

URSULA WOLF

---

# Aristoteles' ›Nikomachische Ethik‹

3. Auflage

**WBG**   
Wissen verbindet

# WERKINTERPRETATIONEN

URSULA WOLF

ARISTOTELES'  
›NIKOMACHISCHE ETHIK‹

3. Auflage

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

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

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

**Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de)**

ISBN 978-3-534-26238-0

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

# Inhalt

Vorwort .....	13
Einleitung .....	15
1. Problemhintergrund .....	15
2. Art und Einordnung des Textes .....	18
3. Inhaltliche Gliederung .....	20
I. Das Gut für den Menschen (Buch I) .....	23
1. Ziel, Gut, bestes Gut, <i>eudaimonia</i> (I 1–5) .....	24
a) Ziel und Gut (1094a1–18) .....	24
b) Letztes Ziel und bestes Gut (1094a18–b11) .....	28
c) Die <i>eudaimonia</i> als das beste Gut (I 2–5) .....	30
(i) Die Einführung des <i>eudaimonia</i> -Begriffs 30 – (ii) Die drei wichtigsten Lebensformen 32 – (iii) Die Kritik an Platons Idee des Guten 32 – (iv) Die <i>eudaimonia</i> erfüllt die Anforderungen, die der Begriff des besten Guts enthält 33	
2. Die <i>eudaimonia</i> als Tätigkeit gemäß der <i>aretē</i> (I 6 und 13) .....	37
a) Die Begriffe <i>ergon</i> und <i>aretē</i> (1097b22–27, 1098a8–12) .....	37
b) <i>Ergon</i> und <i>aretē</i> des Menschen .....	40
(i) Die Frage nach dem <i>ergon</i> des Menschen 40 – (ii) Das Gut des Menschen als Leben der Vernunftbetätigung gemäß der <i>aretē</i> 41	
c) Die Arten der menschlichen <i>aretē</i> (I 13) .....	45
3. Tätigkeit gemäß der <i>aretē</i> und übliche <i>eudaimonia</i> -Vorstellung .....	47
a) Bestätigungen der entwickelten <i>eudaimonia</i> -Konzeption (I 8–9) .....	47
b) Probleme für die entwickelte <i>eudaimonia</i> -Konzeption (I 10–11) .....	50
(i) Wie entsteht die <i>eudaimonia</i> ? 50 – (ii) Wann kann man jemanden <i>eudaimōn</i> nennen? 51	
c) Abschließende Aussage zum Verhältnis von <i>aretē</i> und <i>eudaimonia</i> (I 12) .....	53
4. Zusammenfassung .....	53

II. Ethische Methode .....	57
1. Hintergrund der Methodenfrage .....	57
2. Die angemessene Genauigkeit der Ethik (1094b11–95a11, 1098a20–33, 1102a23–26) .....	58
a) Genauigkeit relativ zum Gegenstand .....	58
b) Genauigkeit relativ zum Erkenntnisinteresse .....	59
c) Grad der Genauigkeit der Ethik .....	60
3. Die Verfahren der Ethik (1095a31–b8, 1098a33–b8, 1103b26– 1104a11, 1145b2–7, 1172b3–7) .....	61
a) Wissenschaftliche Erklärung .....	61
b) Dialektik .....	62
c) Methoden der Anwendung .....	63
III. Die ethische <i>aretē</i> (II–IV 15) .....	66
1. Die Entstehung der ethischen <i>aretē</i> (II 1 und 3) .....	67
a) Entstehung der ethischen <i>aretē</i> durch Gewohnheit (II 1) .	67
b) Ein scheinbares Paradox (II 3) .....	68
2. Die Definition der <i>aretē</i> der Gattung nach (II 4) .....	69
a) Die ethische <i>aretē</i> als <i>hexis</i> .....	69
b) Zum Begriff des Affekts .....	70
3. Die Definition der <i>aretē</i> der Spezies nach (II 2, II 5, II 6 bis 1107a8) .....	71
a) Allgemeine Bedeutung der Mitte (1106a26–b16) .....	72
b) Die ethische <i>aretē</i> als eine Mitte ( <i>mesotēs</i> ) (1106b16– 1107a8, II 2) .....	72
4. Die einzelnen <i>aretai</i> .....	77
a) Liste der verschiedenen <i>aretai</i> und <i>kakiai</i> (II 7) .....	78
b) Tapferkeit und Verhalten zum Zorn .....	81
(i) Der Handlungsbereich der Tapferkeit 81 – (ii) Die Tapfer- keit als eine <i>mesotēs</i> 81 – (iii) Die Bedeutung des <i>kalon</i> 83 – (iv) Tapferkeit im erweiterten Sinn 86 – (v) Zorn 86	
c) Mäßigkeit (III 13–15) .....	87
d) Die <i>aretai</i> im Umgang mit Geld und Ehre .....	88
5. Zusammenfassung und Bewertung .....	90
IV. Gerechtigkeit (Buch V) .....	93
1. Thema und Methode (V 1) .....	94
2. Die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit im allgemeinen und im speziellen Sinn (V 2) .....	96
3. Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn (V 3) .....	97
a) Das Gerechte als das Gesetzliche (1129b11–25) .....	97
b) Die Gerechtigkeit als die vollständige <i>aretē</i> , sofern sie auf andere bezogen ist (1129b25–1130a13) .....	99

4. Die Gerechtigkeit im speziellen Sinn. Existenz und Einteilung (V 4–5) . . . . .	100
a) Nachweis der Existenz einer speziellen <i>aretē</i> der Gerechtigkeit (V 4) . . . . .	100
b) Unterteilung der Gerechtigkeit im engeren Sinn (V 5) . . . . .	101
5. Gerechtigkeit im Verteilen (1131 a10–1131 b24) . . . . .	103
a) Die Art der Gleichheitsrelation bei der gerechten Verteilung (1131 a15–b24) . . . . .	104
b) Erläuterung der proportionalen Gleichheit 1131a29–b24) . . . . .	104
c) Exkurs: Politische Gerechtigkeit (1134a24–1135 a15, <i>Politik</i> III 9–13) . . . . .	106
6. Gerechtigkeit des Ausgleichens (V 7 ab 1131 b25 und V 8) . . . . .	107
a) Gerechtigkeit des Ausgleichens im unwillentlichen Rechtsverkehr (1131 b25–1132 a6) . . . . .	107
b) Die Reziprozität (V 8) . . . . .	109
(i) Zurückweisung einer Konzeption der schlichten Wiedervergeltung 109 – (ii) Exkurs über den Warentausch 110	
7. Billigkeit (V 14) . . . . .	112
8. Zusammenfassung (V 9). Ethik und Moral . . . . .	114
 V. <i>Hekousion</i> und <i>prohairesis</i> . . . . .	116
1. Der Begriff des Willentlichen ( <i>hekousion</i> ) (III 1–3) . . . . .	118
a) Die Bedingung des Zwangs (1110 a1–b17) . . . . .	118
b) Die Bedingung der Unwissenheit (III 2) . . . . .	120
c) Positive Bestimmung des <i>hekousion</i> (III 3) . . . . .	123
d) Zusammenfassung und Bewertung . . . . .	123
2. <i>Prohairesis</i> und Überlegung (III 4–6) . . . . .	124
a) Abgrenzung der <i>prohairesis</i> von verwandten Phänomenen (III 4) . . . . .	124
b) Bestimmung der <i>prohairesis</i> (III 5) . . . . .	126
(i) Die Überlegung bezieht sich auf das uns Mögliche 126 – (ii) Die Überlegung betrifft nicht die Ziele, sondern die Wege zum Ziel 127 – (iii) Definition der <i>prohairesis</i> 130	
c) Der Zielbezug des Wünschens (III 6) . . . . .	130
d) Zusammenfassung: Der Mensch als Bewegursache und das Zustandekommen ethischer Handlungen . . . . .	131
(i) Zielursache 131 – (ii) Überlegung 132 – (iii) Bewegursache 133	
3. Fragen der Zurechnung (III 7) . . . . .	134
a) Präzisierung der Kriterien der Unabsichtlichkeit . . . . .	135
b) Sind wir für unseren Charakter verantwortlich? . . . . .	135
c) Zusammenfassende Bewertung . . . . .	137

VI. <i>Phronēsis</i> (Buch VI) . . . . .	140
1. Einbettung und Einteilungen . . . . .	140
a) Einbettung (VI 1 und VI 2 bis 1139a3) . . . . .	140
b) Einteilung und Art der intellektuellen <i>aretai</i> (VI 21139a3–18, VI 31139b14–18) . . . . .	141
2. Die dianoetischen <i>aretai</i> (VI 3–7) . . . . .	145
a) <i>sophia</i> . . . . .	145
(i) <i>epistēmē</i> und <i>nous</i> 145 – (ii) Weisheit 145	
b) <i>phronēsis</i> . . . . .	146
(i) <i>hexis meta logou poiētikē</i> und <i>hexis meta logou praktikē</i> 146 <i>Ð</i> (ii) <i>phronēsis</i> 146	
3. Die Rolle der <i>phronēsis</i> im guten Handeln (Teile von VI 2, 5, 8–12) . . . . .	147
a) <i>Phronēsis, bouleusis</i> und <i>prohairesis</i> (1139b5–9, 1141b8– 14, 1141b23–1142a10) . . . . .	148
b) Der Bezug der <i>phronēsis</i> auf Einzelnes und Allgemeines . . . . .	149
4. Das Verhältnis von ethischer <i>aretē, sophia</i> und <i>phronēsis</i> (VI 13) . . . . .	154
a) Die Gründe, aus denen der Nutzen der intellektuellen <i>aretai</i> fraglich scheint (1143b19–36) . . . . .	155
b) Drei Argumente für den Wert der intellektuellen <i>aretai</i> (1144a1–11) . . . . .	155
c) Die Rolle der <i>phronēsis</i> im ethisch guten Handeln (1144a11–145a6) . . . . .	156
(i) Der Beitrag der <i>phronēsis</i> zur guten Handlung 156 – (ii) Die Fähigkeit der <i>deinotēs</i> (Gewandtheit, Geschicklichkeit) 156 – (iii) Die natürliche <i>aretē</i> 158 <i>Ð</i> (iv) Abhebung gegen die intellek- tualistische Auffassung der ethischen <i>aretē</i> durch Sokrates 159 – (v) Die Einheit der <i>aretai</i> 160	
d) Das Verhältnis von <i>phronēsis</i> und <i>sophia</i> (1145a2–11) . . . . .	160
5. Zusammenfassung . . . . .	161
VII. Unbeherrschtheit ( <i>akrasia</i> ) (VII 1–11) . . . . .	164
1. Die drei Arten der Verfehlung der <i>aretē</i> (VII 1) . . . . .	164
2. Die Meinungen und Aporien bezüglich der Beherrschtheit und Unbeherrschtheit (VII 2–4) . . . . .	166
a) Die Meinungen (VII 2) . . . . .	166
b) Die Aporien (VII 3) . . . . .	167
c) Zusammenfassung der Fragen und Plan der Untersuchung (VII 4) . . . . .	168
3. Die Lösung der Aporie um das ethische Wissen (VII 3, 5, 8–9, 11) . . . . .	169

a)	Exposition der Schwierigkeiten (1145b21–1146a9, 1146b24–31) . . . . .	169
b)	Besitz und Gebrauch von Wissen . . . . .	171
	(i) Stufen von Wissen 171 – (ii) Besitz und Gebrauch des Wissens mit Bezug auf die zweite Prämisse der Überlegung 172 – (iii) Zwischenergebnis 174	
c)	Die „naturwissenschaftliche“ Erklärung der <i>akrasia</i> (1147a24–b9) . . . . .	175
d)	Zusammenfassung (1147b9–19) . . . . .	177
e)	Ergänzungen (VII 8–11) . . . . .	178
4.	Gegenstandsbereich (VII 6–7) . . . . .	183
a)	Unbeherrschtheit im eigentlichen und im übertragenen Sinn (1147b20–1148b14) . . . . .	183
b)	Die Bewertung der verschiedenen Arten der Unbeherrschtheit (VII 7) . . . . .	184
5.	Zusammenfassung . . . . .	184
VIII.	Die Lustabhandlungen (VII 12–15 und X 1–5) . . . . .	190
1.	Die erste Lustabhandlung (VII 12–15) . . . . .	191
a)	Die Unterscheidung zwischen sinnlicher Lust und Lust an Tätigkeiten . . . . .	192
b)	Die Bewertung der verschiedenen Arten der Lust (1152b10f., 20–22, 1153a17–20, 1154a7–b19) . . . . .	196
c)	Tätigkeitslust und <i>eudaimonia</i> (1153b1–1154a7) . . . . .	196
d)	Zusammenfassung . . . . .	198
2.	Die zweite Lustabhandlung (X 1–5) . . . . .	199
a)	Die Meinungen über die Lust (X 1–2) . . . . .	200
b)	Definition der Lust (X 3–4) . . . . .	201
	(i) Die Lust als Tätigkeit 202 – (ii) Die Art der Tätigkeitslust 204	
3.	Zusammenfassung und Vergleich der beiden Lustabhandlungen . . . . .	208
IX.	Freundschaft (VIII und IX) . . . . .	213
1.	Definition und Arten der persönlichen Freundschaft (VIII 2–VIII 10) . . . . .	214
a)	Allgemeine Bestimmung der Freundschaft (1155b17–1156a5) . . . . .	214
b)	Die drei Arten der Freundschaft aufgrund des Guten, des Angenehmen und des Nützlichen (VIII 3–7) . . . . .	216
	(i) Die Freundschaft aufgrund des Angenehmen und des Nützlichen 216 – (ii) Die Struktur der Freundschaft im vollkommenen Sinn 217 – (iii) Vergleich der eigentlichen Freundschaft mit	

	den mangelhaften Formen der Freundschaft 217 – (iv) Die Personalität der eigentlichen Freundschaft. Ist Freundschaft eine <i>aretē</i> ? 218	
	c) Verschiedene Arten der Freundschaft im Hinblick auf die Gleichheit (1156a16–1157b5, VIII 8–10) . . . . .	219
2.	Politische Freundschaft (VIII 11–IX 3) . . . . .	220
	a) Die Konstitution der politischen Freundschaft . . . . .	221
	(i) Die Vernetzung kleiner Gemeinschaften 221 – (ii) Die Eintracht der Bürger 223	
	b) Gerechter Austausch in der Freundschaft (VIII 15–IX 1) . . . . .	224
	c) Gemeinschaften verschiedener Nähe und Ferne. Moralische Konflikte (1160a3–8, IX 2) . . . . .	225
3.	Freundschaft und Selbstbeziehung (IX 4, IX 7–12) . . . . .	226
	a) Der begriffliche Zusammenhang von Freundschaft und Selbstübereinstimmung (IX 4) . . . . .	227
	b) Die Erklärung der gleichen und der ungleichen Freundschaft (IX 7 und 9) . . . . .	231
	(i) Warum die Überlegenen die Schwächeren lieben 231 – (ii) Brauchen die Glücklichen Freunde? 232	
4.	Zusammenfassung . . . . .	237
X.	Die beiden Arten der <i>eudaimonia</i> (X 6–9) . . . . .	239
	1. Der Tätigkeitscharakter der <i>eudaimonia</i> und der Ausschluss des Angenehmen (X 6) . . . . .	240
	a) Der Tätigkeitscharakter der <i>eudaimonia</i> (X 6 bis 1176b10) . . . . .	240
	b) Ausschluss der Vergnügungen (1176b10–1177a11) . . . . .	241
	2. Die beiden Formen der <i>eudaimonia</i> (1177a12–18, 1178a9–23) . . . . .	242
	a) Die <i>theōria</i> als Tätigkeit des <i>nous</i> (1177a12–18) . . . . .	242
	b) Das Leben in der Ausübung der ethischen <i>aretē</i> 1178a9–23) . . . . .	243
	3. Erläuterung des Lebens der <i>theōria</i> (1178b7–32, 1177b26–1178a8) . . . . .	244
	4. Vergleichende Bewertung der beiden Formen der <i>eudaimonia</i> (1177a18–1177b15, X 8–9) . . . . .	246
	a) Vergleich im Hinblick auf die Zielhaftigkeit (1177b4–15) . . . . .	246
	b) Vergleich im Hinblick auf die Autarkie (1178a23–b7) . . . . .	248
	5. Das Verhältnis der beiden Formen der <i>eudaimonia</i> . . . . .	249
	a) Die Perspektive des Philosophen . . . . .	250
	b) Die Perspektive des Politikers . . . . .	251
	6. Zusammenfassung . . . . .	253

Inhalt	11
Konkordanz der Übersetzungsäquivalente .....	257
Literatur .....	269
Register .....	278

## Vorwort

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

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

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

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

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

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

Mannheim, März 2002

# Einleitung

## 1. Problemhintergrund

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

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

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

<sup>1</sup> Dass Letzteres der angemessenerer Terminus sein könnte, schlägt Ross 1995, 195 vor.

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

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

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

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

<sup>3</sup> Dazu die Einleitung in Gigon 17.

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

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

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

<sup>4</sup> Zum Leben des Aristoteles: Einleitung in Düring, Kap. II in Guthrie, Barnes 1995, Ricken 1996.

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

## 2. Art und Einordnung des Textes

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

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

<sup>5</sup> Zur merkwürdigen Überlieferungsgeschichte der Aristotelischen Schriften Guthrie 59ff.

<sup>6</sup> Zu dieser und den folgenden Schwierigkeiten des Textes vgl. Urmson 1988, 4ff.

<sup>7</sup> Dazu „Life and Work“ in Barnes 1995, 13f.

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

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

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

<sup>9</sup> Kenny 1978.

<sup>10</sup> Die umgekehrte Auffassung vertritt Dirlmeier 1962, 110.

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

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

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

### 3. Inhaltliche Gliederung

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

Genauer lässt sich die inhaltliche Gliederung wie folgt angeben:

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

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

<sup>13</sup> Ackrill 1973. Das Buch enthält Übersetzungen auch von Teilen der EE.

<sup>14</sup> Dazu Gauthier 1972, 310f.

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

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

## I. Das Gut für den Menschen (Buch I)

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

Da wir uns vorgenommen haben, über Dinge im Zusammenhang mit dem Charakter zu sprechen, müssen wir zuerst sehen, wovon der Charakter ein Teil ist. Um knapp zu reden, ist der Charakter wohl einfach ein Teil der Politik. Denn man kann in Staatsangelegenheiten nicht handeln, wenn man nicht auf bestimmte Art beschaffen ist, nämlich gut ist. Gut sein heißt aber, die *aretai* besitzen. Wenn man daher in Staatsangelegenheiten erfolgreich handeln will, muss man einen guten Charakter haben. Die Behandlung des Charakters ist daher, wie es scheint, ein Zweig und der Ausgangspunkt der Politik. Und insgesamt scheint mir, der Gegenstand sollte nicht Ethik, sondern richtiger Politik heißen (MM 1181a24ff.).

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

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

<sup>1</sup> Zu den Unterschieden im Beginn der Ethiken auch Schneider 17ff.

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

Die Textanalyse des ersten Buchs ist dementsprechend so gegliedert:

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

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

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

#### a) Ziel und Gut (1094a1–18)

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

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

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

zustimmend („zu Recht“) aufnimmt,<sup>2</sup> allerdings ohne sie zu erläutern. Wir müssen uns jetzt insbesondere fragen, in welchem Sinn der zentrale Ausdruck „Gut“ (*agathon*) eingeführt wird.

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

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

<sup>2</sup> Das Zitat findet sich auch in Topik 116a19f. und Rhetorik 1362a23.

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

<sup>4</sup> Verwirrend ist, dass Aristoteles hier „Handlung“ (*praxis*) kurz hintereinander in zwei Bedeutungen gebraucht, die noch dazu nicht mit der im ersten Satz verwen-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>8</sup> So auch Broadie 10. Gegen eine empirische Lesart Dirlmeier 1956, 265.

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

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

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

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

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

<sup>10</sup> Dazu Ricken 1976, 24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>12</sup> Ähnlich Ricken 1976, 22.