

Aristoteles: Nikomachische Ethik

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe

Band 2

Aristoteles: Nikomachische Ethik



4., neubearbeitete und ergänzte Auflage

Herausgegeben von
Otfried Höffe

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-057874-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-057875-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-057913-0
ISSN 2192-4554

Library of Congress Control Number: 2019935658

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2019 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Umschlagabbildung: Sneska / E+ / getty images
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Für ein Studium der *Nikomachischen Ethik* sprechen viele Gründe. Die wichtigsten und zugleich umfassendsten sind aber noch immer diese zwei: Ob es Philosophen oder Juristen, ob Moraltheologen, 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. Darüber hinaus handelt es sich um einen der Grundtexte des abendländischen Geistes überhaupt. In Aristoteles' Ethik hat er eine seiner wichtigsten Gestalten gefunden, und an ihr – in der Lektüre des Textes, in seiner Kommentierung und natürlich auch Kritik – hat er sich teils stabilisiert, teils weiterentwickelt.

Glauben könnte man zwar, nach einigen Jahrhunderten überragender Bedeutung habe der Text dieses Gewicht denn doch und inzwischen sogar endgültig verloren. Tatsächlich sieht es anders aus. In den Nachkriegsjahren setzt auf breiter Front eine Rehabilitierung der Ethik ein, verbunden mit einer Rehabilitierung der Handlungstheorie und der Theorie praktischer Rationalität sowie der politischen Philosophie. In diesem weiten Themenfeld, der sogenannten praktischen Philosophie, und zugleich in den verschiedenen Sprachräumen und Denktraditionen spielt Aristoteles seit Anbeginn eine ungewöhnlich große Rolle. Daß er dabei nicht selten der wichtigste Bezugsautor ist, dafür bürgen Namen wie Joachim Ritter und Helmut Kuhn, wie Erich Voegelin, Leo Strauss und Wilhelm Hennis, ferner John Ackrill, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot und Anthony Kenny, schließlich, allerdings mit weniger systematischem Interesse, Pierre Aubenque und René-Antoine Gauthier.

Erstaunlich an dieser Situation ist schon das Gewicht, das einem einzigen Denker eingeräumt wird; noch erstaunlicher ist, daß dieser Denker aus der Antike stammt, aus einer Epoche also, die man gern sowohl philosophisch als auch sozialgeschichtlich gesehen für überholt hält. Sollte diese Ansicht zutreffen, so brächte das Studium der Aristotelischen Ethik nur noch einen historischen Gewinn und hätte in systematischer Hinsicht allenfalls den instrumentalen Wert, daß der Vergleich mit Aristoteles der modernen Ethik zur größeren Klarheit verhelfe.

Gegen den darin enthaltenen Fortschrittsglauben, gegen die Überzeugung, die Moderne sei der Antike sowohl moralisch als auch moraltheoretisch überlegen, tritt im bleibenden Interesse an Aristoteles eine deutliche Skepsis zutage. Selbst nachdem neuerdings andere Autoren, namentlich Kant, die Ethik-Debatte bestimmen, hat Aristoteles seine prägende Kraft nicht verloren. Außerdem gibt es bewußte Gegenbewegungen, Rearistotelisierungen in der Ethik. Nicht zuletzt warten noch manche Teile der Aristotelischen Ethik, etwa die Abhandlung über

die Willensschwäche (*akrasia*) und die über die Freundschaft (*philia*) oder die über den Text verstreuten Bausteine zum Thema „Ethik und Anthropologie“, auf Interpretieren, die sie aufgreifen und für Probleme von heute fruchtbar machen.

Aus diesen Beobachtungen darf man entnehmen, daß der Gehalt von Aristoteles' Ethik bis heute nicht ausgeschöpft, ihre Aussagekraft bis heute nicht überholt ist. Der Text ist allerdings nicht immer leicht zu lesen. Dafür verantwortlich sind nicht etwa Aristotelische Voraussetzungen, die wir heute nicht mehr teilen, oder Vorkenntnisse, die man für die Lektüre mitbringen müßte. Im Gegenteil erlaubt gerade Aristoteles' Ethik eine von Vorkenntnissen freie, eine sowohl unmittelbare als auch unbefangene Lektüre. Die Thesen und die sie stützenden Argumente werden jedoch in der Regel sehr dicht formuliert. Außerdem sind sie nicht immer so eindeutig und konsistent, wie die aristotelisierende Schulphilosophie glauben macht. So bietet der Text noch genügend Möglichkeiten zur selbständigen Lektüre und zu eigenen Gedanken. Auch dazu lädt dieser „kooperative Kommentar“ ein. – Für vielfältige Hilfe bei der Gestaltung des Bandes danke ich Dr. Christof Rapp.

Tübingen im November 1994

Otfried Höffe

Vorwort zur Neuauflage

Das Interesse an Aristoteles' Nikomachischer Ethik ist, berechtigterweise, ungebrochen. In dieser erneuten Auflage wurden die Texte durchgesehen, einige Fehler korrigiert und soweit es als sinnvoll erschien, um neue Literaturhinweise erweitert. Das gilt auch für die Auswahlbibliographie. Und für das Thema „Lebensklugheit“ konnte der griechische Kollege Pavlos Kontos gewonnen werden.

Tübingen im Herbst 2018

Otfried Höffe

Inhalt

Hinweise zur Benutzung/Zitierweise — IX

Otfried Höffe

1 Einführung — 1

Otfried Höffe

**2 Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen
(I 1, 1094a22 – 1095a13) — 9**

John L. Ackrill

3 Aristotle on Eudaimonia (I 1–3 und 5–6) — 29

Hellmut Flashar

4 Die Platonkritik (I 4) — 49

Ursula Wolf

5 Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II) — 65

Christof Rapp

6 Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1–7) — 85

Günther Bien

7 Gerechtigkeit bei Aristoteles (V) — 105

Pavlos Kontos

8 *Phronêsis* und ihre Gegenstände (VI 1–5, 8–10, 12) — 129

Richard Robinson

9 Aristotle on Akrasia (VII 1–11) — 149

Friedo Ricken

10 Wert und Wesen der Lust (VII 12–15 und X 1–5) — 165

Anthony W. Price

11 Friendship (VIII und IX) — 183

Wolfgang Kullmann

**12 Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X
6–9) — 201**

Otfried Höffe

13 Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative — 221

Auswahlbibliographie zur Nikomachischen Ethik — 243

Glossar — 249

Personenverzeichnis — 251

Sachverzeichnis — 253

Hinweise zu den Autoren — 257

Hinweise zur Benutzung/Zitierweise

Die griechischen Termini sind in lateinischer Umschrift wiedergegeben; dabei bezeichnet ê den griechischen Buchstaben êta, ô den Buchstaben ômega.

Ein Glossar am Ende des Bandes verzeichnet die Bedeutung der wichtigsten griechischen Ausdrücke. Das Sachregister schließt auch die englischen Texte mit ein, die entsprechenden Seitenangaben finden sich jedoch hinter dem deutschen Stichwort.

Alle Stellenhinweise bei Aristoteles beziehen sich auf die Seiten- und Zeilenangaben der Bekker-Ausgabe. Soweit es sich nicht ohnehin aus dem Zusammenhang ergibt, werden der Bekker-Zahl eine römische und eine arabische Ziffer vorangestellt, die das jeweilige Buch und das Kapitel angeben. Die drei englischen Texte verwenden eine andere Kapiteleinteilung der *Nikomachischen Ethik*. Zur Orientierung ist die in der deutschsprachigen Literatur übliche Kapiteleinteilung in eckigen Klammern eingefügt. Hinweise auf sonstige Literatur erfolgen durch die Angabe von Autor, Erscheinungsjahr und Seitenzahl. Am Ende jedes Beitrages findet sich ein Verzeichnis der zitierten und der weiterführenden Literatur zum betreffenden Themenbereich. In diese Listen nicht aufgenommen wurden Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* sowie Standardeinführungen zu Aristoteles; sie sind in der Bibliographie am Ende des Bandes (dort in den Abschnitten A, B und C) verzeichnet.

Siglen

Die Stellenangaben bedienen sich der üblichen Abkürzungen für Werke des Aristoteles:

An.	Über die Seele (De anima)
An.post.	Zweite Analytiken (Analytica posteriora)
Cat.	Kategorienschrift (Categoriae)
EE	Eudemische Ethik
EN	Nikomachische Ethik (Ethica Nicomachea)
Hist.an.	Tierkunde (Historia animalium)
Met.	Metaphysik
Mot.an.	Über die Bewegung der Tiere (De motu animalium)
Phys.	Physik
Poet.	Poetik
Pol.	Politik
Rhet.	Rhetorik
Top.	Topik

Otfried Höffe

1 Einführung

1 Vom Gegenstand der theoretischen Philosophie, dem Sein, der Natur und der Erkenntnis, denkt man, daß er sich über die verschiedenen Epochen hinweg gleichbleibt. Daß man darüber mit Aristoteles immer noch systematisch diskutieren kann, ist daher nicht so überraschend wie dieselbe Möglichkeit im Bereich der Ethik. Bei ihrem Gegenstand, den Vorstellungen vom guten und gerechten Leben, rechnen wir mit derart grundlegenden Veränderungen seit der Antike, daß wir bei Aristoteles eine uns fremde Welt erwarten. Um so bemerkenswerter ist, daß er sich in der Ethik als ein mindestens ebenso anregender Gesprächspartner wie in der theoretischen Philosophie erweist.

Häufig verfährt man zwar anders. Man spricht vom Kosmosdenken und von einer mit Metaphysik befrachteten Ethik, also von Elementen, deretwegen diese Ethik als längst unzeitgemäß erscheint. Wer solche Gemeinplätze der Aristoteles-Interpretation beiseite schiebt und den Text unvorbelastet liest, wird überrascht sein, wie viele seiner Gedanken immer noch aktuell sind.

Trotz des zeitlichen Abstandes laden sie zu einem philosophischen Diskurs unmittelbar ein. Daß man dieser Einladung besonders gern folgt und die *Nikomachische Ethik* zu den meistdiskutierten Schriften nicht nur des Aristoteles, sondern der Philosophiegeschichte insgesamt gehört, dieser Tatbestand wird nur aufgrund gewisser Voraussetzungen möglich: Um mit einem Philosophen über die Epochen hinweg diskutieren zu können, dürfen zumindest seine Fragen nicht epochengebunden sein. Ferner sollte wenigstens ein Teil der Begriffe und begrifflichen Unterscheidungen sowie der Argumente nicht so eng mit Besonderheiten der griechischen Polis, mit ihren Traditionen und Üblichkeiten, verquickt sein, daß sie sich einem systematischen Diskurs von heute, einer universalistisch orientierten Debatte, a priori versperren.

Wer die *Nikomachische Ethik* studiert, findet diese Voraussetzungen erfüllt. Sowohl unter ihren Fragen als auch unter den Begriffen und Argumenten, mit denen sie beantwortet werden, gibt es erstaunlich viele, die bis heute eine Rolle spielen. Dazu gehören Grundbegriffe wie etwa die Unterscheidung von *poiêsis* und *praxis*, von Herstellen und Handeln. Außerdem entwickelt Aristoteles ein Modell menschlicher Handlung, das Strebensmodell, das erst durch eine Willensethik vom Typ Kants relativiert und selbst dann nicht einfach abgelöst wird. Ähnliches gilt von der Idee einer wahrhaft praktischen Philosophie, vom Gedanken eines Grundrißwissens und vor allem von den vielen Sacherörterungen. Von den Untersuchungen zur Freiwilligkeit und Entscheidung, zur Gerechtigkeit und zur Freundschaft, zur Willensschwäche (*akrasia*), der Lust (*hêdonê*) und der

Berufung des Menschen zu einem theoretischen und einem politischen Leben – von all diesen Überlegungen läßt sich bis heute lernen.

Seit einiger Zeit macht die Forderung nach einer „Ethik ohne Metaphysik“ die Runde. Sofern man unter „Metaphysik“ die Theorie eines höchsten Seienden versteht, evtl. die einer jenseitigen Welt, wird das Programm einer „Ethik ohne Metaphysik“ schon von Aristoteles praktiziert, sogar in aller Selbstverständlichkeit und Nüchternheit. Zu den Themen der Aristotelischen *Metaphysik* gibt es zwar Querverweise, etwa durch die Kritik an Platons Lehre von einer Idee des Guten. Selbst hier ist zwar nicht das einzige, wohl aber das für die Ethik relevante Argument nicht metaphysischer, sondern genuin ethischer Natur. Ebenso wenig argumentiert Aristoteles dort metaphysisch, wo er sich auf die für den Menschen charakteristische Leistung, auf ein *ergon tou anthrôpou*, beruft. Und das sogenannte Kosmosdenken spielt in den einzelnen Argumentationen so gut wie keine Rolle. Insofern gibt es einen weiteren Grund, Aristoteles zu studieren. Er entfaltet eine Ethik, die – je nach Interpretation – entweder ohne jede metaphysische Prämisse auskommt oder sich allenfalls mit einer minimalen Metaphysik zufriedengibt.

Statt dessen trifft die umgekehrte Beziehung zu; nicht die Ethik bedarf der Metaphysik, wohl aber die Metaphysik der Ethik. Die Frage „Wozu Metaphysik?“ ist nämlich eine praktische, sogar existentielle Frage. Als philosophische Disziplinen sind Ethik und Metaphysik weitgehend unabhängig voneinander. Die Rechtfertigung eines der Metaphysik und allgemeiner: eines der reinen Theorie gewidmeten Lebens gehört dagegen in den Aufgabenbereich der Ethik.

2 Überliefert ist Aristoteles' Ethik in drei Schriften. Seit dem Jahre 1817, seitdem Friedrich Schleiermacher der Berliner Akademie der Wissenschaften die Abhandlung *Über die ethischen Werke des Aristoteles* vorgelegt hat (*Sämtliche philosophische Werke*, 3. Abtlg., III 306–333), sucht die philologische Forschung diese Textlage, „welche einzig ist in der ganzen hellenischen Literatur“ (ebd.), wissenschaftlich zu erklären. Trotz einer Fülle akribisch zusammengetragener Beobachtungen ist das „Rätsel der drei Ethiken“ zwar noch nicht gelöst (einen Überblick über die Forschung bietet Dirlmeier 1962, 127–143); es kann hier aber eingeklammert bleiben. Zur Einführung in die *Nikomachische Ethik* ist – abgesehen von interessanten Parallelen, Ergänzungen, auch Abweichungen – im wesentlichen nur ein Umstand zu erwähnen: Die drei Bücher V, VI und VII der *Nikomachischen Ethik* sind auch als Bücher IV, V und VI der *Eudemischen Ethik* überliefert, in ihren Handschriften aber nicht ausgeschrieben, sondern nur in Form eines Verweises auf den anderen Text gegenwärtig.

Wohin diese sogenannten kontroversen Bücher ursprünglich gehörten, ist philologisch bis heute umstritten. Aus stilistischen Gründen plädiert Dirlmeier

(a.a.O.) für die *Nikomachische Ethik*, Kenny (*The Aristotelian Ethics*) dagegen für die *Eudemische Ethik*. Im Verhältnis zur *Eudemischen Ethik* und vor allem zur sogenannten *Großen Ethik*, den *Magna Moralia*, sind die Erörterungen der *Nikomachischen Ethik* meist am ausführlichsten. Aus diesem Grund und weil in den eindrucksvollen Wirkungsgeschichten der Aristotelischen Ethik sie die weitaus größte Rolle spielt, bildet sie den Hauptbezugstext der meisten Studien zu Aristoteles' Ethik – und auch den Gegenstand der folgenden „kooperativen Kommentierung“.

Übrigens hat sich bis heute nicht klären lassen, warum dieser Text nach Nikomachos benannt ist. Gemeint ist entweder Aristoteles' Vater, der Leibarzt am Hofe Philipps II. von Makedonien, oder Aristoteles' Sohn oder sogar eine andere Person des Namens Nikomachos.

3 Das andere Titelwort *êthikê* (ethisch) übersetzt die lateinische Sprache mit „moralis“, die deutsche Sprache teils mit „sittlich“, teils bleibt sie beim Fremdwort „moralisch“. Weil der etymologische Zusammenhang klar ist, halten wir es für unverfänglich, bei Aristoteles von „Moral“, „moralisch“, auch von „Moralität“ und „moralischem Handeln“ zu sprechen. Was wir darunter verstehen, ist aber so stark von nacharistotelischen Gedanken durchsetzt, daß die Redeweise nicht unbedenklich ist. Andererseits vertritt Aristoteles nicht etwa eine moralfreie Moral. Unseren Begriff von Moral, eine bestimmte Form, menschliches Handeln zu bewerten, und die dieser Bewertung entsprechenden Verbindlichkeiten, kennt Aristoteles „natürlich“ auch; die Bewertung erfolgt aber in einer anderen Weise.

Die *Nikomachische Ethik* beginnt mit der Beobachtung, daß die für den Menschen charakteristischen Tätigkeiten auf Ziele hin orientiert sind, die vom Handelnden als positiv bewertet und insofern als ein Gut angesprochen werden. Die Begriffe „Ziel“ und „Gut“ sind weitgehend äquivalent. Nun bilden die verschiedenen Ziele bzw. Güter eine Hierarchie, an deren Spitze ein höchstes, und zwar ein schlechthin oder unüberbietbar höchstes Gut steht, das *summum bonum*, wie es im Lateinischen heißen wird. Aristoteles setzt es mit dem Glück gleich, freilich nicht mit dem Glück, das einem zustößt, mit *Fortuna*, sondern mit einem Glück, für das der Mensch selber die Verantwortung trägt, mit dem Glück im Sinne eines gelungenen, geglückten Lebens (*eu zên*).

Weil Aristoteles das Gute (*agathon*) in Begriffen von Zielen, griechisch: *telê*, denkt, heißt seine Ethik teleologisch: zielorientiert. Und sie heißt eudämonistisch, glücksorientiert, weil sie das höchste Gut als Glück, griechisch: *eudaimonia*, anspricht. Beide Begriffe – teleologisch und eudämonistisch – geben jedoch zu manchen Mißverständnissen Anlaß. Von ihnen seien in der Einführung nur zwei genannt. In der neueren Ethik-Debatte nennt man teleologisch jene utilitaristische Ethik, die alles Handeln auf das größte (maximale) Glück aller Betroffenen

verpflichtet und die seit Jeremy Bentham und John Stuart Mill im englischen Sprachraum eine große Rolle spielt. Diese Ethik pflegt man mit der sogenannten deontologischen Ethik eines Immanuel Kant zu kontrastieren. Nun vertritt Aristoteles einen radikal anderen Glücksbegriff; weder ist das Glück maximierbar, noch soll es stets für alle Betroffenen gesucht werden. Folglich ist seine Ethik nicht im Sinne des Utilitarismus teleologisch. Und weil sie im Unterschied zu Kant das Glück nicht als „das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande“ versteht (*Grundlegung*, 1. Abschnitt; Akad. Ausg. IV 393), ist sie auch nicht eudämonistisch in dem von Kant kritisierten Verständnis. Kant selber hat das auch nicht behauptet. An der entsprechenden Stelle, im Paragraphen 8 (Anm. II) der *Kritik der praktischen Vernunft*, dort, wo er ein System der „materiale(n) Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit“ verzeichnet, nennt er zwar Epikur und spricht erläuternd vom ‘epikureischen Prinzip der Glückseligkeitslehre’. Der Name Aristoteles taucht jedoch, vermutlich in absichtsvoller Vorsicht, nicht auf. (Zum Verhältnis von Aristoteles und Kant vgl. den abschließenden Beitrag, Nr. 13.)

Weil sich Aristoteles am Glück orientiert, hat er eine nüchterne, eine zwar nicht vollständig, aber doch erheblich „entmoralisierte“ Ethik vorgelegt. Eine Ethik, der alle Anklänge an „Pflicht“ und „Verbindlichkeit“ fehlen, eine Ethik der Traditionen und Üblichkeiten, wie manche Neoaristoteliker glauben, vertritt er aber nicht. Denn einerseits ist häufig von *to deon* oder *dei* oder *hôs dei*, also von dem, was sich gehört, deshalb verpflichtend ist, die Rede, und darunter ist (z. B. 1094a24, 1107a4) mehr zu verstehen als das Geziemende in einem konventionellen Verständnis. Schon aus diesem Grund sprengt Aristoteles die genannte Alternative „teleologisch oder deontologisch“ und ist beiden Seiten zugleich zuzuordnen. Normative Elemente im strengen Sinn einer nichtrelativierbaren Verbindlichkeit sind außerdem im Begriff des Glücks enthalten, da Aristoteles keinen subjektiven, sondern einen objektiven Glücksbegriff entwickelt. Derartige Elemente gibt es ferner in der Kritik am *kata pathos zên*, am Leben gemäß den Leidenschaften, und in den Formeln *kata logon zên* (gemäß der Vernunft leben oder vernünftig leben) und *orthos logos* (richtige Vernunft). Nicht zuletzt birgt einen streng normativen Gehalt der Begriff der *aretê*, der Tugend. Aristoteles versteht darunter so etwas wie eine menschliche Bestform, eine humane Exzellenz. Im Fall der moralischen Tugend ist ein hervorragender Charakter – in etwa: sittliche Rechtschaffenheit – und im Fall der dianoetischen oder intellektuellen Tugend eine Höchstform menschlicher Intelligenz gemeint.

Vergleicht man nun Aristoteles’ Ethik mit heutigen Ethiken, so fällt nicht nur die andere Form des Bewertens auf, sondern auch der Umstand, daß es nicht lediglich um ein Bewerten geht. Das Grundwort *êthos* bedeutet nämlich dreierlei: (1) den gewohnten Ort des Lebens, (2) die Gewohnheiten, die an diesem Ort gelebt werden, schließlich (3) die Denkweise und Sinnesart, den Charakter. Wegen der

zweiten Bedeutung hat Aristoteles' Ethik eine gewisse Ähnlichkeit mit der heutigen Ethologie, mit einer Lehre jenes *ethos*, das mit *êthos* etymologisch verwandt ist (vgl. auch II 1, 1103a17 f.). Seine Ethik ist durchaus eine Verhaltensforschung, allerdings auf den Menschen bezogen. Sie gehört zur Humanethologie bzw. Anthropologie oder, wie Aristoteles selber sagt, zur *peri ta anthrôpeia philosophia*, zur „Philosophie der menschlichen Angelegenheiten“ (X 10, 1181b15).

Weil der Mensch nicht auf artspezifisch vorgegebenen Bahnen („Instinkten“) wandelt, sondern in eigener Verantwortung zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen hat, unterscheidet sich seine Ethologie von der üblichen Verhaltensforschung grundlegend. Sie hat das Verhalten nicht bloß zu beschreiben, sondern auch zu bewerten. Und bei Aristoteles steht dieser zweite, normative Gesichtspunkt sogar im Vordergrund. Dabei geht es aber nicht bloß um jenes höchste Prinzip und Kriterium menschlichen Handelns, das man heute Moralprinzip nennt. Weit lebensnäher stellt Aristoteles zu den unterschiedlichen Aspekten eine Fülle von phänomenalen Betrachtungen und phänomenologischen Untersuchungen, von Methoden-, Begriffs- und Prinzipienanalysen an.

4 Sosehr sich die Philologen bei anderen Fragen noch un schlüssig sind, in einem Punkt können sie sich einigen: Die *Nikomachische Ethik* ist keine Jugendschrift des Aristoteles, sondern ein reifes Werk. Ihm liegt eine über weite Strecken wohlüberlegte Komposition zugrunde. Buch I steuert zunächst sehr rasch auf das Leitziel allen menschlichen Handelns, das Glück, zu und entfaltet sodann in mehreren Anläufen dessen Begriff: (a) Das Glück ist entlang von Lebensformen (*bioi*) zu diskutieren; (b) es ist keine Idee; (c) es ist formal gesehen ein schlechthin höchstes Ziel und (d) substantiell von der eigentümlichen Leistung des Menschen (*ergon tou anthrôpou*) her zu bestimmen. Aus dem substantiellen Begriff – der Tätigkeit der Seele nach der Vernunft oder doch nicht ohne sie folgt eine Zweiteilung, die von ethischer und von dianoetischer bzw. moralischer und von intellektueller Tugend, die die weitere Gliederung, von Buch II bis einschließlich Buch VI, vorgibt. In den Büchern VII–X 5 schließen sich „damit zusammenhängende Themen“ an: die Willensschwäche, die Lust und die Freundschaft. Den Höhepunkt und zugleich Schluß bildet eine Erörterung jener beiden Lebensformen, die dem Menschen eine gelungene, glückliche Existenz tatsächlich ermöglichen; es ist in erster Linie das theoretische, in zweiter Linie das (moralisch-) politische Leben.

Des näheren kann man den Text in sieben Teile aufgliedern:

- (1) Buch I handelt über die Methode der Ethik (bes. I 1: Otfried Höffe) und – in mehreren Anläufen – über deren Gegenstand, das Glück (*eudaimonia*: John Ackrill); außerdem enthält es eine Kritik an Platons Idee des Guten (I 4: Hellmut Flashar).

- (2) Von den zwei Arten der Tugend untersuchen die Bücher II-V die ethischen Tugenden (*aretai êthikai*: Ursula Wolf) und zugleich das Themenfeld Freiwilligkeit – Entscheidung – Verantwortlichkeit (III 1–7: Christof Rapp). Im Rahmen der Tugendanalysen hat das der Gerechtigkeit gewidmete Buch V das Gewicht einer eigenen Abhandlung (Günther Bien).
- (3) Buch VI befaßt sich mit den „kognitiven Kompetenzen“ des Menschen, also mit der zweiten Art der Tugenden, mit den dianoetischen oder Verstandestugenden. Davon ist für eine Ethik im engeren Sinn vor allem die Klugheit (*phronêsis*) von Bedeutung (Pavlos Kontos).
- (4) Der erste Teil des Buch VII (1–11) erörtert die Willensschwäche (*akrasia*: R. Robinson).
- (5) Im zweiten Teil (VII 12–15) und ebenso zu Beginn von Buch X (1–5) untersucht Aristoteles die Lust (*hêdonê*: Friedo Ricken).
- (6) Die Bücher VIII und IX behandeln die Freundschaft (*philia*: Anthony Price).
- (7) Schließlich geht es im zweiten Teil des letzten Buches (X 6–9) um die beiden Lebensformen, die die im ersten Buch genannten Kriterien für das Glück erfüllen; Aristoteles stellt das theoretische und das (sittlich-)politische Leben vor (Wolfgang Kullmann).

Die genannten sieben Teile greifen nun einerseits ineinander, andererseits haben sie den Wert von relativ selbständigen Abhandlungen. Sofern man in Teil 2 die Untersuchung zu Freiwilligkeit – Entscheidung – Verantwortlichkeit und die zur Gerechtigkeit als eigene Abhandlungen zählt, ferner die beiden Abhandlungen zur Lust getrennt aufführt, kann man sich die *Nikomachische Ethik* auch in zehn Teile einteilen:

- (1') Buch I: über das Glück;
- (2') Bücher II und III 8–IV: über die ethischen Tugenden;
- (3') Buch III 1–7: über Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit;
- (4') Buch V: über die Gerechtigkeit;
- (5') Buch VI: über die Verstandestugenden;
- (6') Buch VII 1–11: über die Willensschwäche;
- (7') Buch VII 12–15: die erste Abhandlung über die Lust;
- (8') Bücher VIII–IX: über die Freundschaft;
- (9') Buch X 1–5: die zweite Abhandlung über die Lust;
- (10') Buch X 6–9: über das theoretische und das politische Leben (das Schlußkapitel X 10 enthält einige Bemerkungen über die Erziehung zur Tugend und den Zusammenhang der Ethik mit der Politik).

5 Zu den Vorzügen der Aristotelischen Ethik gehört ihre Fähigkeit, zu einem sehr genauen und darüber hinaus erfahrungsreichen Denken anzuleiten, eigentlich

sogar zu zwingen. Die einzelnen Überlegungen werden in der Regel sehr gedrängt vorgetragen und fallen trotzdem höchst differenziert aus; jedes Wort ist wohlabgewogen und verlangt nach einer ebenso genauen und differenzierten Interpretation. Aristoteles nimmt immer die entsprechenden Phänomene in den Blick; sie festzuhalten (*tithenai ta phainomena*: VII 1, 1145b3), ist ihm eine wichtige methodische Maxime. Außerdem praktiziert er die Grundforderung einer Wissenschaftsethik. Statt zu glauben, im Bereich der Ethik alles selber zu erfinden oder aber es auf eine radikal neue Grundlage zu stellen, nimmt er die Ansichten seiner Vorgänger zur Kenntnis, namentlich die von Sokrates und Platon, aber auch die von Eudoxos und Speusipp, ferner Gedanken von Homer, Aischylos, Euripides und Sophokles. Und soweit er sie nicht zustimmend zitiert, unterzieht er sie einer fairen Diskussion.

6 Es gibt Texte zur Ethik, deren hoher Sprache und mitreißendem Pathos man sich schwerlich entzieht. Nicht der geringste Preis derartiger Texte besteht darin, daß sie dem Leser die Alternative aufdrängen, zum Anhänger oder aber Gegner, hier also zum Aristoteliker oder aber Antiaristoteliker, zu werden. Aristoteles' ebenso klarem wie nüchternem Geist ist beides fremd, sowohl das Pathos, das das Publikum mitreißen will, als auch das Bedürfnis, für eine bestimmte Position Anhänger zu gewinnen. Ohnehin will der Philosoph weder moralisieren, noch sucht er das prophetische Wort. Er will nicht mehr, aber auch nicht weniger als über das menschliche Handeln begrifflich-argumentativ, also philosophisch nachdenken. Im übrigen liegt hier kein literarischer Essay vor, sondern ein komprimiertes Vorlesungsmanuskript.

Den schlichten Gegensatz, den von Aristotelikern und Antiaristotelikern, finden wir unter den Lesern der *Nikomachischen Ethik* zwar auch, zumal in der jüngeren Ethik-Debatte. Man gewinnt aber den Eindruck, daß dann theoriepolitische, gelegentlich sogar bloß politische Gesichtspunkte mitverantwortlich sind. Wer Aristoteles selber liest, entdeckt bei den entsprechenden Entgegensetzungen eher Einseitigkeiten und manches Mißverständnis (vgl. den Schlußbeitrag, Nr. 13). Und positiv wird er zu anderen Reaktionen motiviert, etwa zu einer Verbindung von phänomenalem mit analytischem Denken – und vielleicht auch zu praktischen Konsequenzen.

7 Gelesen, kommentiert und wiedergelesen wird Aristoteles' Ethik seit der Spätantike über alle Epochen hinweg. Im Verlauf dieser fast einzigartigen Wirkungsgeschichte hat sich eine derartige Fülle von Sekundärliteratur angehäuft, daß selbst Spezialisten sie kaum noch übersehen. Wichtige Titel werden im Anhang aufgelistet, außerdem enthält jeder einzelne Beitrag Bezüge zur bisherigen Diskussion. Der Reichtum der Sekundärliteratur sollte aber niemanden abschrecken,

die Schrift in aller Unbefangenheit zunächst einmal selber zu studieren. Einen so dichten Text wie die *Nikomachische Ethik* kann man zwar nicht einfach durchlesen. Man muß ihn – dazu will dieser „kooperative Kommentar“ anleiten – Kapitel für Kapitel, sogar Zeile für Zeile studieren; auch Stellenangaben müssen in dieser Genauigkeit erfolgen. Wer sich darauf einläßt, auf eine ebenso gründliche wie eigenständige Lektüre, dürfte aber bald sehen: Hier lassen sich noch eigene Entdeckungen machen.

Otfried Höffe

2 Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22 – 1095a13)

Die *Nikomachische Ethik* beginnt mit einer bemerkenswert gehaltreichen Einleitung. Ihr erstes Kapitel stellt den Gegenstand vor und ordnet ihn der Politik zu; es fragt nach der Genauigkeit, die man von der Ethik erwarten darf, und erklärt, zu welchem Zweck man philosophische Ethik betreibe.

Untergliedern kann man das Kapitel in zwei Hauptteile. Der erste, kürzere Teil (1094a1–22) führt den Gegenstand, das Gute (*agathon*), ein, verstanden als das Umwillen bzw. als Ziel typisch menschlicher Tätigkeiten. Zugleich werden diese Tätigkeiten ihrer Struktur nach als Bewegung auf ein Ziel hin, als ein Streben (*epihesthai* bzw. *orexis*), bestimmt. Im Rahmen der verschiedenen, hierarchisch angeordneten Ziele geht es näherhin um einen Superlativ des Guten, um ein Ziel, das um seiner selbst willen verfolgt wird, um jenes Beste (*to ariston*), das im nächsten Kapitel als Glück identifiziert wird (I 2, 1095a18f.).

Die folgenden Erläuterungen befassen sich aber nicht damit, sondern mit dem umfangreicheren zweiten Hauptteil, der als Methodenexkurs bekannt ist (1094a22–1095b13; für den Glücksbegriff siehe Beitrag Nr. 3, auch 13.5). Zu Beginn (a22–26) nennt Aristoteles die drei Gesichtspunkte, die er dann in umgekehrter Reihenfolge abhandelt:

- a) Die Ethik dient dem Leben, hat also eine praktische, sogar existentielle Bedeutung (1094a22–24 und 1094b27–1095a13);
- b) der Wissensart nach liegt ein *typô(i)* – das heißt Grundriß–Wissen und ein *hôs epi to poly* –, ein Zumeist-Wissen vor (1094a24–26 und 1094b11–27);
- c) schließlich fragt Aristoteles nach der Wissenschaft (*epistêmê*) oder Fähigkeit (*dynamis*), zu der diese Überlegungen gehören (1094a25f.), und antwortet: zur politischen (1094a26–b11).

2.1 Ethik und Politik

Nach einer verbreiteten Ansicht ist das leitende Gute des Menschen, das Glück, etwas sehr Persönliches, vielleicht sogar Privates. Aristoteles entfaltet einen anderen Begriff und läßt die Andersartigkeit schon hier beginnen, wo er es einem Bereich zuordnet, den wir allenfalls für subsidiär zuständig halten, der Politik. Die damit angedeutete Differenz könnte man zu einem Gegensatz von „persön-

lich/privat“ und „politisch“, außerdem zum Gegensatz von Antike und Moderne hochstilisieren wollen. Während in der Moderne ein persönlicher oder privater, manchmal sogar privatistischer Begriff vorherrsche – das Glück als ein Glücksgefühl oder als eine bestimmte Innerlichkeit –, sei nach der durch Aristoteles repräsentierten Antike das Glück nur innerhalb einer Polis bzw. des Staates zu verwirklichen. Damit verwandt ist die These, die auf den großen Aristoteliker der Neuzeit, Hegel, zurückgeht: Aristoteles sehe „die politische Philosophie als die allgemeine, ganze praktische Philosophie an“ (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Gesammelte Werke* 19, 225). Nach Hegel sind Ethik und Politik untrennbar miteinander verknüpft; außerdem erscheint die Ethik als eine der Politik untergeordnete Disziplin.

Gegen diese Deutungen, einerseits gegen einen Gegensatz von „persönlich/privat“ und „politisch“, andererseits gegen eine Unterordnung der philosophischen Ethik unter die politische Philosophie, erheben sich vom Einleitungskapitel her Bedenken. Spätere Passagen verstärken sie. Zum Beispiel wird Aristoteles nach der für den Menschen charakteristischen Leistung fragen (*ergon tou anthrôpou*: I 6, 1097b24 ff.) und mit zwei zwar persönlichen, aber nicht privaten, sondern allgemeinen Elementen antworten, mit der „Tätigkeit der Seele“ (*psychês energeia*) und mit *logos*, Vernunft. Und zu ihrer Vollendung sieht er die charakteristische Leistung dort gelangen, wo man eine für sich genommen apolitische Existenz führt, in einer der bloßen Erkenntnis gewidmeten Lebensform, im *bios theôrêtikos*. Das politische Leben wird dagegen nur als zweitbeste Form (X 6–9) anerkannt. Dieser Umstand spricht auch gegen die Ansicht des Hegelianers J. Ritter (1969, 128), „der Mensch als Vernunftwesen“ sei „für Aristoteles [...] konkret auf die Polis und ihre Institutionen verwiesen“.

Wenn das Einleitungskapitel tatsächlich die Beziehung zweier philosophischer Disziplinen erörtern würde, müßte man das zu „politisch“ (1094a27) gehörende Substantiv, die *epistêmê*, im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin verstehen. Zuzufolge der Zeile vorher ist aber nicht bloß *epistêmê*, sondern auch *dynamis* (a26) zu ergänzen. Nach der üblichen Übersetzung – Wissenschaft oder Fähigkeit – gibt es daher zwei heterogene Möglichkeiten; die Ethik gehört entweder zur politischen Wissenschaft oder zur politischen Fähigkeit, mithin entweder zur politischen Theorie oder zur politischen Praxis. Da die nächste Zeile nur von *epistêmai* spricht und den Staaten (*poleis*) das Recht zuspricht, über sie zu bestimmen (a28 f.), ist der Ausdruck kaum in der engeren, terminologischen Bedeutung, als wissenschaftliche oder philosophische Disziplin, und schon gar nicht im Sinne einer Haltung des Beweisens (*hexis apodeiktikê*: VI 3, 1139b31 f.) gemeint. Wie häufiger bei Aristoteles hat *epistêmê* auch hier die Bedeutung von fachlichem Können, von Fachkompetenz oder Sachverstand. Aristoteles spricht nicht über die Ethik im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin, sondern über

deren Gegenstand und ordnet ihn, das leitende Gute, dem politischen Sachverstand oder kürzer: der Politik zu. Die dabei behauptete Unterordnung gilt nicht der philosophischen Ethik unter die politische Philosophie, sondern dem Glück unter die Politik. Damit scheint er zwar der genannten Schlußthese, dem Vorrang der theoretischen vor der politischen Existenz, zu widersprechen; wir werden aber sehen, daß der Schein trügt.

Zugunsten der Politik werden fünf Argumente angeführt; sie laufen nicht auf ein und dieselbe These, sondern auf zwei Thesen, T1 und T2, hinaus. Die Argumente 2–4 begründen die These 1, das Argument 5 die These 2, während das Argument 1 als eine für T1 und T2 gemeinsame Oberthese oder auch als Kriterium für T1 und T2 zu lesen ist.

Nach dem für T1 und T2 gemeinsamen Argument muß man von der Fachkompetenz dieselbe Eigenart wie vom Gegenstand erwarten, einen Superlativcharakter. In der Art des Superlativs – „im höchsten Maß herrschend“ (*kyriôtatê*, von *kyrios*: Herr) und „am meisten leitend bzw. architektonisch“ (*malista architektônikê*) – deutet sich schon das zweite Argument an. Es besteht in der Beobachtung einer direktiven Funktion: die Politik gebietet, welche Kompetenzen zu lernen sind und bis zu welchem Grad (1094a28–b2). Das dritte und das vierte Argument bekräftigen die direktive Funktion: Einerseits sind der Politik selbst die angesehensten Fähigkeiten noch untergeordnet (b2f.), andererseits erläßt sie Gesetze über das, was zu tun und zu lassen ist (b4–6; vgl. V 3, 1129b19 f.).

Heute, im Zeitalter der Metaphysikskepsis, etablieren sich Ethiken, um wissenschaftlich ernstgenommen zu werden, mit Nachdruck als „Ethik ohne Metaphysik“. Obwohl man Aristoteles gern als Gegenbeispiel anführt, folgt schon sein Einleitungskapitel dem angeblich erst neuen Programm. Nicht nur ist von einer Zuordnung zur Politik statt zur Metaphysik die Rede. Im Rahmen einer Zwischenbilanz – das Ziel der Politik mitumfaßt die Ziele aller anderen Fähigkeiten (b6f.) – bringt Aristoteles auch jene antimetaphysische Spitze unter, die er in der Kritik an Platons Idee des Guten ausarbeitet (I 4, besonders 1096b33–35). Im bewußten Widerspruch zum Prototyp einer metaphysischen Entität, der Idee des Guten, befaßt er sich mit dem „für den Menschen Guten“ (*tanthrôpinon agathon*: I 1, 1094b7).

Im Fortgang seiner Überlegungen bleibt er dem Programm treu. Die entscheidenden Begriffe, so der einer für den Menschen charakteristischen Leistung (*ergon tou anthrôpou*: I 6, 1097b24 ff.), trauen sich zwar Wesensaussagen zu, beinhalten also einen (freilich vorsichtigen) Essentialismus. Sie kommen aber ohne Annahmen einer jenseitigen, metaphysischen Welt aus. Gegenwärtig ist die Metaphysik allenfalls in jenem gewiß unproblematischen Sinn, daß die Ethik wie jede andere Disziplin allgemeine, jede Einzeldisziplin übergreifende Grundbegriffe verwendet.

Die beiden Superlative – „am meisten herrschend“ und „am meisten leitend“ – legen noch nicht das genaue Gewicht der Politik fest. Durch die Optionen, die als Alternativen in Erwägung gezogen werden, wird die Bedeutung der Politik relativiert. Nicht schlechthin, sondern nur im Verhältnis zu praktischen Kompetenzen von der Kriegs-, Wirtschafts- und Redekunst ist die Politik überlegen. Und genau deshalb, wegen einer nur relativen Überlegenheit, liegt kein Widerspruch vor, wenn Aristoteles in anderen Hinsichten einen Primat der Politik zurückweist: im sechsten Buch (7, 1141a20 – 22) vom Rang des Gegenstandes her – es ist „unsinnig, die politische Kompetenz [...] für die vortrefflichste zu halten, weil der Mensch nicht das Beste im Kosmos ist“ – und im zehnten Buch von der größeren Glückstauglichkeit des theoretischen Lebens her.

Die Alternativen besagen noch etwas anderes: Das Glück einerseits, die Politik andererseits treten nicht an die Stelle strategischer, ökonomischer und rhetorischer Kompetenz; sie relativieren nur deren Rang. Die Politik hat keinen exklusiven, die anderen Optionen ausschließenden, sondern einen inklusiven, das heißt sie mitumfassenden (*periechei*) und zugleich sie auf gesetzgebende Weise (*nomothetousês*) dirigierenden Charakter. Schließlich werden nur die genannten Kompetenzen („Künste“) relativiert, nicht die Ethik; sie wird nämlich als Alternative gar nicht genannt. Bis einschließlich Argument 4 kann von der üblichen Interpretation, einem Vorrang der politischen Philosophie vor der philosophischen Ethik, keine Rede sein.

Erst im fünften und letzten Argument deutet sich ein derartiger, freilich nur geringer Vorrang an. These T2: Individuen und Staaten verfolgen zwar dasselbe Gute bzw. Ziel (vgl. *Pol.* VII, 1, 1323b40 ff. und VII 15, 1334a11); im Fall von Völkern und Staaten erfährt es aber eine Steigerung (*EN* I 1, 1094b7–10; ähnlich *Pol.* IV 9, 1294b6–10). Der Komparativ besagt, daß schon beim einzelnen das gemeinte Gute, das Glück, über alle exzeptionellen Eigenschaften verfügt; es ist vollendet (*teleion*), wünschenswert (*agapêton*), schön (*kalon*) und göttlich (*theion*). Die These T2 verdient daher eine bescheidene, summative Interpretation: bei Gemeinschaften sind es nicht nur einzelne, sondern viele, die sich ihres Glücks erfreuen.

Wenn es besser ist, daß Gemeinschaften des Glücks teilhaftig werden, so wäre es noch besser, wenn es auf die Gemeinschaft aller Gemeinschaften, die ganze Menschheit, zuträfe. Der große Aristoteliker des Mittelalters, Thomas von Aquin, zieht in seinem Kommentar zu Aristoteles' Ethik genau diesen Schluß. Er setzt aber nicht hinzu, daß Aristoteles selber diese Extrapolation und Universalisierung gerade nicht vornimmt; weder hier noch an anderen Stellen der Ethik und der Politik zeigt sich Aristoteles als Kosmopolit. Auf dieses Defizit könnten sich die sogenannten Kommunitaristen, die gegen den Universalismus von Kant bis Rawls den Wert der wohlabgegrenzten „Kommunität“, der Gemeinschaft, verteidigen

und Aristoteles für einen der ihnen halten. Die von Thomas vorgenommene Extrapolation zeigt aber, mit welcher Selbstverständlichkeit der Aristotelische Ansatz zum Universalismus hindrängt. Und viele weitere Gründe sprechen dagegen, Aristoteles für die Ahnenreihe der Kommunitaristen zu vereinnahmen (vgl. den Beitrag Nr. 13). Gelegentlich wird Aristoteles ein organologisches Verständnis vom Staat zugesprochen. Danach wäre der einzelne nur wie das Glied eines Organismus und könnte für sich allein das Gute gar nicht erreichen. Der genannte Komparativ widerlegt dieses Verständnis; schon beim einzelnen ist das Glück vollendet, beim Staat findet lediglich eine Steigerung statt. Aristoteles behauptet nicht einmal einen normativen Vorrang des Staates vor dem Individuum; daß im Konfliktfall Individuen ihre Interessen gegenüber denen des Staates zurückstellen müßten, sagt er nicht. Auch die Platonkritik der *Politik* (II 1–6) weist einen normativen Vorrang des Staates zurück. Selbst die vorsichtige Interpretation von W. Jaeger (1954/55), der Gedanke eines „politischen Humanismus“, nach dem der Mensch nur im Rahmen der Polis seine Möglichkeiten voll entfalte, trifft nur begrenzt zu. Denn der die Vernunft und mit ihr die Humanität steigernde *bios theôrêtikos* ist für sich allein gesehen apolitisch. Auch im Fortgang der *Nikomachischen Ethik* ist von keinem Vorrang des Staates die Rede.

Wie also verhalten sich politische Philosophie und philosophische Ethik zueinander? Einerseits bestehen zwischen beiden Disziplinen vielfältige Verbindungen. So spielen die Grundbegriffe der Ethik – das Glück, die moralischen Tugenden (dabei namentlich die Gerechtigkeit) und die Freundschaft – allesamt auch in der Politik eine große Rolle. Umgekehrt haben die moralischen Tugenden – unbeschadet ihrer Verankerung im Charakter des einzelnen – als Sitz im Leben die Polis, und deren Gesetze sollen mit zum guten Leben anhalten (vgl. X 10). Außerdem kann man das Glück im *bios politikos*, dem (moralisch-)politischen Leben, verwirklichen. Andererseits besteht zwischen beiden Disziplinen eine klare Arbeitsteilung; und mit ihr setzt sich Aristoteles gegen Platon ab, der in der *Politeia* die gesamte Ethik in die Politik integriert: Während die normativen Grundbegriffe in der Ethik entwickelt werden, ihr insofern ein Vorrang gebührt, befaßt sie sich ansonsten mit den persönlichen Bedingungen, die dem einzelnen zum Glück verhelfen, und überläßt der *Politik* die Untersuchung von Institutionen und Verfassungen, einschließlich der Bedingungen politischer Stabilität und politischen Zerfalls.

Insofern keine Über-, sondern eine Nebenordnung besteht, ist Aristoteles' anderer Titel sachgerechter, die nicht mehr hierarchisierende, sondern übergreifende Bezeichnung: *hê peri ta anthrôpeia philosophia* (X 10, 1181b15). Als „Philosophie der menschlichen Angelegenheiten“ bilden Ethik und Politik zusammen den Kern einer philosophischen Lehre vom Menschen, einer philosophischen

Anthropologie, deren normative Grundbegriffe, Tugend und Schlechtigkeit, weder das Tier noch Gott kennen (VII 1, 1145a25 f.).

2.2 Grundriß-Wissen

Methodenüberlegungen finden sich nicht bloß im Einleitungskapitel, sondern über den ganzen Text verstreut. Hier seien nur die wichtigsten angeführt:

- (1) I 1, 1094a22–26: Vorgriff auf die beiden Thesen des ersten Methodenexkurses;
- (2) I 1, 1094b11–1095a13: erster Methodenexkurs mit den Thesen: Grundriß- (*typô(i)*)-Wissen und praktische Philosophie;
- (3) I 2, 1095a30–b13: zweiter Methodenexkurs; die Unterscheidung zweier Arten von Prinzipienforschung (von den Prinzipien aus und zu ihnen hin) begründet die in der These der praktischen Philosophie enthaltene Teilthese, bei jungen Leuten habe die Ethik keinen Nutzen;
- (4) I 7, 1098a26–b8: der dritte Methodenexkurs bekräftigt den *typô(i)*-Charakter und ergänzt die Hinweise zur Prinzipienforschung;
- (5) I 8–9: Aristoteles führt als neuen methodischen Gesichtspunkt die *legomena* ein, also weit verbreitete Ansichten (1098b9–12);
- (6) II 2, 1103b26–1104a11: der vierte Methodenexkurs wiederholt die zwei Gesichtspunkte des ersten;
- (7) von den weiteren Hinweisen sei nur der aus der Abhandlung über die Unbeherrschtheit (*akrasia*) erwähnt; es handelt sich um eine methodische Schlüsselbemerkung, die nicht nur für die Ethik wichtig ist: Man muß (a) die Phänomene festhalten und (b) zuerst die Schwierigkeiten auseinanderlegen und (c) dann alle oder doch die meisten und wichtigsten anerkannten Ansichten beweisen (*endoxa*; entspricht den *legomena* von Punkt 5); wenn nämlich die Schwierigkeiten gelöst sind und die anerkannten Ansichten übrigbleiben, hat man die Sache hinreichend bewiesen (VII 1, 1145b2–7).

Die folgenden Erläuterungen beziehen zwar die anderen methodischen Hinweise ein, stellen aber die Argumentation des Einleitungskapitels in den Mittelpunkt. Beide hier vertretenen Thesen – Grundriß-Wissen und praktische Philosophie – sind auf den ersten Blick überraschend, sogar provokativ, erweisen sich aber dank Aristoteles' Argumenten als plausibel und darüber hinaus als bis heute aktuell.

Aristoteles fragt zunächst nach der zu erwartenden Genauigkeit (*akribes*: b13 und 24) und antwortet mit drei Ausdrücken: *pachylôs*: im groben, *typô(i)*: im Umriß oder Grundriß, und *hôs epi to poly*: meistens (1094b20 f.). Während die beiden anderen Ausdrücke recht häufig vorkommen, finden wir den ersten Ausdruck in Aristoteles' Œuvre nur an dieser Stelle (*Index Aristotelicus*, hg.v. Bonitz,

573). Er verstärkt die im zweiten Ausdruck enthaltene Aussage, so daß zwei relativ selbständige Ausdrücke übrigbleiben, und diese sind alles andere als äquivalent:

Typos bezeichnet ursprünglich sowohl das Instrument als auch das Produkt eines Prägens und später zusätzlich jenen Umriß, der nur das Wesentliche seines Vorbildes wiedergibt, die Skizze. Wer „wie in einem *Typos*“ redet, gibt seine Sache nicht etwa falsch wieder, auch nicht ungenau in den verschiedenen Bedeutungen von a) unscharf, verschwommen, b) oberflächlich oder nicht streng genug, c) subjektiv unzuverlässig oder d) objektiv fehlerhaft. Die Aussage trifft vielmehr ohne Einschränkung zu; obwohl rundum wahr bzw. gültig, stellt sie jedoch ihre Sache nicht erschöpfend, sondern lediglich in den Grundzügen bzw. im Grundriß dar. Einer Grundriß-Aussage fehlt die Genauigkeit nicht etwa im Sinne von Strenge, wohl aber im Sinne von Ausführlichkeit. Anders verhält es sich mit einer *hōs epi to poly*-Aussage, zum Beispiel „Honigwasser ist für Fieberkranke heilsam“ (*Met.* VI 2, 1027a23 f.). Im Rahmen der drei Aussagearten – notwendig, zumeist und akzidentell wahr (*An. post.* I 30 und *Met.* VI 2) – trifft hier der ausgesagte Sachverhalt im Unterschied zu den notwendigen Aussagen (z. B. daß ein Mensch ein Lebewesen ist) nicht immer, im Unterschied zu den akzidentell wahren Aussagen (z. B. daß ein weißer Mensch musikalisch ist: *Met.* VI 2, 1027a11 f.) meistens aber doch zu.

Das, was die beiden Ausdrücke – „im Grundriß“ und „zumeist“ – in der Ethik des näheren bedeuten, ergibt sich aus der vierteiligen Argumentation. Sie ist geradezu schulmäßig streng aufgebaut, zeigt also exemplarisch, daß Aristoteles' Ethik nicht auf wissenschaftliche Strenge verzichtet: Aus (1) einem allgemeinen wissenschaftstheoretischen Grundsatz, dem der gegenstandsgerechten Genauigkeit (1094b11–14), und (2) gewissen, für den ethischen Gegenstand charakteristischen Eigenarten und Schwierigkeiten (b14–19) folgt (3) als Schluß: Charakteristisch für die Ethik ist sowohl ein Zumeist- als auch ein Grundriß-Wissen (b13–22; vgl. für das Grundriß-Wissen den dritten und vierten Methodenexkurs: I 7, 1098a22–33 und II 2, 1103b34–1104a11). (4) Erneut unter Berufung auf einen allgemeinen Grundsatz fordert Aristoteles vom Hörer, nur eine derartige Genauigkeit zu erwarten (1094b22–27).

(1) *Das Prinzip der gegenstandsgerechten Genauigkeit.* Die methodische Besonderheit der Ethik wird nicht bloß aus einer Schwierigkeit des Gegenstandes abgeleitet. Aristoteles beginnt mit einem allgemeinen wissenschaftstheoretischen Prinzip, das eine Rücksicht auf den Gegenstand nicht bloß erlaubt, sondern sogar verlangt. In der Neuzeit besteht die Neigung, die Wissenschaftlichkeit an einem einheitlichen Maß zu messen und den deduktiven Beweis (*apodeixis*; vgl. *An. post.*, bes. I 1–4) und mit ihm die Mathematik zum Vorbild zu nehmen. Wer dieser Neigung folgt, sucht entweder mit Spinoza eine Ethik „more geometrico“, oder er

billigt der Ethik, da die Suche keinen Erfolg verspreche, nur eine geringe Wissenschaftlichkeit zu; vorausgesetzt, daß er die Ethik überhaupt noch als Wissenschaft anerkennt, stellt er für sie ein epistemisches Defizit fest. Selbst Spezialisten sind der Ansicht, in seiner Ethik suche Aristoteles nicht die für ihn sonst übliche Wissenschaftlichkeit: „Since Ethics is practical, issuing in particular action, it requires a dialectical rather than a scientifically demonstrative, approach.“ (A. Rorty, 1980, 2)

Die Ansicht könnte sich auf Aristoteles' vierten Argumentationsschritt berufen wollen. Daß es ein Zeichen mangelnder Bildung (*paideia*; vgl. *De Partibus Animalium* I 1, 639a1 ff.) sei, wenn man von einem Redner einen (zwingenden) Beweis, von einem Mathematiker aber eine nur glaubhafte Rede erwarte, könnte heißen, die Ethik müsse auf mathematische Strenge verzichten und sich wie ein Redner mit bloßer Plausibilität zufriedengeben. Der Zusammenhang legt eine andere Lesart nahe; durch einen Blick in die zuständigen Schriften, in die *Zweiten Analytiken* und in die *Rhetorik*, wird sie bestätigt. Danach soll der Redner nicht etwa überreden, sondern überzeugen und bedient sich dafür derselben zwei Elemente, die für die Mathematik und jede andere Wissenschaft erforderlich sind (vgl. *An. post.* I 1, 71a1–11); er argumentiert in Form von Schluß (*syllogismos*) und Induktion (*epagôgê*). Für seinen anderen Zweck, die zwar wahre, aber nicht zwingende, vielmehr glaubhaft machende Rede (*Rhet.* I 1) modifiziert er beide Elemente. Ob Schluß oder Induktion – an die Stelle der zwar voll ausgeführten, aber auch umständlichen Form tritt jene abgekürzte Variante, die sich auf das Entscheidende konzentriert; dort ist es der abgekürzte Schluß, das sog. *Enthymem*, und hier die abgekürzte Induktion, das Beispiel (vgl. *Rhet.* II 20–26).

Daß sich Mathematik und Rhetorik voneinander unterscheiden (vgl. auch *Met.* II 3,995a6 ff.), besagt nun zweierlei: nicht bloß daß selbst ein guter Redner keine zwingenden Beweise vorträgt, sondern auch daß ein Redner, der einen zwingenden Beweis, eine *more geometrico*-Argumentation, versucht, gegen die Qualitätskriterien für eine gute Rede verstößt. Wer sich nicht auf das Entscheidende zu konzentrieren versteht, langweilt sein Publikum. Umgekehrt verfehlt ein Mathematiker seine Aufgabe, der zwar einen zündenden Vortrag hält, sich dabei aber einem zwingenden Beweis entzieht. Im Gegensatz zur konträren Tendenz der Neuzeit vertritt Aristoteles ein Prinzip wissenschaftstheoretischer Flexibilität. Zwar gibt er das in den *Zweiten Analytiken* aufgestellte Ideal von Wissenschaftlichkeit, den zwingenden Beweis, nicht auf. Im Wissen, daß sich das Ideal nicht bei allen Klassen von Gegenständen realisieren läßt, setzt er sich aber generell für ein Prinzip gegenstandsgerechter Genauigkeit ein (vgl. Höffe 2008, Teil II; zum Begriff der Genauigkeit vgl. auch Kurz 1970 und Anagnostopoulos 1994). Als Analogie zieht er die Handwerke heran; dabei tritt die Analogie in zwei Varianten auf: (1) Die These des ersten Methodenexkurses, daß man in den (sc. verschie-

denen) Handwerken nicht dieselbe Genauigkeit verlangen kann (1094b12–14), besagt, daß beispielsweise einem Eisenschmied Toleranzen erlaubt sind, die sich einem Goldschmied verbieten.¹ (2) Der dritte Methodenexkurs (I 7, 1098a26–33) ergänzt diese Aussage, wenn er behauptet, ein Zimmermann und ein Geometer (im Sinn von Mathematiker) suchten den rechten Winkel auf verschiedene Weise. Die Erläuterung, jeder suche den rechten Winkel, soweit er für seine Arbeit nützlich sei, spielt zwar auf sachgemäße Toleranzen an; bei der mathematischen Frage nach dem Wesen des rechten Winkels (1098a31) fallen diese Grenzen aber nicht etwa enger aus, sondern kommen gar nicht in Betracht.

(2) *Die Schwierigkeit des ethischen Gegenstandes* sieht Aristoteles in einer mangelnden Konstanz; diese tritt in zweierlei Weise zutage. Weil einerseits beim Schönen und Gerechten große Unterschiede und eine hohe Unbeständigkeit bestehen – dort könnte man an die unterschiedlichen Kontextualisierungen denken, hier an das Diktum „andere Länder oder Zeiten, andere Sitten“ –, erscheint der Gegenstand der Ethik als bloßes Menschenwerk, als Satzung (*nomos*), dem jedes natürliche Moment (*physis*), das heißt hier: jede überpositive Verbindlichkeit, fehlt (1094b14–16). Andererseits halten Güter wie der Reichtum, selbst die Tapferkeit nicht immer, was sie versprechen. Weil sie bloß in der Regel zum Glück verhelfen und gelegentlich den Betroffenen zu Schaden kommen lassen – Reichtum kann Neid erzeugen oder Diebe und Erpresser anlocken, und die Tapferkeit kann das eigene Leben gefährden –, deshalb zeigen sie gegenüber ihrer Aufgabe, dem Dienst am leitenden Guten, eine gewisse Ambiguität. Die genannten Güter sind nicht uneingeschränkt, sondern nur bedingt glückstauglich.

(3a) *Ein Zumeist-Wissen*. Ordnet man die beiden Schwierigkeiten je einer der dann folgenden Methodenaussagen zu, so gehört das Grundriß-Wissen zu den Unterschieden und der Unbeständigkeit, die Zumeist-Aussage dagegen zur Ambiguität. Um mit dem zweiten zu beginnen: Äußere Güter, die wie etwa der Reichtum dem Leitziel des Menschen, dem Glück, dienen, gibt es durchaus; auch moralische Grundhaltungen wie die Tapferkeit sind glückstauglich. Beide dienen sie ihrem Zweck, dem Glück, aber nicht immer, sondern bloß meistens.

Kapitel III 5 bringt Dinge, die zumeist begegnen, mit der Überlegung (*bouleusis* bzw. *bouleuesthai*) in Zusammenhang. Wer sich auf eine Überlegung einläßt, verbindet das Wissen, hier selber zuständig zu sein („die Dinge sind in

¹ Eine Bemerkung Wittgensteins in den *Philosophischen Untersuchungen* – Teil I, § 88 – liest sich übrigens wie eine Paraphrase zu Aristoteles: „Ist es unexakt, wenn ich den Abstand der Sonne von uns nicht auf 1 m genau angebe; und dem Tischler die Breite des Tisches nicht auf 0,001 mm? Ein Ideal der Genauigkeit ist nicht vorgesehen.“