

JAN SZAFR

Naturbegriff und Güterlehre in der Ethik des Aristoteles

Gegenstand der aristotelischen Ethik ist das durch menschliche Praxis zu realisierende Gute. Als *höchstes* praktisches Gut wird die Güte der Lebenspraxis selbst identifiziert. Indem die Ethik dieses Gut des Menschen untersucht, ist sie zugleich eine praktische Lehre vom Menschen. Gehört zu dieser Lehre auch eine Konzeption der menschlichen Natur?

Im Kontrast zu den hellenistischen Ethiken, für die ‚Natur‘ und ‚Naturgemäßheit‘ zentrale normative Begriffe sind, mag in der aristotelischen Ethik der Naturbegriff auf den ersten Blick als marginal erscheinen. Es ist eine der Zielsetzungen meines Beitrages zu verdeutlichen, in welcher Weise der Naturbegriff auch in der Ethik des Aristoteles bereits eine zentrale systematische Bedeutung besitzt, und zwar als Konzeption von der *menschlichen* Natur im Sinne der *Natur* (= *Wesen*) *des Menschen* und der *Natur im Menschen* (natürliche Potentiale und Strebenstendenzen).

Um die Bedeutung dieser Aspekte des Naturverständnisses für die aristotelische Lehre vom praktischen Guten richtig einschätzen zu können, wird es nötig sein, zuerst die Grundlinien seiner Lehre vom Guten und den Gütern darzustellen. Ein besonderes Augenmerk werde ich in meiner Erörterung der Frage widmen, in welchem Verhältnis die ethische Analyse des praktischen Guten bzw. der praktischen Vollendungsbedingungen menschlicher Natur zu einer (im aristotelischen Sinne) ‚naturwissenschaftlichen‘ Naturbetrachtung steht. Ich werde gegen die Auffassung argumentieren, daß die Lehre vom praktischen Gut des Menschen letztlich nur Teil seiner allgemeinen Naturlehre ist, quasi eine teleologische Biologie des Menschen.¹ Zugleich werde ich aber den Stellenwert naturteleologischer Gesichtspunkte in seiner Ethik auch positiv zu beleuchten versuchen.

¹ Die weitverbreitete Auffassung, daß Aristoteles seine ethische Lehre von der menschlichen Eudaimonie in seiner teleologischen Naturwissenschaft zu fundieren trachtet, wird durch so unterschiedliche Autoren wie MacIntyre, 1985, 148; Kullmann, 1998, 334ff. und Irwin, 1980 exemplifiziert. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Auffassung vgl. etwa Gill, 1990; Nussbaum, 1988 und 1995; Roche, 1988; Schürtrumppf, 1991, 102ff.

Da sich meine Fragestellung hier nur auf die Relevanz des Naturbegriffs für Aristoteles' Glücks- und Güterlehre bezieht, werde ich auf den wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Begriff des ‚von Natur aus Gerechten‘ oder ‚natürlichen Rechtes‘ (τὸ φύσει δίκαιον), den Aristoteles in *NE*, V, 10 skizziert, an dieser Stelle nicht eingehen. Er ist für Aristoteles' Konzeption der menschlichen Handlungsstrategie nicht unmittelbar relevant.

Im einzelnen werde ich so vorgehen, daß ich zuerst kurz Aristoteles' Konzeption der Ethik als einer praktischen Lehre vom Menschen charakterisiere (1), um dann das begriffliche Instrumentarium und die Kernthesen seiner Lehre vom höchsten praktischen Gut und den übrigen menschlichen Gütern etwas detaillierter zu skizzieren (2). In einem dritten Abschnitt werde ich den Naturbegriff seiner Ethik systematisch darstellen und auf die Gründe der methodischen Eigenständigkeit der Ethik gegenüber naturkundlichen und metaphysischen Untersuchungen eingehen (3). Sodann werde ich erörtern, warum die ethische Lehre vom praktischen Guten, trotz ihrer methodischen Eigenständigkeit, in bestimmten zentralen Argumentationsteilen doch auf Gesichtspunkte einer objektiven Naturteleologie rekurriert (4).

Der Schlußabschnitt (5) ist der Frage der Aktualität oder Aktualisierbarkeit der aristotelischen Güterlehre und ihrer Naturkonzeption gewidmet, die ich anhand von drei aristotelischen Grundvoraussetzungen erörtern werde, die in moderner Perspektive besonders problematisch scheinen.

1) Ethik als praktische Lehre vom Menschen

Ethik ist für Aristoteles eine Form von praktischer Erkenntnis und als solche mit der Zielsetzung verbunden, menschliche Praxis zu befördern.² Als philosophische Disziplin ist die Ethik selbsterständlich nicht unmittelbar in die Prozesse der Handlungswahl einbezogen, so wie das für die konkreten Deliberationen gilt. Sie ist durchaus eine Form von Theorie, was sich ja schon in ihrer traktathaften Darstellungsform zeigt. Sie hat aber zugleich einen spezifisch praktischen Charakter, erstens weil sie durch Klärung der begrifflichen und sachlichen Grundlagen vortrefflicher menschlicher Praxis die Vergewisserung und

² Siehe insbes. *NE*, I, 1, 1095a5f.; II, 2, 1103b26–29; vgl. auch X, 10, 1179a35–b2; *EE*, I, 1214a8–15; 5, 1216b2–25; *Met.*, II, 1, 993b20f.

Vertiefung unserer praktischen Haltungen ermöglicht und auf diese Weise unserer Lebenspraxis dient,³ zweitens weil sie – wie noch etwas genauer darzulegen sein wird – als Grundlage für ihre begrifflich-sachlichen Analysen ein spezifisch praktisches und aus praktischer Erfahrung gewonnenes Urteilsvermögen (φρόνησις) voraussetzt. In diesem Sinne ist die Ethik als Disziplin eine reflektierte und analytisch vertiefte Form des lebenspraktischen Phronēsis-Wissens. Sie liefert als solche zugleich eine wesentliche Grundlage für jenen anderen Hauptteil praktischer Erkenntnis, die ‚Politik‘, da das politische Gemeinwesen und seine Gesetzsordnung laut Aristoteles ihren Zweck in der Verwirklichung vorzüglicher menschlicher Praxis haben.⁴

Aufgrund ihres Bezuges auf die begrifflichen und sachlichen Grundlagen geingender menschlicher Lebenspraxis bezeichnet Aristoteles die praktische Philosophie im ganzen als „Philosophie über die menschlichen Dinge“ (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία).⁵ Gemeint ist, daß die praktische Philosophie den Bezugs- und Gestaltungsbereich des menschlichen *Handelns* zum Gegenstand hat (NE, VI, 5, 1140a33–b7), der ein Bereich des Konkreten und Veränderlichen ist (in Abhebung zu den allgemeinen Wesenszusammenhängen, die die theoretische Wissenschaft untersucht). Nun ist es Aristoteles' Auffassung, daß ein Mensch sich mit jeder Handlungsentscheidung (von Gewirth), was auch immer die bei dieser Entscheidung konkret verfolgten Ziele sind, zugleich auf richtige oder falsche Weise zu dem Ziel einer guten Lebenspraxis verhält, die für jeden Menschen schlechthin ein Letztziel sei.⁶ Das primär durch Menschen praktisch zu Gestaltende sind darum nicht irgendwelche externen Zusammenhänge, sondern die menschliche Lebenspraxis im ganzen – bzw. der handelnde Mensch selbst, insofern er sich durch Formen vorzüglicher Lebenspraxis in seinen menschlichen Möglichkeiten vollendet.⁷ Ethik ist in dieser Weise eine praktische Lehre vom Menschen.

- 3 Dies ist der Hintergrund von Aristoteles' These, daß nur der, der bereits die richtigen, auf lebenspraktischer Erfahrung beruhenden Intuitionen und Haltungen mitbringt und vernunftgeleitet lebt, als Hörer der Ethik geeignet ist und Nutzen aus ihr ziehen kann (NE, I, 1, 1094b27–1095a11; 2, 1095b4–13; s. a. VI, 5, 1140b11–20; 9, 1142a11–20). Zur Ethik als begrifflichem Klärungsprozeß vgl. EE, I, 6, 1216b26–35.
- 4 Vgl. u. a. Pol., I, 2, 1252b27–30; III, 9, 1280b39–1281a4; VII, 1, 1323a14–21; NE, I, 13, 1102a5–15; s. a. X, 10, 1179b20ff.; II, 1 1103b2–5; Pol., VII, 13, 1332a28–b11.
- 5 Vgl. NE, X, 10, 1181b15; s. a. auch Platon, Rep., X, 598E2 sowie NE, VI, 8, 1141b8f.; X, 6, 1176a31f.
- 6 Vgl. z. B. NE, I, 2, 1095a17–20; VI, 5, 1140a25–28.
- 7 Dieser normativ-teleologische Zusammenhang von Menschsein und vorzüglicher Praxis wird insbesondere in dem *ergon*-Argument in NE, I, 6 und seiner Fortsetzung

Zu dieser praktischen Lehre vom Menschen gehört auch eine eigene Perspektive auf das Wesen des Menschen. Die Ethik betrachtet ihn spezifisch als ein Lebewesen, das, anders als die Tiere, in einem ausgezeichneten Sinne *Urheber* seiner Aktivitäten ist, sofern sie nicht auf naturwüchsige Weise, sondern als freie und überlegte Handlungen zustande kommen, mit denen er seine höchsten Möglichkeiten realisieren oder verfehlen kann.⁸ Da Handlungsfreiheit und die Fähigkeit zu praktischer Überlegung nur *rationalen* Wesen zukommt, ist diese Betrachtungsweise der Natur des Menschen kompatibel mit Aristoteles' allgemeiner theoretischer Auffassung vom Menschen, gemäß der die Rationalität das ihm niedereren Lebewesen ist.⁹ Aber die praktische Philosophie hat eben ihren besonderen Blickwinkel auf die menschliche Rationalität, der sich aus ihrem thematischen Bezug auf das gute menschliche Handeln ergibt.

Handlungen sind immer zielgerichtet – stehen unter der Intention, ein bestimmtes Gut (ἀγαθόν) zu verwirklichen. Darum sind die Güte der Zielsetzung und die Adäquatheit der Mittelwahl die wesentlichen Maßstäbe für die Güte der Handlungsentscheidung.¹⁰ Dabei setzt die Adäquatheit der Mittelwahl eine richtige Vorstellung vom Ziel voraus. Da Aristoteles der Auffassung ist, daß das schlechthin letztzielhafte Ziel menschlicher Lebenspraxis das Gelingen bzw. die Vorzüglichkeit dieser Praxis selbst ist – er nennt dies die Eudaimonia (oder auch Eupraxie) eines Menschen¹¹ –, muß die ethische Erkenntnis von der menschlichen

- in X, 7 deutlich. Zum methodischen Stellenwert dieser Argumentation vgl. unten, Abschnitt (4).
- 8 Vgl. NE, VI, 2, 1139b5 mit III, 6, 1112b31f.; 7, 1113b18f.; EE, II, 6, 1222b18–20.
- 9 Diese Unterscheidung gegenüber den subrationalen Tieren wird in den naturkundlichen Schriften etwas verunklart, da Aristoteles (durchaus zurecht) auch bestimmten Arten von Tieren Vorformen oder Analoga praktisch-technischer Rationalität zuschreibt (vgl. *Hist. an.*, VIII, 1, 588a15ff.). Die Fähigkeit zur Bildung abstrakter Begriffe und zur Verknüpfung von Begriffen in Urteilen und Schlüssen, und damit die Fähigkeit zur Einsicht in das Warum, ist für Aristoteles jedoch an jene Vollform von Rationalität gebunden, die dem Menschen im Vergleich zu den sonstigen Tieren Lebewesen eigenständig ist (vgl. *De an.*, II, 3, 414b18f., 415a7–12; *Met.*, I, 1, 980b25–981b13; *Pol.*, VIII, 13, 1332b5; *NE*, I, 6, 1097b33–1098a4). S. a. *Pol.*, I, 2, 1253a9f., wo allerdings das *λόγος ἐκείναι* spezifisch die Sprachfähigkeit meint, die hier als Fähigkeit zum gemeinschaftlich-deliberativen Sich-Verständigen über Ziele und Rechenormen betrachtet wird – eine der ‚politischen‘ Wissenschaft des Aristoteles eigentümliche Perspektive auf die Rationalität des Menschen.
- 10 Vgl. u. a. NE, VI, 5, 1140b11–20; 10, 1142b32f., 13, 1144a28–b1; EE, II, 11, 1227b19–22; *Pol.*, VII, 13, 1331b26–38.
- 11 Vgl. z. B. NE, I, 2, 1095a17–20; I, 5, 1097a33–b6, 20f.; VI, 5, 1140a25–28; EE, I, 7, 1217a20–22; *Pol.*, VII, 13, 1331b39f. – Zum Ausdruck „εὐδαιμονία“ vgl. u. a. de Heer, 1968; Szafir, 2002.

Praxis an erster Stelle Erkenntnis der Elemente und Ermöglichungsbedingungen von Eudaimonie sein. Dieses höchste Ziel menschlichen Strebens bezeichnet Aristoteles auch als das „menschliche Gut“ (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν).¹² Er glaubt, wenigstens im „Umriss“¹³ eine allgemeine, für den Menschen als solchen maßgebliche Antwort auf die Frage geben zu können, worin dieses höchste Gut besteht. Und da er ferner meint, daß die Eupraxie eines Lebens zugleich auch objektives Ziel oder Vollendung (τέλος) des Menschseins ist, glaubt er folglich, eine umrißhafte Bestimmung dieses Telos geben zu können. Die praktische Lehre vom Menschen ist somit in einem Doppelsinne der Rede vom Gut – als Strebensziel und als objektives Telos – die Lehre vom Gut des Menschen.

Aristoteles hält den Versuch für prinzipiell verfehlt, die inhaltliche Eingrenzung dieses höchsten praktischen Gutes des Menschen aus einer *universalen* theoretischen Bestimmung des Guten abzuleiten zu wollen – so das wesentliche Ergebnis seiner Platon-Kritik in *NE*, I, 4 und *EE*, I, 8. Die den menschlichen Tätigkeiten zugrundeliegenden praktischen oder technischen Wissensformen müssen jeweils eine Vorstellung von dem spezifischen in ihrem Wirkbereich zu realisierenden Guten haben, die sie nur aus der Erfahrung oder Erkenntnis der Funktionsweise und Natur der Objekte ihres Herstellens oder Gestaltens gewinnen können. Ein universal gültiger und zugleich inhaltlich bestimmter Begriff des Guten wäre, wenn er sich denn überhaupt gewinnen ließe, für die nähere Bestimmung der jeweiligen Art des durch Tätigkeit zu realisierenden Guten irrelevant.¹⁴

Die Zurückweisung der Idee einer Ableitung aus einem universalen Begriff des Guten läßt die Möglichkeit offen, daß die inhaltliche Eingrenzung des durch menschliche Praxis zu verwirklichenden höchsten Gutes aus naturteleologischen Gesichtspunkten gewonnen werden kann, die spezifisch den Menschen betreffen. Ein solcher Zusammenhang mit der Bestimmung des Wesens bzw. der Natur des Menschen wird sogar nahegelegt dadurch, daß dieses höchste-praktische Gut ein *Gut des Menschen* sein soll.

Der Begriff des Guten, der charakteristischerweise mit dem Begriff des Telos verbunden wird, hat aufgrund des *teleologischen* Charakters der aristotelischen Naturkonzeption eine zentrale Funktion auch für

¹² *NE*, I, 1, 1094b7; I, 6, 1098a16; s. a. I, 4, 1096b32–35; *EE*, I, 7, 1217a21ff.

¹³ Vgl. *NE*, I, 7, 1098a20ff.; X, 6, 1176a31; s. a. I, 1, 1094b19–21; II, 2, 1104a1f. Zum Begriff umrißhafter Darstellung vgl. Höffe, 1971/1996, 110ff.; Höffe, 1995, 26ff.

¹⁴ Vgl. insbesondere *NE*, I, 4, 1096b31–1097a14; *EE*, I, 8, 1218a33–b4.

das theoretische Wissen von der Natur.¹⁵ Jede natürliche Artform ist das Telos der in den Individuen dieser Art ablaufenden Entwicklungsprozesse und Tätigkeiten. Dieses Telos und die im weiteren Sinne kausalen Zusammenhänge, aus denen sich Kriterien zur Unterscheidung des Zuträglichen oder Unzuträglichen für die Verwirklichung des Telos ergeben (vgl. *Phys.*, II, 7, 198b8f.), liefern die Grundlage für einen objektiven art-teleologischen Begriff des Guten. Ein weiterer wichtiger Aspekt axiologischer Rede im Kontext der theoretischen Philosophie ergibt sich daraus, daß die Artformen auch in eine natürliche Rangordnung des ‚Besseren‘ und ‚Schlechteren‘ entsprechend den Graden ontologischer Vollkommenheit dieser Wesen eingeordnet werden.¹⁶ Vorausgesetzt wird dabei ein ontologisch-metaphysischer Wertbegriff, der in einer *scala naturae* Grade ontologischer Vollkommenheit abstuft.¹⁷

Kann auch das Wissen vom *praktischen* Gut des Menschen qua Menschen aus einer art-teleologischen Konzeption des Guten, gegebenenfalls in Verbindung mit einer *scala naturae*, abgeleitet und somit in theoretischer Wissenschaft fundiert werden? – Bevor ich auf diese Problematik eingehe, sei zuerst das begriffliche Instrumentarium dargestellt, das Aristoteles für die Analyse der Verweisungsverhältnisse unter den *praktischen* Gütern entwickelt. Dies soll als Folie dienen, um die Bedeutung des impliziten oder expliziten Rekurses auf menschliche Naturteleologie in seiner ethischen Theorie des Guten richtig einschätzen zu können.

¹⁵ Vgl. die Formulierung des Grundprinzips einer teleologischen Weltbetrachtung in *Met.*, XII, 10, 1075a37, daß „in allen am meisten das Gute Prinzip ist“, s. a. *De progr. an.*, 2, 704b15ff. *De part. an.*, I, 1, 639b12–21. Zum begrifflichen Zusammenhang von Telos (als eine der vier Grundformen von *aktos*) und Begriff des Guten vgl. *Phys.*, II, 3, 195a23–25; *Met.*, I, 3, 983a31f. – Vgl. zum Thema Gotthelf, 1987 und 1988; Farley, 1996; Kullmann 1998, 255ff.

¹⁶ Vgl. *NE*, VI, 7, 1141a20–22, a34–b2; zum Guten in der Kategorie der Substanz vgl. *EE*, I, 8, 1217b25ff. und *NE*, I, 4, 1096a23ff.

¹⁷ Vgl. *De gen. anim.*, II, 1, 731b24ff. und *De gen. et corr.*, II, 10, 336b27ff. zum wertmäßigen Primat von Sein über Nichtsein und den ontologischen Vollkommenheitsgraden; *Met.*, IX, 8, 1050a7–14 und 9, 1051a4ff. zum wertmäßigen Primat von Aktivität oder Verwirklichung über Potentialität. Das ontologisch-axiologische Gradationsmodell spielt eine zentrale Rolle in *Met.*, XII, 7 und 9.

2) Grundbegriffe der ethischen Güterlehre

Poïsis/Praxis/Eudaimonie

Generell ist ein menschliches Gut etwas, das Telos (Ziel oder Vollendung) einer menschlichen Aktivität ist. Das durch eine Aktivität *ihrem Begriffe nach* verwirklichte Gut oder Telos kann ein Produkt oder eine Wirkung sein, das bzw. die nicht mit dieser Tätigkeit selbst identisch ist bzw. ihr nicht inhärent (z. B. „ein Haus bauen“, „eine Stadt erobern“). Solche Aktivitäten werden terminologisch als *ποίησις* (Herstellen, Bewirken) bezeichnet. Es kann sich aber auch um eine Aktivität handeln, die *ihrem Begriffe nach* keine von ihr selbst abtrennbare Wirkung hat (z. B. „spazieren gehen“, „sehen“). Der mit einem derartigen Tätigkeitsrypus als solchen verknüpfte Zweck ist nichts anderes als diese Tätigkeit selbst bzw. deren gutes Gelingen. Dies bedeutet nicht, daß mit der Ausführung einer solchen Tätigkeit nicht jeweils ein bestimmtes anderes Ziel verbunden werden kann (z. B. Gesundheit, Genuß). Entscheidend ist, daß diese Zielausrichtung, anders als bei den Formen von *ποίησις*, nicht schon im Begriff oder Wesen eines solchen Typs von Tätigkeit liegt. – Aktivitäten der letzteren Art bezeichnet Aristoteles als „Praxis“ (Tun, Handeln) in einem speziellen terminologischen Sinne dieses Wortes.¹⁸

Ein Telos von Tätigkeit – ob Produkt/Wirkung einer *ποίησις* oder intrinsisch zweckhafte Praxisform – kann selbst wiederum als Mittel für ein anderes Ziel fungieren und ist dann insofern kein ‚Selbstzweck‘. Aristoteles unterscheidet zwischen Gütern (Produkten oder Aktivitäten), die vernünftigerweise nie als ein Selbstzweck erstrebt werden können, und solchen, die nicht nur als ein Mittel, sondern auch als ein Selbstzweck erstrebenswert sind.¹⁹ Darüber hinaus gibt es für einen jeden Menschen ein Gut, das immer nur als ein Selbstzweck, nie auch als ein

18 Zu *ἡδέειν* versus *ποιήσις* vgl. *NE*, VI, 2, 1139b1–4; 4, 1140a2–6; 5, 1140b6f.; *Pol*, I, 4, 125a5–8 (s. a. *NE*, I, 1, 1094a3–6); zu *ἡδέειν/ἡδέειν* versus *κίνησις* vgl. *Met*, IX, 6, 1048b18–35; IX, 8, 1050a23–b2; *ἡδέειν* kann als Gegenbegriff zu *θεορία* fungieren (z. B. *NE*, X, 7, 1177a21f.) und ist dann begrifflich enger als *ἡδέειν*, da auch die *θεορία* eine *ἡδέειν* *τῆς ψυχῆς* ist. Aber in einem etwas weiteren Sinne (vielleicht in Anlehnung an die Wendung *εὐδαιμονία*, die als Synonym zu *εὐδαιμονία* fungiert, z. B. *NE*, I, 2, 1095a18–20) ist jede Tätigkeitsform, die konstitutiv für Eudaimonie bzw. Eupraxie sein kann, eine Form von Praxis (vgl. etwa *Pol*, VII, 3, 1325a32, b14–30; I, 4, 1254a7). In der Regel werde ich hier in diesem letzteren Sinne von Praxis sprechen. – Zur Debatte um die Unterscheidung von Praxis und *ποίησις* vgl. u. a. Ebert, 1976; Müller, 1982, 209ff.; Heiman 1996.

19 Siehe *NE*, I, 5, 1097a25ff.; vgl. 4, 1096b7ff.

Mittel erstrebt werden kann. Dieses schlechthin letztzielhafte Ziel aller Aktivitäten ist das Gelingen oder die Vortrefflichkeit der Lebenspraxis selbst – die Eudaimonie.²⁰ Da vortreffliche Lebenspraxis ihr Ziel in sich selbst hat, gehört sie zum Tätigkeitsrypus ‚Praxis‘, auch wenn sie in der einen oder anderen Weise mit Formen von *ποίησις* verknüpft sein kann.

Aristoteles meint wohl nicht nur, daß wir vernünftigerweise die Vortrefflichkeit unseres Lebens nie als ein Mittel für ein anderes, höheres Ziel betrachten können (*NE*, I, 5, 1097b5f.), sondern daß das Erstreben des Gut-Lebens auch in unserer natürlichen Strebenstruktur als Grundstreben (natürliche Selbstliebe) verankert ist.²¹ Im Kontext der aristotelischen Naturkonzeption entspricht dies dem allgemeinen Prinzip, daß ein jedes Wesen das ihm eigentümliche Gut erstrebt (*EE*, I, 8, 1218a30–33), was im Falle des Menschen das Gelingen seiner spezifisch menschlichen Lebenspraxis ist.

Kongruenz von artspezifischen Telos und Strebenstelos?

Bekanntlich meint Eudaimonie im aristotelischen und überhaupt antiken Verständnis dieses Begriffs nicht primär einen subjektiven Erlebniszustand wie Glücksempfinden und Glück als Stimmung, sondern objektive Vortrefflichkeit der Person und ihres Lebens. Aristoteles legt sich allerdings nicht einseitig auf eine objektive bzw. ‚externe‘ Wertungsperspektive auf das gute menschliche Leben fest. Vielmehr entwickelt er seine Analyse des praktischen Guten im Ausgang von der These, daß das Gute das Erstrebe sei, und verbindet seine Theorie des Guten mit einer Analyse der Freude, die, seiner Auffassung nach, mit genuiner Strebenbefriedigung einhergehen muß. Sein Begriff des praktischen Guten bezieht also von vornherein auch die ‚interne‘ Perspektive des Strebenden und Handelnden auf das Gute ein.²² Zugleich ist es aber eine prinzipielle Annahme des aristotelischen Naturverständnisses, daß

20 Vgl. *NE*, I, 5, 1097a33f.; s. a. I, 2, 1095a14–20; *EE*, I, 7, 1217a20–22, 39f.; *Pol*, VII, 13, 1331b39f.

21 Vgl. *Pol*, II, 5, 1263a41–b1; *NE*, IX, 8, 1168a35–b10; s. a. 9, 1170a19–b5.

22 Die systematische Entfaltung der Verweisungsstruktur unter den Gütern in *NE*, I, 1 und 5 setzt beim Begriff des Guten qua Objekt des Erstrebens oder Vorziehens an (*τὸ αἰσθητόν*). Dementsprechend wird am Anfang der *NE* das Diktum des Eudoxos zustimmend zitiert, daß das Gute das sei, wonach alles strebt (*NE*, I, 1, 1094a2f.; vgl. X, 2, 1272b9ff.) – wobei Aristoteles allerdings anders als Eudoxos nicht der Meinung ist, daß es ein einheitliches Gutes gibt, das von allen Wesen, die überhaupt streben, erstrebt wird (vgl. *EE*, I, 8, 1218a30ff.).

das Grundstreben eines Lebewesens dieses auf seine wesensgemäße Entfaltung ausrichtet, weshalb die objektive Bestimmung des artspezifischen *Telos* und der Zielpunkt des natürlichen Strebens (Strebenstelos) grundsätzlich deckungsgleich sind. Ich werde dies im folgenden als Aristoteles' *Kongruenzthese* bezeichnen. Eine Implikation dieser Kongruenzthese in Anwendung auf die menschliche Strebenatur ist, daß dem Strebenstelos nicht nur je relativ zu den besonderen Dispositionen und Fähigkeiten eines Menschen ein Inhalt gegeben werden kann, sondern daß es auch eine für den Menschen *als solchen* gültige inhaltliche Bestimmung der eudaimonischen Lebensform gibt.

Nun haben Menschen allerdings dank ihrer Rationalität eine Deutungsfähigkeit mit Bezug auf das für sie Gute, die den Tieren fehlt. Auch wenn Menschen aufgrund ihrer natürlichen Strebensdisposition (natürliche ‚Selbstliebe‘) daran gelegen ist, daß sie selbst und ihr Leben ‚gelingen‘, gibt es für sie gegensätzliche Deutungsmöglichkeiten dessen, was einen vortrefflichen Menschen und ein gutes Leben auszeichnet. Aristoteles trägt diesem Gesichtspunkt Rechnung²³ – er ist ja auch eine Voraussetzung dafür, daß die ethische Reflexion über das gute Leben überhaupt praktisch relevant sein kann. Aber dies hat bei ihm keine einseitige Subjektivierung des Begriffs des praktischen Guten zur Folge. Denn zur menschlichen Rationalität gehört ein grundsätzliches Wahrheitsinteresse, das sich auch auf die Deutung des praktischen Guten bezieht. Der einzelne Mensch kann zwar nur dem nachstreben, was er für gut hält. Aber sein Urteil darüber, was ein gutes Leben ist, ist jeweils mit einem Für-Wahr-Halten verbunden: Er meint, daß eine so und so gearterte Lebenspraxis ‚wirklich‘ gut ist. Dabei kann er sich täuschen, weshalb es – nicht nur bei der Mittelwahl auf bereits bestimmte Ziele hin, sondern auch hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmung des lebenspraktischen Zieles im ganzen – zwischen dem, was als gut erscheint (*φανώμενον ἀγαθόν*), und dem, was wirklich gut ist, eine prinzipielle begriffliche Differenz gibt.²⁴ Das praktische Urteil, das der Wahl der Lebensform zugrundeliegt, intendiert dabei das, was wirklich oder in Wahrheit ein gutes Leben ist.

Die Wahrheit, um die es dabei geht, gehört in den Bereich *praktischer* Wahrheit, deren Formalobjekt das in Handlungsentscheidungen zu verwirklichende praktische Gute ist und die als kognitives Moment in die

23 Vgl. etwa *EE*, I, 2, 1214b6–11. Zu den Grundtypen von Lebensentwürfen vgl. *NE*, I, 3, *EE*, I, 1, 1214a30ff.; *EE*, I, 5.

24 Siehe vor allem *NE*, III, 6, vgl. *EE*, II, 10, 1227a18–b5; VII, 2, 1235b18–30, 1236a7–10; *De mot. an.*, 6, 700b28ff.; *Met.*, XII, 7, 1072a27f.

konkreten Handlungsentscheidungen und damit auch in die ihnen Orientierung gebende Wahl einer Lebensform einfließt.²⁵ Die Frage, ob menschliches Streben im Prinzip auf ein für alle Menschen qua Menschen gültiges artspezifisches *Telos* ausgerichtet ist, das in der gleichen Weise wie das jeweilige *Telos* anderer natürlicher Arten erkannt werden kann, läßt sich auch als die Frage formulieren, ob die praktische Wahrheit, ihrem allgemeingültigen Gehalt nach, mit den Methoden naturkundlicher Erkenntnis erschlossen werden kann.

Inwiefern sind andere Güter in der Eudaimonie ‚enthalten‘?

Es ist eine zentrale Einsicht der aristotelischen Ethik, daß die Eudaimonie, d. h. die vortreffliche und als Erfüllung unseres Grundstrebens erfahrbare Lebenspraxis, als ein Modus von Tätigsein definiert werden muß, da die kognitiven Fähigkeiten und guten Charakterdispositionen erst dadurch, daß sie betätigt werden, eine solche Lebenspraxis begründen können.²⁶ Es ist eine weitere, sich daran anschließende Einsicht, daß die Qualität der Akmalisierung dieser Fähigkeiten und Dispositionen zu Tätigkeit auch von den äußeren Umständen abhängt und daß darum eine als Eudaimonie erfahrbare Lebenspraxis nicht ohne bestimmte, ‚äußere Güter‘ möglich ist. Eine dritte wesentliche Einsicht ist die, daß wir auf bestimmte, ‚äußere Güter‘ nicht nur instrumentell, sondern auch letztzielhaft bezogen sind, etwa auf bestimmte andere Personen, an denen uns liegt. Aus diesen Einsichten ergibt sich dann aber auch die Frage, in welchem Sinne diese ‚äußeren Güter‘ mit zur Eudaimonie gehören und ob dabei den letztzielhaften äußeren Bezugspunkten unseres Agierens vielleicht ein besonderer Status zukommt.

Dies ist der Hintergrund einer hochkomplexen Forschungsdiskussion, die um die Frage kreist, inwiefern die Eudaimonie gemäß Aristoteles andere Güter ‚enthält‘. Seit Hardies Beitrag (Hardie 1965) wird zwischen der Auffassung der Eudaimonie als eines ‚inkluisiven Zieles‘, das andere intrinsische Güter einschließt, oder als eines ‚dominanten‘ Zieles, das mit der höchstrangigen selbstzweckhaften Tätigkeit iden-

25 Siehe *NE*, VI, 2, 1139a20–31, b12 und III, 6, 1113a22–b2. – Die Frage, was Träger, Bezugsobjekte und Kriterien praktischer Wahrheit sind, ist in der Forschung allerdings sehr umstritten; vgl. etwa Anscombe, 1965; Müller, 1982, 231ff.; Honnfelder, 1987 sowie den hier abgedruckten Beitrag; Vago, 1998.

26 Vgl. *NE*, I, 9, 1098b30–99a7 (s. a. I, 13, 1102b6ff.; X, 8, 1178b18–20); *EE*, II, 1, 1219b16–20.

tisch ist und andere selbstzweckhafte Tätigkeiten und Güter nicht einschließt, unterschieden. Die Frage, inwiefern die Eudaimonie andere Güter enthält oder einschließt, bekommt aber einen klaren Sinn erst dann, wenn man präzise zwischen dem ontologischen und dem logischen Sinn von Enthaltensein unterscheidet.²⁷ Dabei ist unter „ontologischem Enthaltensein“ die Teil-Ganzes-Beziehung zu verstehen, gemäß der ein komplexes Ganzes aus Teilen zusammengesetzt ist (wobei integrale Teile in die gleiche ontologische Kategorie wie das Ganze gehören). Auch Aktivitäten können Teile haben, aus denen sie zusammengesetzt sind (z. B. eine Ortsbewegung entsprechend den zurückgelegten Teilstrecken). Wenn aber das Vorhandensein bestimmter äußerer Hilfsmittel als externe Ermöglichungsbedingung einer Aktivität bezeichnet wird, dann sind diese kein Teil der Aktivität, sondern nur in einem logischen Sinne in ihr ‚enthalten‘ oder impliziert.²⁸

Aristoteles selbst vermag eindeutig zwischen äußeren Ermöglichungsbedingungen und konstitutiven bzw. integralen Bestandteilen von Eudaimonie zu differenzieren.²⁹ Da Eudaimonie von Aristoteles als ein Modus von Praxis bzw. Tätigkeit (ἐνέργεια) definiert wird – nämlich als eine (mit äußeren Hilfsmitteln ausgestattete) Tätigkeit der Seele gemäß vollkommener Tugend in einem vollständigen Leben³⁰ – können

27 Die These, daß Aristoteles Eudaimonie als ein „inklusives Gut“ oder „inklusives Ziel“ verstehe, das nicht nur Tätigkeiten, sondern auch externe Güter mit einschließt, ist, mit mannigfachen Variationen, in der neueren Forschung weit verbreitet (vgl. u. a. Ackrill, 1974; Cooper, 1985 und 1987; Irwin 1985 und 1988; Nussbaum 1986; Urmson 1988), wobei oft nicht hinlänglich präzisiert wird, in welchem Sinn Aristoteles im jeweiligen Textzusammenhang gegebenenfalls das Enthaltensein bestimmter Güter in der Eudaimonie unterstellt. Um schärfere begriffliche Differenzierungen in diesem Punkt bemühen sich u. a. Heinaman, 1988; Kraut, 1989; Lawrence, 1997.

28 Genau genommen ist das logische Enthaltensein natürlich keine Beziehung zwischen konkreteren Aktivitäten und Dingen etc., sondern zwischen propositionalen Gehalten, bei denen es z. B. um das Startfinden von Aktivitäten und das Vorhandensein von bestimmten Dingen etc. geht.

29 Vgl. *EE*, I, 2, 1214b 11–27; s. a. *Pol*, VII, 8, 1328a 21–25.

30 Diese Formulierung ist gewissermaßen der gemeinsame Nenner der verschiedenen Varianten der Glückseligkeitsdefinition u. a. in *NE*, I, 6, 1098a 16–18, I, 11, 1101a 14–16, I, 13, 1102a 5f.; *EE*, II, 1, 1219a 38f. – Aus der Tatsache, daß die Definitionsformel für Eudaimonie auch die Ausartung mit äußeren Gütern explizit nennen kann (*NE*, I, 11, 1101a 14–16), folgt natürlich nicht, daß diese Bestandteil der Eudaimonie sind, wie Cooper, 1985, 174, 192 (n. 22) zu meinen scheint. Dafür, was überhaupt Bestandteil von Eudaimonie sein kann, ist die Gattungsbestimmung ausschlaggebend (hier: ἐνέργεια τῆς ψυχῆς). Definitionsformeln von Eigenschafts- oder Tätigkeiten enthalten generell den Bezug auch auf solches, was nicht Teil der Eigenschaft oder Tätigkeit ist – insbesondere auf das *ὑποκειμενόν* (Subjekt, Substrat) und auf die Ursache. Vgl. die Musterverdefinition der Eklipse als Fehlen von Licht beim Mond durch Davortreten der Erde (*Met. post.*, II, 2, 90a 15ff.). Die Eklipse ist selbstverständlich nicht aus dem

im *ontologischen* Sinne nur Formen von Praxis bzw. Tätigkeit (ἐνέργεια) Bestandteil der Eudaimonie sein (als Teile der Lebenspraxis im ganzen). Andererseits setzt die eudaimonische Praxis auch *externe* Ermöglichungsbedingungen voraus, die aber nur in einem *logischen* Sinne (als notwendige Bedingungen) in der Eudaimonie enthalten sind. Dies ist dann auch bei der Interpretation des berühmten Abschnitts in *NE*, I, 5 zu berücksichtigen, wo Aristoteles die Eudaimonie als „autarkes Gut“ bezeichnet und das autarke Gut als dasjenige Gut definiert, welches das Leben durch sich allein lebenswert und frei von Mangel sein läßt (*NE*, I, 5, 1197b 14–16) – was nur unter Einschluss äußerer Güter möglich ist.³¹

Das Prinzip, daß nur Tätigkeitsformen integrale Bestandteile der Eudaimonie sein können, wird in der *EE* konsequent durchgehalten, in *NE*, I, 8–12 hingegen durch die These etwas relativiert, daß bestimmten äußeren Gütern in Relation zum Lebensglück nicht nur die instrumentelle Funktion als externe Ermöglichungsbedingungen vorzüglichen Tätigkeits zukomme, sondern daß sie auch noch eine quasi ausschmückende Funktion für das Lebensglück haben, und daß der Verlust dieser Güter, auch abgesehen von der daraus resultierenden Behinderung vorzüglichen Tätigkeits, das Lebensglück quasi ‚verunstaltet‘ und in schwerwiegenden Fällen (Priamos-Schicksal!), sogar aufhebe (9, 1099a 31–b 6; 11, 1100b 22–33). Gleichwohl gilt auch in der Perspektive von *NE*, I, 8–12, daß die Eudaimonie im Kern durch exzellentes Tätigsein konstituiert wird. Dies zeigt sich insbesondere in seiner Behauptung, daß bei einem

Mond, der Erde und dem Fehlen von Licht wie aus Teilen zusammengesetzt, sondern sie ist eine private Eigenschaft (Fehlen von Licht), deren *ὑποκειμενόν* der Mond und deren Wirkursache die Erde bzw. das Davortreten der Erde ist. Im Fall des eudaimonischen Tätigseins ist das *ὑποκειμενόν* die tätige Seele, die zugleich auch – aufgrund der menschlichen Handlungsfreiheit – die primäre Wirkursache ist. Aber auch die externen Güter sind ein ursächlicher Faktor, in der Weise von Bedingungen *σine qua non* (ὄψιθεν οὐ, *EE*, I, 2), und können als ein solcher Faktor in der Definitionsformel genannt werden.

31 Die so verstandene inklusive Deutung scheint mir – in Verbindung mit *Top*, III, 2, 117a 17ff. und *NE*, X, 2, 1172b 26–34 (vgl. auch *MM*, I, 2, 1184a 15–38) – die wahrscheinlichere Deutung des umstrittenen Satzes in *NE*, I, 5, 1197b 16ff. zu sein, mit dem gemäß dieser Lesart gemeint ist, daß die Eudaimonie nicht ein Gut neben anderen Gütern ist, das additiv mit anderen Gütern zu einem noch größeren Gut verbunden werden könnte, sondern eine optimale Form der Realisierung des praktisch Guten und der Aneignung hierzu notwendiger und dienlicher Güter – Im Sinne eines logischen Enthaltenseins (nach der Art notwendiger Bedingungen) wird die in diesem Satz ausgedrückte Inklusivität auch bei den antiken peripatetischen Kommentatoren verstanden (vgl. *Aspasios*, *In IE N*, [CAG, XIX, 1], p. 16, 33–p. 17, 17; *Alexander v. Aphr.*, *In III Top*, [CAG, II, 2], p. 247, 18–20; Anon. (Pseudo-Heliodor), *In E. N. Paraphrasis*, [CAG, XIX, 2], p. 12, 42–p. 13, 9). In der neueren Diskussion liegen u. a. Kraut, 1989 und Lawrence, 1997 auf dieser Linie.

vortrefflichen Menschen zwar der Verlust von Eudaimonie, aber nie das Gegenteil zur Eudaimonie (ein mißrätiges Leben) eintreten könne, weil die *Tätigkeiten* (*ἐπιχειρήματα*) das Entscheidende seien und sich im Verhalten des vortrefflichen Menschen selbst unter schlimmsten äußeren Umständen noch seine Vortrefflichkeit zeige.³²

Eine weitere Schwierigkeit hinsichtlich der Frage, was in der Eudaimonie enthalten ist, ergibt sich aus der Rangordnung der verschiedenen Formen exzellenten Tätigseins untereinander: Aristoteles betrachtet in beiden Ethiken die intellektuell-kontemplative Tätigkeit, deren Höchstform sich als theoretische Wissenschaft von den (in kosmologischer und metaphysischer Perspektive) höchstrangigen Erkenntnisgegenständen verwirklicht (*σοφία*),³³ als höherwertig im Vergleich zu der auf sittliche Werte ausgerichteten Praxis, die ihre höchste Erfüllung im öffentlichen (politischen) Wirken für das Gemeinwohl hat. In die Begründung dieses Vorrangs fließen u. a. Annahmen hinsichtlich der ‚ontologischen‘ Güterordnung ein – ich werde darauf zurückkommen. Diese Tätigkeitsformen korrelieren mit zwei Lebensentwürfen, der philosophischen und der politischen *Vita*. Beide Lebensformen besitzen eine hohe Dignität und können, wenigstens unter günstigen Rahmenbedingungen, als eudaimonisch gelten, wobei allerdings die philosophische *Vita* eine höhere Form von Eudaimonie ermöglicht.³⁴ Gemäß der Konzeption von *NE*, *X* werden die kontemplativen Tätigkeiten exklusiv mit der höchsten Form von Eudaimonie identifiziert. Die *EE* scheint hingegen ein Modell zu favorisieren, gemäß dem auch die Betätigung der ethischen Tugenden ein integraler Bestandteil der besten Lebensform ist. Zugleich soll diese beste Lebensform aber auf kontemplative Tätigkeit fokussiert sein und wäre demnach ebenfalls dem philosophisch-kontemplativen Lebensentwurf zuzuordnen.³⁵ Da im übrigen auch in der Perspektive von *NE*, *X* der philosophische Lebende in seinem Verhalten zu anderen die dazu maßgeblichen sittlichen Tugenden prak-

tizieren wird – nicht bloß aus einer Nutzenerwägung heraus, sondern weil ein solches Verhalten gut bzw. edel (intrinsisch wertvoll) ist³⁶ –, erweist sich der sachliche Unterschied zwischen den Aussagen in der *EE* und der *NE* letztlich als marginal. Beide Ethiken operieren mit dem Modell einer Lebenswahl auf ein leitendes Gut hin, das als Zielpunkt (*ὁρισμός*) der Lebensgestaltung fungiert.³⁷ Beide favorisieren die philosophische *Vita* und fordern vom philosophisch Lebenden zugleich auch die Betätigung der ethischen Tugenden. Sie scheinen letztlich nur in einem eher subtilen Punkt zu divergieren, der die Frage betrifft, in welchem Sinne die ethische Tugendpraxis Teil der besten Lebensform ist.³⁸ – Ich werde hier im weiteren Aristoteles’ Position etwas vereinfachend so verstehen, daß kontemplative Tätigkeit das höherrangige Element eudaimonischer Lebenspraxis und konstitutiv für den höchstrangigen Lebensentwurf ist, daß aber auch die Betätigung der ethischen Tugenden und praktischen Klugheit, wenn sie unter geeigneten äußeren Rahmenbedingungen stattfindet, Lebensglück konstituiert.

Die vorzüglichen Praxisformen haben je ihre eigenen inhärenten Zielbestimmungen. Eine Erkenntnis handlung im Sinne des kontemplativen Ideals ist motiviert durch das Interesse an Wahrheit und Erkenntnis (vgl. *Met.*, I, 1, 980 a 21–27). Die Betätigung der ethischen Tugenden hingegen ist unmittelbar durch den sittlichen Charakter dieser Handlungen selbst motiviert (also dadurch, daß sie edel – *καλόν* – oder gerecht sind).³⁹ Wür-

36 Vgl. *NE*, *X*, 8, 1178b 5–7 – Es heißt dort, daß der Betreffende die sittlichen Handlungen ‚für sein Menschsein braucht‘. Dies meint aber nicht, daß er sie rein konsequenzialistisch aufgrund des äußeren Nutzens wählt, den er daraus ziehen kann (z. B. Vermeidung von Sanktionen), sondern daß er sie wählt, weil sie ein Aspekt vorzüglichen Menschseins sind. Zu den Kriterien sittlichen Handelns gehört gemäß Aristoteles, daß die Handlung um ihrer selbst willen (nämlich qua tugendhafte Handlung) gewählt wird (*NE*, II, 3, 1105 a 32; VI, 13, 1144 a 13–20) bzw. daß sie *τὸ καλὸν ἐνεκα* oder als ein *εὐ κατὰ πρόθεσιν* gewählt wird, d. h. aufgrund ihres sittlich edlen Charakters (*NE*, III, 10, 1115 b 12 f.; 23, 11, 1116 a 11 f.; 15, 1119 b 15–18; IV, 1, 1120 a 11–15; 2, 1120 a 23–25; 4, 1122 b 6 f.; *EE*, III, 1, 1230 a 26 f f.).

37 Zur Konzeption einer ‚Lebenswahl‘ auf ein bestimmtes praktisches Gut hin, um dessen willen man die Lebenslast auf sich nimmt, vgl. *EE*, I, 5. Zum Begriff des lebenspraktischen *ὁρισμός* vgl. u. a. *NE*, I, 1, 1094 a 23–25; *EE*, I, 1, 1214 b 7 f.; II, 10, 1126 b 29 f.; *Pol.*, VII, 2, 1324 a 32–35; 13, 1331 b 29 f f.).

38 Dabei geht es vor allem um die unterschiedliche Deutung des Begriffs der Vollkommenheit im Ausdruck *τέλεια* (vollkommene) *ἀρετή*, ‚der in die Definitionsformel für Eudaimonie eingeht (*NE*, I, 6, 1098 a 16–18; II, 1101 a 14–16; 13, 1102 a 5 f. [vgl. *X*, 7, 1177 a 12 f., b 24 f.] und *EE*, II, 1, 1219 a 38 f., 1220 a 2–4) – im Sinne von Höchststrangigkeit oder von Vollständigkeit? Zur Deutung von *τέλειον* vgl. Heinemann, 1988, 36 f f. (anknüpfend an Kenny, 1978); Kenny, 1992, 16 f f.).

39 Zur Ausrichtung auf das *καλόν* als Worumwillen der Handlung vgl. die oben, Anm. 36, angegebenen Stellen. Auch das Moment *ὁικαιόν* ist für den vortrefflichen

32 Vgl. *NE*, I, 11, 1100 b 30–1101 a 13; s. a. *Pol.*, VII, 13, 1332 a 19–21. Der Gegenbegriff zu *„εὐδαιμονία“* lautet *„ἀθλιότης“* – ein Mensch, der nicht nur durch ungünstige äußere Umstände daran gehindert wird, eine eudaimonische Lebenspraxis zu entfalten, sondern dessen Leben durch eine verkehrte Persönlichkeitsformung und dementsprechende Handlungsweisen grundsätzlich mißfällt.

33 Zu Begriff und Stellung der *σοφία* vgl. *NE*, VI (= *EE*, V), 7, 13, 1144 a 1–6, 1145 a 6–11; s. a. *Met.*, I, 1–2 (insb. 2, 982 b 11–983 a 11).

34 Vgl. *NE*, *X*, 6–9; s. a. *NE*, I, 3; *EE*, I, 1, 1214 a 30–b 6; 4, 1215 a 25–b 14. (Es ist zu beachten, daß auch die *EE* zwischen diesen Lebensentwürfen unterscheidet.)

35 *EE*, VIII, 3, 1249 a 21–b 23; vgl. Buddenstiick, 1999 (mit dessen instrumentalisierender Deutung der Rolle der sittlichen Tugenden ich allerdings nicht konform gelte).

den diese intellektuellen oder praktischen Tätigkeiten hingegen unmittelbar durch das Interesse an der eigenen Eudamonie motiviert werden, so verlor sie dadurch gerade ihren wertvollen Charakter. Sie wären nicht mehr Aktivitäten um willen der Wahrheit oder um willen des sittlich Edlen. Zugleich gilt aber auch, daß diese Aktivitäten mit ihrer je eigenen Handlungsteologie als konstitutive Bestandteile in das vortreffliche Leben im ganzen eingehen. Darum kann der praktisch Kluge (*ἡρόδοτος*) sie ohne praktischen Widerspruch als Aktivitäten, die um ihrer selbst willen wählenswert sind, und zugleich als Elemente einer erstrebenswerten Lebensform begreifen und vorziehen.

Insbesondere im Zusammenhang mit den Formen vorrefflicher Praxis ergibt sich eine Differenz zwischen Betätigungsformen, die unter *den gegebenen Umständen* richtig und tugendgemäß sind,⁴⁰ und solchen, die nicht nur richtig, sondern auch eudaimonisch sind und von einem vorrefflichen Menschen freudvoll erlebt werden können.⁴¹ So kann etwa die Tugend der Freigebigkeit (die Aristoteles als den Habitus des richtigen Umganges mit Geld oder geldwerten Gütern im Geben und Nehmen versteht) ihr eigentliches Ziel nur dann erreichen, wenn der Betreffende über die Vermögensmittel verfügt, um selber *geben* zu können, und wenn es angemessene Adressaten seines Gebens gibt – Personen oder Einrichtungen, die es wert sind, gefördert zu werden.⁴²

Dadurch wird deutlich, daß für Aristoteles die Wertbezüge sittlicher Tugenden auch sittlich wertvolle Wirkungen einschließen können, die die Tätigkeit selbst transzendieren. Dementsprechend hängen derartige Formen sittlich wertvoller Praxis mit Formen von *Poiesis* zusammen. So kann eine Tat der Freundschaft (die als solche ebenfalls eine Form ethisch wertvoller Praxis ist) damit verknüpft sein, daß man für den Freund etwas herstellt oder bewirkt. Oder eine Tat der Tapferkeit kann darin liegen, z. B. unter Einsatz des eigenen Lebens einen Wall zu errich-

Menschen selbstzweckhaft motivierend: *NE*, V, 9, 1134a1f.; vgl. auch I, 9, 1099a7-21; IX, 8, 1168b25-28. Sittlich wertvolle Handlungen können allerdings auch durch ethisch wertvolle Wirkungen (z. B. das Gemeinwohl) motiviert sein; vgl. *NE*, X, 7, 1177b12-15.

40 Vgl. die oben, Anm. 32 genannten Stellen.

41 Zum Bedingungsverhältnis von eudaimonischer Betätigung der vorrefflichen Habitus (insbesondere der sittlichen Tugenden) und hinlanglicher „Ausstattung“ mit äußeren Gütern s. a. *NE*, I, 9, 1099a31- b8; 11, 1100b22-30, 1101a14-16; VII, 14, 1153b17-25; X, 7, 1177a27-b1; 8, 1178a23-34; 9, 1178b33-1179a17; *Pol.*, VII, 1, 1323b40-1324a2; 13, 1331b41f.

42 Vgl. *NE*, IV, 2, 1120a23-b4; X, 8, 1178a28f.; *Pol.*, II, 5, 1263b5-14; s. a. *NE*, VIII, 1, 1155a6-9; 9, 1169b10-22; 11, 1171a25-27, b12-16.

ten. Hier deuten sich schwierigere Fragen an, die das Verhältnis von Praxis und *Poiesis* bei Aristoteles betreffen.⁴³ Die genannten Beispiele zeigen, daß jemand sittlich tätig sein kann, *indem* er eine Form von *Poiesis* ausführt. Gemäß Aristoteles' Prämissen zum Verhältnis von *Poiesis*, Praxis und Eudamonie kann aber eine *Poiesis* (z. B. das Errichten eines Walles) nicht selbst Teil der Eudamonie sein, sondern nur als *Mittel* zur Ermöglichung einer exzellenten Praxisform (z. B. Betätigung von Tapferkeit unter angemessenen Rahmenbedingungen) die eudaimonische Gesamtpraxis befördern.

In diesem Zusammenhang kommt nun erstens dem Problem der Identitätsbedingungen von menschlichen Aktivitäten eine entscheidende Bedeutung zu. (Dieses Problem ist vielleicht in der eben angedeuteten Form klärungsfähig: Eine Praxis kann mit einer *Poiesis* durch die mit „indem“ ausgedrückte Relation zusammenhängen, ohne mit ihr identisch zu sein.⁴⁴) Zweitens ergeben sich schwierige Fragen, die das Verhältnis der Finalitätsbezüge dieser verknüpften Tätigkeitsmodi betreffen, wenn die *poietischen* Wirkungen (z. B. Rettung der Polis) selbst letztzielhaften Charakter haben bzw. mit letztzielhaften externen Bezugspunkten (hier: eine Personengemeinschaft, die Polis) verknüpft sind. Denn in solchen Fällen scheint es schwer zu plausibilisieren, daß das Bewirken mitsamt seinen externen Zielen und Bezugspunkten nur qua Mittel für ein intrinsisch wertvolles Betätigen der eigenen Tugend zur Güte des Lebens beitragen soll und diesen externen Zielen und Bezugspunkten nicht auch ein eigenständiger Status als Konstituenten des Lebensglückes zukommt.⁴⁵

Letztlich dürften hier wohl der aristotelischen „Kongruenzthese“ und damit auch einer bestimmten ontologischen und naturtheoretischen Perspektive eine ausschlaggebende Rolle zukommen. Würde nämlich die Eudamonie ausschließlich als das höchste und umfassende Strebenstelos thematisiert, so wäre es naheliegend, Eudamonie als ein

43 Vgl. hierzu auch die oben, Anm. 18, genannten Beiträge.

44 In der Terminologie der modernen Handlungsontologie kann man formulieren, daß Aristoteles in seiner Praxis/*Poiesis*-Unterscheidung eine Konzeption der Identitätsbedingungen von Handlungen voraussetzt, die nicht „groß-könig“, sondern „fein-“ oder „mittelkönig“ ist. Eine Weise von Praxis kann zwar *durch* eine Weise von *Poiesis* ausgeführt werden, aber dies sind gleichwohl zwei numerisch verschiedene Aktivitäten, die unter verschiedene Art- und Gattungsbestimmungen fallen. Für die Rekonstruktion der aristotelischen Ansätze zu einer Theorie der Identitätsbedingungen von einzelnen *κρίσις* und *ἐργεῖα* ist auch *Physics*, V, 4 von wesentlicher Bedeutung.

45 Vgl. zu der Problematik auch den bei Wiggins, 1976/1998, 133 gegebenen Hinweis.

strukturiertes und dynamisches Aggregat von Tätigkeiten und letztzielhaften externen Gütern (einschließlich der externen personalen Bezugspunkte unseres Wirkens) zu verstehen.⁴⁶ Aristoteles möchte aber Eudaimonie auch als menschliches *Telos* in einem ontologischen und naturteleologischen Sinne von wesensbezogener Vollendung verstehen. Dann muß er sie aber als einen Vollendungsmodus des Lebens (Leben als zweite Entelechie⁴⁷) und damit als einen Modus von Tätigen (*ἐνεργεῖν*) definieren. Dieser Definitionsansatz läßt dann die externen Güter nur noch als äußere Ermöglichungsbedingungen für die exzellente Entfaltung von in sich zweckhafter Tätigkeit zu. Gleichzeitig zwingen ihn aber die Phänomene menschlicher Handlungsteleologie dazu, die selbstzweckhafte Ausrichtung auch auf externe Bezugspunkte des Handelns und Bewirkens als glücksrelevant anzuerkennen.

Externe Güter und der Begriff des schlechthin oder von Natur aus Guten (für Menschen)

Aristoteles greift in seiner Güterlehre die Dreiteilung in seelische, leibliche und äußere Güter auf.⁴⁸ Gute Praxisformen und die ihnen zugrundeliegenden intellektuellen und charakterlichen Vermögen und Habitualisierungen gehören im Sinne dieser Dreiteilung zu den seelischen Gütern.⁴⁸ Aristoteles kann auch in einem erweiterten Sinne von externen Gütern sprechen, so daß dabei die leiblichen Güter stillschweigend mit inbegriffen sind.⁴⁹ (In diesem Sinne gebrauche auch ich hier diesen Ausdruck.) Bei derartigen Gütern (z. B. Reichtum, Gesundheit, Ehre/

Anerkennung, Freunde, die eigene Polis) kann es sich um solches handeln, das vernünftigerweise bloß als Mittel und Ermöglichungsbedingung für eudaimonische Praxis erstrebt und vorgezogen wird, oder um solches, das auch um seiner selbst willen erstrebenswert ist.⁵⁰ Dabei ist wiederum zu beachten, daß bei Aristoteles aus der Tatsache, daß etwas nicht konstitutiver Bestandteil der Eudaimonie ist, nicht gefolgert wird, daß es vernünftigerweise nur als ein *Mittel* für die Eudaimonie erstrebenswert ist.

Im Kontext der Lehre von den externen Gütern entwickelt Aristoteles eine Konzeption des „schlechthin Guten“ (*ἀγαθὸς ἀγαθόν*) als Gegenbegriff zu dem je nur für einen bestimmten Menschen Guten (dem *ἀγαθόν τῷ*).⁵¹ Daß etwas für Menschen *schlechthin* ein praktisches Gut ist, meint nicht, daß es für alle Menschen ein Gut ist. Vielmehr bezieht sich der Begriff des schlechthin Guten in Aristoteles' teleologischer Perspektive darauf, ob etwas, entsprechend seiner Art, für den *vortrefflichen* Menschen ein Gut sein kann, indem es, im Regelfall, für die Qualität seiner Lebenspraxis zurträglich sein mußte. Ein bloßes *ἀγαθόν τῷ* ist hingegen etwas, das für einen Menschen nur aufgrund bestimmter Mängel, die ihn affizieren, förderlich ist.⁵² Gemäß Aristoteles' teleologischem Wesensbegriff ist das Wesen des Menschen erst im vortrefflichen Menschen uneingeschränkt verwirklicht. Und eben darum ist auch allein der vortreffliche Mensch der Maßstab dafür, was *schlechthin* für den Menschen und seine Möglichkeiten zu eudaimonischer Praxis das Zurträgliche ist. Da das Wesen des Menschen auch als seine *Natur* bezeichnet wird, gebraucht Aristoteles auch den Ausdruck „natürliches Gut“ (*φύσει ἀγαθόν*) zur Bezeichnung dieser Klasse von Gütern.⁵³ Ein natürliches Gut ist also das für die menschliche Natur in ihrer Vollendungsgestalt Zurträgliche. – Da der so bestimmte Begriff des schlechthin oder von Natur aus Guten auch instrumentelle Güter einschließt, ist er

46 Ungefähr in diesem Sinne wird die Eudaimonie in einem Teil der peripatetischen Tradition als ein *οὐκ ἀποβίαια ἀγαθόν* verstanden (z. B. Kritolaos von Phaselis, ff. 19 [Wehrhij], Diogenes Laertius, V, n. 30). Andere Peripatetiker (insbesondere die schulfähigen Kommentatoren) verorten diese Konzeption, da sie sich enger an Aristoteles' Definition der Eudaimonie als einer seelischen *ἐνέργεια* anlehnen (u. a. Arias Didymos *apud* Stobaios, *Eclōgae* (ed. Wachsmuth), II, c. 7, p. 126, 14–18; ebd., p. 130, 4–12; Aspasios, *In I.E.N.* [CAG, XIX, 1], p. 24, 3 ff.; Eustratios, *In I.E.N.* [CAG, XXI], p. 98, 9 f.).

47 Vgl. *NE*, I, 8, 1098b12 ff. *Pol.*, VII, 1, 1323a24 ff. Zur Geschichte dieser Gütereinteilung vgl. Dirlmeier, 1958, 281 ff.

48 In der Ethik gehören nur solche Vermögen und deren Habitualisierungen und Betätigungen zu den seelischen Gütern, die einen direkten Bezug zur Sphäre der Praxis haben. Seele wird hier nicht als Form des belebten Körpers, sondern spezifischer als Inbegriff einerseits der rationalen und perzeptiven und andererseits der orektischen Vermögen begriffen.

49 Vgl. *NE*, I, 9, 1099a31–b6 (vgl. Gauthier/Jolif, 1970, *ad loc.*; Cooper, 1985, 177); *EE*, II, 1, 1218b32 f. (mit Textunsicherheit); *Pol.*, VII, 1, 1323b27 f.

50 So wird in *NE*, I, 5, 1097a24–b6 Reichtum den bloß instrumentell erstrebenswerten Gütern, *κατὰ* Ehre (qua *socialis* ein äußeres Gut, vgl. *NE*, IV, 7, 1123b20 f.) den Gütern, die auch an sich erstrebenswert sind, zugeordnet.

51 Vgl. *Top.*, III, 1, 116b8–10; *EE*, VII, 2, 1235b30–35; III, 1, 1228b19 f.; *NE*, V, 2, 1129b3 f.; VII, 13, 1152b26 f.

52 Vgl. *EE*, VII, 2, 1236b32–1237a3; VIII, 3, 1248b26–34, 1249a10–13; *NE*, V, 2, 1129b4–6; *Pol.*, VII, 13, 1332a21–23. Auch der Vortreffliche kann allerdings durch bestimmte negative Zustände affiziert sein, die außerhalb seines Charakters liegen (z. B. Krankheit) und durch die solches zum Gut wird, was nicht im normativen Regelfall ein Gut ist (z. B. eine Amputation). Dies sind aber keine für die Ethik relevanten normativen Bezüge.

53 Zum Gebrauch des Ausdrucks „*φύσει ἀγαθόν*“ vgl. etwa *NE*, IX, 9, 1170a14–16, 21 f.; VII, 6, 1148a29 f. sowie *EE*, VII, 2 und VIII, 3, *passim*.

keineswegs extensivgleich mit dem des um seiner selbst willen Erstrebenswerten ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ bzw. $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\alpha\iota\epsilon\tau\acute{o}\nu$).⁵⁴ Güter der letzteren Art bezeichne ich hier als „intrinsische Güter“.

Ein ganz besonderer Typus von externen intrinsischen Gütern sind andere Menschen, denen man in Freundschaft oder Liebe ($\phi\iota\lambda\iota\alpha$) verbunden ist.⁵⁵ Genuine Freundschaft (deren Handlungen ein Aspekt eudaimonischer Lebenspraxis sind) setzt voraus, daß man sich zu dem anderen nicht instrumentell verhält, sondern ihn selbst und sein Wohlergehen als ein letztzweckhaftes Gut in die Orientierung der eigenen Praxis einbezieht.⁵⁶ Da diese Einstellungs im Fall der genuinen Freundschaft zudem auf Wechselseitigkeit beruhen muß,⁵⁷ ergibt sich das Phänomen einer Verschränkung der grundlegenden Zielorientierungen beider Personen. Für beide wird das Wohl und Lebensglück des jeweils anderen zu einem Teil des eigenen Lebensglückes.⁵⁸ Aristoteles drückt dies auch dadurch aus, daß er den genuinen Freund als ein „zweites Ich-Selbst“⁵⁹ bezeichnet. Denn durch die Philia wird das praktische Selbstverhältnis so erweitert, daß die praktische Affirmation des eigenen Wohls sich mit der (nicht-instrumentellen) Affirmation des Wohls eines anderen verbindet, der eben dadurch den praktischen Status quasi eines zweiten ‚Ich-Selbst‘ erhält. – Aristoteles’ Philia-Traktate und auch seine Theorie politischer Vergemeinschaftung enthalten Ansatzpunkte, die Konzeption selbstzweckhafter Eupraxie in eine Konzeption eudaimonischer ‚Sympraxie‘ einzubetten. Dies könnte die oben angesprochenen Fragen hinsichtlich der Vermittlung von selbstbezüglichen und externen Finalitätsbezügen unserer Aktivitäten in ein neues Licht stellen (Wirken zugunsten anderer als Mittel der Sympraxie bzw. der gemeinsam verwirk-

54 Vgl. den Sprachgebrauch in *NE*, I, 5. – Allerdings wird diese Terminologie bei Aristoteles nicht ganz konsistent gebraucht. In *NE*, VII, 6, 1147b23–31, 1148a22–b4 (vgl. Gaubier/Joffe, 1970, II, 623f., 626) scheinen diese Ausdrücke als Äquivalent zum Begriff des $\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma \delta\upsilon\epsilon\kappa\theta\acute{o}\nu$ zu fungieren.

55 Zur Klassifikation der Freunde als externer Güter vgl. u. a. *NE*, IX, 9, 1169b8–10.

56 *NE*, VIII, 2, 1155b27–34; 3, 1156a10–19; 4, 1156b7–11; IX, 4, 1166a30f.; IX, 9, 1170b5f.; *EE*, VII, 2, 1236b26–32.

57 *NE*, VIII, 2, 1155b28–34; 6, 1157b30; *EE*, VII, 2, 1236b2–5.

58 Vgl. *NE*, 7, 1157b28–34, wo Aristoteles einerseits die auf einer festen Willensdisposition beruhende wechselseitige Benevolenz der Freunde herausstellt, andererseits auch darauf verweist, daß jeweils der eine für den anderen zu einem Gut wird (ein Gut für ... im Sinne des Zuträglichen und d. h. Eudaimonie-Förderlichen). Dabei denkt Aristoteles nicht primär an äußeren Nutzen (der natürlich auch ins Spiel kommen kann), sondern daran, daß der Freund oder Geliebte ein letztzweckhaftes Element des eigenen Lebens und Lebensglückes geworden ist.

59 *NE*, IX, 4, 1166a31f.; IX, 9, 1169b6f., 1170b6f.; *EE*, VII, 12, 1245a30.

lichten Eudaimonie). Von Aristoteles wird dies aber nicht weiter ausgeführt.⁶⁰

Güter und Strebensnatur

Was für Menschen externe intrinsische Güter sein können, und ebenso, was die für Menschen intrinsisch wertvollen und eudaimonischen Praxisformen sind, hängt mit den natürlichen Grunddispositionen unseres Strebens zusammen. So gründet bereits die Tatsache, daß das eigene Lebenspraktische Gelingen ein für uns nicht-mediatizierbares Ziel ist, in einer Grundausrichtung unserer Strebensnatur, nämlich der natürlichen Selbstliebe.⁶¹ Aber auch die inhaltlichen Alternativen erfüllter Lebenspraxis sind in ihren Grundformen durch natürliche Strebensdispositionen vorgezeichnet. So könnte die philosophisch-kontemplative *Vita* nicht eine Hochform menschlicher Praxis sein, wenn wir Menschen nicht von Natur aus ein Erkenntnisstreben hätten (*Met.*, I, 1, 980a21–27) – eine intellektuelle Neugierde, die den pragmatischen Nutzen transzendiert und in der wissenschaftlichen Erkenntnis ihre vorrefflichste Betätigung und reinste Erfüllung findet. Das praktisch-politische Engagement könnte keine Hochform menschlicher Praxis sein, wenn der Mensch nicht einerseits durch natürliche Bedürfnisse und Vergemeinschaftungsimpulse von Natur aus zu Vergemeinschaftung tendieren würde,⁶² andererseits aber durch seine Befähigung zu praktischer Selbständigkeit (praktisches Überlegungs- und Entscheidungsvermögen) auf die Überwindung einer bloßen Einordnung in Gemeinschaft durch *politische* Partizipation in einem Gemeinwesen von Freien und Gleichen angelegt wäre.⁶³

Aus der Perspektive dieser vorrefflichen Praxisformen, zu denen wir prädisponiert sind, erschließen sich auch die Wertbezüge zu externen Gütern, erstens unter dem Gesichtspunkt, daß sie externe Ermögli-

60 Es ist sogar eher so, daß er in der weiteren Ausführung seiner Analyse von Tugend- und Freundschaftspraxis in eine einseitige Betonung der Selbstbezogenheit der Eupraxie (Verwirklichung und Wahrnehmung der eigenen bestmöglichen Daseinsform) zurückfällt. Dies kann hier nicht näher ausgeführt werden (vgl. aber die Vogel, 1985). Mich interessiert hier vor allem die formale begriffliche Struktur der aristotelischen Güterlehre.

61 Vgl. die oben, Anm. 21, genannten Stellen.

62 Vgl. u. a. *NE*, I, 5, 1097b8–11; IX, 9, 1169b16–19; *EE*, VII, 10, 1242a22–26; *Pol.*, I, 2, III, 6, 1278b17–21.

63 Vgl. z. B. *Pol.*, III, 4, 1277b7–16; VII, 3, 1325a24–30; 9, 1329a2–17.

chungsbedingungen für die Realisierung dieser Praxisformen sind, zweitens teilweise auch so, daß wir in diesen Praxisformen auf sie als auf selbstzweckhafte Güter ausgerichtet sind. So ist es eine Voraussetzung für die eudaimonische Form *politischer* Praxis, daß man das Wohl der Bürgergemeinschaft als ein selbstzweckhaftes Gut begreift. Und in der nicht-egoistischen Freundschaft oder Liebe, die eine andere Vollendungsform unserer sozialen Natur ist, ist der jeweils andere ein selbstzweckhafter praktischer Bezugspunkt.

Die Hinweise darauf, daß für Aristoteles die Grundtypen guter Praxisformen und exteriore (intrinsischer oder instrumenteller) Güter mit bestimmten naturalen Tendenzen korrelieren und daß der Maßstab des für den Menschen Guten sich aus der Frage ergibt, was für den die menschliche Natur vollendenden Menschen das Gute und Zutragliche ist, führen uns wieder auf die Frage zurück, ob die Lehre vom Gut des Menschen in einer objektiven Naturteleologie fundiert wird.

3) Der Naturbegriff in der Ethik und die methodische Eigenständigkeit ethischer Erkenntnis

Bei unseren Betrachtungen zur aristotelischen Ethik als einer praktischen Lehre vom Menschen und menschlichen Telos und in der Beschreibung der Grundbegriffe der aristotelischen Güterlehre hat sich bereits gezeigt, daß der Naturbegriff – wenn auch oft nur implizit – von wesentlicher systematischer Bedeutung für Aristoteles' Ethik ist, und zwar insbesondere *erstens* als Begriff der menschlichen Natur qua Wesen, das erst im vorrationalen Menschen und seiner vorrationalen Praxis zur vollen Entfaltung gelangt, und *zweitens* als Inbegriff der natürlich vorgegebenen Potentiale und Strebedenzen, die die grundlegenden Dimensionen vorgeben, in denen sich menschliches Leben vollenden kann. Diesen in der Güterlehre der Ethik vorausgesetzten Naturbegriff möchte ich nun etwas genauer betrachten und in Verbindung damit auch die Frage der *Erkenntnisweise* des praktischen Guten bzw. der Vollendungsbedingungen menschlicher Natur erörtern.

Bei Exemplaren subrationaler Arten von Lebewesen wirkt die Natur in ihnen jeweils auf den artgemäßen Vollendungszustand und auf artgemäße Tätigkeiten hin, die die Selbsterhaltung und Fortpflanzung ermöglichen, weshalb es bei diesen natürlichen Prozessen jeweils auch ein artspezifisches leitendes Gut oder *Telos* gibt, nämlich die natürliche Artform selbst, die im einzelnen Exemplar entfaltet und durch Fort-

pflanzung iteriert wird. Dieses Telos der jeweiligen natürlichen Art und die ihm gemäßen Tätigkeitsformen lassen sich durch die beobachtende Betrachtung des Aufbaus, der Entwicklungsschritte und der Verhaltensweisen von Exemplaren dieser Art erkennen. Da die Natur bei den individuellen Veränderungs- und Entwicklungsprozessen im sublunaren Bereich zwar keine absolute Regularität gewährleisten kann, die Muster naturgemäßer Entwicklung sich aber doch *in den meisten Fällen* (*ὡς ἐστὶ τὸ πρὸν*) durchsetzen, kann die zoologische oder botanische Naturbeobachtung die allgemeingültigen Wesenszusammenhänge, die sie als Wissenschaft darstellen und einsichtig machen möchte, aus den (im statischen Sinne) normalen Gegebenheiten erschließen.⁶⁴

Für die Frage, ob auch im Falle der menschlichen Spezies die Erkenntnis des naturgemäßen Telos durch Beobachtung des im statischen Sinne Typischen erfolgen kann, wird der Gesichtspunkt entscheidend sein, daß im Falle von Menschen das Telos nicht durch einen *naturwüchsigen* Prozeß verwirklicht wird. In diesem Zusammenhang ist auf eine prinzipielle Polarität im aristotelischen Physis-Begriff zu verweisen, die, mit einer wesentlichen Modifikation, auch für sein Verständnis menschlicher Natur von Bedeutung ist: Einerseits ist die *φύσις* eines Lebewesens das seine Entwicklung steuernde, zielgerichtete immanente Wirkprinzip,⁶⁵ andererseits ist die *φύσις* seine vollendete und in artgemäßer Tätigkeit sich manifestierende Artform.⁶⁶ Zwischen diesen beiden begrifflichen Polen bildet sich gewissermaßen ein Spannungsbogen, da sich, wenn die äußeren Rahmenbedingungen stimmen, die Natur qua Potential und Entwicklungsstendenz selbstständig zu Natur qua natürlichem Telos entfaltet. Auch beim Menschen gibt es gemäß der aristotelischen Begrifflichkeit diese beiden Pole von natürlichem Potential und vollendeter Natur, nur daß hier der Prozeß, der zur Verwirklichung und Vollendung der Potentiale führt, anders als bei den subrationalen Wesen nicht als eine *naturwüchsige* Entwicklung stattfinden kann.⁶⁷ Als Handelnder ist der Mensch selbst Ursprung (*ἀρχή*) seiner

⁶⁴ Zur Geltung *ὡς ἐστὶ τὸ πρὸν* im sublunaren Bereich siehe *Met.*, VI, 2, *Phys.*, II, 5, 197a18–20; vgl. z. B. *De gen. an.*, IV, 10, 778a5ff.

⁶⁵ Vgl. insbesondere *Phys.*, II, 1, 192b8ff.

⁶⁶ Zur Verknüpfung von *φύσις* mit dem Begriff des Wesens und *τέλος* eines natürlichen Seienden vgl. z. B. *Phys.*, II, 1, 193a28–b6; *Met.*, V, 4, 1015a10f., 13–15; *Pol.*, I, 1 1252b32–34. Die Äquivokation des *φύσις*-Begriffs in der Spannung zwischen Ausgangs- und Endpunkt einer Entwicklung wird von Aristoteles selbst im Rahmen seiner ethischen Schriften in *EE*, II, 8, 1224b29–36 klar herausgestellt.
⁶⁷ Vgl. u. a. Ritter, 1977, 127 *et passim*; Schürumpf, 1991, 206f., 208f., 217f.; Annas, 1993, 142ff.

Tätigkeit und Entwicklung.⁶⁸ Darum ist das natürliche Potential und Streben nur erst der Rahmen und das Material seiner Selbstgestaltung.⁶⁹ Für den Menschen gilt, daß er das, was er (im teleologischen Sinne) von Natur aus *ist*, nicht von Natur aus *wird*.⁷⁰ Die Verwirklichung seiner Natur qua Wesen und Telos wird dem Menschen somit zur praktischen *Aufgabe*. Ja, man kann auch sagen, daß sich der Mensch damit *selbst* zur praktischen Aufgabe wird, weil, was der Mensch ist, erst durch die rechte Art der Selbstgestaltung wirklich werden kann.

Der Begriff der menschlichen Natur als Potential und Komplex von Strebetendenzen spielt eine Schlüsselrolle in Aristoteles' Lehre der *Paideia*.⁷¹ Die seelische Physis ist der Inbegriff der individuell ausgeprägten *natürlichen* Charakterveranlagungen und Talente und wird bildhaft mit einem zu bearbeitenden Acker verglichen (*NE*, X, 10, 1179b 26), der seine „Bearbeitung“ oder Kultivierung durch Eingewöhnung in bestimmte Praxisformen und Vermittlung rationaler Einsicht erfährt. Die charakterlichen und kognitiven Habitualisierungen, durch die das natürliche Potential geformt wird, können von Aristoteles im Sinne dieses Bedeutungsaspektes ausdrücklich als das *Nicht-Natürliche* bezeichnet werden.⁷² Sie ergeben sich nicht naturwüchsig, sondern sind das durch Erziehung und Selbstgestaltung Geformte, auch vom *kulturellen* Entwicklungsstand Abhängende.⁷³

68 Vgl. oben, Anm. 8. Weil die Habitualisierungen, die den menschlichen Charakter herausbilden, und ebenso die technischen Fertigkeiten durch entsprechendes Handeln und Tätigsein erworben werden, gehören sie bereits in die Sphäre dessen, was Menschen selbst zu verantworten haben (*NE*, II, 1; III, 7).

69 Den Begriff „Selbstgestaltung“ stellt Müller, 1982 in den Mittelpunkt seiner Analyse der aristotelischen Auffassung menschlicher Praxis (siehe v.a. 184 ff.). Zur Frage, warum das selbstbezügliche Wissen des *φρόνως* nicht ein quasi-technisches Wissen der Selbstervorbereitung nach einem vorgegebenen Modell sein kann, vgl. auch Gadamer, 1960/1986, 321 ff.

70 Vgl. *Pol.*, VII, 15, 1334b 6–17. Der *λόγος* ist Vollendung unserer *φύσις*, wird aber durch Lernen erworben, das durch die Habitualisierung ethischer Haltungen vorbereitet wird (s.a. *Pol.*, VII, 13, 1332a 38–b 5; *NE*, X, 10, 1179b 20–31; II, 1, 1103a 18 ff.). S.a. *Poet.*, 4, 1449a 14 f.: Die Veränderungen der Tragödie, d.h. ihrer Auführungsform u. dgl., hören auf, sobald die Tragödie „ihre *φύσις*“, d.h. die ihren Wesen bzw. ihrer Funktion gemäße Vollendungsstufe erreicht hatte – selbstverständlich in einem kulturellen Entwicklungsprozeß, der als Prozeß nicht naturwüchsig war.

71 Vgl. *NE*, X, 10, 1179b 20–31; *Pol.*, VII, 13, 1332a 38–b 8; 15, 1334b 6–28; s.a. *NE*, I, 10, *EE*, I, 1 – Zu Aristoteles' Konzeption der *Paideia* vgl. Burnyeat, 1980.

72 Vgl. *NE*, II, 1, 1103a 18–26; s.a. II, 4, 1106a 9 f.

73 Zugleich kann diese Habitualisierung, mit Blick auf ihre verhaltensformende Wirkung und relative Stabilität, auch als Quasi-Natur eines Menschen bezeichnet werden (*NE*, VII, 11, 1152a 29–33; *Rhet.*, I, 11, 1370a 6–9; s.a. *De mem.*, 2, 452a 27 ff.). Dieser Gesichtspunkt (der rezeptionsgeschichtlich als Begriff einer „zweiten Natur“ gewisser Bedeutung erlangt hat) wird in Aristoteles' Ethiken nur einmal, in einem dafür passen-

Auch wenn die seelische Physis qua Potential je individuell ausgeprägt ist, weist sie zugleich Grundzüge auf, die, mit Ausnahme der wenigen abnormen Fälle, allen Menschen gemeinsam sind⁷⁴; bestimmte grundlegende kognitive Fähigkeiten sowie bestimmte natürliche Bedürfnisse- und Strebehaltungen, zu denen etwa die natürliche Selbstliebe und der natürliche Vergemeinschaftungsdrang gehören.

Der andere Pol des Physis-Begriffs (Natur qua Telos) zeigt sich in der Ethik dort, wo Aristoteles das Natürliche oder Naturgemäße des Menschen vom Telos seiner Entwicklung her konzipiert. Dies gilt etwa für seine hier bereits erläuterte Rede von den *natürlichen* Gütern des Menschen und zum Teil auch für seine Rede von *natürlichen* Freuden⁷⁵. Aristoteles meint in diesen Kontexten gerade nicht, daß dies die Freuden oder die Güter eines noch nicht durch Kultur und Erziehung geformten Menschen wären. Vielmehr hat er die Natur des Menschen als Vollendungsstadium im Auge, die nicht durch die Natur selbst hervorgerufen wird. – Eben dieser Begriff des Natürlichen ist auch wirksam, wenn er von der Natürlichkeit oder Naturgemäßheit der *politischen* Gemeinschaftsbildung mit Blick darauf spricht, daß das Politische Produkt menschlicher Selbstgestaltung unter ihrem gemeinschaftsbildenden und kommunikativen Aspekt ist.⁷⁶

Anders als im Bereich des naturwüchsigem Geschehens ist die volle Verwirklichung bzw. Vollendung der Natur im Falle des Menschen nicht der unter regulären Bedingungen eintretende Normalfall, sondern eine Ausnahmerecheinung.⁷⁷ Dies gilt nicht nur in der Perspektive auf

den Kontext, erwähnt und scheint mir in seiner Ethik nur von sehr begrenztem Stellenwert zu sein. Entscheidend ist, erstens daß die Habitualisierung selbst kein natürlicher Prozeß ist, daß aber zweitens ihre Resultate – wenn die Habitualisierung auf vortreffliche Weise verläuft – der Natur des Menschen, teleologisch verstanden, adäquat sein können. Der teleologische Begriff der Natur des Menschen darf nicht mit dem des Habitus als einer Quasi-Natur gleichgesetzt werden, da auch schlechte Menschen, die die Natur im normativ-teleologischen Sinne verfehlen, solche Verhaltenshabitualisierungen aufweisen.

74 Zur Unterscheidung zwischen allgemeinemenschlicher und je besonderer *φύσις* vgl. *Pol.*, VII, 13, 1332a 40–42.

75 Vgl. u.a. *NE*, I, 9, 1099a 11–15; IX, 9, 1170a 14–16; X, 7, 1178a 5–8 (s.a. X, 5, 1176a 17–29); *EE*, VII, 2, 1237a 17 f., 26 f. (s.a. 1235b 32–1236a 7, a 9; VIII, 3, 1249a 17–21).

76 Vgl. seine Erläuterung der Formel vom Menschen als *φύσις* *πολιτικόν* *ζῷον* insbes. in *Pol.*, I, 2, 1253a 2 f. und III, 6, 1278b 17 ff.; vgl. hierzu Schlürmann, 1991, 208 f; s.a. Kullmann, 1998, 334 ff.

77 Vgl. u.a. *NE*, II, 9, 1109a 29 f., 34; X, 10, 1179b 10; I, 3, 1095b 19 f. – Mit Verweis insbesondere auf *NE*, I, 10, 1099b 18–20 wird bisweilen die Auffassung vertreten, daß für Aristoteles die Verwirklichung des menschlichen Telos nicht nur weniggen vorbehaltlich ist, sondern allen offensteht. Im Kontext der zuletzt genannten Stelle geht es darum,

die Menschheit im ganzen, sondern auch innerhalb der kulturell hervorragenden Zonen und Zeiten. Denn selbst dort wird die exemplarische Eupraxie eher selten vorkommen, da sie von der glückenden Entwicklung vorrefflicher kognitiver und charakterlicher Anlagen abhängt und zusätzlich noch ein gewisses Maß an äußerlichen Glücksgütern voraussetzt.⁷⁸ Was die Entwicklung der kulturellen Rahmenbedingungen betrifft, so deutet Aristoteles sie im Sinne einer zyklischen Geschichtsvorstellung.⁷⁹ Daß die Kulturgüter und hervorragenden Praxisformen dabei jeweils wieder ‚neu entdeckt‘ werden, zeigt, daß den menschlichen Potentialen Entwicklungstendenzen innewohnen, die unter günstigen Bedingungen eine solche Kulturentwicklung zur Folge haben. Gleichwohl ist sie nicht naturwüchsig, weil sie sich durch die Leistungen einzelner Erfinder und Staatengründer bzw. Gesetzgeber, und damit im Kontext überlegten menschlichen Handelns, vollzieht.

Daß im Falle der menschlichen Natur die Vollendung der Natur nicht auf natürlich-autopoietischem Wege durch diese Natur selbst besorgt wird, sondern eine praktischen Aufgabe des Menschen ist, die auch nur in eher seltenen Fällen voll verwirklicht wird, hat nun, wie bereits angedeutet, erhebliche Konsequenzen für den methodischen Zugang zur Erkenntnis dieses Telos. Es läßt sich nicht durch Beobachtung des Typischen und Naturwüchsigigen in der Entwicklung und Entfaltung von Exemplaren der menschlichen Spezies erschließen.⁸⁰ Und da auch

daß *Arété* nicht ein bloßes Geschenk der *τύχη* bzw. eines göttlichen Loses ist, sondern als Möglichkeit in der menschlichen Natur verankert ist. Die zuvor genannten Stellen zeigen jedoch, daß dieses Potential der menschlichen Natur nur selten voll realisiert werden kann. Auch Aristoteles' Beschreibung des hervorragenden Menschen etwa im Rahmen des *Traktates über die *μετὰ φύσιν** (NE, IV, 7-9) und seine ‚aristokratische‘ Idealstaatskonzeption in *Pol.*, VII-VIII weisen in diese Richtung.

78 Z. B. NE, I, 9, 1099a31-b8; VII, 14, 1153b17-25; *Pol.*, VII, 13, 1331b40ff.
79 Zu dieser Konzeption einer zyklischen Kulturentwicklung vgl. *De cael.*, I, 3, 270b16-25; *Meteor.*, I, 3, 339b27f.; *Met.*, XII, 8, 1074a38-b14; *Pol.*, VII, 10, 1329b25-35 (s. a. II, 5, 1264a1-5). Vgl. Jaeger, 1923, 131.

80 Zwar reklamiert Aristoteles auch für Aussagen der Ethik eine Geltung *ὡς ἐστὶ τὸ κοινὸν* (NE, I, 1, 1094b21). Aber man muß diese Geltung, jedenfalls im Rahmen der Güterlehre, auf den Typus des ethisch vorrefflichen Menschen beziehen. Zum Beispiel ist gemäß Aristoteles Reichtum ein (instrumentelles) Gut. Gleichwohl ist Reichtum für die Mehrzahl der Menschen objektiv kein Gut, weil sie von Reichtum keinen rechten Gebrauch zu machen verstehen. Die Aussage, daß Reichtum ein Gut ist, gilt von Menschen darum nur insoweit, als man den ethisch vollendeten Menschen in den Blick nimmt, der statistisch eine Ausnahmeerscheinung ist, auch wenn er normativ als Prototyp des Menschseins fungiert. Aber auch mit dieser Präzisierung gilt die fragliche Aussage nur *ὡς ἐστὶ τὸ κοινὸν*, weil es auch den vorrefflichen Menschen widerfahren kann, daß der Reichtum ihm schadet (z. B. weil er wegen seines Geldes umgebracht wird). – Eine andere Bedeutung hat das *ὡς ἐστὶ τὸ κοινὸν*, wenn es um Regeln der Ge-

die natürlichen Potentiale und Grundstrebungen des Menschen erst durch die Vollendungsformen voll erkannt werden können – denn erst durch diese tritt ja zutage, wovon sie Potentiale sind bzw. was diese Strebungen erfüllt⁸¹ –, ist auch die Erkenntnis der menschlichen Natur qua Potential nicht allein aus der Beobachtung des naturwüchsig Gegebenen zu gewinnen.

Gleichwohl haben laut Aristoteles auch und gerade die Aussagen der Ethik eine Erfahrungsgrundlage. Den Platz, der in der Biologie der naturkundlichen Beobachtung zukommt, nimmt in der Ethik die Binnenperspektive der *lebenspraktischen* Erfahrung vorrefflicher Menschen ein, denen sich, auf der Grundlage richtiger Verhaltenshabitualisierungen (*ἔθωπον*), die vorrefflichen und erfüllten Praxisformen, mitsamt den ihnen eigentümlichen Wertbezügen, als das praktische Gut des Menschen erschließen.⁸² Erst diese Menschen verfügen verlässlich über die richtigen ethischen Urteilsintentionen, die der Ausgangspunkt der angemessenen ethischen Verallgemeinerungen sind.⁸³ Dementsprechend ist es ein methodisches Prinzip der aristotelischen Ethik, daß ethische Reflexion nicht ohne Lebenserfahrung und Charaktergüte⁸⁴ betrieben werden könne.

Diese Erfahrung des Guten in unserer Lebenspraxis, aus der in Verbindung mit der Charakterformung die lebenspraktische Klugheit (*Phronesis*) erwächst, unterscheidet sich von der Erfahrung des Naturkundlers prinzipiell dadurch, daß wir in ihr nicht eine reine Beobachtung halten einnehmen können, da es uns immer schon um das Gelingen bzw. die Güte von Lebenspraxis geht. Darum unterscheidet sie sich auch von ‚technischer‘ Erfahrung. Denn während bei einer *Techné* Selbstbezüglichkeit nur akzidentell ist (z. B. wenn der Arzt sich selber heilt), sind die *Phronesis* und die in sie eingehende Erfahrung wesentlich in jenen selbstbezüglichen Zielbezug eingespannt, von dem wir uns nicht distanzieren können, solange wir überhaupt noch aktiv und überlegt unser Leben gestalten.

rechnung geht, die in einem Gemeinwesen von *allen* zu beachten sind, aber auch situationsbezogene Ausnahmen zulassen.

81 Das allgemeine Prinzip hierzu (die Priorität der Aktualisierung vor der Potenz auch im gnoseologischen Hinsicht) wird in *Met.*, IX, 8, 1049b12-17 formuliert.

82 Vgl. NE, VI, 9, 1142a11-20; s. a. 12, 1143b11-14; I, 1, 1095a2-4; *Met.*, I, 1, 981a12-30.

83 Vgl. I, 7, 1098a34-b4; VI, 9, 1142a11-20; 23-30; 12, 1143a25ff; s. a. I, 1, 1095a2-4; 2, 1095a30-b8. – Den Zusammenhang von Erfahrung und *Phronesis* sucht Elm., 1996, zu durchleuchten; s. a. Höffe, 1971/1996, 74ff.

84 Vgl. NE, I, 1, 1095a4-11; 2, 1095b4-6.

Mit dem Gesichtspunkt der notwendigen Erfahrungsgrundlage für die ethischen Aussagen strebt auch die methodische Forderung in Zusammenhang, daß die Ethik in kritisch-konstruktiver Form die anerkannten bzw. respektablen Vormeinungen ($\phi\alpha\nu\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha$, $\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\alpha$) aufgreifen müsse.⁸⁵ Grundlage dieser Forderung ist nämlich die (letztlich auf sokratische Annahmen zurückgehende) Auffassung, daß diese Vormeinungen und Urteilssinnurionen immer schon gewisse Teilwahrheiten enthalten, die von Einseitigkeiten und Mißverständnissen bereinigt und in einer alle Teilaspekte der Wahrheit berücksichtigenden adäquaten Theorie integriert werden müssen.⁸⁶ Wenn man sich fragt, warum diese Vormeinungen bereits Teilwahrheiten enthalten, so kann man nur darauf verweisen, daß sich in ihnen bereits, wenn auch zumeist auf noch unklare Weise, lebenspraktische Erfahrung artikuliert, die Erfahrung des für den Menschen Guten ist.

Weil nach Aristoteles' Auffassung die Erschließung der begrifflichen und sachlichen Grundlagen praktischer Wahrheit auf diese lebenspraktische Binnenperspektive angewiesen ist, gehört zu seinen methodischen Prinzipien auch die These, daß der Wahrheitsweis von Theoremen der Ethik nie allein auf deduktivem Wege durch Hinführung auf und Ableitung aus höheren Prinzipien geleistet werden kann. Den deduktiven Beweisen aus Prinzipien muß der Ethiker mißtrauen, wenn sich diese Konklusionen nicht auch durch die kritisch-argumentative Analyse der respektablen Vormeinungen bewähren lassen (*EE*, I, 6, 1216b35–1217a17).

Wir können von einem *praktisch-teleologischen* Begriff der menschlichen Natur sprechen, erstens weil die volle Realisierung dieser Natur sich als Aufgabe menschlicher Praxis erwiesen hat, zweitens weil die kognitive Erschließung dieses *Telos* auf einer spezifisch praxisvermittelten Form von Erfahrung aufbaut. Der kognitive Gewinn aus dieser ‚inter-ner‘ (oder praxis-immanenten) Perspektive auf das praktische Gut kann prinzipiell nicht durch Resultate einer ‚externen‘ Zugangsweise, die mit Prämissen und Argumenten einer (im aristotelischen Sinne), naturwissenschaftlichen ‚Teleologie operiert, kompensiert werden. Die prakti-

⁸⁵ Vgl. *EE*, I, 6, 1216b26–35; 1217a10–17; VII, 2, 1235b13–18; *NE*, VII, 1, 1145b2–7; s. a. I, 9, 1098b27–29; 2, 1095a28–30; VI, 12, 1143b11–14. Zum Begriff der $\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\alpha$ vgl. *Top*, I, 1, 100b21–23; 10, 104a8–12. – Zur erkenntnistheoretischen Funktion des Begriffs der $\phi\alpha\nu\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha$ vgl. u. a. Owen, 1961 (grundlegend); Barnes, 1980; Nussbaum, 1986, 240ff; zum Begriff $\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\alpha$ vgl. Barnes, 1980, 498ff.; s. a. Smith, 1993, 343ff.; Rapp, 2002, I, 257ff.

⁸⁶ Vgl. *EE*, I, 6, 1216b30–35; s. a. *NE*, I, 9, 1098b27–29; *Rhet.*, I, 1, 1355a15–18.

sche Philosophie und ihr formales Erkenntnisobjekt (das praktische Gute) sind somit auch methodisch gegenüber dem Untersuchungsreich naturkundlicher Theoria eindeutig abgegrenzt. Praktische Wahrheit kann, auch hinsichtlich ihres umrißhaften allgemeingültigen Gehaltes, *nicht* allein durch Anwendung objektiver metaphysischer und naturkundlicher Einsichten ausgewiesen werden.

Gleichwohl kommt auch objektiven naturteleologischen Gesichtspunkten in der aristotelischen Ethik eine wichtige Rolle zu. Ich werde darauf im nächsten Abschnitt eingehen. Vorgegenwärtigen wir uns zuerst noch ein auffälliges Merkmal dieser Ethik, das aus moderner Perspektive zunächst schwer verständlich ist. Angesichts der Feststellung, daß gemäß Aristoteles die ethische Erkenntnis eine irreduzible Bindung an die interne lebenspraktische Perspektive aufweist, könnte man erwarten, daß sein eben skizzierter *praktisch-teleologischer* Naturbegriff mit einer prinzipiell pluralistischen Konzeption des menschlichen Gutes bzw. der menschlichen Eudaimonie einhergeht, da es doch eine Vielfalt unterschiedlicher Lebensentwürfe mit unterschiedlichen Möglichkeiten von ‚Wertefahrung‘ gibt. Die Formen guten Lebens würden dann als Resultat einer innerhalb der Möglichkeiten des natürlichen Potentials offenen Selbstgestaltung betrachtet werden, für deren Gelingen oder Mißlingen es keine anderen Kriterien gäbe als erstens die Kohärenz des eigenen Lebensentwurfes und zweitens die Angemessenheit der Handlungswahl an die realen Möglichkeiten, wie sie durch das eigene Potential (Bedürfnisse, Strebenendenzen, Talente) und durch die äußeren Bedingungen gegeben sind. – Nun sind dies zwar durchaus ‚schwierewichtige‘ Kriterien des Gelingens, welche aber doch einen sehr weiten Spielraum für prinzipiell gleichwertige alternative Lebensentwürfe offen lassen. Diese Art von Pluralismus scheint jedoch nicht die Auffassung des Aristoteles gewesen zu sein. Dies wird nicht nur durch seine These vom Vorrang der philosophisch-kontemplativen Lebensform, sondern auch bei seiner Beschreibung der sittlichen Tugenden deutlich. Eine pluralistische Ethik müße hier nämlich die Möglichkeit *gleichwertiger* alternativer Entwürfe eines sittlichen Lebensethos berücksichtigen, die unterschiedliche Gewichtungen und Ausformungen der Tugenden erfordern. Davon findet sich aber in den aristotelischen Tugendtraktaten keine Spur. Zwar beschreibt er eine Vielzahl von sittlich-charakterlichen Tugenden, aber diese können in ein zusammenhängendes Ethos integriert werden, dessen Einheit und konkrete Erscheinungsform im Traktat über die Hochgesinntheit in *NE*, IV, 7–9 veranschaulicht wird – derjenigen Tugend, die auf dem Bewußtsein von

der eigenen sittlich-charakterlichen Exzellenz aufbaut und darum, alle anderen Tugenden voraussetzt.

Man kann bei Aristoteles, was seine Präferenz für eine bestimmte Kultur- und Lebensform betrifft, nicht einfach *Nativität* unterstellen. Das Wissen von der Unterschiedlichkeit der Sitten und Traditionen in den verschiedenen Ländern und Kulturkreisen war zu seiner Zeit längst schon ein Gemeinplatz. Es ist jedoch auch nicht so, daß Aristoteles seinen Tugendkanon systematisch abzuleiten versucht, so wie dies bei Platons Lehre von den Kardinaltugenden in der *Politeia* der Fall ist. Aber auch der sophistischen These der bloßen Relativität der kulturell bedingten Auffassungen vom sittlich Edlen und Rechten schließt er sich nicht an. Eher ist es so, daß er unterstellt, daß die hochwertigeren Praxisformen im Verlauf der Geschichte der menschlichen Selbstgestaltung und Selbsterfahrung erfahrbar werden, und zwar dort, wo die Kulturentwicklung den besten Verlauf genommen hat, was seiner Auffassung nach gerade in jenem Kulturkreis der Fall ist, dem er selbst entstammt.⁸⁷

Aristoteles' Präferenz für einen ganz bestimmten Komplex von Tugenden und Tätigkeiten, in Verbindung mit seiner Auffassung, daß dies eine für den Menschen als solchen gültige Lehre vom praktischen Guten sei, läuft im Ergebnis darauf hinaus, daß er die Möglichkeit eines ‚höheren‘ Beurteilungsstandpunktes reklamiert, den nur der zu erreichen vermag, der in einem hierzu geeigneten kulturellen Rahmen die besten Formen menschlicher Praxis versteht und teils auch selbst realisiert. Kann – ein höherer Standpunkt, von dem aus die so Ausgezeichneten auch die sozusagen niederen Lebensentwürfe und Praxisformen adäquat beurteilen können, während die anderen es nicht vermögen, jenen höheren Standpunkt und seine Evidenzen nachzuvollziehen.⁸⁸ – In grober Analogie könnte man diesen impliziten methodischen Elitismus der aristotelischen Ethik vielleicht durch einen Vergleich mit dem Standpunkt des ästhetisch Gebildeten illustrieren. Dem ästhetisch Gebildeten, so könnte man sagen, erschließen sich Wertdimensionen, die der ästhetisch noch Unausgebildete nicht zu, sehen ‚vermag‘, weshalb sein Urteil prinzipiell defizient ist, ohne daß er dies selbst nachzuvollziehen

87 Dies wird eindrucksvoll durch seine Bemerkungen in *Pol.*, VII, 7 bestätigt, wo er für den Vorrang seines eigenen Kulturkreises eine sozusagen ‚naturwissenschaftliche‘ Erklärung durch Verweis auf die besonders günstige Wirkung der ausgeprägten klimatischen Bedingungen Griechenlands auf die natürlichen seelischen Grunddispositionen seiner Bewohner zu geben versucht.

88 Vgl. etwa seine Bemerkung *NE*, X, 10, 1179b 15f., daß die „Vielen“ nicht einmal eine Vorstellung (*εἰσβολή*) von dem haben, was edel (*καλόν*) ist und wahrhaft Freunde betrachtet, da sie es noch nicht ‚gekostet‘ haben“.

vermöchte, da er, sozusagen als ästhetisch Blinder, gar nicht die Vergleichsmöglichkeit hat. – Es ist eine Konsequenz dieses Aspektes der aristotelischen Ethik, daß das Urteil des durch Charakter und lebenspraktische Klugheit hervorragenden Menschen als der gültige Maßstab in Fragen des praktischen Guten herausgehoben wird. Allein ein solcher Mensch erreicht jenen höchsten Beurteilungsstandpunkt, von dem aus das, was für ihn selbst zuträglich ist und ihm so *erscheint*, verlässlich mit dem zur Deckung gelangt, was *wahrhaft* für den Menschen als solchen, gemäß dem (vollenderen) menschlichen Wesen, gut ist.⁸⁹

4) Welche Rolle kommt Prämissen aus der objektiven Naturteleologie bei der Bestimmung des praktisch Guten zu?

Aristoteles' anti-pluralistische Auffassung von der menschlichen Eupraxie ist zweifellos auch durch Anschauungen aus seiner theoretischen Philosophie bedingt. So kann man auf sein allgemeines Verständnis von Wesen qua Physis hinweisen, gemäß dem der Einheit des Wesens die Einheit des natürlichen Telos entspricht, in dem sich das Wesen voll verwirklicht. Daß beim Menschen dieser Monismus des Telos in gewissem Sinne durch die (abgestufte) Dualität zweier vortrefflicher Lebensformen ersetzt wird, erklärt sich in Aristoteles' Perspektive dadurch, daß der Mensch quasi eine ‚doppelte‘ Natur hat. Zum einen ist er ein Intellektwesen (*νοῦς*), dessen intellektuelles Vermögen als solches kein stoffliches Substrat hat. Zum anderen ist er ein Leib-seelisches Wesen, in dem sich Rationalität mit Affektivität und Sozialität verbindet.⁹⁰ Unter dem letztgenannten Aspekt liegt die Vollendung der menschlichen Natur in den richtigen Habitualisierungen der Strebensdispositionen in Verbindung mit lebenspraktischer Klugheit (*Phronēsis*) sowie in einer dem gemäßen individuellen und sozialen Praxis. Unter dem erstgenannten Aspekt hingegen, der das Göttliche in der menschlichen Natur markiert,⁹¹ transzendiert der Mensch sein leibliches und soziales Eingebundensein und findet seine tätige Vollendung in der erkennend-kontemplativen Vergenwartigung der Prinzipien des kosmischen Geschehens und der letzten und umfassenden Erklärungsgründe der Wirklichkeit.

89 Vgl. *NE*, II, 6, 1102a 1f.; III, 6, 1113a 22–b 2; IX, 4, 1166a 12f.; X, 5, 1176a 17–19.

90 Zur Gegenüberstellung des für sich seienden Nous und des „Zusammengesetzten“ (*συνθετον*) aus Leib und Seele vgl. *NE*, X, 7, 1177b 26–31; 8, 1178a 16–23.

91 Vgl. *NE*, X, 7, 1177a 15f., b 26–1178a 2; *EE*, VIII, 3, 1249a 21ff.

Die Prämissen, die dieser Sichtweise des Aristoteles zugrundeliegen, entspringen offenkundig allgemeinen ontologischen, naturtheoretischen und anthropologischen Konzeptionen. Sie sind als solche keine Aussagen der Ethik. Sie haben aber eine maßgebliche Bedeutung für Teile eines Argumentationsstranges, der mit dem berühmten Argument über Leistung/Werk des Menschen (ἐργον τοῦ ἐπιθεώτου – kurz: *ergon*-Argument) in Kap. I, 6 der *NE* einsetzt⁹² und vor allem in I, 13 und Teilen von X, 6–9 fortgeführt wird. Erstens wird die These, daß das höchste im menschlichen Leben zu realisierende Gut in einer vorrrefflichen Formung und Betätigung der rationalen oder mit Rationalität verbundenen Vermögen besteht, aus der Feststellung abgeleitet, was das spezifische Leistungsvermögen des Menschen im Vergleich zu den anderen, niederen Lebewesen ist (I, 6, 1097b24–1098a4). Zweitens wird der Vorrang der philosophisch-kontemplativen vor der ethisch und politisch engagierten Lebensform aus der ontologischen Höherwertigkeit des Nous und seiner Objekte gegenüber dem laib-seelischen Ganzen und dem Gestaltungsbereich des Handelns abgeleitet. Im Hintergrund wird ein kosmologischer Naturbegriff im Sinne einer *scala naturae* greifbar:⁹³ – Damit wird wieder die Frage virulent, ob die aristotelische Konzeption des praktischen Guten, trotz der handlungstheoretischen und methodischen Gesichtspunkte, die ich in Abschnitt (3) herausgestellt habe, im Kern doch auf Prämissen seiner teleologischen Naturwissenschaft aufbaut. Eine Schlüsselrolle kommt dabei dem richtigen Verständnis der These der Kongruenz zwischen interner und externer Perspektive auf das Gut des Menschen zu.

Das *ergon*-Argument kann man so lesen, daß hier die (logisch) attributive Verwendung von „gut“ in Verbindung mit den Prädikaten „Mensch“ und „menschliche Praxis“ eine naturteleologische Deutung erfährt. So wie dies bei der attributiven Verwendung von „gut“ im allgemeinen der Fall ist (vgl. Geach, 1956), soll auch die Spezifizierung des normativen Gehaltes von „gut“ in Verbindung mit „Mensch“ aus den funktionalen teleologischen Gesichtspunkten gewonnen werden, die mit diesem Prädikat bzw. mit dem Begriff dieser Artform verbunden sind. Die Berufsbezeichnungen, die Aristoteles als Beispiel anführt, enthalten in Verbindung mit ihrem deskriptiven Gehalt die Grundlage für normative Bestimmungen, weil sie begrifflich mit bestimmten Funktio-

92 Zur Problematik des *ergon*-Argumentes und zur Frage seines „naturalistischen“ Charakters vgl. u. a. Gill, 1990; Gómez-Lobo, 1991; Wolf, 2002, 37 ff.

93 Vgl. *NE*, VI, 7, 1141a20–b8; X, 7, 1177a15, b31–34; s. a. *Pol.*, VII, 14, 1333a16–30; 15, 1334b12–28.

nen und Zielsetzungen verbunden sind, die von den Vertretern dieser Berufsgruppe entsprechend ihren Fähigkeiten mehr oder weniger gut erfüllt werden können. Ähnliches gilt für körperliche Organe. Und so soll auch der Begriff der natürlichen Art *Mensch*, in Abhebung zu anderen Arten, Kriterien funktionaler Güte enthalten, aus denen sich ergibt, welches Maß an Güte ein Exemplar dieser Art und seine Aktivitäten besitzen. Als Charakteristikum des Menschseins und der menschlichen Aktivitäten wird in diesem Zusammenhang die Rationalität herausgestellt, weshalb vorrreffliche menschliche Praxis insbesondere eine vorrreffliche *rational*e Praxis sein muß, und zwar sowohl durch intellektuelle Aktivität als auch durch die Rationalitätskonformität der Affekte und des sozialen Verhaltens.⁹⁴

Dies ist eine Form von naturalistischer Bestimmung des menschlichen Guten, die aus einer teleologischen Betrachtungsweise des Menschen als einer natürlichen Art in Analogie zur art-spezifischen Teleologie anderer Arten gewonnen wird. Es handelt sich hier um das, was ich oben eine *externe teleologische Perspektive* auf das Gut des Menschen genannt habe. Aristoteles' Untersuchungen erörtern das praktische Gute aber auch, und sogar zuerst, als Objekt von Strebungen und strebungsgeleiteten Aktivitäten.⁹⁵ Der hiermit zusammenhängende Gebrauch von „gut“ scheint nicht an die Logik der attributiven Verwendungsform gebunden zu sein. Vielmehr ist „gut“ hier das *Prädikat* dessen, was Objekt des Strebens ist und dieses erfüllt. Wenn dabei etwas nur als Mittel erstrebt wird, so entspricht dem die Logik des eine instrumentelle Beziehung ausdrückenden Relationswortes „gut für“. Da aber Güter auch selbstzweckhaft erstrebt werden können, ist das Gute qua Strebenobjekt keineswegs immer nur im Sinne dieser Relation zu denken. Dies gilt insbesondere auch für das höchste selbstzweckhafte Gut, die Eudaimonie.

Aufgrund seiner Annahme einer prinzipiellen Kongruenz im Praktischen zwischen objektiver Vorzüglichkeit und Strebenbefriedigung gelangt Aristoteles zu der Auffassung, daß dieses höchste Gut qua Strebenobjekt sich, wenigstens dem Umriß nach, mit der objektiven Bestimmung des Guten decken muß, die aus einer naturteleologischen Deutung der attributiven Verwendung von „gut“ in bezug auf den Menschen gewonnen werden kann. Wenn man nun diese Kongruenz so versteht, daß die inhaltliche Bestimmung des Guten qua Strebenstelos aus

94 Vgl. *NE*, I, 6, 1098a3–5; 13, 1102b13–1103a3.

95 Vgl. oben, S. 61 f.

der objektiven naturteleologischen Bestimmung abgeleitet werden kann, wären wir wieder bei der Schlussfolgerung angelangt, daß Aristoteles seine allgemeinen Aussagen über das Gut des Menschen doch im Prinzip aus Prämissen und Argumenten seiner theoretischen Wissenschaft erschließen zu können meint und daß sich darum seine Ethik, was ihren allgemeinen Erkenntnisgehalt betrifft, von seiner sonstigen naturkundlichen Erkenntnis im Kern nicht unterscheidet.

Eine solche Deutung scheitert aber an zwei Gesichtspunkten, auf die ich bereits in den vorausgegangenen Abschnitten eingegangen bin: *Erythraea* vertritt Aristoteles ja die Auffassung, daß der Wahrheitsbeweis von Theoremen der Ethik nie allein auf deduktiven Wege durch Hinführung auf und Ableitung aus höheren Prinzipien geleistet werden kann, sondern durch die kritisch-argumentative Analyse der respektablen Vornehmungen und Intuitionen bewährt werden muß, denen immer ein Element erfahrungsgestützter praktischer Wahrheit innewohnt. Dieses besonders deutlich in *EE*, I, 6 formulierte Prinzip ist nicht nur mit den methodischen Bemerkungen in *NE*, I, 9⁶ sondern auch mit der tatsächlichen Vorgehensweise in diesem Buch vereinbar, da Aristoteles es hier eben nicht mit einer deduktiven Herleitung der umrißhaften Definition von Eudaimonie aus allgemeinen theoretischen Prinzipien sein Bewenden haben läßt, sondern dieses Argumentationsergebnis zugleich durch eine Analyse der Vornehmungen zu bewähren versucht.⁹⁷

Zweitens bleibt zwischen der durch das *ergon*-Argument und den daran anknüpfenden Argumentationsstrang geleisteten, umrißhaften Definition der Eudaimonie und der näheren inhaltlichen Bestimmung der vorrefflichen menschlichen Lebenspraxis eine grundsätzliche Diskrepanz bestehen, die nicht durch weitere Argumente des deduktiven Typs überbrückt wird. Diese nähere inhaltliche Bestimmung wird für

96 In der Forschung wird oft gerade der Unterschied zwischen der in *EE*, I, 6 formulierten Zielsetzung des *Erklärens* und der in *NE*, I, 2, 1095b6f. scheinbar postulierten Selbstbeschränkung der Ethik auf reine Faktorentweise herausgestellt (z. B. Gauthier/Jolif, 1970, II, 194; Kullmann, 1974, 221 ff.). Das Argument in *NE*, I, 6 scheint aber durchaus nicht ein bloßer Daß-Beweis zu sein, sondern auch den Sachgrund dafür anzugeben zu wollen, warum das *Telos* des Menschen nur in seinem rationalen oder rationalitätskonformen Tätigsein liegen kann.

97 Vgl. die sich auf *NE*, I, 6 zurückbeziehe Bemerkung in I, 8, 1098b9-12. Auch die Argumentation in *X*, 6-9 beschränkt sich keineswegs auf eine Herleitung aus metaphysischen und naturtheoretischen Prämissen, sondern greift auch die aus der Analyse der respektablen ethischen Vornehmungen gewonnenen Kriterien der Eudaimonie auf (7, 1177a18 ff.) und stellt einen Bezug zu der erhaltensmäßigen Seite von Eudaimonie her, indem sie die These der besonderen Reinheit und Beständigkeit der mit dieser Tätigkeitsform verbundenen Freuden vertritt (7, 1177a22-27, 1178a5 f.).

die charakterlich-sittliche Seite vorrefflicher Praxis durch die Traktate zu den Einzel tugenden geleistet, aber ohne den Versuch einer Herleitung aus allgemeineren theoretischen Prinzipien.⁹⁸ Diese Tugendtraktate setzen vielmehr die Maßgeblichkeit einer praktischen Erfahrung voraus, die in einer vorrefflichen Lebensform und der ihr gemäßen Kultur verankert ist. Was hingegen die philosophisch-kontemplative Tätigkeit betrifft, so gehört die genauere Beschreibung ihrer Maßstäbe und Zielsetzungen nicht mehr zu den Aufgaben der Ethik, sondern bleibt den Traktaten über die Wissenschaft (*An. post.*) und über die „Erste Philosophie“ (*Met.*) vorbehalten.

Wir können also sagen, daß für Aristoteles aus den beiden genannten Gründen die deduktive Herleitung eines umrißhaften Begriffs des menschlichen *Telos* aus Prämissen der theoretischen Philosophie für die Analyse des praktischen Guten nicht hinreichend ist. Gleichwohl ist die zentrale Stellung der deduktiv-naturteleologischen Argumentationsteile im Eudaimonie-Traktat der *NE* doch erklärungsbedürftig. Ein wesentlicher Grund für die ethische Relevanz dieser Art von Herleitung dürfte darin liegen, daß dadurch die Erkenntnis des menschlichen *Telos* in eine theoretische Gesamtperspektive auf die teleologisch verfaßte Natur, deren Teil der Mensch ist, eingeordnet wird. Würde zwischen der praktischen Erfahrung des Guten, zu der die besten Menschen fähig sind, und der objektiven Teleologie des Menschen keine grundsätzliche *Kongruenz* bestehen, so wäre dies ein Bruch in der menschlichen *Physis*, für den es im aristotelischen Naturverständnis keine Erklärung geben könnte und der für den um Einsicht in das Warum bemühten, philosophisch reflektierenden Menschen auch praktisch desorientierend wäre. Umgekehrt liefert die rahmenhafte theoretische Bestimmung des menschlichen *Telos* aus allgemeinen theoretischen Prinzipien für den ethisch Reflektierenden, die Erklärung, warum sich das menschliche Grundstreben – wie auch die lebenspraktische Erfahrung zeigt – gerade in Betätigungsformen der vorrefflichen charakterlichen und intellektuellen *Habitus* erfüllt.

98 Nussbaum, 1993 versucht eine systematische Herleitung des Tugendkataloges zu rekonstruieren. Demgegenüber muß man festhalten, daß in Aristoteles' Ethiken dieser Versuch nicht gemacht wird. Die Erfolgsansichten eines solchen Rekonstruktionsversuches scheinen mir auch zweifelhaft.

5) *Thesen zur Aktualität der aristotelischen Ethik des guten Lebens*

Ich möchte mit einigen Bemerkungen zur Frage der Aktualität oder Aktualisierbarkeit bestimmter wesentlicher Elemente der aristotelischen Güterlehre und ihres Naturbegriffes schließen. Dazu werde ich drei Grundvoraussetzungen seiner praktischen Lehre vom Menschen und menschlichen Handeln herausgreifen, die in der vorangegangenen Erörterung deutlich geworden sind und in besonderem Maße zur Kritik einladen:

- a) die These, daß es für Menschen zwar einerseits eine Pluralität von Letztzielen gebe, daß aber das einzige schlechthin unhintergehbare, nicht-mediatierbare praktische Gut die eigene erfüllte und vortreffliche Lebenspraxis sei (These der *Praxisimmanenz des höchsten praktischen Gutes*);
- b) die Auffassung, daß die objektiv vorzügliche Lebensform zugleich auch strebensteleologisch ausgezeichnet sei, d. h. als höchste Erfüllung menschlichen Strebens erlebt werden könne (*Kongruenzthese*);
- c) die Auffassung, daß es für den Menschen als solchen eine beste Lebensform (bzw. eine gestufte Zweiter von besten Lebensformen) gebe und daß dies eine Grundlage im Wesen oder der Natur des Menschen habe (*essentialistischer Naturalismus* bei der Eingrenzung des höchsten praktischen Gutes).

Ich werde thesenhaft erläutern, in welcher Weise eine moderne Güterlehre anknüpfen könnte und in welchen Hinsichten sie sich kritisch von diesen aristotelischen Voraussetzungen abheben muß. Am Ende werde ich auch einen Hinweis auf eine mögliche moralphilosophische Anwendung eines modifizierten aristotelischen Begriffs praktisch zu gestaltender menschlicher Natur geben.

Zu a): Die Immanenzthese besagt, daß das einzige praktische Ziel des Menschen, das er prinzipiell nicht mediatisieren kann und zu dem er sich immer schon auf letztzielhafte Weise verhält, das Gelingen oder die Vortrefflichkeit der je eigenen Lebensführung ist (Eudaimonie).⁹⁹ Zugleich vertritt Aristoteles auch die These, daß es viele Ziele gibt, die ein Mensch (auch ein vernünftiger Mensch) als Selbstzweck erstreben kann.

⁹⁹ Dieser Grundsatz steht nicht im Widerspruch zu der Aussage, daß für einen Menschen auch bestimmte andere Personen zu letztzielhaften Bezugspunkten seiner Lebenspraxis werden können. Der Unterschied liegt darin, daß dies quasi erworbene und kontingente Bezugspunkte sind, während wir zu uns selbst immer schon und notwendig in einem letztzielhaften praktischen Verhältnis stehen. – Zur Irreduzibilität des praktischen Selbstbezuges, die darin gründet, daß jede Handlungsentscheidung eine praktische Stellungnahme zu den eigenen Daseinsmöglichkeiten ist, vgl. Tugendhat, 1979, 164ff., der an Heideggers Existenzialanalyse, aber auch an Aristoteles' Analyse menschlicher Praxis anknüpft.

Beide Annahmen erweisen sich als kompatibel, wenn man die These hinzunimmt, daß Tätigkeiten, die nicht primär durch das Streben nach Eudaimonie motiviert sind, gleichwohl auch als ein Element und Erfordernis der vortrefflichen Lebenspraxis im ganzen begriffen und insofern auch als ein ‚Mittel‘ für die Eudaimonie betrachtet werden können.¹⁰⁰ Auf der Basis dieser Prämissen ergibt sich also, daß das Streben nach Vortrefflichkeit der Lebenspraxis in keinem prinzipiellen Gegensatz zum Sich-Bestimmen-Lassen durch moralische Beurteilungsmaßstäbe oder durch altruistische Haltungen gegenüber anderen steht. Nicht vereinbar mit dem aristotelischen Ansatz ist allerdings die Konzeption einer gänzlichen Selbstverleugnung oder Selbstvergessenheit in der liebenden Ausrichtung auf ein höheres Gut (*amour pur*) oder eine Konzeption von Moralität, gemäß der die Bejahung der moralischen Haltung als solche keinen Bezug zum ‚prudentiellen‘ Interesse am eigenen existenziellen Gelingen haben kann.

Der aristotelische Ansatz impliziert die Konzeption eines zweistufigen Zielbezugs, gemäß dem die Ziele erster Stufe nicht zu bloßen Mitteln für das Ziel zweiter Stufe werden. Zum einen haben Handlungen der Gerechtigkeit oder Akte genuiner Freundschaft/Liebe ihre je eigenen, immanenten Zielbestimmungen, durch die sie als Aktivitäten von der und der Art konstituiert werden. Zum anderen sind diese Handlungen auch Elemente einer vortrefflichen Lebenspraxis und als solche ‚Mittel‘ zur Verwirklichung des Ziels einer vortrefflichen Lebenspraxis (zu der auch der Aspekt des Gelingens von Sympraxie oder ‚geteilter Lebenspraxis‘ gehört). Diese strebensteleologische ‚Doppelbestimmtheit‘ vortrefflicher Handlungen enthält keineswegs einen Widerspruch, sondern ergibt sich aus der Tatsache, daß wir bei der Entscheidung zu einer Handlung bestimmter Art einerseits durch die dieser Handlungsart angemessenen Gründe und Zielsetzungen motiviert sein müssen (wenn es sich denn um genuine Handlungen etwa der Gerechtigkeit oder der Freundschaft handeln soll) und andererseits dieses Handelns mit seinem immanenten Motivationsgründen, zugleich in den Gesamtwurf der Maßstäbe und Zielsetzungen unserer je eigenen und zugleich geteilten Lebenspraxis einordnen müssen.¹⁰¹

Auch eine moderne Theorie praktischer Rationalität sollte diese zwei Ebenen des Zielbezuges berücksichtigen und in ihrem Verhältnis

¹⁰⁰ Vgl. oben, S. 67–69.

¹⁰¹ Vgl. Korsgaard, 1996, 216f., die von einer ‚double-aspect theory of motivation‘ spricht.

analysieren.¹⁰² Der Lebensentwurf, der die Grundlage der Bewertung zweiter Stufe liefert, ist dabei jeweils als eine (biographisch sich entwickelnde) Antwort auf die Frage zu sehen: Was für ein Mensch möchte ich sein, und auf welche Weise bzw. mit welchen Mitteln möchte ich, unter den gegebenen Umständen, eine diesem Selbstentwurf gemäße Lebenspraxis gestalten. Die Antworten auf diese Frage sind eine Leistung der prudenziellen Rationalität, sofern man unter prudenzieller Rationalität die vernunftgeleitete Sorge um die Richtigkeit des Lebensentwurfes und das Gelingen der Lebensführung versteht. Zu den Leistungen dieser prudenziellen Rationalität gehört auch die (nicht-instrumentalistische) Einordnung der moralischen Haltungen und der ihnen immanenten spezifisch moralischen Zielsetzungen in die Gesamtkonzeption der eigenen Wertmaßstäbe und Lebensziele. – Eine wesentliche Frage, die sich anschließt, lautet, ob es für eine solche Gesamtkonzeption der eigenen Wertmaßstäbe und Lebensziele und den darin gründenden Lebensentwurf Kriterien der Richtigkeit gibt, die mehr beinhalten als nur die Minimalforderung von Rationalität, nämlich Konsistenz.

Zu b): Aristoteles vertritt nicht nur die Auffassung, daß es objektiv vorzügliche Lebensformen gibt, sondern verknüpft dies auch mit dem Gedanken, daß die besten menschlichen Lebensformen zugleich die Erfüllung des grundlegenden Strebens des Menschen sind. Darum kann er das praktische Gute sowohl als Zeitpunkt der sozusagen „internen“ Strebensteleologie als auch als Maximum an „externer“ objektiver Güte oder Vervollkommnung konzipieren. Ich habe dies als die aristotelische *Kongruenzthese* bezeichnet.¹⁰³

Wenn ich hier von Formen „vorzüglichen und erfüllten Lebens“ spreche, so bezieht sich der Ausdruck „erfüllt“ auf die Erfüllung von Wünschen und Strebungen, die jeweils auch eine erlebnismäßige Seite haben (erlebtes Glück, Freude), während „vorzüglich“ die objektive Güte einer Praxisform meint. Ich setze also mit dieser Ausdrucksweise bereits die Plausibilität der Kongruenzthese voraus. Auf den ersten Blick erscheint diese These aber aus heutiger Sicht sehr bedenklich. Der naheliegende Verdacht lautet, daß hier einfach postuliert wird, daß die objektive art-teleologische Vorzüglichkeit auch Zeitpunkt unseres

¹⁰² Es besteht hier offensichtlich ein sachlicher Zusammenhang mit der von Frankfurt,

¹⁰³ 1971 eingeführten terminologischen Unterscheidung von Wünschen erster und zweiter Ordnung, da die Wünsche zweiter Ordnung letztlich mit der Selbstkonzeption eines Menschen und den leitenden Norm- und Wertvorstellungen, an denen sich diese Selbstkonzeption orientiert, verknüpft sind.
¹⁰⁴ Vgl. oben, S. 61 f., 85–87.

subjektiv erlebten Strebens sei. Nun ist ja aber bereits deutlich geworden, daß die Vollgestalten guten menschlichen Lebens und die für sie maßgeblichen Güterdimensionen auch gemäß Aristoteles' Auffassung gar nicht unabhängig von der Binnenperspektive lebenspraktischer Erfahrung des Guten objektivierbar sind. Dies eröffnet die Möglichkeit einer anderen Deutung der Kongruenzthese: Die fragliche Kongruenz kann bestehen, weil die Objektivierung von Maßstäben der Vorzüglichkeit von Lebenspraxis von vornherein die Erfahrung erfüllter Praxis und der sich darin erschließenden Güter einbezieht und sich von ihr leiten läßt.

Aber in welcher Weise kann überhaupt noch von Objektivierung gesprochen werden, wenn die Maßstäbe vorzüglicher Lebenspraxis in der angedeuteten Weise durch (subjektive?) lebenspraktische Erfahrung vermittelt sind? Wir sind hier mit dem grundsätzlichen Problem konfrontiert, was Objektivierung der Maßstäbe der „prudenziellen“ Bewertung eines Lebensentwurfes und seiner leitenden Zielsetzungen überhaupt bedeuten kann, wenn diese Maßstäbe nicht einseitig aus einer objektiven Art-Teleologie des Menschen gewonnen werden können.

Objektivierung umfaßt in diesem Kontext – so sei als These formuliert – vor allem zweierlei: 1) Glückserwartungen (im Sinne der Erwartung eines prognostisches Element, das Träger von Wahrheit und Falschheit sein kann. Werden sich nicht erfüllt, obwohl die intendierten Ziele erreicht worden sind, so zeigt dies, daß wir uns in einer Art von Selbsttäuschung über unsere Glücksmöglichkeiten und damit auch über unsere Strebungen und Potentiale befanden.¹⁰⁴ Die Richtigkeit unseres prudenziellen Lebensentwurfes erfordert dementsprechend eine Art von (zunächst prognostischer) Selbsteinschätzung und Selbsterkenntnis.

2) Das evaluative Selbstbild, das der eigenen, positiv erlebten Praxis zugrundeliegt, enthält Wertungen, die mit einem Objektivitätsanspruch hinsichtlich der Wertmaßstäbe verbunden werden. Menschen sind gewöhnlich überzeugt, daß die Wertmaßstäbe, an denen sie ihre Lebenspraxis ausrichten, richtig sind, und es würde ihren Lebensentwurf und

¹⁰⁴ Da die aristotelische Konzeption des Lebensglücks als Strebenerfüllung dieses Glück nicht als ein Erreichthaben und Besitzen, sondern als Aktivität versteht, scheitert sie nicht an dem „Wronski-Problem“ (vgl. Seel, 1995, 97 ff. zu diesem Begriff). Strebenerfüllung wird hier gerade nicht „episodisch“ verstanden, sondern als eine Form von Lebenspraxis, die qua Lebensform beständig ist und zugleich auf jeweils neue Fragen und Herausforderungen reagieren kann.

ihre Vorstellung der ‚Sinnhaftigkeit‘ ihrer bisherigen Lebenspraxis wesentlich beschädigen, wenn sie den Eindruck gewinnen müßten, grundsätzlich falschen Wertmaßstäben angehangen zu haben. – Diese Art von Objektivitätsanspruch eröffnet die Möglichkeit, daß man sich zu dem, woran man Freude hat, kritisch verhält. Der Lebensentwurf nimmt somit Maß nicht nur an dem, was man faktisch als Strebenserfüllung erleben kann, sondern auch an dem, was man als Strebenserfüllung erleben können *sollte* – oder nicht sollte. (Dabei ist „sollen“ zunächst einmal in einem prudentiellen Sinne gemeint, nämlich im Sinne eines hypothetischen Imperativs, der auf das Ziel einer guten Selbstenwicklung und Lebenspraxis bezogen ist. In den Begriff der Güte der Selbstenwicklung und Lebenspraxis fließt dann aber die Vorstellung von objektiven Maßstäben der Bewertung ein, zu denen auch spezifisch moralische Normen und Ziele gehören können.)

Es ist insbesondere dieser zweite, ‚externe‘ Objektivierungsaspekt, mit Bezug auf den das prudentiell erstrebte Lebensziel sich nicht nur als eine erfüllte, sondern auch als eine *vorzügliche* Lebenspraxis erweisen würde. Die entscheidende Frage ist nun aber, erstens ob sich diese Art von Objektivitätsanspruch im Rahmen der prudentiellen Fragestellung überhaupt ausweisen läßt und zweitens ob sie sich so ausweisen läßt, daß dabei zugleich die (in der Kongruenzthese behauptete) Verknüpfung mit der internen Perspektive auf das Gute als Strebenziel und Grund des Glückserlebens nicht verloren geht.

Ein wichtiger Gesichtspunkt ist in diesem Zusammenhang, daß die Übereinstimmung des Strebens bzw. der erfahrbaren Strebenserfüllung mit den objektiven Wertmaßstäben selbst sowohl ein Strebenziel als auch ein objektives Gut ist, da eine Dissonanz zwischen den eigenen rationalen Maßstäben praktischer Vorzüglichkeit und der affektiven und stimmungshafte Erfahrung von Lebensgüte sich sowohl in der objektiven als auch in der Erlebensperspektive als ein Mangel an Lebensgüte darstellen würde. Man erstrebt, wenn man Vorzüglichkeit erstrebt, nicht nur Vorzüglichkeit, sondern auch die Fähigkeit, das Vorzügliche als erfüllend zu erfahren, da diese Konsonanz selbst ein wesentlicher objektiver Aspekt von Vorzüglichkeit und zugleich auch eine Bedingung ungeschmälerter Erfahrung von Strebenserfüllung ist.

Wenn man den eben genannten Gesichtspunkt gleichsam als ein regulatives Prinzip zugrundelegt, dann kommen nur solche Objektivierungen von Lebensgüte in Frage, bei denen es prinzipiell möglich ist, daß sie bei Menschen mit Erfahrungen der Strebenserfüllung korrelieren können. Hier würde nun im Sinne des aristotelischen Ansatzes dem

Begriff der menschlichen Strebenatur eine wichtige Rolle zukommen, insofern diese unsere Möglichkeiten der Erfahrung von Strebenserfüllung vorstrukturiert.

Zw c): Lassen sich die erfragten objektiven Maßstäbe aus einem natural fundierten Begriff der Vollendungsform oder -formen menschlichen Lebens und der ihnen zugrundeliegenden Strebenatur gewinnen? Eine objektive Naturteleologie, die die Einheit der Natur mit der Einheit des Telos verknüpft, ist in der Perspektive der heutigen Philosophie und Wissenschaft nicht restituierbar. Man kann nicht mehr voraussetzen, daß der Mensch, weil er eine bestimmte Artnatur hat, auf *einem* höchsten Vollendungsstand angelegt ist, in dem sich das Telos seiner Natur manifestiert.¹⁰⁵ Auch aus einer metaphysischen Gesamtperspektive auf die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt oder im Ganzen des Seienden kann die Philosophie heute keine Kriterien dafür entnehmen, was der ‚wahrhaft beste und vollendere‘ Daseinsmodus eines Menschen ist. Denn Philosophie muß sich den doktrinalen Anspruch, definitive Antworten auf solche ‚letzten Fragen‘ geben zu können, versagen. Dies allein ist schon ein hinlänglicher Grund dafür, daß die ethische Typologie von Aspekten und Grundformen guten Lebens von vornherein offen und plural angelegt sein muß. Denn bei den Auffassungen darüber, was gute Daseinsmodi eines Menschen sein können, kommen direkt oder indirekt – gegebenenfalls auch *ex negativo* – religiöse oder weltanschauliche Perspektiven auf die Welt und die Stellung oder Bestimmung des Menschen ins Spiel, und die Philosophie kann sich hier (abgesehen von ihrer genuinen Aufgabe der Problemanalyse und Begriffsklärung, die auch und gerade bei jenen ‚letzten Fragen‘ wichtig ist) nicht zum Schiedsrichter darüber aufschwingen, welche Antworten die richtigen sind.

Kann man aber nicht diese Voraussetzung eines naturteleologisch abgestützten Monismus bzw. Dualismus der besten Lebensform¹⁰⁶ aufgeben und gleichwohl noch von Formen der *Vollendung* menschlicher Praxis sprechen, und zwar so, daß es sich dabei um eine prinzipiell un-abgeschlossene *Pluralität* von vortrefflichen Lebensformen handelt? Der in den Begriffen „Vortrefflichkeit“ und „Vollendung“ enthaltene Objektivitätsanspruch bezüglich der Urteile über die Güte einer Lebensform bedarf dann aber einer Begründung. Und wenn Vollendung

¹⁰⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang die Aristoteles-kritischen Bemerkungen bei Williams, 1985, 52f.

¹⁰⁶ Vgl. oben, S. 83f.

dabei als eine Vollendung der menschlichen Natur begriffen werden soll, müßte zudem verdeutlicht werden, wie aus Aspekten des Natürlichen beim Menschen Kriterien objektiver lebenspraktischer Bewertung gewonnen werden können.

Der einseitig an bestimmten Aspekten der aristotelischen Argumentation angelehnte Versuch, aus einer quasi-biologischen Betrachtungsweise und in Analogie zu Kriterien artgerechten Verhaltens und Gedeihens bei anderen Lebewesen auch für die menschliche Lebenspraxis objektive naturale Maßstäbe der Bewertung zu gewinnen, scheint mir in diesem Zusammenhang kein erfolgversprechender Lösungsweg zu sein.¹⁰⁷ Das gute menschliche Leben, so wie wir es erstreben, ist immer auch ein Leben, das von dem, der es lebt, emotional und stimmungsmäßig als ein gutes Leben *erfahren* werden kann (Strebenserfüllung). Und dieser Zusammenhang muß auch – so wie bei Aristoteles!¹⁰⁸ – bereits in den Begriff des praktischen Guten eingehen. Eine Theorie artspezifischen Verhaltens und Gedeihens ist prinzipiell ungeeignet, Kriterien der menschlichen Lebensgüte zu liefern, solange nicht deutlich geworden ist, daß sie mit dieser internen Perspektive auf das Gute (in nicht bloß additiver Weise) verknüpfbar ist.

Liefert vielleicht jener andere Aspekt in Aristoteles' ethischer Konzeption der menschlichen Natur einen Ansatzpunkt: Natur als Imbegriff der gestaltungsoffenen Bedürfnisse, Strebetendenzen und Potentiale, die den Menschen – in individuell unterschiedlicher Ausprägung, jedoch auch mit bestimmten allgemein-menschlichen Gemeinsamkeiten – „von Natur aus“ (d. h. nicht erst durch kulturelle oder biographische Formung) zukommen? Dieser Begriff menschlicher Natur scheint auf den ersten Blick unabhängig von einer teleologischen Konzeption zu sein. Jedoch täuscht dieser Eindruck. Wir können beispielsweise die fundierte Vorstellung davon, was die Glückspotentiale des Menschen hinsichtlich seiner gemeinschaftlichen Praxisformen sind, nur aus der Erfahrung von gedehlichen Freundschaften und Partnerschaften Partizipation in einem Gemeinwesen gewinnen. Und diese Erfahrung kann nicht mit der Beobachtung von Naturvorgängen gleichgesetzt werden, sondern setzt erstens kulturelle Entwicklung und Vermittlung voraus und ist zweitens an die lebenspraktische Binnenperspektive gebunden, in der diese Praxisformen mit ihren Wertbezügen sich erschließen und

¹⁰⁷ Vgl. Foot, 2001 und kritisch Szaif, 2004.
¹⁰⁸ Vgl. oben, S. 84 f.

als vorzüglich erfahren werden. Bis zu einem gewissen Grad kann man zwar die lebenspraktische Erfahrungsperspektive anderer auf *narrativen* Wege vermitteln bekommen. Aber im Kern muß man solches oder wenigstens Ähnliches oder Analoges auch selbst erfahren haben, um die narrative Vermittlung nachvollziehen zu können. (Es klingt vielleicht etwas trivial, ist aber doch wahr, daß man beispielsweise nur dann über Liebe reden oder solche Rede verstehend nachvollziehen kann, wenn man selber geliebt hat. Und ähnlich verhält es sich mit anderen Grundbezügen von Lebenspraxis.)

Die Erkenntnis der Potentiale und Strebetendenzen ist also mit der Erfahrung von Erfüllungsformen verknüpft. Wenn man in Anknüpfung an die Naturkonzeption der aristotelischen Ethik die These vertritt, daß eine philosophisch-ethische Reflexion auf die Inhalte dieser Erfahrung auch ein spezifisch praktisches Verständnis von der eigenen menschlichen Natur und ihren Vollendungsmöglichkeiten einschließt,¹⁰⁹ so sollte man sich auch darüber im klaren sein, daß das Natürliche und Naturgemäße im Sinne dieses ethischen Begriffs menschlicher Natur ein Abstraktionsprodukt ist, da unsere Potentiale, Strebungen und Erfüllungsmöglichkeiten immer schon kulturell und biographisch geformt sind. Gleichwohl ist dieser Begriff von Interesse, wenn man nach einer kritischen Folie für die Beurteilung der faktischen Formungen unseres Strebens und der kulturell vorgegebenen Angebote sinnvoller Lebenspraxis sucht.

Eine solche aus der internen Perspektive gewonnene Konzeption des naturalen Substrates der kulturvermittelten Erfahrungsmöglichkeiten vortrefflicher und erfüllter Praxis läßt sich zwar auch mit (im weiteren Sinne) naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den Menschen verbinden, etwa sein Sozialverhalten betreffend. Aber dies hat dann primär die Funktion einer Erklärung, warum Menschen in der Lage sind, bestimmte Verhaltensformen und Wertbezüge als konstitutiv für ihr Wohlergehen zu erfahren, und kann die interne Perspektive nicht ersetzen. Denn erst dasjenige, was sich auch als ein Gut des Lebens erfahren läßt, kann für die Bestimmung dessen, was das menschlichen Gut ist, relevant sein.

Allerdings ergibt sich durch diesen Rückbezug auf eine interne Perspektive auch, daß hier kein Standpunkt absoluter Objektivität erreicht werden kann. Das praktische Verständnis unserer Natur ist ja jeweils in einem Prozeß der Abstraktion aus unseren kulturell und biographisch

¹⁰⁹ Vgl. die Bemerkungen zum praktisch-teleologischen Naturbegriff oben, S. 74–81.

bedingten Erfahrungsmöglichkeiten gewonnen und bleibt an diesen Ausgangspunkt methodisch rückgebunden. Wir geraten hier in die Schwierigkeit, die uns auch schon in der Beschreibung der Position des Aristoteles deutlich geworden ist, der einerseits aus der Perspektive einer bestimmten Kultur argumentiert und andererseits beansprucht, die Elemente objektiver menschlicher Beschheit zu beschreiben. Wenn eine kulturgebundene Perspektive einen ‚besseren‘ Beurteilungsstandpunkt gegenüber anderen Perspektiven beansprucht, so sieht dies zunächst wie Kulturchauvenismus aus.

Aristoteles' Zuversicht, seine ethische Analyse auf der Erfahrungsbasis des Objektiv besten kulturellen Standpunktes vornehmen zu können, ist unter modernen Bedingungen so nicht mehr möglich (und dies scheint mir sogar ein ethischer Fortschritt zu sein). Gleichwohl kann man darauf verweisen, daß der Prozeß erstens der Kulturentwicklung und zweitens der Mehrung historischen Wissens, zu dem auch das Verständnis anderer Kulturen gehört, einen vergleichsweise ‚recheren‘ Beurteilungsstandpunkt ermöglicht. Ein ‚definitiver‘ Beurteilungsstandpunkt kann dadurch aber mit Sicherheit nicht erreicht werden. Erstens ist Kulturentwicklung prinzipiell nie abgeschlossen. Zweitens kann man zwar die technische und naturwissenschaftliche Geschichte als eine Fortschrittsgeschichte schreiben. Was aber die Bezüge und Erfahrungsformen von guter Lebenspraxis betrifft, so muß man sehr viel stärker auch mit der Möglichkeit von Verlusten in der Geschichte rechnen. Ja gerade die Historisierung und ‚welkulturelle‘ Erweiterung unseres Bewußtseins, in Verbindung mit anderen Eigenheiten der modernen technischen Zivilisation, mag mit spezifischen Verlusten von lebenspraktischen Erfahrungsmöglichkeiten verbunden sein. Andererseits sind Historisierung und ‚welkulturelle‘ Erweiterung die Voraussetzung eines Beurteilungsstandpunktes, der wenigstens *graduell* die Bindung an eine ganz bestimmte kulturelle Perspektive überschreitet und ein differenzierteres Bild von den Erfüllungsmöglichkeiten menschlicher Praxis und damit auch von den Potentialen des Menschen ermöglicht.

Wenn eine philosophisch-ethische Theorie der Grundbezüge und -elemente vornehmlicher und erfüllter Lebenspraxis auf einer praktischen Konzeption der menschlichen Natur aufbauen möchte, so sollte sie sich also auch darüber im klaren sein, daß Objektivierung hier nur eine graduelle sein kann, da zwar einerseits durch größere Differenziertheit der Perspektive ein vergleichsweise reicherer Beurteilungsstandpunkt möglich ist, andererseits aber die Gebundenheit an die eigene kulturell und biographisch vorgeformte Perspektive nie prinzipiell überwunden wer-

den kann. Im Rahmen eines so qualifizierten Objektivitätsanspruches könnte es dann gleichwohl eine wesentliche Zielsetzung einer ethischen Anthropologie sein, einen Grundriß der natürlichen menschlichen Potentiale und Strebindenzen zu versuchen, die als kulturübergreifend gültige, wenn auch nur durch Kultivierung zum Vorschein kommende Grundbezüge und -elemente erfüllter und vornehmlicher Lebenspraxis in die unabgrenzbare Fülle guter Lebensformen eingehen.

Hat eine solche praktisch-anthropologische Konzeption der menschlichen Natur und der menschlichen Grundgüter auch eine moralphilosophische Anwendung? Zu dieser Frage sei hier nur soviel bemerkt: Wenn es so ist, daß die Funktion eines Systems moralischer Normen darin liegt, Verhaltensregeln vorzugeben, die den Kriterien von Gerechtigkeit Genüge tun und dem *bonum commune* zuträglich sind, das *bonum commune*¹¹⁰ aber nicht unabhängig von einem inhaltlich entfalteten Begriff der Bedingungen und Elemente guten menschlichen Lebens bestimmt werden kann und dies wiederum ein praktisches Verständnis der menschlichen Natur beinhaltet, dann geht die Lehre vom praktischen Gut des Menschen und den Vollendungsmöglichkeiten menschlicher Natur auch in die Begründung materialer moralischer Normen ein. Allerdings muß man dabei berücksichtigen, daß die Potentiale menschlichen Gedeihens nie sozusagen in ihrer naturwüchsigen Rohform vorliegen, sondern immer schon entsprechend dem geschichtlich-kulturellen Entwicklungsstand geformt sind. Die Angemessenheit eines sittlichen Normenkodex in Hinsicht auf die realen Möglichkeiten guten Lebens darf darum keineswegs nur nach einer abstrakt erschlossenen allgemein-menschlichen Bedürfnis- und Strebenatur beurteilt werden. Vielmehr muß sie sich immer auch und zuerst auf die *kulturrell geformte* Natur und die in ihr gegebenen Möglichkeiten erfüllter Lebenspraxis beziehen. Aber diese kulturellen Formungen können selbst Fehlentwicklungen aufweisen, die der moralischen Kritik bedürfen. Hier könnte dann eine durch die ethische Anthropologie zu erschließende Konzeption der allgemein-menschlichen Grundzüge unserer Strebens- und Bedürfnisnatur, ergänzend zu den formalen Kriterien der Richtigkeit moralischer Normen, ein kritisches Potential für die Beurteilung der normativen Gehalte solcher historisch gewachsener Kultur- und Ethosformen liefern.

¹¹⁰ Der Begriff des *bonum commune* ist hier nicht in einem utilitaristischen Sinne gemeint. Er steht nicht für ein außermoralisches Wohl, sondern eher für einen inklusiven Begriff des Guten, der genau moralische Güter einschließt.

Literatur

- Ackrill, J. L., 1974, „Aristotle on Eudaimonia“, *Proceedings of the British Academy*, 60, 339–359 [s. a. Rorty, 1980, 15–33].
- Annas, Julia, 1993, *The Morality of Happiness*, New York/Oxford.
- Anscombe, 1965, *Thought and Action in Aristotle*, in: R. Bambrough (Hrsg.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 143–158.
- Barnes, Jonathan, 1980, „Aristotle and the Methods of Ethics“, *Revue internationale de philosophie*, 34, 490–511.
- Broadie, Sarah, 1991, *Ethics with Aristotle*, New York/Oxford.
- Buddensiek, Friedemann, 1999, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen.
- Burnyeat, Myles F., 1980, *Aristotle on Learning to be Good*, in: Rorty, 1980, 69–92.
- Cooper, J. M., 1985, „Aristotle on the Goods of Fortune“, *Philosophical Review*, 94, 173–196.
- Cooper, J. M., 1987, „Contemplation and Happiness: A Reconsideration“, *Synthese*, 72, 187–216.
- Dirmeier, F., 1958, *Aristoteles: Magna Moralia* (= Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 8), Berlin.
- Ebert, Theodor, 1976, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungsheoretischen Unterscheidung bei Aristoteles“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, 12–30.
- Elm, Ralf, 1996, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn.
- Everson, Stephen, 1998, *Aristotle on Nature and Value*, in: ders. (Hrsg.), *Ethics (Companions to Ancient Thought*, Bd. 4), Cambridge, 77–106.
- Frankfurt, Harry, 1971, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, *Journal of Philosophy*, 67, 5–20.
- Frede, Dorothea, 1998, „Der ‚Übermensch‘ in der politischen Philosophie des Aristoteles: Zum Verhältnis von *bios theoretikos* und *bios praktikos*“, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 259–284.
- Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford.
- Furley, David, 1996, *What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?*, in: M. Frede/G. Striker (Hrsg.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, 59–79.
- Gauthier, R. A./Joffé, J. Y., 1970, *Aristote. L'éthique à Nicomache*, Introduction, traduction et commentaire, 2. Aufl., 4 Teilbände (I, 1–II, 2), Löwen/Paris.
- Geach, P. T., 1956, „Good and Evil“, *Analysis*, 17, 33–42.
- Gill, Christopher, 1990, *The Human Being as an Ethical Norm*, in: ders. (Hrsg.), *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, 137–161.
- Gadamer, Hans-Georg, 1960/1986, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [= *Gesammelte Werke*, Bd. 1], 6. Aufl., Tübingen.
- Gänger-Lobo, A., 1991, *The Ergon Inference*, in: I. P. Anton/A. Preus (Hrsg.), *Aristotle's Ethics* (= *Essays in Ancient Greek Philosophy*, IV), Albany, 43–57.
- Gottlieb, Allan, 1987, *Aristotle's Conception of Final Causality*, in: ders./J. G. Lennox (Hrsg.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 204–242.
- Guthrie, Allan, 1988, „The Place of the Good in Aristotle's Natural Teleology“, *Proceedings Boston Area Coll. in Ancient Philosophy*, 4, 113–139.
- Hardie, W. F. R., 1965, „The Final Good in Aristotle's Ethics“, *Philosophy*, 40, 277–95.
- de Heer, Cornelis, 1968, MAKAP – EYNAIMON – OABIOS – EPTYXHZ, Univ. of West, Australia Pr.
- Heinaman, R., 1988, „Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*“, *Phronesis*, 33, 31–53.
- Heinaman, R., 1996, „Activity and Praxis in Aristotle“, *Proceedings Boston Area Coll. in Ancient Philosophy*, 12, 71–111.

- Höffe, Otfried, 1971/1996, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, 2. Aufl., Berlin.
- Höffe, Otfried (Hrsg.), 1995, *Aristoteles. Die Nikomacheische Ethik* (= *Klassiker auslegen*, Bd. 2), Berlin.
- Hommeldey, Ludger, 1987, *Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik*, in: E. Coreth (Hrsg.), *Wahrheit in Einbeid und Vielheit*, Düsseldorf, 147–169.
- Hommeldey, Ludger, 1992, *Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik*, in: ders. (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg i. Br., 151–183.
- Horn, Christoph, 1998, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München.
- Irwin, T. H., 1980, *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*, in: Rorty, 1980, 35–53.
- Irwin, T. H., 1985, „Permanent Happiness: Aristotle and Solon“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 89–124.
- Irwin, T. H., 1988, *Aristotle's First Principles*, Oxford.
- Jacobi, Klaus, 1979, „Aristoteles' Einführung des Begriffs *eudaimonia* im I. Buch der *Nikomacheischen Ethik*“, *Philosophisches Jahrbuch*, 86, 300–325.
- Jaeger, Werner, 1923, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- Kahn, Charles H., 1981, „Aristotle and Altruism“, *Mind*, 90, 20–40.
- Kenny, Anthony, 1978, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford.
- Kenny, Anthony, 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford.
- Kluxen, Wolfgang, 1974, *Ethik des Ethos*, Freiburg/München.
- Korsgaard, Christine M., 1986, „Aristotle and Kant on the Source of Values“, *Ethics*, 96, 486–505.
- Korsgaard, Christine M., 1996, *From Duty and for the Sake of the Noble. Kant and Aristotle on Moral Good Action*, in: S. Engstrom/J. Whiting (Hrsg.), *Aristotle, Kant and the Sources. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, 203–236.
- Kraut, Richard, 1989, *Aristotle on the Human Good*, Princeton.
- Kullmann, Wolfgang, 1974, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin/New York.
- Kullmann, Wolfgang, 1998, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart.
- Lawrence, Gavin, 1997, „Nonaggregability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics* 1.7.1097b16–20“, *Phronesis*, 42, 32–76.
- Lloyd, G. E. R., 1996, *The Idea of Nature in the Politics*, in: ders., *Aristotelian Explorations*, Cambridge, 184–204.
- MacIntyre, A., 1985, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2. Aufl., London.
- McDowell, John, 1995, *Two Sorts of Naturalism*, in: R. Hursthouse u. a. (Hrsg.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, 149–179.
- McDowell, John, 1995b, *Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics*, in: R. Heinaman (Hrsg.), *Aristotle and Moral Realism*, London, 201–218.
- Müller, Anselm W., 1982, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg/München.
- Müller, Anselm W., 1994, *Der dreifache Ziel-Bezug praktischen Denkens*, in: J.-E. Pleines (Hrsg.), *Teleologie – ein philosophisches Problem*, Würzburg, 162–182.
- Nussbaum, Martha C., 1986, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.
- Nussbaum, Martha C., 1988, „Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., 145–184.
- Nussbaum, Martha C., 1993, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: ders./A. Sen (Hrsg.), *The Quality of Life*, Oxford, 242–269.

- Nussbaum, Martha C., 1995, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in: J. Altham/R. Harrison (Hrsg.), *World, Mind, and Ethics*, Cambridge, 86–131.
- Owen, G. E. L., 1961, 'Tibhēnia ta phainomena', in: S. Mansion (Hrsg.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Löwen, 83–103.
- Price, A. W., 1989, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- Rapp, Christof, 2002, *Aristoteles' Rhetorik*, übers. und erl., 2 Halbbände (= *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4), Berlin.
- Ritter, Joachim, 1977, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M.
- Roche, T. D., 1988, 'On the Alleged Metaphysical Foundations of Aristotle's Ethics', *Ancient Philosophy*, 8, 49–62.
- Rorty, A. O. (Hrsg.), 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley u. a.
- Seel, Martin, 1995, *Versuch über die Formen des Glücks*, Frankfurt a. M.
- Schürumpf, Eckart, 1991, *Aristoteles' Politik. Buch I*, übers. und erl. (= *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Hrsg. v. H. Flashar, Bd. 9, 1), Berlin.
- Smith, Robin, 1993, 'Aristotle on the Use of Dialectic', *Synthese*, 96, 335–358.
- Semmer, Peter, 1992, 'Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN 17, 1097b2–5', *Phronesis*, 37, 85–110.
- Szaif, Jan, 2002, *eudaimonia*, in: Chr. Horn/Chr. Rapp (Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München, 158–161.
- Szaif, Jan, 2004, 'Die Naturalisierung des Guten: Philippa Foot, *Natural Goodness*, Ox 2001', *Philippa Foot, Moral Dilemmas...*, Ox 2002' [Rezension], *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (demnächst).
- Tugendhat, Ernst, 1979, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M.
- Urmson, J. O., 1988, *Aristotle's Ethics*, Oxford.
- Vigo, Alejandro, 1998, 'Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit', *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2/1998, 285–308.
- de Vogel, Cornelia, 1985, *Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der aristotelischen Ethik*, in: J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles. Werke und Wirkung*, Bd. 1, Berlin, 393–426.
- Wiggins, David, 1976/1998, *Truth, Invention and the Meaning of Life*, in: ders., *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford, 87–137 [zuerst in *Proc. of the Brit. Academy*, 72].
- Williams, Bernard, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
- Wolf, Ursula, 2002, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Darmstadt.

CHRISTOPHER GILL

*The Stoic Theory of Ethical Development:
In What Sense is Nature a Norm?*

Introduction

Recent classical scholarship has brought out the philosophical interest of the Stoic theory of ethical development. In particular, a debate has emerged in English-language scholarship about the sense in which this development is presented as natural, and, relatedly, the sense in which the idea of nature serves as an ethical norm. In the first part of this discussion, I review this debate, giving special attention to ways in which this debate is informed by, and is relevant to, modern ethical philosophy. In the second part, I highlight ways in which this debate can be taken further by widening the range of Stoic material examined in this connection. I highlight, especially, (1) the significance of the Stoic emphasis on integrating ethics, physics and logic, (2) the need to consider both social and personal development, and (3) the role of practical ethics as a stimulus for ethical development. By focusing on the relationship between these features of Stoic thinking, I suggest that we can form a clearer view of the sense in which 'nature' functions as a norm in Stoic theory and also clarify the significance of the theory for current ethical philosophy.

The Stoic Theory and Recent Scholarly Debate

The core of the Stoic theory (as is widely agreed) is that ethical development is natural to us as human beings; it is not imposed on us, contrary to our nature, by society, religion or theory. The process of development is conceived as 'appropriation' or 'familiarisation' (ὁικειώσις): nature 'appropriates' us and we 'appropriate' nature (or human nature) through development. There are two aspects of development, personal and social. These are distinct, though related; the character of the rela-

