum Zweck an sich selbst isolieren. Dieser liegt vielmehr immer in den Tätigkeiten, die sie begleitet. Hinsichtlich der Glückseligkeit als vollendeter Vernunft-Tätigkeit ergibt sich, daß sie zwar von Lust begleitet wird, aber mit ihr nicht identisch ist, und daß diese Lust, weil von derselben Art wie die Tätigkeit, die sie begleitet, keine sinnliche, sondern eine vernunftförmige (geistige), reinste und höchste ist (somit auch keine materialemprische Bedingung ausmacht).

### III.

Abschließend ist die metaphysische Voraussetzung des sittlichen Guten bei Aristoteles zu untersuchen. Sie kommt in der NE auf zweifache Weise zum Ausdruck: erstens direkt in der Definition des sittlichen Guten (I 6), zweitens indirekt in den Erörterungen über den Willen in seinem Bezug zum sittlichen Guten (III 6). Die Untersuchung wird bestätigen, was oben in der Einleitung angedeutet worden ist, daß nämlich die metaphysische Voraussetzung in der NE nicht als etwas schon Bekanntes vorliegt, woraus dann ethische Aussagen deduziert würden, sondern erst im Zuge ethischer Bestimmungen indirekt mit zum Aufweis kommt.

#### *1. Die metaphysische Voraussetzung im sittlichen Guten selbst*

Um sie in der Definition des sittlichen Guten als „Tätigkeit der Seele“ gemäß ihrer besten (Vernunft-)Tugend (I 6) zu erkennen, muß man sich vergegenwärtigen (s. o. Teil II), daß die Definition aus einer Unterscheidung zwischen

zweierlei Handlungen (entsprechend zweierlei Zwecken) hervorgeht, nämlich zwischen Handlungen (im eigentlichen Sinne), die ihr Werk außerhalb ihrer haben (Beispiel: Hausbau und Haus), und „Handlungen“ (im uneigentlichen Sinne), die ihr Werk in sich selbst haben (Beispiele: Sehen, Denken) und mit dem neuen Begriff der ἐνέργεια, „Tätigkeit“ („Wirklichkeit“, „Aktualität“) bezeichnet werden<sup>25</sup>.

Ausgehend von Handlung, Zweck und Werk (aus dem Bereich menschlichen Wirkens) ist nun zwar die Unterscheidung zwischen Handlung und Tätigkeit zunächst eine ethisch-praktische, enthält aber auch eine umfassend metaphysische Unterscheidung zwischen Werden und Sein. Als solche findet sie sich in Metaph. IX 6, wonach die Handlung als stufenweiser Übergang von einem Anfang zu einem Ende (in dem sie sich erst vollendet) der Bewegung bzw. dem Werden zugeordnet ist, hingegen die Tätigkeit, die sogleich am Anfang in ihrem Ende ist (vollendet ist), dem Sein. Daraus gewinnt dann der Begriff ἐνέργεια die für die aristotelische Metaphysik so grundlegende Bedeutung einer Weise des Seins überhaupt, nämlich des „tätigen“, d. h. wirklichen, aktuellen Seins im Gegensatz zum bloß möglichen, potentialen<sup>26</sup>.

In der NE hat dieser Begriff nicht nur die ethische Bedeutung einer sittlichen Tätigkeit der Seele, sondern es liegt ihm auch die metaphysische Bedeutung des aktuellen Seins und des mit ihm verbundenen Gutseins (des Menschen) zugrunde, wie wir dieses auch in unserer Selbstanschauung erfassen (nämlich „daß wir

<sup>25</sup> Der Begriff ἐνέργεια bezeichnet zunächst physische Bewegungen, wie Aristoteles in Metaph. IX 1047 a 30 ff. bemerkt. Seine allgemein metaphysische Bedeutung erhält er erst in diesem Metaphysik-Buch selbst. Dabei dürfte seine Übertragung auf seelische Tätigkeiten eine wichtige Zwischenstufe sein; denn diese (wie z. B. Sehen, Denken) werden in unserer ursprünglichen (noch keineswegs erkenntnistheoretisch, psychologisch oder ethisch reflektierten) Selbstanschauung als in sich stehende, vollendete erfahren, die im Gegensatz zu Bewegung, Werden, Prozeß stehen, und eröffnen so ein allgemein metaphysisches Verständnis von aktuellem Sein überhaupt. (Von dem einmal gewonnenen, philosophisch reflektierten, metaphysischen Standpunkt aus läßt sich wiederum nachträglich jene ursprüngliche Selbsterfahrung als eine „metaphysische“ begreifen und der Mensch als ein „metaphysisches Wesen“.) Der Begriff ist also, so wie er in der NE verwendet wird, gewiß nicht aus der Metaphysik „entlehnt“, ebensowenig der Begriff des Zweckes, der (als „Werk“ des Menschen) bedeutungsgemäß mit dem Energeia-Begriff verbunden ist.

<sup>26</sup> A. Bremond, *Le Dilemme Aristotélicien*, Archives de Philos. X, cahier 2 (Paris 1933) geht mit einer platonischen Problemstellung an die NE heran: Wie die Sorge um das menschliche Gute sich in die kosmische Ordnung einfüge, und ob die kosmische Ordnung einen moralischen Sinn habe (116). Er sieht dann in der Definition des sittlichen Guten als Vernunft-Aktualität die psychologische und metaphysische Lösung des Problems: „Le Bien est dans l'acte, l'activité conforme à la nature, le Bien ou Bonheur de l'homme est dans son activité spécifique, celle de l'esprit. C'est la solution psychologique et métaphysique de la question posée au début . . . Solution non empirique et probable, mais absolue et nécessaire“ (135).

Hier ist zwar richtig gesehen, daß die Bestimmung des sittlichen Guten bei Aristoteles keine empirische ist; deswegen ist sie jedoch noch nicht von vornherein eine psychologische und metaphysische. Dazu würde auch im Widerspruch stehen – der sich allerdings für Bremond ergibt –, daß die ersten Kapitel der NE, die jene Bestimmung auffinden, keinen (platonisch-)metaphysischen Ansatz haben, wie Bremond selbst zugibt: „L'Éthique Aristotélicienne s'ouvre par une négation de la réalité transcendentale du Bien. L'Éthique est une science purement humaine et la Métaphysique n'a rien à voir ici“ (118).

sind“, und daß unser Sein bzw. Leben gut, d. h. wertvoll, erstrebenswert ist; s. Buch IX 9). Nach Aristoteles' Schrift „Über die Seele“ macht die Seele als Formursache gerade die Aktualität (ἐνέργεια) und Vollendung (ἐντελέχεια) des menschlichen Seins aus, während die Potentialität im Leiblichen als Stoffursache liegt. Näher betrachtet, ist die Seele (nach ihrer Definition, De an. II 1) „erste“ Aktualität (bzw. Vollendung) in bezug auf den Leib, der das Leben (Sein) nur potentiell hat. Zu ihr, als ursächlichem Grundakt des Lebens, kommen weitere spezifische Tätigkeiten (wie Wahrnehmen und Denken) als „zweite“ Aktualitäten (zusätzliche Vollendungen) hinzu. Man darf daraus folgern, daß auch die in NE herausgestellte vollendete Vernunft-Tätigkeit der Seele, in der sich das sittliche Gute des Menschen verwirklicht, eine „zweite“ Aktualität (Vollendung) ist, die zur „ersten“ der Lebenstätigkeit bzw. Seinsaktualität als solcher hinzukommt. So ergibt sich: Das sittliche Gutsein des Menschen hat als metaphysische Voraussetzung dessen Sein und ihm eigene Gutsein.

Ergänzend sei bemerkt, daß nach Aristoteles auch das sittliche Handeln dieselbe metaphysische Voraussetzung hat. So besteht das bekannte scholastische Prinzip zu Recht: „Das Handeln folgt dem Sein“, wobei „Sein“ hier zunächst schlichthin in seiner eigentlichen, metaphysischen Bedeutung verstanden werden kann. Zwar gilt nach Aristoteles (in gewisser Weise) auch umgekehrt, daß das Sein dem Handeln folgt, bzw. daß das Handeln auf das Sein zurückwirkt; doch hat dann „Sein“ die spezielle Bedeutung des sittlichen (Gut-)Seins, das aus einübenden eingewöhnenden Handlungen folgt (nach der Lehre von NE II 1–2: „Durch gutes Handeln werden wir gut“).

Das der sittlichen Gutheit im Menschen zugrunde liegende Sein und ihm eigene Gutsein läßt sich genauer als metaphysisch-„psychologische“ Voraussetzung bezeichnen; denn das Aktualitätsprinzip des menschlichen Seins ist die Seele. In der NE finden sich mehrere Stellen „psychologischen“ Inhaltes, die mit dieser Voraussetzung zusammenhängen und aus der aristotelischen Ethik nicht wie sachfremde Lehrstücke ausgeklammert werden dürfen. Sie betreffen vor allem die Unterscheidung zwischen unvernünftigem und vernünftigem Seelenteil (I 13) und bei diesem wieder zwischen praktischem und theoretischem Teil (Vermögen) (VI 2), woraus sich dann die Einteilungen der Tugenden in „ethische“ (gewöhnungsmäßige) und „dianoetische“ (vernunftmäßige) bzw. weiter in praktische (Klugheit) und theoretische (Weisheit) geben. Ferner liegt der Bestimmung der „ethischen“ Tugend als mittlerer Haltung in bezug auf die Affekte ansatzweise eine Psychologie der Affekte zugrunde (vgl. bes. II 4–5): Sie gehören dem unvernünftigen, strebenden Seelenteil an, werden durch das Streben hervorgerufen und begleiten jede Handlung. Sie sind aber (wie das Streben auch) dem vernünftigen Teil zugänglich (erschlossen), von ihm bestimmbar, und werden im sittlich guten Menschen, unter der Leitung der Vernunft, zum rechten Maß geführt und gewöhnt. Die sittlich gute Handlung entspringt so (im Vorsatz) aus der Übereinstimmung des unvernünftigen mit dem vernünftigen Seelenteil. (Diese Übereinstimmung ist übrigens nach VI 2 die „praktische Wahrheit“.)

## 2. Die metaphysische Voraussetzung im Bezug des Willens zum sittlichen Guten

Diese erhellt aus Kap. III 6, das vom Willen (*βούλησις*) handelt. Ohne ihn im strikten Sinne zu definieren, bestimmt es ihn aus seinem Bezug zum Guten als Ziel: „Der Wille geht auf das Ziel“ (1113 a 15). Dabei stellt sich ein Problem hinsichtlich des Guten, ob dieses nämlich wiederum aus seinem Bezug zum Willen bestimmt werde, so daß immer „das Gute das Gewollte“ sei. Dagegen läßt sich einwenden, daß auch das Schlechte gewollt werde. Daraus würde folgen, daß entweder überhaupt kein Wollen vorläge, oder alles Gewollte nur scheinbar Gutes wäre. Es gäbe so kein „natürlicherweise Gewolltes“ (1113 a 21) bzw. kein von Natur Gutes. Die Lösung des Problems bringt dann eine Unterscheidung hinsichtlich des Guten in das „schlechthin und wahrhaft gewollte“ und das „für den Einzelnen erscheinende“ Gute (a 24). Beim sittlich Tüchtigen ist beides in Übereinstimmung (er ist deshalb „Richtschnur und Maß“ des Guten, a 33), beim Schlechten fällt beides auseinander. Die Bestimmung des Guten, die es mit dem Gewollten gleichsetzt, ist also teils zutreffend, teils nicht: Sie trifft nicht zu, sofern das Gute das jedem erscheinende, d. h. durch praktische Vernunft und Vorstellung (richtig oder falsch) vermittelte (wahre oder scheinbare) sittliche Gute ist. Sie trifft jedoch zu, sofern das Gute in jedem „natürlicherweise gewollt“, d. h. ohne vermittelnde Vernunft und Vorstellung, somit auch ohne Möglichkeit falschen Scheines „schlechthin und wahrhaft gewollt“ wird. Hinter dem sittlichen Bezug des Willens zum Guten wird so (als seine Voraussetzung) ein „natürlicher“, vor-sittlicher, d. h. metaphysischer Bezug sichtbar.

Wir werden hier wieder an den Einleitungssatz der NE erinnert: „Das Gute ist dasjenige, zu dem alles strebt“, und wenden uns noch einmal zurück zu Kapitel I 1: Das Gute ist da nicht nur in einem ethischen Bezug zum Strebevermögen gesehen, sondern zugleich auch in einem natürlichen d. h. metaphysischen Bezug, weil zum Streben *aller* Naturwesen. Der menschliche Wille ist hier nur einschlußweise mit angesprochen, sofern er auch eine mit allen Naturwesen gemeinsame, natürliche Ausrichtung auf das Gute hat. Derselbe metaphysische Gesichtspunkt dürfte ebenfalls dem (oben von uns interpretierten) Argument vom unmöglichen Regreß der Zwecke ins Unendliche zugrunde liegen, wonach mit Aufhebung des letzten Zweckes oder Zieles auch das Streben (bzw. Wollen) selbst aufgehoben wird. Das Argument ist erst dann recht schlüssig, wenn das Streben (bzw. Wollen) vom letzten Ziel unmittelbar abhängt (bewegt wird) und zu ihm in einem natürlichen, noch nicht durch praktische Vernunft vermittelten, d. h. metaphysischen Bezug steht<sup>27</sup>.

Das metaphysisch verstandene Gute, „zu dem alles strebt“ ist ein zweifaches: erstens das mit dem Sein verbundene Gutsein immanent in allen Naturwesen, auch im Menschen, zweitens das allen Wesen transzendente Prinzip des Guten

<sup>27</sup> Auf diesen Gesichtspunkt macht schon A. Mansion aufmerksam: L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale, in: *Révue philos. de Louvain* 48 (1950) 465 ff.

und des Seins, Gott. Diese Unterscheidung läßt sich weniger von der NE aus als von Aristoteles' naturphilosophischen Schriften (De gener. anim. II 1 u. 3; De caelo II 12) und den Metaphysica aus (bes. XII 10) treffen. Die NE hat wohl primär das immanente Gute im Blick (was auch daraus hervorgeht, daß die Eingangsdefinition: „Das Gute ist das, wonach alles strebt“ sich an eine Formel des Eudoxos v. Knidos anlehnt, und dieser bei dem Guten an die Lust *in* den Lebewesen gedacht hat). Der transzendente Bezug des Menschen zu Gott deutet sich in der NE mehr auf der Ebene der verwirklichten sittlichen Gutheit an, durch die der Mensch „gottgeliebt“ werde, weil er in der höchsten theoretischen Tätigkeit das Göttliche zum Gegenstand habe. Jede seelische Tätigkeit erlangt aber nach Aristoteles ihre Verwirklichung vom Gegenstand her, der selber schon in Wirklichkeit (Aktualität) ist.

Wir möchten die Interpretation abrunden mit einem Hinweis auf Thomas v. Aquin, dessen Erörterungen über das Gute und den menschlichen Willen sich eng an die von uns besprochenen aristotelischen Texte anlehnen, darüber hinaus aber den metaphysischen (und theologischen) Gesichtspunkt stärker herausstellen. So ist nach Thomas das Gute, als letztes Ziel des Willens, ein zweifaches: einerseits die Glückseligkeit, andererseits aber Gott, weil die Glückseligkeit, als Vollendung des aktuellen Mensch-Seins in der Erlangung Gottes liegt, des rein aktuellen Seinsprinzips<sup>28</sup>.

Was den Bezug des Willens zum Guten als letztem Ziel betrifft, so unterscheidet Thomas (Aristoteles folgend) zwischen dem durch praktische Vernunft vermittelten, von freier Entscheidung getragenen, sittlichen Bezug und dem unmittelbaren, von einer „natürlichen Neigung“ getragenen<sup>29</sup>. Dabei wird (mehr als bei Aristoteles) erkennbar, daß dieser natürliche Bezug notwendige Voraussetzung für den sittlichen Bezug ist; denn damit die Vernunft das Ziel als sittliches Gutes erkennen und den Willen zu ihm bestimmen, bewegen kann, muß vorgängig der Wille die Vernunft zur Erkenntnis des Guten bewegen. (Dem Erkennen geht das Erkennen-wollen vorher). Dann muß aber der Wille schon vorweg bewegt sein, und zwar vom letzten Ziel, zu dem er in einem unmittelbaren, natürlichen, vor-sittlichen, d. h. metaphysischen Bezug steht<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Siehe bes. Summa theol. I-II, q. I (de ultimo fine hominis), a. 7 u. 8, wonach der ultimus finis einerseits Gott, das (metaphysische) Objekt des Willens, andererseits die Glückseligkeit, die Erlangung jenes Objekts ist (die als Vollendung des menschlichen Guten in der Seele, a. 3 u. q. II a. 7, d. h. als vollendete Vernunft-Tätigkeit, q. III a. 7, das sittliche Gute ist).

<sup>29</sup> De veritate I, q. XXII (de appetitu boni et voluntate) a. 4 bis 6: Hiernach zeichnet sich der vernunftmäßige Wille des Menschen vor dem vernunftlosen Streben der übrigen Naturwesen durch die Fähigkeit der freien Selbstbestimmung zum Handeln hin auf ein letztes Ziel aus. Zu diesem hat er aber bereits eine, mit allen Naturwesen analog gemeinsame, „naturalis inclinatio“. Dieser Ausdruck, der in wörtlicher Bedeutung den unvernünftigen Naturwesen beigelegt wird (z. B. S. theol. I-II, q. I a. 2), bezeichnet hier in übertragener, analoger Bedeutung einen Aspekt im vernunftmäßigen Willen des Menschen (vgl. auch S. theol. I q. LXXXII a. 1, wo dem Willen eine inclinatio finis, ex necessitate naturali zugeschrieben wird). Die Selbstbestimmung als liberum arbitrium erörtert ausführlich De ver. I q. XXIV (de libero arbitrio).

<sup>30</sup> Vgl. hierzu De ver. I q. XXII a. 12: Einerseits bewegt die praktische Vernunft, gleichsam als Zweckursache, den Willen, indem sie vorweg den Zweck intendiert. Andererseits bewegt der

Die beiden Gesichtspunkte des Guten, der ethische und der metaphysische, lassen sich bei Aristoteles, wie auch bei Thomas, zwar nicht dem Begriffe, wohl aber der Sache nach unterscheiden. Die Unterscheidung ist unentbehrlich. Mit ihrer Hilfe läßt sich schließlich auch ein Problem lösen, das sich grundsätzlich zur aristotelisch-thomasischen Ethik stellt. Die Lösung wird über Aristoteles hinaus weiterführende Überlegungen bringen:

Das Problem besteht darin, daß das Gute (als Einzelziel, wie auch, worauf es hier ankommt) als letztes Ziel des Willens schon gegeben sein muß; denn wenn es nicht gegeben wäre, läge überhaupt kein Bezug des Willens zu ihm vor, so daß der Wille selbst und mit ihm die praktische Vernunft aufgehoben würden. Auch könnte dann das Gute nicht von der Vernunft (intuitiv) erfaßt werden, obwohl es doch tatsächlich von ihr erfaßt wird. – Wenn hingegen das Gute schon gegeben wäre, so müßte der Bezug des Willens und der praktischen Vernunft zu ihm schon erfüllt sein. Beide wären dann bereits in ihrem Ziel, und es käme überhaupt nicht mehr zu der spezifisch menschlichen Leistung sittlicher Selbstbestimmung.

Zur Lösung des Problems ist es notwendig, die zwei oben genannten Gesichtspunkte im Blick zu haben: Das Gute ist zwar aktual in einem „metaphysischen“ Bezug dem Willen schon gegeben und von der Vernunft (intuitiv) erfaßt, nämlich (sowohl als das Gutsein der Dinge wie auch) als ihr eigenes (das menschliche) Gutsein, wobei implizit das göttliche Prinzip des Guten selbst mit erfaßt wird. Doch erschöpft sich das Gute nicht in dem vorgegebenen aktualen, metaphysischen Bezug. Vielmehr liegt in diesem für den Willen bzw. die praktische Vernunft die noch unerfüllte Möglichkeit zu einem „sittlichen“ Bezug, d. h. das Gute zum Ziel alles praktischen Verhaltens und des Lebens im ganzen zu machen, wozu es erst einer freien Selbstbestimmung bedarf.

Zwar erfaßt die Vernunft (intuitiv) das Gute in sich selbst, aber sie erkennt es deshalb nicht schon von vornherein *als* sittliches Prinzip, um dessentwillen alles übrige getan werden muß. Diese Erkenntnis leistet die Vernunft (auf der Grundlage der intuitiven Selbsterfahrung) diskursiv und im Zusammenhang mit der praktischen Überlegung, wie man handeln soll, nach welchen Prinzipien, Zwecken, und mit welchen Mitteln zu ihnen.

In der Erkenntnis des letzten Zweckes, des sittlichen Guten, kommt die Vernunft auf sich selbst zurück und findet es in ihrer eigenen vollendeten Tätigkeit (Lebenswirklichkeit) als einer von ihr zu leistenden, nie ganz zu erfüllenden Aufgabe. Ihre gesollte Verwirklichung würde das vorgegebene aktuelle Gutsein zu einer zusätzlichen („zweiten“) Vollendung führen und dadurch zu einer

---

Wille, als Wirkursache, die Vernunft, sofern er in Rückwendung (per reflexionem, a. 13) auf die Seele ihr Sein bzw. Wesen will, mit allen Vermögen, also auch sich selbst und die Vernunft, daß sie erkennend tätig sei. Darin liegt aber jenes oben erwähnte natürliche Streben zum letzten Ziel (dem eigenen Gutsein des Menschen und seinem göttlichen Seinsprinzip).

Den Sachverhalt hat in seiner Problematik Kl. Riesenhuber sehr gut dargestellt (Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas v. Aquin, [1971]), ohne aber eine Klärung mittels der Unterscheidung in ethischen und metaphysischen Gesichtspunkt zu versuchen (vgl. meine Rezension im Ph. Jb. 81 [1974] 231–233).

Verähnlichung mit dem göttlichen Prinzip (thomasisch ausgedrückt: zur Erlangung Gottes).

Es ergibt sich also: Einerseits ist das Gute als sittliches Gutes im Menschen nicht von vornherein dem Willen aktual gegeben, sondern je und je als eine (im vorgegebenen aktualen Mensch-Sein liegende) Möglichkeit, zu deren Verwirklichung sich der Wille mit der praktischen Vernunft erst frei selbst bestimmen muß. Andererseits wäre diese Selbstbestimmung ohne den aktualen Ansatzpunkt im eigenen menschlichen Gutsein richtungslos und leer. Wenn das Gute nicht schon in einer gewissen (eben metaphysisch zu bestimmenden) Weise gegeben wäre, kämen weder der Wille, noch die praktische Vernunft überhaupt in Bewegung.

Die Frage nach dem sittlichen Guten setzt ein gewisses Vorverständnis von Gutsein überhaupt voraus. Und dieses muß der Fragende bereits in sich haben auf Grund einer inneren Selbsterfahrung des eigenen Seins bzw. Gutseins. Auf die darin liegende metaphysische Voraussetzung für die ethische Wissenschaft kann auch heute nicht wer sie betreibt, verzichten<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Schon M. Gillet, *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote* (Diss. Fribourg 1905), hat richtig gesehen, daß die aristotelische Ethik ihr Prinzip immanent in der Vernunft des Menschen hat und nicht unmittelbar auf einem transzendenten göttlichen Prinzip basiert. Sie ist „une morale immanente, ayant son principe et son terme dans l'agent moral lui-même“ (XI).