

Aristoteles' Einführung des Begriffs ‚εὐδαιμονία‘ im I. Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘

Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken

Von Klaus JACOBI (Köln)

1. Das logische Konsistenzproblem:

Mindestens ein – genau ein Gut, das Endzweck menschlichen Strebens ist?

Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ προᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ.

διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰγαθόν, οὗ παντ' ἐφίεται.

(A) „Jedes fachliche Können und jede wissenschaftliche Untersuchung ebenso jedes Handeln und Wählen strebt, wie allgemein angenommen wird, nach einem Gut.

(B) Daher hat man das Gute treffend als das bezeichnet, wonach alles strebt.“¹

Kommentatoren und Interpreten aller Zeiten haben diesen Beginn der „Nikomachischen Ethik“ bewundert.² In der Tat ist dies ein „zupackender . . . Anfang“, mit dem Aristoteles „ohne ein Vorwort . . . gleich mitten in der Sache“ ist.³ Der „volle Einsatz“ mit dem Allausdruck⁴ zeigt, zusammen mit der so gleich hinzugefügten Aufzählung von „Grundformen menschlichen Tätigseins“⁵, an, wo der Ansatz der aristotelischen ethischen Reflexion liegt, nämlich bei einer Erhellung der Struktur menschlichen Tätigseins überhaupt. Jedes bewußte menschliche Tun hat den Charakter des Ausseins auf . . . ; jedes Streben richtet sich auf etwas, das als erstrebenswert gemeint ist. Ich akzeptiere im folgenden die Allgemeingültigkeit dieser Sätze. Als weiteren Basissatz, der von Aristoteles impliziert ist, kann man hinzufügen: Jedes als erstrebenswert Gemeinte ist in irgendeiner Hinsicht wirklich gut. Die Einwände, die man gegen diese Sätze hat vorbringen wollen, beruhen darauf, daß die Begriffe ‚Ziel des Strebens‘ und ‚gut‘ nicht in der gehörigen, von Aristoteles hier gemeinten Weite und Formalität aufgefaßt wurden.⁶

¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik (im folgenden zitiert: EN) I 1, 1094 a 1–3.

² Vgl. F. Dirlmeier, in: Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. von Fr. Dirlmeier (Aristoteles, Werke in dt. Übers., hrsg. v. E. Grumach, Bd. 6 [1956]) Anm. 5,1, S. 265.

³ O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles („Epimeleia. Beiträge zur Philosophie“, Bd. 18) (1971) 35.

⁴ F. Dirlmeier (wie Anm. 2), a. a. O.

⁵ O. Höffe (wie Anm. 3), a. a. O.

⁶ Der Aufsatz von H. A. Prichard, The Meaning of Ἄγαθόν in the *Ethics* of Aristotle (in: *Philosophy*, Vol. X, No. 37 [1935]; Wiederabdruck in: H. A. Prichard, *Moral Obligation* [Oxford 1949], 40–53; zuletzt in: *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, hrsg. v. J. M. E.

Indes darf die Bewunderung für den „eminent philosophischen Anfang“ der Nikomachischen Ethik⁷ nicht blind machen. Es ist das Verdienst von P. T. Geach, scharf auf das Problem aufmerksam gemacht zu haben, das im Übergang vom ersten zum zweiten, mit ‚daher‘ angeschlossenen Satz liegt. In diesem zweiten Satz ist nicht mehr unbestimmt von „irgendeinem Gut“, sondern von „dem Guten“ die Rede. Geach vermutet, Aristoteles habe übersehen, daß in Aussagen mit mehreren Quantoren die Stärke der Behauptung je nach Stellung der Quantoren variieren kann.⁸ Zweifellos hat Geach im Sachlichen recht. Aus (A) ‚Für jedes Streben gibt es ein Gut, auf das sich dieses Streben richtet‘ kann nicht – mit veränderter Stellung von All- und Existenzquantor – gefolgert werden:

(B) ‚Also gibt es genau ein Gut, auf das sich jedes Streben richtet‘,⁹ ebenso wenig wie man aus ‚Alle Wege führen an irgendeinen Ort‘ folgern kann: ‚Also gibt es einen Ort – zum Beispiel Rom –, zu dem alle Wege führen‘.¹⁰ Zu prüfen ist, ob Aristoteles tatsächlich die Trugschlüssigkeit einer solchen Folgerung entgangen ist. Dazu ziehe ich eine weitere Stelle aus dem ersten Kapitel bei, welche denselben logischen Einwänden ausgesetzt ist.

Moravcsik [London-Melbourne 1968], 241–260, wonach hier zitiert wird) besteht zum großen Teil aus solchen Scheingefechten. Angegriffen werden lediglich die einseitigen und verengenden Auslegungen, welche Prichard zuvor untergeschoben hat. In seiner ausführlichen Auseinandersetzung „*Ἀγαθόν* and *Εὐδαιμονία* in the *Ethics* of Aristotle“ (aus dem Nachlaß in: Aristotle. A Collection of Critical Essays, hrsg. v. J. M. E. Moravcsik [wie oben] 261–296) hat J. L. Austin viele dieser Mißverständnisse oder Mißdeutungen nachgewiesen. So macht Austin mit Recht darauf aufmerksam, daß Prichard gegen Aristoteles' ausdrückliche Unterscheidungen „unter *τέλος* einzig das versteht, was Aristoteles ein *τέλος παρὰ τὴν πρᾶξιν* nennt“ (Austin, 294, n. 26; vgl. Prichard, 243 ff.). Austins – offenbar nicht vollendete – Analyse des Begriffs „*ἀγαθόν*“ krankt selbst an einer verengenden Fehlinterpretation. Prichard hatte die These vertreten, Aristoteles verstehe unter „*ἀγαθόν*“ „conducive to our happiness“ (241). Austin weist überzeugend nach, daß Prichard ‚happiness‘ im Sinne von ‚Zustand von Lustempfindung‘ gebraucht, was sicherlich nicht Aristoteles' Verständnis von „*εὐδαιμονία*“ ist (265–270). Aber der Nachweis „*Εὐδαιμονία* does not mean a state or feeling of pleasure and *ἀγαθόν* does not mean conducive to our pleasure“ (270) scheint Austin nicht zu genügen. Er negiert auch die weitere These, „*ἀγαθόν*“ bedeute „that which is desired“ (288–296), ohne zu bemerken, daß Aristoteles tatsächlich von einem solchen weiten Sinn des Wortes ausgeht.

⁷ O. Höffe (wie Anm. 3) 35.

⁸ P. T. Geach, *History of a Fallacy*, in: *Journal of the Philosophical Association*, Vol. 5, No. 19–20 (1958); Wiederabdruck in: P. T. Geach, *Logic Matters* (Oxford 1972) 1–13, wonach hier zitiert wird. Hier 1 f.

⁹ Thomas von Aquin hat dies in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik bemerkt (L. I, l. I; ed. Spiazzi, n. 5): „Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod bonum, sed bonum communiter sumptum.“ Bei der Kommentierung der im folgenden zu besprechenden Passage EN I 1, 1094 a 18–24 (In Eth. Nic., L. I, l. II; nn. 19–22) kann Thomas die Worte ‚bonus et optimus‘ nicht in dieser Weise interpretieren. Die Probleme, welche diese Passage stellt, werden nicht erwähnt.

¹⁰ A. Kenny, *Aristotle on Happiness*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 66 (1965–66) 93–102; Wiederabdruck in: A. Kenny, *The Anatomy of the Soul. Historical Essays in the Philosophy of Mind* (Oxford 1973) 51–61; zuletzt in: *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*, hrsg. v. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (London 1977) 25–32, hier 26 mit Bezug auf den Aufsatz von Geach (s. Anm. 8).

Aristoteles hat festgestellt, daß verschiedene Handlungen, Künste und Wissenschaften auch verschiedene Ziele haben.¹¹ Er hat weiter, zunächst an Beispielen aus dem Bereich des technischen Herstellens, darauf aufmerksam gemacht, daß solche Ziele zueinander im Verhältnis der Über- und Unterordnung stehen können, so daß sich hierarchisch geordnete Zielketten ergeben.¹² An diesen Hinweis nun schließt sich folgende, syntaktisch kompliziert gebaute Passage an: Εἰ δὴ τις τέλος ἐστὶ τῶν πρακτικῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεσι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

Ich gebe vorerst eine vorläufige, zwar wörtliche, aber bewußt noch nicht ganz entschiedene Übersetzung:

(A) „Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir um seiner selbst willen wollen,

(a) während wir das andere um dessentwillen wollen,

(¬B) und wenn wir nicht ein jegliches immer um eines anderen willen wählen

(b) (denn so ginge die Sache ins Unendliche, so daß das Streben leer und vergeblich wäre),

(C) dann wird offenbar dieses das Gute und das Beste sein.“¹³

Formal-syntaktisch handelt es sich bei dieser Periode um einen Konditionalsatz mit zwei Bedingungen: Wenn A und nicht B, dann C. Der ersten Bedingung ist ein erläuternder und präzisierender Nachsatz, der zweiten eine Begründung zugeordnet.¹⁴ Nun sind aber die beiden Bedingungen offenbar nicht einfach als voneinander unabhängig einander nebengeordnet.¹⁵ Die vorliegende logisch-analytische Diskussion der Stelle¹⁶ betrifft die Frage, wie Aristoteles das Verhältnis zwischen den beiden Vordersätzen ‚A‘ und ‚nicht B‘ aufgefaßt habe und ob diese Auffassung haltbar ist, während die Folgerung des Nachsatzes aus der Konjunktion der Vordersätze logisch unproblematisch ist.

Die zweite Bedingung ist als erfüllt zu denken; sie wird durch die beigegebene Begründung, nämlich den Abweis des Fortgangs ins Unendliche, bewiesen. Es ist undenkbar, daß wir jedes Erstrebte immer wieder um eines anderen willen erstreben; eine solche Kette wird vielmehr erst konstituiert durch die Vorstel-

¹¹ EN I 1, 1094 a 6–9.

¹² EN I 1, 1094 a 9–18.

¹³ EN I 1, 1094 a 18–22.

¹⁴ Zur logischen Analyse der Argumentationen in den Eingangskapiteln der Nikomachischen Ethik sei hier, vor allen Einzelhinweisen, grundsätzlich auf die vorzüglichen Arbeiten von B. Williams, *Aristotle on the Good. A Formal Sketch* (in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 12, No. 49 [1962] 289–296) und Chr. Kirwan, *Logic and the Good in Aristotle* (in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 17, No. 67 [1967] 97–114) verwiesen.

¹⁵ Vgl. J. L. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, in: *Proceedings of the British Academy*, Vol. LX (1974) (Oxford-London 1975) 14 f.

¹⁶ P. T. Geach (wie Anm. 8) 1 f. 8; B. Williams (wie Anm. 14) 292; W. F. R. Hardie, *The Final Good in Aristotle's Ethics*, in: *Philosophy* XL (1965) 277–295; Wiederabdruck in: *Aristotle. A Collection of Critical Essay*, hrsg. v. J. M. E. Moravcsik (wie Anm. 6) 297–322, hier 297; A. Kenny (wie Anm. 10) 26; Chr. Kirwan (wie Anm. 14) 107 f.; J. L. Ackrill (wie Anm. 15) 14 f.

lung ihres Endglieds, also eines Zieles, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Die zweite Bedingung kann also in ein analytisch wahres Theorem umformuliert werden:

„Jede Reihe, deren aufeinanderfolgende Terme in der Relation ‚gewählt um willen von . . .‘ stehen, hat einen letzten Term‘.¹⁷ Oder auch:

„Es muß mindestens ein um seiner selbst willen gewolltes Ziel unseres Strebens geben.“

Es liegt zunächst nahe, anzunehmen, Aristoteles habe geglaubt, hiermit zugleich die erste Bedingung als erfüllt bewiesen zu haben, da eine eigene Begründung für sie nicht gegeben wird. Dann müßte er, da der erste Vordersatz sicherlich keine schwächere Behauptung als der zweite darstellt, ‚A‘ und ‚nicht B‘ als logisch äquivalent angesehen haben: Durch die Widerlegung der einzig denkbaren Alternative zu ‚A‘, nämlich ‚B‘, wäre ‚A‘ als gültig gesichert. Gesetzt, dies sei wirklich Aristoteles' Gedankengang, dann wäre die Periode, um ihre Konsistenz zu rechtfertigen, interpretierend folgendermaßen zu übersetzen:

(A) „Wenn es nun *mindestens* ein“ (oder: „*irgendein*“) „Ziel des Handelns gibt, das wir um seiner selbst willen wollen,

(a) während wir das *jeweils* andere um dessentwillen wollen, . . .

(C) dann wird offenbar dieses das *jeweils* Gute und Beste sein.“

Daß dieser Interpretationsversuch nicht befriedigen kann, zeigt sich an der erforderlichen Übersetzung des Schlußsatzes. Es scheint sprachlich kaum möglich, den so betonten Superlativ ‚τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον‘ abschwächend als nur relativen Superlativ zu interpretieren. Wichtiger ist noch, daß Aristoteles' Fortsetzung des Gedankengangs in den Folgesätzen ganz unplausibel wäre, wenn der vorgetragene Interpretationsversuch das Rechte träfe. Aristoteles sagt, daß die Erkenntnis des Guten und Besten große Bedeutung für die Lebensführung haben müsse, so daß es nötig sei, wenigstens umrißhaft darzustellen, „was es sei“¹⁸. Diese Fortsetzung ist nur einsichtig, wenn ‚τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον‘ singularisch als ‚das schlechthin Gute und Beste‘ verstanden wird. Das Theorem, daß jede Zielkette ein intendiertes Ende haben muß, allein gibt keine Grundlage für die Ethik her.

Diese starke Interpretation des Schlußsatzes erfordert, wenn die Periode im ganzen schlüssig sein soll, eine entsprechend starke Interpretation des ersten Vordersatzes. Die richtig interpretierende Übersetzung lautet:¹⁹

(A) „Wenn es nun *nur*“ (oder: „*genau*“) „ein Ziel des Handelns gibt, das wir *nur* um seiner selbst willen wollen,

(a) während wir *alles* andere um dessentwillen wollen,

....

(C) dann wird offenbar dieses des schlechthin Gute und Beste sein“.

¹⁷ P. T. Geach (wie Anm. 8) 8.

¹⁸ EN I 1, 1094 a 22–26.

¹⁹ Vgl. die Übersetzungen von W. D. Ross (London 1915 u. ö.) und von R. A. Gauthier und J. Y. Jolif (Louvain-Paris 1958/1959, ²1970).

Der Satz

„Es gibt genau ein um seiner selbst willen gewolltes Ziel unseres Strebens, um dessen willen alles andere gewollt wird“ oder, in anderer Formulierung, „Es gibt etwas, das der letzte Term einer jeden Reihe ist, deren aufeinanderfolgende Terme in der Relation „gewählt um willen von . . .“ stehen“ ist bisher nicht bewiesen. Folglich bleibt auch die Gültigkeit des Schlußsatzes über das höchste Gut bisher hypothetisch. Die Diskussion darüber, ob Aristoteles sich über die unterschiedliche Stärke der beiden Vordersätze getäuscht hat²⁰ oder ob er die stärkere These hier nur „suggerieren“ will,²¹ kann aus dem Wortlaut der Passage allein nicht entschieden werden.²² Jedenfalls – dies kann als sicher festgestellt werden – beansprucht Aristoteles nicht, die Frage, ob es ein einziges Letztziel allen menschlichen Wollens und Handelns gibt, mit den bisher diskutierten Passagen bereits hinreichend geklärt zu haben. An späterer Stelle, wo er den hier vorbereiteten Gedankengang wieder aufnimmt, wählt er offenbar mit Bedacht vorsichtige und offene Formulierungen: „Das eigentliche Gut einer jeden Praxis und Kunst ist das, um dessen willen das übrige getan wird . . . Wenn es also für alles, was getan werden kann, ein (einziges, gemeinsames) Ziel gibt, so ist dies das durch Handeln erreichbare Gut, wenn aber mehrere, dann diese.“²³ Aristoteles wird die These vertreten, daß es nur ein „vollendetstes Ziel“ allen menschlichen Handelns gibt. Es wird zu prüfen sein, in welchem Sinn er diese These versteht.

2. Die Funktion des Einleitungskapitels: Anknüpfung an das Vorverständnis der Hörer – Vorverweise auf den eigenen neuen Ansatz der Ethik

Um das Einleitungskapitel der Nikomachischen Ethik recht zu verstehen, wird man, stärker als dies in den meisten Kommentaren und Interpretationen geschehen ist, auf dessen Redefunktion zu achten haben. Die Überlegungen über die dem Gegenstand angemessene Methode der Ethik, in welchen Aristoteles seinen Hörern mehrfach einschärft, wie er verstanden werden will,²⁴ werden ignoriert, wenn man gleich in den Eingangssätzen eine vollständige Darlegung der Grundlagen der folgenden Argumentationen zu finden erwartet. Die Ethik

²⁰ P. T. Geach (wie Anm. 8) 1 f. 8; J. L. Ackrill (wie Anm. 15) 14 f.

²¹ W. F. R. Hardie (wie Anm. 16) 297; „Aristotle does not here *prove*, nor need we understand him as claiming to prove, that there is only *one* end which is desired for itself. He points out correctly that, if there are objects which are desired but not desired for themselves, there must be *some* object which is desired for itself. The passage further suggests that, if there were *one* such object and one only, this fact would be important and helpful for the conduct of life.“

²² Vgl. B. Williams (wie Anm. 14) 292; Chr. Kirwan (wie Anm. 14) 108. Die von Williams erwogene und von Kenny (wie Anm. 10) 26, vertretene Interpretation, Aristoteles habe den zweiten Vordersatz als Konsequenz aus dem ersten Vordersatz und nicht als Begründung für diesen gemeint, scheint mir nicht überzeugend. Zwar ist „ $\neg B$ “ Implikat von „ A “, doch wird „ $\neg B$ “ nicht aus „ A “ gefolgt, sondern durch „ b' “ bewiesen.

²³ EN I 5, 1097 a 16–19, 22–24; vgl. 1097 a 29–30; I 6, 1098 a 17–18.

²⁴ EN I 1, 1094 b 11–27; I 2, 1095 a 30 – b 8; I 7, 1098 a 26–29; I 8, 1098 b 9–11; II 2, 1103 b 34 – 1104 a 11.

kann nicht als axiomatische, aus Theoremen Folgerungen ableitende Wissenschaft betrieben werden. Sie muß vielmehr bei dem „für uns Bekannten“²⁵ ansetzen, d. h. bei den explizit geäußerten oder im Handlungsbewußtsein impliziten Meinungen über rechtes und unrechtes, gelingendes und mißlingendes, gutes und schlechtes Handeln der Menschen.²⁶ Aristoteles ist bereit, anzuerkennen, daß in diesen Meinungen das Richtige schon irgendwie getroffen ist, daß sie zumindest einen wahren Kern enthalten.²⁷ Allerdings sind sie durchaus nicht immer hinreichend klar und differenziert; sie müssen durchgesprochen und dabei präzisiert und korrigiert werden.

Die Nikomachische Ethik wurde nicht in der „Schule“ vorgetragen; sie ist für ein weiteres Publikum bestimmt.²⁸ Doch hat man davon auszugehen, daß mindestens ein beträchtlicher Teil der Hörer in seinen Vorstellungen „von der Schule Platons geprägt“ ist.²⁹ Die in den Kommentaren von Fr. Dirlmeier³⁰ und R. A. Gauthier³¹ nachgewiesenen vielfältigen Anspielungen auf platonische Schriften zeigen dies.

Liest man die Eingangssätze der Nikomachischen Ethik als Beginn einer Rede, so fallen sofort Wendungen auf, die darauf schließen lassen, daß Aristoteles hier zunächst einmal eine Basis der gemeinsamen Verständigung mit seinen Hörern sucht, indem er allgemein akzeptierte Thesen aufgreift. Daß jedes überlegte menschliche Tun nach einem Gut strebt, ist „allgemeine Ansicht“,³² die sich aus Platons Schriften vielfach belegen läßt;³³ die Bestimmung, das Gute sei das, wonach alles strebt, wird als Zitat eingeführt, das direkt wohl von dem Platoniker Eudoxos übernommen ist.³⁴ Aristoteles' Hörern dürfte die singularische Rede „das Gute und das Beste“ nicht als problematisch erschienen sein. Aristoteles knüpft an diese Redeweise an; die folgenden Kapitel werden dazu dienen, die Meinungen, was unter „dem Guten und dem Besten“ zu verstehen sei, vorzustellen und zu prüfen.

Wenn Aristoteles, um an das Vorverständnis seiner Hörer anzuknüpfen, Thesen aus der Schule Platons aufgreift, dann muß er, soll solche Anknüpfung nicht

²⁵ EN I 2, 1095 b 3–4; vgl. die Anmerkung von G. Bien, in: Aristoteles, Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übers. von E. Rolfes hrsg. v. G. Bien (1972) 266.

²⁶ Vgl. J. Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Vjschr. f. wiss. Pädagogik 32 (1965) 60–94; Wiederabdruck in: J. Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel (1977) 57–105, hier 64–66, 75, 77.

²⁷ Vgl. z. B. EN I 9, 1098 b 27; G. Bien (wie Anm. 25) 265 zu EN I 2–4; 270 zu EN I 8–9.

²⁸ Vgl. G. Bien (wie Anm. 25), Einleitung, XXIII–XXXVII, besonders XXXVI.

²⁹ L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif. Tome II: Commentaire (Louvain – Paris 21970), II–1, 3 zu EN I 1, 1094 a 1 – b 11.

³⁰ Siehe Anm. 2.

³¹ Siehe Anm. 29.

³² Vgl. die Übersetzung von Dirlmeier und von Gauthier. Die Übersetzung ‚scheint‘ für ‚δοκεῖ‘, die Rolfes gibt, ist irreführend. Aristoteles beabsichtigt nirgends in der Nikomachischen Ethik, die mit ‚δοκεῖ‘ eingeführten Thesen zurückzuweisen.

³³ Vgl. die Kommentare von Gauthier (wie Anm. 29) 4 und Dirlmeier (wie Anm. 2) 266 zur Stelle. Die Hauptstellen bei Platon sind: Politeia VI, 505 d–e; Philebos, 20 d.

³⁴ Vgl. EN X 2, 1172 b 10–15, dazu die Kommentare, die Dirlmeier (wie Anm. 2), Gauthier (wie Anm. 29) und Bien (wie Anm. 25) zur Stelle geben.

irreführen, zugleich auf seinen eigenen Ansatz der ethischen Theorie vorverweisen, mit dem er sich gerade von Platon in zentralen Punkten absetzen wird. Indem er den bekannten platonischen Thesen eigene Ergänzungen beifügt oder auch nur, indem er sie in einen neuen Zusammenhang stellt, deutet er an, daß er diese Thesen nicht in genau demselben Sinn verstanden wissen will, wie sie in der Akademie vertreten wurden. Wohin werden wir gewiesen, wenn wir auf diese Andeutungen achten?

1) Die Definition ‚das Gute ist das, wonach alles strebt‘ hatte bei Eudoxos allgemein-metaphysischen oder naturphilosophischen Sinn. Der Ausdruck ‚alles‘ stand zumindest für ‚alles Lebendige‘.³⁵ Der so aufgefaßten These nun hatte Aristoteles bereits in der Eudemischen Ethik widersprochen, und zwar in dem der Auseinandersetzung mit Platon gewidmeten Kapitel: „Die Behauptung, daß alle seienden Dinge nach *einem* Gut - was dies auch sei – streben, ist nicht richtig. Denn ein jedes strebt nach *seinem* Gut: das Auge nach dem Sehen, der Körper nach Gesundheit usw.“³⁶ In der Nikomachischen Ethik wird Eudoxos' Ausspruch durch die Stellung im Kontext von vornherein so aufgenommen, daß er nur menschliches Streben betrifft; die These erhält anthropologischen oder handlungstheoretischen Sinn. Nur das ἀγαθὸν πρακτόν, das durch menschliches Handeln erwirkbare Gut, ist Gegenstand der Ethik.³⁷ Der hier gegebene Hinweis wird in Aristoteles' Kritik an der platonischen These, „das Gute und das Beste“ sei die Idee des Guten, wieder aufgenommen werden; er zielt auf eine Loslösung der Ethik aus der Metaphysik.

2) Im ersten Satz gehören, wie aus späteren Wiederaufnahmen hervorgeht, einerseits die Ausdrücke τέχνη und μέθοδος, andererseits die Ausdrücke προᾶξις und προαίρεσις zusammen.³⁸ Die beiden ersten Ausdrücke repräsentieren dasjenige Modell für die Analyse zielgerichteter Tätigkeit, welches bei Platon vorherrscht, nämlich das von Erkenntnis geleitete kunstmäßige Herstellen. Indem Aristoteles diese Ausdrücke durch zwei weitere ergänzt, gibt er zu verstehen, daß er dieses Analysemodell zu korrigieren oder zumindest zu relativieren beabsichtigt.³⁹ Verdeutlichend exponiert er denn auch sogleich die spezifische Differenz zwischen Herstellen und Handeln: Ziel des Herstellungstuns ist jeweils ein Werk als Produkt oder Resultat des Tuns; Ziel des Handelns ist nicht etwas „außer ihm“, sondern jeweils ein Tätigsein selbst.⁴⁰

Für den zeitgenössischen Hörer mögen diese ergänzenden Bemerkungen zunächst wenig auffällig gewesen sein. Ihr systematisches Gewicht kommt erst allmählich zur Geltung; erst mit der Definition des Menschlich-Guten als „Tätigsein der Seele gemäß der Tugend“⁴¹ wird ganz klar, warum Aristoteles die angegebene Unterscheidung einführt. Daß sie ihm freilich wichtig ist, läßt er erken-

³⁵ Siehe Anm. 34.

³⁶ Aristoteles, Eudemische Ethik (im folgenden zitiert: EE) I 8, 1218 a 30–32.

³⁷ EN I 2, 1095 a 16–17; I 4, 1096 b 34; I 5, 1097 a 23; vgl. I 1, 1094 b 7; I 6, 1098 a 16.

³⁸ Vgl. EN I 2, 1095 a 14–15; I 5, 1097 a 16–17; VI 4, 1140 a 1–6; VI 5, 1140 b 3–7.

³⁹ Vgl. R. A. Gauthier (wie Anm. 29) 4.

⁴⁰ EN I 1, 1094 a 3–5.

⁴¹ EN I 6, 1098 a 16–17.

nen, indem er sie im ersten Kapitel noch ein zweites Mal erwähnt. Bei dem Aufweis von Zielhierarchien nämlich bedient er sich zunächst wieder ganz der seinen Hörern geläufigen platonischen Sprache; alle angeführten Beispiele stammen aus dem Bereich der „Künste“ und des Kunstwissens und sind aus den Schriften Platons belegbar.⁴² Im folgenden Satz aber trägt Aristoteles erneut einen vorbereitenden Verweis auf seinen eigenen, das technisch-poietische Modell sprengenden Ansatz nach, und zwar wieder im Stil einer scheinbar lediglich vervollständigenden Ergänzung: „Hierbei macht es keinen Unterschied, ob die Aktivitäten selbst Ziel des Handelns sind oder etwas anderes außer ihnen wie bei den erwähnten Künsten.“⁴³

Auf die systematische Wichtigkeit dieser Bemerkung hat als erster R. A. Gauthier hingewiesen. Zugleich aber hat er ihre Berechtigung in Frage gestellt. Für Gauthier liegt, wie sogleich darzustellen sein wird, gerade in der Ausdehnung des Gedankens der Zielhierarchien vom Bereich des Herstellens auf den Bereich des Handelns „eine der fundamentalen Inkohärenzen . . . in der Ethik des Aristoteles“.⁴⁴ Anlaß zu Fragen gibt die zitierte Bemerkung gewiß: Aristoteles begründet die aufgestellte Behauptung hier nicht. Im Text folgt sogleich die bereits diskutierte Periode, in welcher der Begriff des nur um seiner selbst willen gewollten Ziels eingeführt wird. Die Beispiele, welche im Text vorausgehen, entstammen nicht nur faktisch dem technischen Bereich, sondern sie passen strukturell nur für diesen Bereich oder allenfalls für das Verhältnis dieses Bereichs zum Handeln; sie begründen jedoch kein Rangverhältnis zwischen Handlungen, welche kein Ziel außer sich haben. Das Rangverhältnis ‚A um willen von B‘ erscheint in diesen Beispielen in zwei Varianten: einmal ‚Wirken (Fertigung) um willen von Werk (Produkt, Resultat)‘⁴⁵, zum andern ‚Werk um willen von Gebrauch‘⁴⁶. Die letztgenannte Struktur scheint darauf hinzudeuten, daß in letzter Analyse nur Handlungen, nicht aber Werke als „Ziel schlechthin“ gelten können.⁴⁷ Was aber kann Aristoteles mit der Behauptung meinen, das Ordnungsverhältnis ‚A um willen von B‘ sei auch auf Fälle „applizierbar, . . . in denen die untergeordnete Tätigkeit kein Ziel außer sich hat, sondern ihr eigenes Ziel ist“⁴⁸? In welchem Sinn kann gesagt werden, ein so charakterisiertes Handeln ‚A‘ geschehe doch zugleich um willen von B?⁴⁹

⁴² Vgl. die Kommentare von Dirlmeier (wie Anm. 2) 267 und von Gauthier (wie Anm. 29) 6.

⁴³ EN I 1, 1094 a 16–18.

⁴⁴ R. A. Gauthier (wie Anm. 29) 6 f. Die Kritik Gauthiers wird unten Anm. 62 vollständig zitiert.

⁴⁵ EN I 1, 1094 a 5–6: ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τοῦτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργείων τὰ ἔργα.

Im folgenden (1094 a 6–9) gibt Aristoteles folgende Beispiele: Heilkunst um willen von Gesundheit, Schiffsbaukunst um willen von Schiff, Strategik um willen von Sieg, Wirtschaftskunst um willen von Reichtum.

⁴⁶ EN I 1, 1094 a 9–16; vgl. Ackrill (wie Anm. 15) 7. Aristoteles kommt es in dieser Passage besonders darauf an, daß das übergeordnete Ziel jeweils mehrere Unterziele unter sich begreifen kann, indem es diese „architektonisch“ bestimmt.

⁴⁷ Vgl. EN VI 2, 1139 b 1–3.

⁴⁸ J. L. Ackrill (wie Anm. 15) 6 f.

⁴⁹ In dem Aufsatz von Th. Ebert, Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unter-

3. Das begriffliche Konsistenzproblem: Ist die Unterscheidung
 ‚um eines anderen willen – um seiner selbst willen gewollt‘
 auf Handlungen (πράξεις) anwendbar?

Die gestellte Frage ist für die aristotelische Ethik von entscheidender Wichtigkeit. Die zur Diskussion stehende Bemerkung stellt nämlich einen unerläßlichen Argumentationsschritt dar. Aristoteles muß Zielhierarchien auch für den Bereich der Praxis behaupten, wenn er auf die formale Unterscheidung ‚etwas wird um eines anderen willen oder um seiner selbst willen gewollt‘ auch nur die Frage gründen will, ob es *ein* Ziel gebe, um dessentwillen *alles* andere gewollt wird. Um diese Frage sinnvoll stellen zu können, muß gesichert sein, daß die genannte Unterscheidung und damit die Rede von Zielhierarchien *nicht nur einen Typus* menschlichen Tuns, nämlich das herstellende, trifft.

Wenn also die Zwischenbemerkung unhaltbar ist, dann auch die – zumindest hypothetisch – eingeführte These, es gebe genau ein höchstes Gut. Und inkonsistent scheint die Zwischenbemerkung in der Tat zu sein. Behauptet Aristoteles in ihr nicht ‚Es gibt Handlungen, so daß sie kein Ziel außer sich haben (und also ihr eigenes Ziel sind) und doch um eines anderen willen geschehen‘? Ist dies nicht ein offener Widerspruch?

Diese Inkonsistenzkritik ist in zwei Richtungen artikuliert worden. Hintikka hat das erste Glied der Konjunktion angegriffen, Gauthier das zweite.⁵⁰

Nach J. Hintikka⁵¹ paßt Aristoteles' Handlungsanalyse mittels der Begriffe ‚Ziel‘ und ‚Mittel‘ grundsätzlich nicht gut für diejenigen „Arten menschlichen Tuns, welche ihm am wichtigsten waren“, nämlich „Tätigkeiten vom Typ ‚Praxis‘“. ⁵² Aristoteles bleibe an das begriffliche Modell der Teleologie gebunden, das nach Hintikka ein Grundzug und zugleich eine Begrenzung griechischen Denkens ist. Hintikka gesteht zu, daß Aristoteles diese Begrenzung zu-

scheidung des Aristoteles (in: Zschr. f. philos. Forschung, Bd. 30, H. 1 [1976] 12–30) bleibt die hier thematische Passage, EN I 1, 1094 a 16–18, unberücksichtigt. Ergibt sich aber nicht wenigstens indirekt aus Eberts Ausführungen eine Antwort auf die Frage, was unter Praxishierarchien zu verstehen ist? Ebert weist darauf hin, daß Aristoteles unter ‚Praxis‘ „nicht ausschließlich Tätigkeiten, die ihr Ziel in sich selber haben“ versteht (18). So wird (EN III 1, 1110 a 9–14; vgl. III 2, 1111 a 5) z. B. „das Überbordwerfen der Schiffsladung im Sturm“ „πράξις“ genannt. Haben wir hier nicht ein Tun, das a) kein Werk erbringt und das b) nur um willen eines anderen Tätigseins geschieht, also ein untergeordnetes, weil lediglich anderes Handeln ermöglichendes oder förderndes, Handeln (vgl. Ebert, 16)? – Genauer betrachtet zeigt sich jedoch, daß ein derartiger Erklärungsversuch die strittige Stelle nicht trifft. Sie lautet nicht: διαφέρει δ' οὐδὲν ἐνεργείας τινός . . ., sondern stärker: διαφέρει δ' οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι.

⁵⁰ Diese Strukturierung der Diskussion ist angeregt durch die Gedankenführung bei J. L. Ackrill (wie Anm. 15) Abschnitt IV, 6 ff.

⁵¹ J. Hintikka, Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and in Aristotle, in: Studia philosophica in honorem Sven Krohn („Annales Universitatis Turkuensis“. Sarja, Series B osa, Tom. 126 [Turku 1973]) 53–62. Zur Analyse der Argumentation von Hintikka vgl. Ackrill (wie Anm. 15) 4 und 8.

⁵² J. Hintikka (wie Anm. 51) 58.

nehmend deutlich gespürt habe.⁵³ Aber der Versuch, durch die Unterscheidung zwischen Praxis und Poiesis das Modell zu sprengen, mißlinge, weil er selbst wieder in der Sprache des Modells formuliert werde. Statt für Tätigkeiten vom Praxis-Typ ganz auf den Begriff ,τέλος' zu verzichten, sage Aristoteles, solche Tätigkeit sei ihr eigenes Ziel oder Ende,⁵⁴ und verwickle sich so in „konzeptuelle Schwierigkeiten“⁵⁵.

Diese Kritik ist von J. L. Ackrill widerlegt worden. Sie beruht auf einem zu engen Vorverständnis von ,τέλος' im Sinne von ‚Ende‘, ‚Produkt‘, ‚Ergebnis‘.⁵⁶ Aristoteles stellt nicht die absurde Behauptung auf, wir wollten gewisse Handlungen als ihr eigenes Ergebnis, sondern er spricht vollkommen einleuchtend davon, daß wir etwas um seiner selbst willen tun.⁵⁷

Wie aber ist die Behauptung des Aristoteles zu verstehen, daß wir Handlungen, die wir um ihrer selbst willen tun, doch auch auf ein höheres Ziel hinordnen? Auf diese Frage antwortet Ackrill, indem er nachweist, daß auch die Wendung ‚um willen von‘ nicht in jedem Fall die technische Bedeutung von ‚als Mittel zu‘ haben muß. Als Beispiel von jemandem, der Golf spielt, weil dies für ihn zu einem gelungenen Urlaub gehört, macht Ackrill deutlich: Für den Bereich der Praxis läßt sich ‚wird getan um willen von‘ zwanglos im Sinne von ‚trägt bei zu‘ oder von ‚ist konstitutives Moment von‘ verstehen. Das übergeordnete Ziel – im Beispiel: der gelungene Urlaub – ist dann als Ganzheit, als „inclusive end“ zu verstehen. So interpretiert, sind die Aussagen ‚A wird um seiner selbst willen gewollt‘ und ‚A wird um willen von B gewollt‘ sehr wohl miteinander verträglich. Wäre die umfassende Ganzheit ‚B‘ in sich erstrebenswert, wenn nicht auch ihre konstitutiven Momente in sich erstrebenswert wären?⁵⁸

Ackrill glaubt, mit dieser Interpretation alle Bedenken gegenüber Aristoteles'

⁵³ A. a. O. 54 f.

⁵⁴ A. a. O. 55.

⁵⁵ A. a. O. 58.

⁵⁶ Vgl. Hintikkas Übersetzungen ‚end‘, ‚aim‘, ‚outcome‘ (a. a. O. 53). Vgl. auch oben Anm. 6.

⁵⁷ J. L. Ackrill (wie Anm. 15) 8.

⁵⁸ A. a. O. 8; vgl. 19. Die Prägung ‚inclusive end‘ ist von W. F. R. Hardie in die Diskussion eingeführt worden, allerdings eher als Instrument der Aristoteles-Kritik denn als Instrument der Aristoteles-Interpretation. Nach Hardie denkt Aristoteles das Endziel menschlichen Handelns – bis auf einige gegenläufige Passagen – gerade nicht als „inclusive end“, als „harmonische Erfüllung“ verschiedener Strebeziele, sondern als „dominant end“, als Gegenstand eines ganz bestimmten, ausgezeichneten Begehrens. Darin liegt nach Hardie eine unnötige und unberechtigte Verengung, die kritisch rückgängig gemacht werden muß ([wie Anm. 16] 298–302; im folgenden sucht Hardie die unheilvollen Folgen dieser Verengung bei Aristoteles aufzuweisen, vgl. besonders 306 ff., 318 ff.). A. Kenny hat diese Auffassung global übernommen (wie Anm. 10) 30. J. L. Ackrill verteidigt Aristoteles, indem er die Gegenthese vertritt: Aristoteles denke das Endziel menschlichen Handelns durchgängig und kohärent als „inclusive end“ ([wie Anm. 15] Abschnitt II, 5; Abschnitt III, 6). Die von Hardie vorgelegten Interpretationen wichtiger Passagen der Nikomachischen Ethik werden von Ackrill überzeugend zurückgewiesen; die betreffenden Passagen können ohne Gewalttätigkeit anders verstanden werden. – Fragwürdig an dieser Auseinandersetzung bleibt für mich, daß Ackrill, um Hardies Interpretationsthese abzuweisen, dessen systematische These ‚Glück ist als „inclusive end“ zu denken‘ vorbehaltlos übernimmt. Vgl. unten Anm. 106.

Rede von Zielhierarchien im Bereich der Praxis behoben zu haben. Es ist zu prüfen, ob dies der Fall ist.

Für R. A. Gauthier ist der Begriff einer Handlung, die „für sich selbst ihr eigener Zweck ist“, ohne Probleme.⁵⁹ Nach seiner Einschätzung liegt „eines der Verdienste“ des Aristoteles gerade darin, diesen „immanenten Charakter der moralischen Handlung“ und damit „den Absolutheitscharakter, der die Eigentümlichkeit der moralischen Werte ausmacht, . . . an vielen Stellen (. . .) ganz deutlich gemacht zu haben“.⁶⁰ Gerade mit dieser Einsicht aber, so Gauthier, gerät Aristoteles in „Widerspruch“,⁶¹ wenn er „auf das moralische Handeln Analysen anwendet, welche erdacht wurden, um dem Herstellen Rechnung zu tragen“. Es wird „in Begriffen der Relativität expliziert: Statt für sich selbst der eigene Zweck zu sein, wird das moralische Handeln ein Mittel, etwas anderes außer sich zu bewerkstelligen, nämlich das Glück.“⁶²

Auch dieser Kritik begegnet Adkrill mit dem Argument, die Rede von Zielhierarchien im Bereich der Praxis bedeute nicht notwendig eine Übertragung des technisch-poietischen Modells. Aber dieses Argument, so treffend es sein mag, kann doch Gauthiers Einwand nicht vollständig ausräumen. Gauthier spitzt die Diskussion auf das moralische Handeln zu⁶³ und fragt, ob es legitim sei, diese Art von Handeln irgendeinem höheren Ziel, und sei es dem Lebensglück des Menschen, unter- oder einzuordnen. Zugestanden, daß das moralische Handeln hierdurch nicht notwendig zum bloßen Mittel degradiert wird, scheint es doch relativiert zu werden. Genügt es, das Tun des moralisch Guten als in sich erstrebenswertes Moment eines einschließenden Ziels zu fassen? Man stelle sich eine Situation vor, in der das Totalziel als solches nicht erreichbar ist, in der also auf mindestens ein Teilgut verzichtet werden muß. Würde dann nicht

⁵⁹ Zur Darstellung der Position von Gauthier vgl. Adkrill (wie Anm. 15) 3 f., 8.

⁶⁰ R. A. Gauthier (wie Anm. 29) 7 zu 1094 a 16–18; 5 zu 1094 a 4; vgl. auch 199; II–2, 574–575.

⁶¹ A. a. O. II–1, 5.

⁶² A. a. O. 6–7; „Voilà encore une remarque personnelle d'Aristote qui vient s'insérer dans le trame platonicienne de l'exposé. Remarque nécessaire, si Aristote veut étendre au monde des actions morales la hiérarchie de fins reconnue par Platon dans le monde des techniques. Mais, pour nécessaire qu'elle soit, cette remarque est-elle justifiée? Si l'on comprend très bien que les activités productives, dont c'est la caractéristique propre d'avoir pour fin autre chose qu'elles-mêmes, peuvent s'ordonner en séries hiérarchisées, on ne voit pas sans plus amples explications comment les actions morales, dont c'est la nature d'être à elles-mêmes leur propre fin, pourront ultérieurement être ordonnés à autre chose pour former une série hiérarchisée. C'est là une de ces incohérences foncières qu'on a à juste titre signalées dans la morale d'Aristote: d'une part il a le sentiment très vif de ce caractère d'absolu qui fait l'originalité des valeurs morales et c'est un de ses mérites que de l'avoir en bien des endroits (par exemple dans son analyse du courage, livre III, ch. 9–12) mis en pleine lumière; mais d'autre part il applique à l'action morale des analyses conçues pour rendre compte de la production, et il se trouve par là amené à l'expliquer en termes de relativité: au lieu d'être sa fin à elle-même, l'action morale devient un moyen de faire autre chose qu'elle-même, le bonheur.“

⁶³ Der Kommentar von Gauthier-Jolif erweckt an vielen Stellen den Eindruck, als seien die Begriffe *ἡρώδης*, ‚action immanente‘ und ‚action morale‘ gleichbedeutend. Dieser Anschein sollte vermieden werden.

Acrills Theorie zufolge das moralisch Gute, wie jedes andere Teilgut auch, zum Gegenstand der Abwägung zwischen Tun und Lassen? Genau hiergegen zielt Gauthiers Rede vom Absolutheitscharakter des Moralisch-Guten.

Nun ist freilich im Begriff des „einschließenden Ziels“ nicht impliziert, daß die eingeschlossenen Ziele gleichrangig sind; es kann vielmehr durchaus eine Rangfolge von Interessen und auch „beherrschende Ziele“ innerhalb des Totalziels geben.⁶⁴ Aus dieser Erwägung ergibt sich eine mögliche Strategie, die Theorie vom einschließenden Ziel mit Gauthiers Betonung des „Absolutheitscharakters der moralischen Werte“ zu versöhnen. Das moralisch Gute müßte, wenn auch als Teilgut, so doch als so dominierend erwiesen werden, daß es gegen die Verzichterwägung immun ist. Wie aber soll eudämonistisch dafür argumentiert werden?

Aus den bisherigen Erörterungen ergeben sich für die weitere Untersuchung folgende, miteinander verbundene Fragen:

- 1) Wie rechtfertigt Aristoteles die singularische Rede vom höchsten Gut?
- 2) Aristoteles wird in Kapitel 5 das Glück als „vollendetstes Endziel“ beurteilen. Relativiert er, wie in Gauthiers Einwand behauptet, damit das Handeln und insbesondere das Tun des moralisch Guten?
- 3) Schließlich ist nach der Funktion der Frage nach einem einzigen höchsten Gut zu fragen. Was bedeutet eine positive und konsistente Antwort für die Theorie der Praxis?

4. *„Was ist das höchste aller Güter, die Ziel menschlichen Handelns sein können?“ Ergebnisse und Probleme der disputativen Kapitel I, 2–4*

Zu Beginn von Kapitel 2 wird die bisher nur stillschweigend vorausgesetzte Frage nach dem einen superlativischen Gut explizit gestellt: „Was ist das höchste aller Güter, die Ziel menschlichen Handelns sein können?“⁶⁵ In den Kapiteln 2 bis 4 werden zunächst die wichtigsten Meinungen zu dieser Frage exponiert und einer ersten – nicht abschließenden – Prüfung unterzogen. Ich kann diese Kapitel hier nicht im einzelnen interpretieren. In möglichster Kürze muß jedoch ein Überblick über diese Disputation gegeben werden, um die Problemlage klar zu machen, auf welche Aristoteles mit seiner eigenen Theorie antwortet.

„Die meisten“, und zwar nicht nur die Masse, sondern auch „feinere Köpfe“, antworten auf die Frage nach dem höchsten Gut, dies sei das Glück (εὐδαιμονία), was sie mit ‚Gut-Leben (εὖ ζῆν)‘ und ‚Gut-Handeln (εὖ πράττειν)‘ gleichsetzen.⁶⁶ „Einige“ jedoch, nämlich Platon und seine Anhänger, haben auf diese Frage anders geantwortet: mit einer Theorie vom an-sich-Guten, das allem vielerlei Guten Grund seines Gutseins sei.⁶⁷

⁶⁴ Vgl. W. F. R. Hardie (wie Anm. 16) 308, 310; J. L. Ackrill (wie Anm. 15) Abschnitt III, 5 f.

⁶⁵ EN I 2, 1095 a 14–17.

⁶⁶ EN I 2, 1095 a 17–20.

⁶⁷ EN I 2, 1095 a 26–28. Vgl. Platon, Gorgias, 467 c – 468 c. 499 e; Symp., 210 a – 212 c; Politeia VI, 505 e. Zu Aristoteles' Kritik vgl. EE I 8, 1217 b 2–16. Vgl. H. Flashar, Die Kritik

Die platonische Theorie unterzieht Aristoteles in Kapitel 4 einer eingehenden Kritik.⁶⁸ Das entscheidende Schlußargument lautet: Die Idee des Guten, wenn es sie geben sollte, ist jedenfalls kein durch menschliches Handeln erwirkbares Gut. Sie fungiert auch nicht als Paradigma für menschliches Handeln.⁶⁹ Das platonisch gedachte Gute an sich ist dem Menschen gewissermaßen zu weit ent-rückt, als daß es Richtschnur unserer Entscheidungen in konkreten Situationen sein könnte. Die Metaphysik des Guten taugt nicht zur Begründung der Ethik.

Aus den vorangehenden theoretischen Argumentationen gegen die Annahme einer Idee des Guten scheint mir eine Passage von besonderer Wichtigkeit, in welcher Aristoteles einen Plato-Verteidiger in ein logisches Dilemma verwickelt. Die vom Platoniker aufgestellte These lautet: „Nach *einer* Idee“ ‚gut‘ genannt wird „das um seiner selbst willen Erstrebte und Geliebte“.⁷⁰ Aristoteles fragt nach dem präzisen Sinn dieser These. Soll man als „an sich“ gut annehmen

a) „all das, was man auch als Vereinzelttes erstrebt, wie zum Beispiel Einsichtig-Sein, Sehen, gewisse Freuden und Ehren“⁷¹? Dann „müßte der Begriff ‚gut‘ von all diesem im selben Sinn gelten“⁷². Genau das ist jedoch nicht der Fall: Ehre, Einsicht und Freude sind in unterschiedlichem Sinn gut und können deshalb nicht unter *eine* Idee des Guten als deren Besonderungen subsumiert werden.⁷³ – Aber auch die verbleibende Antwort, „an sich“ gut sei

b) nur die Idee des Guten, führt zur Absurdität. Denn so gefaßt hätte die Idee des Guten keine Besonderungen, die an ihr teilhaben; sie wäre leer.⁷⁴ Damit ist das Dilemma perfekt. Welchen Weg der Platoniker auch wählt, seine These, „das Gute sei ein in bezug auf *eine* Idee Gemeinsames“⁷⁵, ist abgewiesen. Es wird zu prüfen sein, wie Aristoteles in seiner eigenen Theorie diesem (bzw. einen entsprechenden) Dilemma entgeht.

Die metaphysische Begründung für die Rede von dem einen höchsten Gut ist für Aristoteles gefallen. Was erbringt die Prüfung der Ansichten der meisten, „das höchste aller Güter, die Ziel menschlichen Handelns sein können“, sei das glückende Leben?

Aristoteles macht darauf aufmerksam, welche Meinungsvielfalt sich hinter diesem scheinbar so einfachen Bescheid verbirgt. Die Einmütigkeit scheint sich

der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt, hrsg. v. H. Flashar und K. Gaiser (1965) 223–246.

⁶⁸ Eine gute Übersicht über den Aufbau des Kapitels gibt G. Bien (wie Anm. 25) 267 f.

⁶⁹ EN I 4, 1096 b 32 – 1097 a 14.

⁷⁰ EN I 4, 1096 b 10–11.

⁷¹ EN I 4, 1096 b 17–18.

⁷² EN I 4, 1096 b 21–22.

⁷³ EN I 4, 1096 b 23–25. Zur genaueren Analyse dieses Arguments, das auch den vorausgehenden Einwänden gegen die Annahme einer Idee des Guten zugrundeliegt, vgl. J. L. Ackrill, Aristotle on ‚Good‘ and the Categories, in: Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer, hrsg. v. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (Oxford 1972) 17–25; Wiederabdruck in: Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics, hrsg. v. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (London 1977) 17–24, wonach hier zitiert wird.

⁷⁴ EN I 4, 1096 b 19–20.

⁷⁵ EN I 4, 1096 b 25–26.

nur auf die Benennung zu erstrecken, nicht auf das, was unter dem Namen ‚Glück‘ bzw. ‚gut leben und gut handeln‘ verstanden wird.⁷⁶ Die von Aristoteles erwähnten Ansichten lassen sich folgendermaßen ordnen:

1) Es gibt eine verbindliche Antwort auf die Frage ‚Was ist‘ oder ‚Worin besteht das Glück?‘. Gestritten wird um die richtige Antwort. Mit dem Argument, die Orientierung an den hauptsächlichen Lebensformen sei „nicht unvernünftig“,⁷⁷ sondert Aristoteles drei Glückskandidaten aus, die um den ersten Rang streiten:⁷⁸ Zum einen Lust, zum anderen Ehre oder besser: Trefflichkeit und schließlich Einsicht.⁷⁹ Mit ihnen allen ist nicht ein Besitz, nicht ein Ergebnis von Handeln gemeint, sondern ein Tätigsein, eine Lebensweise. Gestritten wird darum, welche Lebensform am ehesten und am meisten Glück verbürgt, das Genußleben⁸⁰, das politische Leben⁸¹ oder das theoretische Leben⁸². Daß diese Liste abgeschlossen sei, wird nicht behauptet; vielleicht können weitere Konzepte in die Konkurrenz eintreten.

2) Die Frage, worin das Glück bestehe, läßt sich nicht allgemeingültig beantworten; die Antwort wird vielmehr je nach dem individuellen Charakter und nach der augenblicklichen Situation unterschiedlich ausfallen. Oft wird das gerade am meisten Entbehrte als das ersehnte Glück angesehen, vom Kranken Gesundheit, vom Notleidenden Reichtum, von dem, der unter seiner Unwissenheit leidet, die Fähigkeit, über Bedeutsames gut zu sprechen.⁸³

Vergleicht man diese beiden dem Typus nach verschiedenen Konzeptionen von Glück, so stellt sich folgendes Problem: Das Glück sollte als höchstes Gut für den Menschen gelten, also als Endziel, um dessentwillen alles andere gewollt wird, als letzter Term einer jeden Reihe, deren aufeinanderfolgende Terme in der Relation ‚gewählt um willen von . . .‘ stehen. Aristoteles' Nachfrage, was denn von den Vertretern dieser These unter Glück verstanden werde, läßt aber zweifeln, ob ‚Glück‘ wirklich der Sache nach als singulärer Term gelten kann.

Die These ‚Es gibt etwas, um dessentwillen alles andere gewollt wird‘ ist nicht eindeutig, sondern läßt verschieden starke Präzisierungen zu.⁸⁴

1) Die zuletzt referierte relativistische Meinung, die auf die Frage, worin das Glück bestehe, mit ‚das kommt auf Charakter und Situation an‘ anwortet, stellt die schwächste Auslegung der These dar: ‚Für jedermann gibt es jederzeit etwas, wohinein er zu dieser Zeit sein Glück setzt‘ oder

⁷⁶ EN I 2, 1095 a 17–22.

⁷⁷ EN I 3, 1095 b 14–16.

⁷⁸ EN I 3, 1095 b 14–19.

⁷⁹ EN I 3, 1095 b 19 – 1096 a 5. Reichtum, zunächst (EN I 2, 1095 a 23) mitgenannt, wird hernach (EN I 3, 1096 a 5–7) ausgeschlossen; er ist nur „nützlich und um eines anderen willen“.

⁸⁰ EN I 3, 1095 b 19–22.

⁸¹ EN I 3, 1095 b 22 – 1096 a 4.

⁸² EN I 3, 1096 a 4–5.

⁸³ EN I 2, 1095 a 23–26.

⁸⁴ Zum folgenden vgl. Chr. Kirwan (wie Anm. 14) 98 f.

„Für jedermann gibt es jederzeit etwas, um dessentwillen er alles erstrebt, was er gerade erstrebt.“

Die so präzierte These ist nichts anderes als eine durch die Zusätze ‚für jedermann‘ und ‚jederzeit‘ explizierte Neufassung des bereits als analytisch wahr erkannten Theorems ‚Es gibt (für jedermann jederzeit) irgendein Ziel des Handelns, das wir um seiner selbst willen wollen, während wir das jeweils andere um dessentwillen wollen.‘ Eine verbindliche Handlungsnormierung oder -orientierung ist aus diesem Theorem nicht zu gewinnen.

2) Eine stärkere Auslegung der These lautet:

„Für jedermann gibt es etwas, um dessentwillen er jederzeit alles erstrebt, was er erstrebt‘ oder

„Für jedermann gibt es etwas, wohinein er sein Lebensglück setzt.“

Dieser Satz ist weder analytisch wahr, noch trifft er tatsächlich auf alle Menschen zu. Wer ihn vertritt, muß seinen empfehlenden oder normativen Charakter zugestehen. Empfohlen wird, eine Lebensentscheidung zu treffen und seine Lebensführung an der getroffenen Entscheidung zu orientieren.⁸⁵ Die Art der Lebenswahl wird nicht normiert; der Inhalt von ‚höchstes Gut‘ bzw. ‚Glück‘ bleibt relativ auf die jeweilige Person. Deshalb reicht die Empfehlung ‚Gib deinem Leben eine Richtung, indem du dir ein bestimmtes Lebensziel wählst‘ zur Grundlegung einer Ethik jedenfalls nicht aus. Andererseits ist der dies Empfehlende argumentationspflichtig. Warum soll man nicht planen, je nach Situation verschiedene Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen?⁸⁶ Gibt es nicht gute Gründe, Vielseitigkeit und Wandelbarkeit der Ausbildung eines einheitlichen Lebenskonzepts, eines sogenannten festen Charakters, vorzuziehen?

3) Als streng singulärer Term wird ‚Glück‘ nur in der stärksten Auslegung der Endziel-These gefaßt, welche ich gleich evaluativ formuliere:

„Es gibt etwas, so daß, wann immer irgendjemand irgendetwas erstrebt, er es um dessentwillen erstreben soll‘ oder

„Es gibt etwas, so daß jedermann jederzeit in dies sein Glück setzen soll“.

Gewiß wäre, wenn genau eine Zielsetzung als allein „wahrhaft erstrebenswert und gut“ oder „wahrhaft menschlich“ ausgezeichnet werden könnte, die Aufgabe einer Grundlegung der Ethik erfüllt. Aber es ist nicht zu sehen, aufgrund welcher Kriterien solch allgemeinverbindliche Normierung undogmatisch vertreten werden kann. Die nach der zweiten Version der These nebeneinander zugelassenen Lebensweisen treten hier in Streit miteinander, jede bestrebt, sich selbst heraufzusetzen und andere Weisen von Tätigsein zu funktionalisieren. (Beispiele für solche ideologischen Ethiken sind leicht zu finden, z. B. ‚Der einzig zulässige

⁸⁵ Eine solche Konzeption scheint EE I 2, 1214 b 6–11 – allerdings nur vorläufig – vertreten zu werden: „Indem wir nun . . . die Aufmerksamkeit darauf richten, daß jeder, der sein Leben auf Grund eigener Entscheidung zu führen vermag, sich für das glückliche ein bestimmtes Ziel setzt: Ehre, Ruhm, Reichtum oder Geistesbildung, im Hinblick worauf er dann sein ganzes Tun gestalten wird, da ein Leben ohne Hinordnung auf ein bestimmtes Ziel großen Unverstand verhält . . .“ (Übersetzung von F. Dirlmeier, Aristoteles. Werke in dt. Übers., hrsg. v. E. Grumach, Bd. 7 [1962].)

⁸⁶ Vgl. W. F. R. Hardie (wie Anm. 16) 298.

Zweck von Theorie und Wissenschaft ist die Verbesserung der Lebensqualität der Gemeinschaft‘ oder ‚Politische Praxis hat letztlich nur der Ermöglichung freier Theorie zu dienen‘.)

Am Ende der disputativen Kapitel steht Aristoteles vor folgender Aufgabe: An die systematische Stelle, welche bei Platon die Idee des Guten hatte, tritt, in Übereinstimmung mit der Auffassung der meisten, die Eudaimonia. Es gilt nun

1) das Verhältnis zwischen ‚um seiner selbst willen Erstrebtem‘ und ‚Glück‘ so zu denken, daß das Dilemma, in welches der Platoniker verwickelt worden war, nicht auftritt.

2) ist nachzuweisen, daß ‚Glück‘ als identischer (und nicht nur als nominell identischer) Letztterm aller Zielhierarchien fungieren kann.

3) ist – gegen sophistische Relativierungstendenzen, gegen welche sich auf seine Weise auch Platon mit seiner Metaphysik des Guten gewandt hatte – nachzuweisen, daß sich aus dem Begriff ‚Glück‘ eine Norm für gutes, richtiges und gelücktes Leben herleiten läßt. Dabei darf

4) – gegen dogmatische Verhärtungen – die Einsicht nicht aufgegeben werden, daß es verschiedene Ziele gibt, die sinnvollerweise um ihrer selbst willen gewählt werden können.

5. Die vielen Endziele und das eine „vollendetste“, „für sich allein genügende“ Ziel – ‚Glück‘ als Begriff begründender Reflexion

Das Kapitel 5 beginnt mit der erneuten Aufnahme der Frage: „Kommen wir wieder auf das fragliche Gut zurück, um zu ermitteln, was es sein möge.“⁸⁷ Aristoteles knüpft an die Feststellungen des 1. Kapitels an: Das eigentümliche Gut einer bestimmten Handlungsart oder Kunst ist das jeweils intendierte Ziel, um dessentwillen anderes getan wird.⁸⁸ Bisher nicht zwingend entschieden, so rekapituliert Aristoteles weiter,⁸⁹ ist die Frage, ob es

a) „für alles, was getan werden kann, ein (einziges, gemeinsames) Ziel“, also genau ein „durch Handeln erreichbares Gut (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν)“ gibt oder ob

b) mehrere verschiedene Handlungsziele und -güter gleichsam nebeneinander zugelassen sind.⁹⁰

Das höchste Gut, wenn es ein solches gibt, muß jedenfalls „vollendetes Ziel ([τέλος] τέλειον)“ sein.⁹¹ Für den Versuch, nachzuweisen, daß es wirklich genau ein einziges superlativisches Gut gibt, bieten sich zwei unterschiedliche Argumentationsstrategien an.⁹² Man könnte 1) versuchen, nachzuweisen, daß es über-

⁸⁷ EN I 5, 1097 a 15–16; vgl. I 2, 1095 a 14–17, 20–22.

⁸⁸ EN I 5, 1097 a 16–22.

⁸⁹ EN I 5, 1097 a 24.

⁹⁰ EN I 5, 1097 a 22–24: ὅστ' εἶ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα.

⁹¹ EN I 5, 1097 a 25–28; vgl. Platon, Philebos, 20 c–e; 60 b; 61 a; 66 b; 67 a.

⁹² EN I 5, 1097 a 28–30: ὅστ' εἰ μὲν ἐστὶν ἓν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων. Aristoteles benutzt hier offensichtlich Platon, Politeia II, 357 a – 358 a, jedoch in charakteristischer Umdeutung.

haupt „nur ein einziges Endziel“ gibt. Es müßte dann gezeigt werden, daß von allen vorgeblichen Endzielen nur eines umfassendster Analyse oder strengster Bewertung standhalten kann; alle übrigen wären als begrenzte Teilziele oder als Ziele, mit denen sich menschliches Streben nicht wirklich zufriedengeben sollte, zu erweisen. – Es ist klar, daß der so Argumentierende eine erhebliche, geradezu erdrückende Beweislast auf sich nimmt. Sie wird gemindert, wenn 2) mehrere Endziele zugelassen werden, jedoch ihre Gleichrangigkeit bestritten wird. Das höchste Gut, so müßte jetzt argumentiert werden, ist „das vollendetste (τὸ τελειότατον)“ unter allen vollendeten Zielen (τέλη τέλεια).

Aristoteles scheint mit der Erwägung dieser Alternative auf dem besten Weg, sich in die Probleme zu verstricken, welche Gegenstand unserer bisherigen Erörterungen waren. Der erste Weg, so scheint es, führt zur Relativierung aller angeblichen Endziele mit Ausnahme eines einzigen und damit zur Aufgabe des von Aristoteles eingeführten Begriffs der Praxis als Oberbegriff all der Tätigkeiten, die ihren Zweck in sich selbst haben. Bestenfalls könnte es eine einzige solche Tätigkeit geben, schlimmstenfalls erwiese sich, daß die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln nur das unmittelbare Ziel der Aktivität beträfe, während die umfassende Analyse alles Tun funktionalisierte. Der zweite Weg, so scheint es, führt, da hier jedenfalls nicht mehr analysierend, sondern bewertend argumentiert wird, zum ideologischen Streit zwischen verschiedenen Weisen von Tätigsein und von Lebensformen. Da überdies der Superlativ ‚das Beste‘ hier nur komparativisch gedacht wird, wäre die Allgemeinverbindlichkeit der aus ihm gewonnenen Handlungsorientierung jederzeit durch den Versuch der Überbietung bestreitbar.

Mit dem nächsten Gedankenschritt des Aristoteles jedoch wird deutlich, daß er keinen der bezeichneten Wege verfolgt. Auf eine inhaltliche Abwägung der möglichen Endziele läßt er sich nicht ein, sondern er führt die Untersuchung rein formal weiter, indem er die Weise expliziert, wie der Begriff ‚Endziel‘ oder ‚vollendetes Ziel‘ überhaupt zu steigern ist.⁹³

Aus der Definition

‚Endziel ist etwas genau dann, wenn es um seiner selbst willen gewählt werden kann und wenn anderes um dieses Ziels willen gewählt werden kann‘ gewinnt Aristoteles durch Verschärfung der Bedingungen die Definition „Vollendetstes“ (oder: „einfachhin vollendetes“) „Ziel“ ist etwas genau dann, wenn es „immer um seiner selbst willen und niemals um eines anderen willen gewählt werden kann“⁹⁴ und wenn alles andere um dieses Ziels willen gewählt werden kann‘.

Nach Aristoteles' Urteil sind beide Definitionen erfüllt:

(A) „Wir wählen die Ehre . . . und das Vergnügen und die Einsicht und jegliche Vortrefflichkeit

⁹³ Die folgende Analyse beruht auf den exakten Darlegungen von B. Williams und Chr. Kirwan (siehe Anm. 14).

⁹⁴ EN I 5, 1097 a 33–34.

- (a) zwar auch um ihrer selbst willen (denn auch ohne weiteren Vorteil würden wir jedes von ihnen wählen),
 (b) doch wählen wir sie auch um des Glücks willen, in der Annahme, durch sie glücklich zu werden“.
 (B) Das Glück dagegen „wählen wir stets um seiner selbst und niemals um eines anderen willen“.⁹⁵

Kann diese komplizierte Konstruktion unsere Probleme lösen? In welches Verhältnis stellt Aristoteles die Endziele ‚Ehre‘, ‚Vergnügen‘, ‚Einsicht‘, ‚jegliche Trefflichkeit‘ zu ‚Glück‘, wenn er behauptet, diese Ziele würden zwar nicht notwendig um des Glücks willen gewählt, könnten aber doch um des Glücks willen gewählt werden? Welche Funktion hat der Begriff des Glücks für die ethische Theorie, da doch der Begriff des Endzieles keineswegs den Begriff des einfachhin vollendeten Zieles zu fordern scheint? Ich möchte diese Fragen nach dem Sinn und Ertrag der aristotelischen Konstruktion vorerst zurückstellen, um das Kapitel zu Ende zu analysieren.

Das höchste Gut, wenn es ein solches gibt, muß, „wie allgemein angenommen wird“, „für sich selbst genügen“.⁹⁶ Aristoteles entnimmt dieses zweite Kriterium wie das Vollendungskriterium aus Platons Philebos⁹⁷, ersetzt aber Platons Wort ‚ἰκανόν‘ durch ‚αὐταρξες‘. Dadurch bereitet er sich den Weg für wichtige Präzisierungen. Der Satz „das vollendet Gute genügt für sich allein“ bleibt in seinem Sinn unklar, solange nicht 1) das Subjekt genauer bestimmt ist, welchem es genügt, und 2) angegeben wird, wozu es diesem Subjekt genügt.

1) ‚Autark‘ ist ein Begriff aus der politischen Theorie. Wir wenden diesen Begriff „nicht an auf das von allen Bindungen gelöste Ich, auf das Ich-beschränkte Leben, sondern auf das Leben in der Verflochtenheit mit Eltern, Kindern, der Frau, überhaupt den Freunden und Mitbürgern; denn der Mensch ist von Natur bestimmt für die Gemeinschaft. Für diese Verflochtenheit muß aber eine bestimmte Grenze gezogen werden. Denn wenn man sie ausdehnt auf Vorfahren und Nachfahren und auf die Freunde der Freunde, so kommt man ins Endlose.“⁹⁸ Der Sinn dieser Erinnerung ist, das erste Moment des Begriffs ‚das menschlich Gute (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν)‘ genauer als bisher zu klären: Das Subjekt, nach dessen „durch Handeln erreichbarem“ „allein genügender“ Gut gefragt wird, ist der in sozialen Bindungen (in der Polis) lebende Mensch.

2) Wozu aber genügt das vollendet Gute dem Menschen? Um bloß (über-)leben zu können? Damit wäre sicherlich zu wenig gesagt. Um gut oder glücklich leben zu können? Diese Bestimmung wäre zirkulär. Aristoteles definiert: „Unter ‚autark‘ verstehen wir, was allein für sich genommen das Leben wähltens-

⁹⁵ EN I 5, 1097 a 34 – b 5: (εὐδαιμονίαν) αἰρούμεθα ἀεὶ δι’ αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι’ αὐτὰ (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ’ ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων πολλαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. Zur hier benutzten Platon-Passage vgl. oben Anm. 92.

⁹⁶ EN I 5, 1097 b 7–8.

⁹⁷ Siehe oben Anm. 91.

⁹⁸ EN I 5, 1097 b 8–13 (Übers. von F. Dirlmeier).

wert macht und keinen Mangel offenläßt.“⁹⁹ Er fügt hinzu: „Für ein solches aber halten wir das Glück. Ja, für das wählenswerteste von allem, ohne daß es mit anderen zusammengezählt werden könnte. Denn könnte es (mit anderem) in eine Reihe gestellt werden, so wäre es offenbar bei Hinzutritt des geringsten (anderen) Gutes noch wählenswerter, da das Hinzugefügte ein mehr an Gut bedeutet und das größere Gut immer wählenswerter ist.“¹⁰⁰

Ähnlich wie im Abschnitt über das Vollendungskriterium gibt Aristoteles auch für das Autarkiekriterium zwei Definitionen. Die Differenz zwischen ihnen ist modaler Art. Der erste, schwächere Autarkiebegriff ist der aus der politischen Theorie geläufige. Autark ist eine Gemeinschaft, welche alles zu einem lebenswerten Leben Nötige selbst erstellen kann, die also keines Weiteren *bedarf*. Dieser Begriff ist zu schwach, wenn der Begriff des Allein-Genügens auf das Glück angewendet werden soll. ‚Glück‘ bedarf nicht nur keines Zusatzes, sondern es *verträgt* (erlaubt) keinen Zusatz. Glück ist nicht als Summand in einer Reihe mit anderen Gütern denkbar. Man kann nicht sagen: ‚Ich wünsche mir dies und jenes und dazu auch Glück‘¹⁰¹ oder ‚Ich wäre zufrieden mit Glück, wünsche mir freilich darüber hinaus noch dies oder jenes‘.

Was Aristoteles hier vorträgt, ist als begriffliche Analyse zu verstehen. Ausgangspunkt ist die Struktur ‚A wird erstrebt um willen von . . .‘. Gefragt ist nach den letzten Termen oder dem letzten Term. Anders gesagt: Aristoteles untersucht, welche Letztantworten auf die Frage ‚Warum erstrebst du dies?‘ zulässig sind.¹⁰² Er unterscheidet zwei Typen von Begründungen, mit denen der Gefragte legitim weitere Weswegen-Fragen zurückweisen kann: a) ‚um der Anerkennung‘ oder ‚um des Vergnügens‘ oder ‚um der Einsicht‘ oder ‚um dieser oder jener Vortrefflichkeit willen‘, vielleicht weitere gleichartige, b) ‚um des Glücks willen‘.

Die Antwort ‚um des Glücks willen‘ ist die einzige Letztantwort, die bezüglich *jeden* Strebens und Tuns zulässig ist. Aber sie ist nicht die einzig zulässige Letztantwort.¹⁰³ Die Antworten vom Typ a), aus denen je nach Tätigkeitsart eine oder mehrere zur Wahl stehen, sind nicht nur vorletzte Antworten. Aristoteles behauptet also nicht, Glück sei faktisch oder notwendig das einzige Endziel allen menschlichen Tuns und Strebens. Wohl aber kann alles, was überhaupt erstrebt werden kann, auch das, was um seiner selbst willen erstrebt werden kann, auf Glück bezogen werden. Glück dagegen ist nicht auf anderes beziehbar; die Frage ‚Warum strebst du nach Glück?‘ ist unsinnig.¹⁰⁴

⁹⁹ EN I 5, 1097 b 14–15.

¹⁰⁰ EN I 5, 1097 b 15–20.

¹⁰¹ Solche Sätze wären nur sinnvoll, wenn ‚Glück‘ als ‚Glückszufall (τύχη)‘ verstanden wird.

¹⁰² Zu dem hier gewählten Verfahren, Aristoteles’ Analyse in einen Motivations- oder Begründungsdialog umzuformen, vgl. G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (London – New York 1963, 41972) 89; J. L. Ackrill (wie Anm. 15) 9.

¹⁰³ Vgl. G. H. von Wright, a. a. O.

¹⁰⁴ Vgl. J. L. Ackrill (wie Anm. 15) 10, These (i): „you cannot say of *eudaimonia* that you seek it for the sake of anything else, you can say of anything else that you seek it for the sake of *eudaimonia*“. Die Unsinnigkeit der Frage ‚Weswegen willst du Glück‘ (εὐδαιμονία)? hat schon Platon, *Symp.*, 205 a, betont.

Warum beharrt Aristoteles darauf, daß es Ziele gibt, welche „vollendet“ und doch nicht „einfachhin vollendet“ sind? Warum vertritt er nicht die logisch einfachere Theorie, alles, was überhaupt erstrebt werde, werde um des Glücks willen erstrebt? Offenbar, weil er betonen will, daß ehrenwerte oder vergnügliche oder denkerische oder jede Art vortrefflicher Praxis in sich erstrebenswert ist und nicht nur der Bewerkestellung von Glück dient.

Welche Funktion hat aber dann noch der Eudämonie-Begriff für die Grundlegung der Ethik? Warum begnügt Aristoteles sich nicht mit der logisch einfacheren Aufzählung einer endlichen Anzahl zulässiger Letztziele? Der Begriff der Eudämonie als des höchsten, einfachhin vollendeten, keinen Zusatz erlaubenden Guts tritt an die Stelle, welche in der platonischen Theorie die Idee des Guten innehatte. Er soll die Einheit der Theorie der Praxis verbürgen, indem er das Kriterium angibt, wann eine Handlungsart ihren Zweck in sich hat. Dies ist noch deutlicher zu machen.

Dazu sind die Letztantworten vom Typ a) und vom Typ b) zueinander in Beziehung zu setzen. Glück ist kein Gut, das anderen Gütern nebengeordnet ist. Der Begriff ‚höchstes Gut‘ meint, angewandt auf Glück, keinen relativen, komparativischen Superlativ.¹⁰⁵ Glück als Ziel menschlichen Wollens und Handelns ist deshalb unüberbietbar, weil es nicht in einer Reihe mit den möglichen inhaltlichen Zielen steht.¹⁰⁶ Welchen Sinngehalt hat dann der Begriff ‚Glück‘?

Was meint derjenige, der auf die Frage ‚Warum erstrebst du dies?‘ inhaltliche Letztantworten vom Typ a) gibt, und was meint derjenige, der ‚um des Glücks willen‘ antwortet? Anerkennung, Vergnügen, Einsicht und jegliche Vortrefflichkeit sind in sich erstrebenswert. Warum sind sie dies? Was heißt ‚in sich erstrebenswert‘ oder, wie wir vielleicht heute eher sagen würden, ‚in sich sinnvoll‘? Was ist das Kriterium? Es erscheint statthaft, zu sagen: ‚beglückend‘.

Wir können die beiden Typen von Letztantworten jetzt miteinander verbinden und sagen: Wir wählen, was immer wir wählen, zugleich a) um willen von Anerkennung oder Vergnügen oder Einsicht oder einer Vortrefflichkeit

¹⁰⁵ Vgl. J. L. Ackrill (wie Anm. 15) 10, These (ii): „you cannot say you would prefer *eudaimonia* plus something extra to *eudaimonia*“.

¹⁰⁶ Inhaltlich wird Glück auch noch gedacht, wenn es als „inclusive end“, als „the life that contains all intrinsically worthwhile activities“ (J. L. Ackrill [wie Anm. 15] 9) verstanden wird. Ackrill hat selbst gesehen, daß der Begriff ‚inclusive end‘ problematisch ist (vgl. seine Fragen zum präzisen Sinn von ‚inclusion‘, 10 f. und 18). Aber er stellt die Angemessenheit dieses Begriffs für die aristotelische Konzeption von Glück nicht grundsätzlich in Frage. Meiner Auffassung nach kann die Theorie vom „inclusive end“ weder interpretatorisch noch systematisch das letzte Wort sein. ‚Erfülltes Leben‘ ist kein zunächst inhaltlich vorstellbares und dann realisierbares Ziel, auch nicht als Ganzheit aller in sich erstrebenswerten Ziele. Von ‚Glück‘ gilt vielmehr, was von Wright ([wie Anm. 102] 91) von ‚Wohlergehen‘ sagt: „Welfare, the good of a being, can only in an *oblique* sense be called an end of action.“ Glück ist weder Summe noch System aller inhaltlichen Ziele. Weil Ackrill dies nicht erkennt, bleibt auch die Frage nach dem Kriterium für „activity valuable in itself“ und insbesondere für „virtuous action“ für ihn ein offenes Problem (Abschnitt VIII). Nach meiner Auffassung ist es gerade die Funktion der Reflexion auf Glück, diese Frage zu beantworten.

(usw.) und b) um willen von Glück. Diese These ist deshalb nicht widersprüchlich, weil die Antworten a) und b) nicht miteinander konkurrieren. Die Antworten a) werden durch die Antwort b) nicht relativiert, sondern begründet und gerechtfertigt. Die direkte Antwort auf die Frage ‚Warum erstrebst du dies?‘ oder ‚Warum tust du dies?‘ ist inhaltlicher Art. Nach den Antworten vom Typ a), die je nach dem jeweiligen Streben oder Tun variieren, sind auf derselben Ebene keine weiteren Fragen mehr zulässig. Wohl aber auf einer zweiten, die erste begründenden Ebene. Die Aussagen ‚Anerkennung‘ oder ‚Vergnügen‘ oder ‚Einsicht‘ oder ‚(diese oder jene) Vortrefflichkeit ist in sich erstrebenswert‘ oder ‚in sich sinnvoll‘ oder ‚beglückend‘ sind Aussagen der Reflexion. Sie geben das Kriterium an, welches die inhaltlichen Antworten als zulässige Letztantworten erweist und rechtfertigt.¹⁰⁷

Die gegebene Interpretation, die ‚Glück‘ als Begriff kriteriologisch begründender Reflexion faßt, läßt sich aus der Analyse des Autarkiebegriffs noch in zweierlei Hinsicht weiterführen.

1) Die direkten Antworten auf die Fragen ‚Warum erstrebst‘, ‚Warum tust du dies?‘ sind vielfältig. Gesetzt, jemand antwortet: ‚um der Anerkennung willen, die in sich erstrebenswert ist‘. Dann kann in jeder Situation weitergefragt werden: ‚Zugegeben, daß Anerkennung ein mögliches und legitimes Endziel ist. Doch sind auch Vergnügen, Einsicht, Vortrefflichkeit in sich erstrebenswert. Warum handelst du also jetzt genau auf dieses Endziel hin und nicht auf eines der anderen?‘ Kann der Gefragte abschließend antworten: ‚Gerade dies zu tun, macht mich jetzt glücklich?‘ Abschließend offenbar nicht; dem Fragenden bleibt die Entgegnung: ‚Vielleicht beglückt es dich im Augenblick; aber bist du sicher, daß du nicht mit deinem Lebensglück in Konflikt gerätst?‘¹⁰⁸ ‚Glück‘ ist für Aristoteles ein Begriff, der die Perspektive auf die Lebensganzheit impliziert. Die richtige Antwort auf die gestellte Frage kann also nur lauten: ‚Gerade indem ich dies jetzt tue, finde ich mein Leben gelingen.‘

2) Mein Lebensglück ist, da „der Mensch von Natur politisch ist“, nie nur mein höchstindividuelles Lebensglück. Ich kann es nicht auf Kosten meiner Mitmenschen erstreben und verwirklichen, und ich kann es nicht einmal isoliert für mich, ohne Bezug auf meine Mitmenschen erstreben und verwirklichen. Der Begriff ‚mein Lebensglück‘ wird unzulässig verengt und also falsch verwendet, wenn man glaubt, von den sozialen Bindungen, in denen das eigene Leben mit dem Leben der Nächsten verwoben ist, abstrahieren zu können. Die Rechtfertigungsantwort auf die Gründe meines Wollens und Handelns muß dem Rechnen tragen: sie muß lauten: ‚Indem ich dies tue, finde ich das Ge-

¹⁰⁷ Gegen Ende seines Aufsatzes „Aristotle on ‚Good‘ and the Categories“ (siehe Anm. 73) gibt Ackrill mit Bezug auf EN I 12 genau diese Interpretation: „*Eudaimonia* is above being praised as good, for it is that by reference to which other things are called good. Being the source and ground of goods we call it ‚honoured and divine‘. It is of course good, supremely so, but not through coming up to some standard (satisfying certain criteria) but by setting the standard.“ (23) Es ist verwunderlich, daß sich in Ackrills später geschriebener Abhandlung „Aristotle on *Eudaimonia*“ keine Spur dieser Einsicht mehr findet.

¹⁰⁸ Vgl. EN I 11.

lingen meines Lebens, das ich mit dem Leben meiner Nächsten unauflöslich verbunden weiß.⁶

6. Durchführungsskizze für die Reflexion auf selbstzweckhaftes, zum Lebensglück beitragendes Tätigsein: Das Werk des Menschen

Nach Aristoteles' Ausführungen in Kapitel 5 mag es auf den ersten Blick überraschen, wenn zu Beginn von Kapitel 6 erneut die Frage, was das Beste bzw. das Glück ist, aufgenommen wird:¹⁰⁹ „Vielleicht ist aber die Gleichsetzung von Glück und oberstem Gut nur etwas allgemein Zugestandenes. Was verlangt wird, ist, daß noch deutlicher angegeben werde, was es (das Beste bzw. das Glück) ist.“¹¹⁰ Um den Sinn dieses Neueinsatzes zu einer im vorhergehenden Kapitel bereits verhandelten Fragestellung zu verstehen, muß man sich den Charakter der bisher erarbeiteten Bestimmungen klar vor Augen führen. Der Begriff ‚höchstes durch Handeln erreichbares Gut des Menschen‘ ist bisher nur formal bestimmt worden als „Ziel im vollendetsten Sinn“ und als „keinen Zusatz erlaubend“. Als einzige Erfüllung dieses Begriffs erwies sich ‚Glück‘. Es ist nun nachzuweisen, wie sich aus diesen formalen Bestimmungen überhaupt eine Norm oder Orientierung für richtiges, glückendes menschliches Leben herleiten läßt.

Dieser Nachweis kann nach allem bisher Gesagten nicht so geführt werden, daß inhaltlich ein Idealbild gelingenden Menschseins deduziert und vorgegeben würde, gleichsam als exakter Bauplan, so daß die Aufgabe der Praxis nur dessen möglichst korrekte Realisierung wäre. Zum einen ist nicht zu sehen, wie ein solches „Menschenbild“ als gültig erwiesen werden könnte. Zum anderen wäre mit einer solchen Konzeption die bisher erarbeitete Einsicht aufgegeben, daß materiale Ethik nur als Reflexion auf geschehende Praxis unter der Hinsicht ihres Ge- oder Mißlingens möglich ist.¹¹¹ Der verlangte Nachweis kann nur so geführt werden, daß skizziert wird, worauf die genannte Reflexion bei ihrer Durchführung zu achten hat. Der hier mögliche „Umriß“¹¹² wird sich im

¹⁰⁹ Vgl. den Beginn von EN I 5.

¹¹⁰ EN I 6, 1097 b 22–24. R. A. Gauthier ([wie Anm. 29] 54) ist der Meinung, in Kapitel 5 gehe es nur um den „Namen“ des höchsten Gutes, der ‚Glück‘ laute, und in Kapitel 6 werde „das Wesen oder die Definition nicht des Glücks, sondern immer noch des höchsten Gutes“ erforscht. Ich kann ihm in beiden Punkten nicht folgen. Besser trifft Thomas v. Aquin (In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, L.I, l.IX, ed. Spiazzi n. 103) das Verhältnis zwischen den Kapiteln: „Primo proponit quasdam rationes communes et condiciones felicitatis, quae quasi omnibus sunt manifestae. Secundo inquit felicitatis essentiam.“ Die Trennung, die Gauthier zwischen der Frage nach dem höchsten Gut und der Frage nach dem Glück vornimmt, läßt sich nicht aufrechterhalten. Dies zeigt sich daran, daß die in EN I 6 erarbeitete Definition des „Menschlich-Guten“ (1098 a 16–18) in EN I 13 als Definition des menschlichen Glücks wiederholt wird (1102 a 5–6).

¹¹¹ Vgl. die wiederholten Methodenexkurse; siehe oben Anm. 24.

¹¹² EN I 7, 1098 a 20–22.

Gang der Reflexion selbst dann mehr und mehr mit konkretem Inhalt füllen müssen.

Aristoteles erwartet eine Antwort auf die Frage, was das Beste bzw. das Glück des Menschen denn nun ist, auf dem Weg über die Frage nach dem spezifischen „Werk (ἔργον)“ des Menschen.¹¹³ Er knüpft damit an Gedankengänge Platons an. Dieser definiert: „Das ἔργον eines jeden ist das, was jedes entweder als einziges oder doch unter allen am besten verrichtet.“¹¹⁴ Er exemplifiziert diese Definition an Werkzeugen oder Gerätschaften, an Haustieren, an Organen von Tieren oder Menschen; und er geht dann über zu der Frage nach dem „Werk“ der menschlichen Seele. Seine Analysen zielen auf die Einsicht, daß das „Werk“ nichts rein äußerlich Auferlegtes ist, sondern mit dem inneren Wesen der Sache zusammengehört, und zwar in aufsteigender Linie durch die Beispielreihe in je engerer Weise: Bei Geräten müssen Material und Form dem Gebrauchszweck entsprechen; bei Organen sind Zweck des Organs und des Lebewesens, dessen Organ es ist, untrennbar eins.¹¹⁵

Es ist aber zu fragen, ob der Mensch im selben Sinn ein eigentümliches Werk hat wie z. B. Geräte oder Organe. Zur Diskussion steht also nicht nur, was das spezifische Werk des Menschen ist, sondern in welchem Sinn es „Werk“ ist.¹¹⁶

Ähnliches gilt für den Begriff ἀρετή (Tüchtigkeit, Vortrefflichkeit, Tugend). Wenn Aristoteles schreibt: „Für alles, was ein Werk und eine Praxis hat, liegt offenbar das Gutsein in diesem Werk“¹¹⁷ und dieses Gutsein als „gemäß Tüchtigkeit“ getan faßt,¹¹⁸ bezieht er sich immer noch auf Platons Überlegungen. In Platons Satz, alles, was ein „Werk“ habe, habe auch eine entsprechende „Trefflichkeit (ἀρετή)“¹¹⁹, wird ἀρετή in dem im Griechischen üblichen weiten Sinn verwendet, der sich etwa als ‚Exzellenz eines Dinges unter gleichartigen im Verhältnis zu seinem Zweck‘ explizieren läßt.

Wieder ist zu fragen, nicht nur, was das spezifische Gutsein oder die spezifische ἀρετή des Menschen ist, sondern in welchem Sinn ‚Gutsein‘ und ἀρετή verstanden werden, wenn nach dem Gutsein und der ἀρετή des Menschen gefragt wird.

Aristoteles' Gedankenführung in Kapitel 6 soll hier nicht in den Einzelheiten interpretiert werden. Ich beschränke mich darauf, die Ergebnisse kurz zu kommentieren.

1) Das Werk, das dem Menschen als solchen aufgegeben ist, ist „der Lebens-

¹¹³ EN I 6, 1097 b 22–25.

¹¹⁴ Platon, Politeia I, 352 d – 354 a, zitiert: 353 a.

¹¹⁵ Vgl. zu EN I 6, 1097 b 25–33, den Kommentar von H. H. Joachim (Aristotle, The Nicomachean Ethics. A Commentary by . . . H. H. Joachim, hrsg. v. D. A. Rees [Oxford 1951, reprint 1962] 48 ff.).

¹¹⁶ W. D. Ross übersetzt ‚ἔργον‘ in diesem Zusammenhang durch ‚function‘. Ich halte diese Übersetzung für unpassend (vgl. die Kritik, die A. Kenny an ihr übt [wie Anm. 10] 27). Der Begriff ‚Funktion‘ wird nur dann sinnvoll verwendet, wenn ein Gesamtsystem angegeben werden kann, aus dem sich die Einzelfunktion bestimmt.

¹¹⁷ EN I 6, 1097 b 26–27.

¹¹⁸ EN I 6, 1098 a 10–11.

¹¹⁹ Platon, Politeia I, 353 b.

vollzug dessen, der Vernunft hat".¹²⁰ Aristoteles gewinnt diese Bestimmung in einem Ausgrenzungsverfahren.¹²¹ Das „Werk des Menschen“ kann nicht im Leben überhaupt (Nahrungsaufnahme, Wachstum, Fortpflanzung), noch in dem mit sinnlicher Wahrnehmung begabten Leben bestehen; gesucht wird ja das dem Menschen eigentümliche „Werk“. Doch werden mit dieser Ausgrenzung des spezifisch Menschlichen nicht auch bestimmte Vollzüge des Menschen als irrelevant ausgeschieden.¹²² ‚Vernunft-Haben‘ nämlich ist auf zweifache Weise zu verstehen, einmal „als der Vernunft gehorchend“, zum anderen „als Vernunft habend und denkend“.¹²³ Wie aus Aristoteles' späteren Ausführungen hervorgeht, ist das dem Menschen eigentümliche Werk keineswegs nur das Denken, sondern auch die Regelung der eigenen Triebstruktur.¹²⁴ „Der Lebensvollzug dessen, der Vernunft hat“ umfaßt alle Vollzüge, sofern sie mindestens „nicht ohne Vernunft“¹²⁵ ablaufen. Damit ist deutlich, daß das Werk des Menschen nicht in demselben Sinn „Werk“ ist wie etwa das Werk eines bestimmten Organs. Alle menschlichen Teilfunktionen, auch die der Ernährung, der Selbsterhaltung und der Arterhaltung dienenden, auch die Wahrnehmungsfunktionen, sind menschlich, sofern sie jedenfalls „nicht ohne Vernunft“ ablaufen. Das Werk des Menschen ist „Werk“ in dem Sinne, daß in ihm alle menschlichen Teilfunktionen ihre Einheit, ihren Charakter, *menschliche* Funktionen zu sein, haben.

2) Das ἔργον des Menschen ist ἐνέργεια, Tätigsein, Vollzug.¹²⁶ Aristoteles gibt keine Theorie eines bestimmten idealen Menschenwerkes, dessen Realisierung oder Verfertigung das Leben des Einzelnen und/oder das Zusammenwirken der Vielen zu dienen hätte. Das „Werk“ des Menschen besteht vielmehr im Selbstvollzug; nur in seiner Tätigkeit lebt der Mensch, und dieses Tätigsein ist nichts anderes als sich verwirklichendes Menschsein.¹²⁷ Selbstverständlich kann es verschiedene Arten, „gemäß Vernunft“¹²⁸ oder „mit Vernunft“¹²⁹ tätig zu sein, geben. Deren Unterscheidung und Bewertung steht hier noch nicht an. Wichtig ist nur: Da das Spezifikum des Menschen seine Vernunftbegabtheit ist, ist das Werk, das den Menschen ausmacht, Vollzug menschlichen Lebens als eines selbst geregelten Lebens. Von der guten oder schlechten Erfüllung dieses

¹²⁰ EN I 6, 1098 a 3–4.

¹²¹ EN I 6, 1097 b 33 – 1098 a 4.

¹²² Anders: R. A. Gauthier (wie Anm. 29) 56 f.

¹²³ EN I 6, 1098 a 4–5.

¹²⁴ Vgl. EN I 13 über die Scheidung der „Seelenteile“, worauf die Unterscheidung zwischen „ethischen“ und „dianoetischen Tugenden“ aufbaut.

¹²⁵ EN I 6, 1098 a 7–8.

¹²⁶ Von Beginn des Kapitels an expliziert Aristoteles den von Platon übernommenen Ausdruck ἔργον durch die Hinzufügung von καὶ πράξις (EN I 6, 1097 b 26, 29); in seinen zusammenfassenden Definitionen tritt dann ἐνέργεια an die Stelle von ἔργον (1098 a 6, 7, 13–14, 16).

¹²⁷ Vgl. M. Ganter, Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles („Symposion“, Bd. 45 [1974]) bes. 13.

¹²⁸ EN I 6, 1098 a 7.

¹²⁹ EN I 6, 1098 a 14.

dem Menschen wesenhaft aufgegebenen „Werkes“ hängt ab, ob der einzelne Mensch als Mensch gut oder schlecht ist, ob sein Leben gelingt oder mißlingt.

3) Durch die Frage, wie das Gutsein oder Gelingen dieses dem Menschen eigenen Tätigseins zu verstehen ist, führt Aristoteles den Begriff ‚ἀρετή‘ ein. Allgemein gilt: Zwischen ‚sein Werk verrichten‘ und ‚sein Werk gut verrichten‘ besteht kein spezifischer Unterschied, sondern ein Unterschied der Qualifikation oder Vollendung.¹³⁰ In bezug auf eine beliebige Tätigkeit ist weiterhin nicht schon derjenige gut, der diese Tätigkeit gelegentlich einmal gut verrichtet, sondern erst derjenige, der sie aufgrund einer festen Haltung beständig gut verrichtet; ‚sein Werk gut verrichten‘ heißt ‚es gemäß der entsprechenden Tüchtigkeit verrichten‘.¹³¹ Dies gilt auch in bezug auf das dem Menschen eigentümliche Tätigsein. Es muß, um in Beständigkeit und mit Leichtigkeit gut verrichtet zu werden, Vollzug entsprechender Tüchtigkeit (Tugend) sein. Von der Ausbildung solcher Tugend hängt es also ab, ob der Mensch als Mensch gut ist. Als Mensch gut zu sein aber ist das durch Handeln erreichbare Gut des Menschen und sein Glück. So ergeben sich die berühmten Definitionen: „Das menschliche Gut ist der Tugend gemäßes Tätigsein der Seele“¹³² bzw. „Das Glück ist ein Tätigsein der Seele gemäß vollendeter Tugend“¹³³.

Aristoteles setzt in Kapitel 6 der Definition hinzu: „Wenn es aber mehrere Tugenden gibt, dann (ist das menschliche Gut das Tätigsein) gemäß der vorzüglichsten und vollendetsten Tugend.“¹³⁴ Damit kündigt sich ein Problem an, das hier nur noch exponiert, nicht mehr diskutiert werden soll. Es handelt sich erneut um ein Einheits-Vielheits-Problem. Aristoteles verwendet ‚Tugend‘ nicht wie Platon primär als singularischen Begriff (wie zunächst in der Definition), sondern seine Ethik entfaltet sich als Analyse einer Vielzahl von Tugenden. Wie ist das Verhältnis zwischen diesen Tugenden und das Verhältnis zwischen den Arten von Tätigsein „gemäß“ oder „mit Vernunft“, für deren Gelingen die einzelnen Tugenden jeweils maßgeblich sind, zu sehen?¹³⁵ Folgende Positionen lassen sich konstruieren:¹³⁶

a) Ist aus den Tugenden *genau eine* auszusondern, so daß in dem ihr gemäßen Tätigsein das höchste menschliche Glück besteht? Wenn diese Frage bejaht wird, ist weiter zu fragen: Nach welchen Kriterien soll die Rangordnung bestimmt

¹³⁰ EN I 6, 1098 a 7–15.

¹³¹ EN I 6, 1098 a 15.

¹³² EN I 6, 1098 a 16–17.

¹³³ EN I 13, 1102 a 5–6.

¹³⁴ EN I 6, 1098 a 17–18.

¹³⁵ Vgl. hierzu bes. EN VI 13 und X 7 – 8. Thomas v. Aquin hat das Problem klar gesehen und zu lösen gesucht; vgl. seine Quaestiones *De connexione virtutum*, S. th., I–II, q. 65; Qu. disp. De virt. card., q. 44 a. 2.

¹³⁶ Vgl. die Diskussionen von R. A. Gauthier (wie Anm. 29) 54–60; J. L. Austin (wie Anm. 6) 275–279, 281 f.; A. Kenny (wie Anm. 10) 27 f.; J. L. Ackrill (wie Anm. 15) Abschnitt VII, 15–18; Fr. Siegler, Reason, Happiness, and Goodness, in: *Aristotle's Ethics. Issues and Interpretations*, hrsg. v. J. J. Walsh and H. L. Shapiro (Belmont, California, 1967) 30–46; Th. Nagel, Aristotle on Eudaimonia, in: *Phronesis* 17 (1972) 252–259.

werden? Und wie verhält sich zu diesem höchsten Tätigsein anderes Tätigsein gemäß anderen Tugenden?

b) Oder gibt es verschiedene Arten menschlichen Gelingens und menschlichen Glücks, nämlich *verschiedene Weisen* von Tätigsein je gemäß einer bestimmten Tugend? Wenn diese Position vertreten wird, ist weiter zu fragen: Ist es dem Einzelnen freigestellt, seine Lebenserfüllung in *einer* dieser Weisen von tugendgemäßem Tätigsein zu suchen? Hätte die Tugendethik nur die Aufgabe, die Auswahl zu ermöglichen?

c) Oder sind *alle* Tugenden nötig als Bedingung des guten Gelingens des einen ganzheitlichen, spezifisch menschlichen Tätigsein? Wenn ja, dann müßte nachgewiesen werden, daß auch alle den Einzeltugenden entsprechenden Tätigkeitsbereiche so wesentlich zum Menschen gehören, daß der Einzelne keinen von ihnen vernachlässigen darf – gewissermaßen bei Strafe des Glücksverlusts. Sind überhaupt alle diese Tätigkeiten und alle Tugenden real miteinander verträglich? Sind sie es nicht, wie Aristoteles-Kritiker immer wieder geltend gemacht haben, vielleicht nur um den Preis, daß keine von ihnen entscheidend ausgebildet wird?

Es scheint, daß Aristoteles sich auf keine der genannten Positionen festlegt. Schwankt er zwischen ihnen, oder kann er sie als vereinbar erweisen? Dieser Frage nachzugehen, wäre Aufgabe einer weiteren Konsistenzprüfung.