

Aristoteles über die moralische Tugend

Hahn, Seok-Whan*

Denn richtiges Handeln ist ohne Denken
und Charakter unmöglich (1139 a 34/35).

I. Die Fragen der Aristotelischen Ethik

Aristoteles ist sicher nicht der erste Philosoph, der über Ethik nachdenkt. Aber er ist der erste Philosoph, der die Arbeitsgebiet der Ethik als eigenständige Disziplin betrachtet.¹⁾ Maßgeblich ist für ihn die Idee, daß sich die Ethik sowohl ihrem Gegenstandsbereich nach wie auch ihrer Zielsetzung nach von anderen philosophischen Disziplinen unterscheidet.

Was den Gegenstandsbereich der Ethik betrifft, so hält Aristoteles dafür, daß es diese Disziplin, anders z. B. als die Naturphilosophie, mit Dingen zu tun habe, die ihre Ursachen nicht in sich selbst, sondern im Entschluß des Handelnden haben (Met. VI 1, 1025 b 22-24).²⁾ Dies bedeutet unter anderem, daß es sich bei den Gegenständen der Ethik z. B. nicht um Dinge handelt, die ewig und unwandelbar sind und sich nur so und nicht anders verhalten können. Es handelt sich vielmehr um Dinge, die

* Professor der Philosophie an der Soong-Sil-Universität.

1) A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2*, München 1976, S. 243.

2) Die Fundstellen werden in der heute allgemein üblichen Form grundsätzlich im Haupttext nachgewiesen.

sich so oder auch anders verhalten können (N.E. VI 6, 1141 a 1).³⁾ Damit ist auch angedeutet, daß die Untersuchung selbst ihrem Gegenstandsbereich entsprechend nicht das Maß an Exaktheit aufweisen kann, welches z. B. für die Mathematik vorausgesetzt wird (N.E. I 1, 1094 b 20 ff.).⁴⁾ Aristoteles drückt es so aus: "Denn es kennzeichnet den Gebildeten, in jedem einzelnen Gebiet nur so viel Präzision zu verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Andernfalls wäre es, wie wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe annehmen und vom Redner zwingende Beweise fordern würde" (1094 b 23-27).

Was das Ziel der Ethik angeht, so ist Aristoteles der Auffassung, daß diese Disziplin nicht auf Erkenntnis, sondern auf Handeln angelegt sei (N.E. I 1, 1095 a 5 f.). Damit ist nicht gesagt, daß es in der Ethik selbst nichts zu erkennen gäbe. Das Gegenteil ist der Fall. Die praktische Wissenschaft hat ihren eigenen Gegenstandsbereich, nämlich die menschlichen Belange (X 9, 1181 b 15; *ta anthrōpeia*). Der springende Punkt ist jedoch der, daß die theoretische Philosophie keinen Zweck und keinen Nutzen außerhalb ihrer selbst ins Auge faßt (Met. I 2, 982 b 25-28), hingegen der Teil, "mit dem wir es hier zu tun haben (...), nicht wie die anderen der Theorie wegen betrieben (wird). Wir stellen unsere Untersuchungen nämlich nicht an, um zu erfahren, was die Tugend sei, sondern damit wir tugendhaft werden. Sonst wäre dieses Philosophieren nutzlos. Deshalb müssen wir unser Augenmerk auf die Handlungen richten, wie man sie ausführen soll" (N.E. II 2, 1103 b 26-30). In diesem Sinn ist Ethik für Aristoteles eine Disziplin, die sittliches Handeln immer auch in sittlicher Absicht untersucht.

§ 1. Wie man leben sollte

Was ist für einen Menschen die beste Art zu leben? Aristoteles hat zwei Weisen

3) Vgl. VI 4, 1140 a 1; VI 3, 1139 b 20 ff. Der Text der *Nikomachischen Ethik* wird nach der Ausgabe von F. Susemihl/O. Apelt (Leipzig ³1912) zitiert unter Hinzuziehung der deutschen Übersetzungen von O. Gigon (Zürich/München 1951, ²1967) und F. Dirlmeier (Berlin 1956, ⁸1983).

4) Vgl. auch 1089 a 26-b 8, 1104 a 1-10, 1107 a 28-32, 1112 b 1 ff., 1180 b 7-23.

an diese Frage heranzugehen. Erstens gibt es den Ansatz von den *endoxa* aus, also von dem, was die Leute meinen. Wie in anderen Bereichen, so muß auch hier eine Theorie, die richtig ist, mit den Phänomenen verträglich sein, und sie muß sie auch erklären.⁵⁾ Also hebt Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* die verschiedenen Kandidaten hervor, die mit breiter Unterstützung auf den Titel: "Das beste Leben für den Menschen" Anspruch erheben: das Leben der Lust, das Leben der praktischen Tätigkeit, das Leben des Philosophen. Er macht auf die Eigenschaften aufmerksam, die jeder vom idealen Leben erwarten würde: es sollte völlig befriedigend sein, unübertrefflich sein und nicht durch äußeres Unglück vereitelt werden können. Seine Erörterungen dieses Materials lassen einen Teil der Komplexität der Frage in den ersten Umrissen zutage treten. Ein Mensch ist ein höchst kompliziertes Lebewesen mit einer Vielfalt von Bedürfnissen und Zielen, wovon einige anderen untergeordnet sind. Ein Lebensideal wird ein komplexes Ziel sein, kein einfaches; es wird irgendeine Struktur haben. Also reicht die Behauptung nicht aus — die vielleicht naheliegender scheint —, daß das allerbeste Leben alle die Dinge enthalten werde, die allgemein als begehrenswert anerkannt sind, also hauptsächlich Lust, praktische Tätigkeit und Denken. Das wäre eine sehr oberflächliche Behandlung der *endoxa*. Wir müssen vielmehr fragen, warum jedes dieser Dinge einen Anspruch darauf hat, ein Teil des besten menschlichen Lebens zu sein; wir müssen die verschiedenen Typen der Lust, der Tätigkeit und des Denkens unterscheiden; wir müssen untersuchen, wie die verschiedenen Güter in Konfliktfällen gegeneinander abzuwägen sind.

Aristoteles wird natürlich kein ausführliches Rezept zum Herstellen eines guten Lebens angeben können. Daß dies nicht möglich ist, ist etwas, das er selbst betont. Wie man am besten leben kann, ist ganz entschieden keine wissenschaftliche oder technische Frage mit einer präzisen, richtigen Antwort. Trotzdem sagt er in der *Ethik* vieles, das hilft, die gegenseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten der verschiedenen Ziele und Tätigkeiten zu verdeutlichen. Lust z. B. kann Lust am Handeln sein, und

5) Die "Phänomene" sind in diesem Fall Tatsachen über die Überzeugungen und Einstellungen der Leute.

Handeln kann durch Denken gelenkt werden.

Aristoteles' zweiter Ansatz läuft über das Argument, das von der "Funktion" oder der charakteristischen Natur des Menschen ausgeht. Das Argument führt zu dem Ergebnis, daß das beste Leben ein Leben der wertvollsten Tätigkeit im Einklang mit der Vernunft sei. Da die Vernunft sowohl im praktischen als auch im rein theoretischen Bereich wirksam ist, wird gutes Handeln eine Form menschlicher Tätigkeit sein, die sowohl Vernunft als auch Vorzüglichkeit des Charakters zeigt; und ein mögliches "bestes Leben" wäre ein Leben der Praxis, die praktische Weisheit und moralische Tugend ausdrückt.⁶⁾

§ 2. Ein Leben der wertvollsten Tätigkeit im Einklang mit der Vernunft

"Tugend ist ein Charakterzustand, der in einer Mitte liegt" (1106 b 36). Es wird meistens angenommen, daß diese These, Aristoteles' "Lehre von der Mitte", eine eher graue und lauwarmer Auffassung von der Moral sei, daß er uns den Rat gebe, immer auf vorsichtige und gemäßigte Weise zu fühlen und zu handeln. Aber das ist ein Mißverständnis. Denn Aristoteles behauptet nicht, daß jede gute Handlung in einer Mitte liege — so daß man z. B. nie alles, was man hat, geben sollte; sondern es ist ihm zufolge die Tugend, der Charakterzustand, der in der Mitte liegt. Das ist so, weil die verschiedenen Handlungen und Gefühle, die mit den verschiedenen Tugenden zusammenhängen, Handlungen und Gefühle sind, die unter gewissen Umständen *übertrieben* oder *untertrieben* werden können. So hat z. B. Großzügigkeit

6) Ein anderer möglicher Kandidat wäre ein Leben der philosophischen Kontemplation — die Vernunft in ihrer nicht-praktischen Funktion auf unveränderliche Gegenstände angewandt. Aristoteles hat in der *Ethik* über den Gegenstandsbereich der reinen philosophischen Kontemplation (*theōria*) zwar nicht viel zu sagen, aber er behauptet, daß diese Tätigkeit die höchste und beste sei, zu der ein Mensch fähig ist. Es besteht eine auffällige Spannung zwischen dem Gedankengang, der Aristoteles dazu führt, das Leben der praktischen Tugend zu loben und zu empfehlen, und dem Gedankengang, der ihn zur Überzeugung führt, die *theōria* sei die beste Tätigkeit des Menschen. Was also empfiehlt Aristoteles letzten Endes als das beste Leben für einen Menschen? Hier möchte ich mich nur mit dem Leben der praktischen Tugend beschäftigen. Zur Konkurrenz zwischen den beiden rivalisierenden Lebensmöglichkeiten vgl. J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford 1981, S. 138-141.

mit Geben zu tun. Die Tugend der Großzügigkeit erfordert nicht — sie erlaubt es sogar nicht einmal —, daß man bei jeder Gelegenheit alles, was man besitzt, an alle verschenkt; Geben kann übertrieben und unverhältnismäßig sein. Der richtige Charakterzustand ist der, aus dem sich zu jeder Gelegenheit das angemessene Gefühl oder die angemessene Handlung ergibt. Und bei manchen besonderen Gelegenheiten kann es vorkommen, daß die angemessene Handlung oder das angemessene Gefühl “extrem” ist — alles oder nichts.

Eine weitere wichtige These über moralische Tugenden, eine von Sokrates geerbte These, ist, daß sie alle miteinander zusammenhängen — hat man eine, so hat man alle. Diese Vorstellung von der “Einheit der Tugend” scheint auf den ersten Blick sehr merkwürdig zu sein. Denn im wirklichen Leben besitzen Leute manche Tugenden und besitzen andere nicht. Das ist aber deswegen so, weil wir es im wirklichen Leben nicht mit vollkommenen Beispielen irgendeiner Tugend zu tun haben.

Moralische Tugend muß nach Aristoteles mit praktischer Weisheit (*phronēsis*), der Tugend der praktischen Vernunft, verbunden werden. Diese befähigt einen Menschen zu entscheiden, was bei jeder einzelnen Gelegenheit fair oder gütig oder großzügig ist — was er tun sollte. Die Vorzüglichkeit seines Charakters ist dann die Garantie dafür, daß er es auch tut. Aber wie entscheidet nach Aristoteles’ Meinung der *phronimos* (der Mensch praktischer Weisheit), welche Handlungen angemessen sind? Rechnet er die möglichen Konsequenzen der verschiedenen Handlungsweisen aus, oder wendet er bestimmte allgemeine Regeln an? Was ist der entscheidende Prüfstein oder das entscheidende Kriterium seines richtigen Handelns? Wenn wir praktische Anleitungen darüber haben wollen, was wir in einer schwierigen Lage tun sollen, empfiehlt uns Aristoteles vernünftigerweise, einen guten und weisen Menschen um Rat zu bitten. Ein solcher Mensch kann oft “sehen”, was unter den gegebenen Umständen die beste Handlung ist, ohne unbedingt erklären zu können, warum sie die beste ist. Dem Moralphilosophen aber obliegt es anzugeben, was das Ziel oder der Zweck oder das Kriterium ist, in Hinblick worauf der *phronimos* seine Überlegungen darüber, was man tun sollte, ausführt.

II. Aristoteles' "Psychologie" und die Ethik

Es geht Aristoteles in seiner Ethik um das Gute (*to agathon*), das menschliches Handeln anstreben soll. Zu beachten ist aber, daß sich Aristoteles bei der Frage nach dem Guten von Platon distanziert. Über Platons "Idee des Guten" stellt Aristoteles die Bilanz auf: "Auch wenn ein Gutes existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist doch klar, daß solch ein Gutes für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist" (N.E. I 4, 1096 b 32-34).

Es geht Aristoteles um das dem Menschen erreichbare Gute (*tanthrōpinon agathon*). Aristoteles bestimmt die praktische Philosophie überhaupt als "Philosophie über die spezifisch menschlichen Gegebenheiten" (1181 b 15; *hē peri ta anthrōpina philosophia*).

Es erhebt sich nun die Frage, was das Gute ist, das für den Menschen zu verwirklichen und zu erwerben ist. Durch Besprechung der landläufigen Meinungen gelangt Aristoteles zu der Überzeugung, daß das Gute (a) vollkommen und (b) autark sei (1097 b 20). Er fügt eine weitere Einschränkung hinzu: Das Gute hat (c) mit dem vollen Leben des Menschen zu tun (1098 a 18). Schließlich bestimmt Aristoteles das Gute als "Tätigkeit der Seele nach ihrer Tüchtigkeit" (*psychēs energeia kath' aretēn*); "Gibt es aber mehrere Tüchtigkeiten, dann nach der besten und vollkommensten" (1098 a 16 f.). Aristoteles bringt offenbar die praktische Philosophie mit der Psychologie in Verbindung.

Auf welche Tüchtigkeit oder Tugend der menschlichen Seele bezieht sich dann das Gute? Es besteht kein Zweifel, daß hier jene praktische Tugend in Frage steht, die spezifisch menschlich ist. Denn für das Gute ist die spezifische Menschlichkeit kennzeichnend. Mit dem *anthrōpinon* meint Aristoteles etwas, das dem Menschen *eigentlich* ist (vgl. 1097 b 224 ff.). Gefragt werden muß also nach der psychischen Tüchtigkeit, die allein dem Menschen zukommt.

§ 1. Das spezifisch menschliche Denken

Platon teilt die menschliche Seele im großen und ganzen in drei Bereiche auf: in den kontemplativen (*to logistikon*), den muthaften (*to thymoeides*) und den triebhaften Bereich (*to epithymetikon*).⁷⁾ Im Unterschied zu Platon teilt Aristoteles die menschliche Seele im großen und ganzen in zwei Bereiche auf: in den *logos*- und den *alogon*-Bereich (1102 a 26 ff.). Diese zwei Bereiche der menschlichen Seele bestehen aus je zwei Teilen. Der *logos*-Bereich besteht aus einem theoretischen und einem praktischen Teil, der *alogon*-Bereich aus einem vegetativen (*to phytikon*) und einem strebenden Teil (*to orektikon*). Die vegetative Tüchtigkeit ist jene, auf die sich das bloße Leben des Menschen gründet (1097 b 33 ff.). Sie ist die Ursache (*aition*) von Ernährung und Wachstum, die von Pflanzen an aufwärts allgemein verbreitet ist (1102 a 32 ff.). Sie hat mit dem Guten, dem spezifisch menschlichen Tätigkeit (*ergon*), nichts zu tun. Sie scheidet deshalb als Kandidat für die spezifisch menschliche Tüchtigkeit aus.⁸⁾

Für Aristoteles ist der Mensch *animal rationale*. Die Partizipation am Denken, dem *logos*, grenzt den Menschen von den anderen beseelten Wesen ab.⁹⁾ In Frage kommt daher nur, welches Denken spezifisch menschlich ist. Das Denken des Menschen ist nämlich teils theoretisch, teils praktisch.¹⁰⁾

Das theoretische und das praktische Denken unterscheiden sich vor allem in ihrem Gegenstand. Das erstere bezieht sich auf Gegenstände, deren Seinsgrund nicht so oder anders sein kann, das letztere hingegen auf etwas, dessen anfänglicher Grund so oder anders sein kann (1139 a 6-8). Hinzuzufügen ist, daß das theoretische Denken teils noetisch, teils dianoetisch ist, während das praktische Denken teils poietisch, teils praktisch ist. Hier ist es von zentraler Wichtigkeit, darauf zu achten, daß Aristoteles'

7) Vgl. *Politeia* IV, 434 d-441 c; *Phaidros* 246 a ff.; auch *Top.* IV, 126 a 8 ff.; *De An.* III 9, 432 a 25 f. Hier sagt Aristoteles *thymikon* für das platonische *thymoeides*.

8) Der strebende Teil der Seele kommt später zur Sprache.

9) Vgl. *Pol.* I 2, 1253 a 9 f.

10) Vgl. *Pol.* VII 14, 1333 a 25; ferner *N.E.* I 13, 1103 a 4 f. u. VI 2, 1139 a 11 f.

Begriff vom Handeln (*praxis*) zweideutig ist. Im weiteren Sinne steht Handeln bei Aristoteles dem Denken (*noēsis/dianoia*) gegenüber, im engeren Sinne aber dem Herstellen (*poiēsis*).

Die noetische Tüchtigkeit besteht darin, Seinsgründe (*archai*), die sich in den Gegenständen befinden und die infolge ihrer Beschaffenheit keine Veränderung zulassen, zu denken (*noein*) oder zu berühren (*thingein*) und den unveränderlichen Sachverhalt, wie er ist, einfach auszusagen (*phanai*). Diese Aussage (*phasis*) ist nicht dasselbe wie Aussage über etwas (*kataphasis*).¹¹⁾ Charakteristisch ist für das noetische Denken (*noēsis*), daß bei ihm der Irrtum oder die Täuschung völlig ausgeschlossen ist. Es bestehen nur zwei Möglichkeiten: entweder den Sachverhalt eines Seienden, der eins ist, zu denken und ihn zu erfassen, oder ihn nicht zu denken und ihn nicht zu wissen (*agnoia*). Für das Ergebnis oder Werk des noetischen Denkens gibt es demnach nur eines: die Wahrheit. Das dianoetische Denken (*dianoia*) ist es, das die Wahrheit zu seinem Ausgangspunkt macht. Die dianoetische Tüchtigkeit der menschlichen Seele besteht darin, das zu explizieren, was sich aus den noetisch erfaßten Wahrheiten notwendigerweise schließen läßt. Das Explizierte ist Wissenschaft (vgl. 1139 b 18 ff.).

Zu untersuchen hat man nun die Eignung der theoretischen Werke für das spezifisch menschliche Gute. Das noetische Werk, die Wahrheit, ist vollkommen, weil es das Ziel in sich enthält.¹²⁾ Ebenso ist es autark, aber nicht für den Menschen, sondern für Gott, den Unbewegten Beweger. Das noetische Denken ist an sich göttlich. Die göttliche Noesis kennzeichnet sich durch die Selbstbezüglichkeit. Gott denkt sich selbst und zwar die ganze Zeit hindurch (Met. XII 9, 1074 b 34 f. und 1075 a 10). Das dianoetische Denken ist bei Gott völlig ausgeschlossen. Es kommt allein dem Menschen zu. Doch denkt (im Sinne von *dianoia*) der Mensch nicht die ganze Zeit hindurch, sondern lediglich innerhalb einer gewissen Zeitspanne. Der Mensch ist

11) Vgl. Met. IX 10, 1051 b 24 f. Für das Denken, *noēsis* vgl. Met. IX 10 u. De An. III 6.

12) Vgl. hierzu Met. V 16, 1021 b 23-25.

ebenfalls in der Lage, sich noetisch zu betätigen. Aber die noetische Tätigkeit kommt dem Menschen zu, nur sofern etwas Göttliches in ihm präsent ist (N.E. X 7, 1177 b 28). Es ist also offensichtlich, daß weder das noetische noch das dianoetische Denken spezifisch menschlich sind. Das noetische Denken ist dem Gott eigentümlich, das dianoetische Denken kommt zwar dem Menschen zu, ist aber nicht spezifisch menschlich. Das dianoetische Denken ist nämlich weder autark noch vollkommen. Denn es hat immer etwas anderes zum Gegenstand. Als Kandidat für das spezifisch menschliche Denken bleibt daher nur das praktische Denken.

In gewissem Sinne verhält sich das poietische Können zu dem praktischen Denken wie das dianoetische zu dem noetischen Denken. Das poietische Können, genannt *technē*, ist noetisch fundiert.¹³⁾ Es handelt sich bei der *technē* um eine spezielle Gestalt des Wissens, nämlich um das Wissen vom anfänglichen Grund dessen, was hervorzubringen ist. Das poietische Können besteht darin, jenen anfänglichen Grund, der sich in der poietischen Seele befindet,¹⁴⁾ zur vollen Entfaltung zu bringen, das heißt: ihn zu vergegenständlichen. Die *technē onta* sind es, die man mit dem poietischen Können hervorgebracht hat. Sie stellen jeweils die Wirklichkeit und die zielhafte Vollendung eines anfänglichen Grundes dar, so daß sie vollkommen sind. Sie sind aber nicht autark. Denn sie sind nicht im Hervorbringenden: Sie sind äußerlich. Das poietische Können besteht offenbar vor dem Kriterium des Guten nicht: Es ist menschlich, aber doch nicht spezifisch menschlich.

In Erfüllung gehen die Bedingungen für das Gute beim praktischen Denken. Das praktische Denken ist vollkommen und autark. Autark ist es für den Menschen.¹⁵⁾ Darüber hinaus bezieht es sich auf ein volles Leben des Menschen. Kurz gesagt, die praktische Tüchtigkeit der menschlichen Seele, genannt *phronēsis*, ist die "beste und vollkommenste" Tüchtigkeit des praktischen Logos.¹⁶⁾ Das praktische Denken

13) Vgl. hierzu Met. VII 7.

14) Vgl. N.E. VI 4, 1140 a 13 f.; Met. VII 7, 1032 b 1.

15) Zum Ausschluß des praktischen Denkens bei Gott vgl. N.E. X 8, 1178 b 10 ff.

16) Das ist Phronesis im Vergleich mit dem poietischen Können. Andreas Kamp ist der Meinung, daß die "beste

bezieht sich auf den strebenden Seelenteil (vgl. 1102 b 13 ff.). Das praktische Denken verhält sich zum Streben/Begehren (*orexis*) wie eine Form zum Stoff. Wie die *hylē* ist auch das Begehren wesentlich unbestimmt. Es ist für verschiedene Ausgestaltungen offen. Die praktische Tüchtigkeit der menschlichen Seele besteht darin, das Begehren zu bestimmen, das heißt: es zur zielhaften Vollendung zu bringen, also: in einer bestimmten Weise begehren zu lassen. Des praktischen Denkens Werk ist demnach Begehren, allgemein: Handeln. Dies, Handeln, ist aber nicht bloß eine Art Begehren. Es kennzeichnet sich durch die Bestimmtheit oder Formiertheit. Das Handeln ist also formiertes/bestimmtes Begehren.

Das praktische Denken ist dazu bestimmt, das Begehren auf *richtige* Weise auszugestalten. Angesichts eines Begehrens stellt man vermöge des praktischen Denkens Überlegungen an darüber, auf welchem Wege es in Erfüllung gehen *sollte*. Nachdem man über die Realisierung des Begehrens Überlegungen angestellt hat, trifft man eine Entscheidung über ihn. Diese prudentielle Entscheidung heißt bei Aristoteles richtige Mitte (*meson*). Das Begehren, das eine richtige Mitte in sich enthält, ist gutes Handeln (N.E. VI 2, 1139 b 3 f.; *eupraxia*). Daraus geht hervor, daß das gute Handeln

und vollkommenste Tüchtigkeit" auf das noetische Denken verweise, so daß Phronesis eine schlechtere Tüchtigkeit sei: vgl. *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg/München 1985, S. 78-82. Aber das noetische Denken ist lediglich des theoretischen Logos beste und vollkommenste Tüchtigkeit, also im Vergleich mit dem dianoetischen Denken. Des praktischen Logos beste und vollkommenste Tüchtigkeit ist das praktische Denken der Phronesis.

Das noetische Denken ist beste und vollkommenste Tüchtigkeit; denn dessen "Werk" ist nicht nur vollkommen, sondern auch autark, während des dianoetischen Denkens Werk nur vollkommen ist. Das praktische Denken der Phronesis ist beste und vollkommenste Tüchtigkeit; denn dessen Werk ist, wie zu zeigen ist, vollkommen und autark, während des poetischen Könnens Werk nur vollkommen ist. Autark ist jedoch das noetische Denken für Gott, während das praktische Denken für den Menschen autark ist.

A. Kamps "Grundaporie", daß bei Aristoteles spezifische und höchste Tüchtigkeit der menschlichen Seele nicht identisch seien, ist auflösbar, wenn man erkennt, von wessen Logos "bester und vollkommenster Tüchtigkeit" 1098 a 17 die Rede ist. Mit Nachdruck zu verweisen ist darauf, daß Aristoteles bei der Frage nach dem Guten daran interessiert ist, den Menschen ebenso gegen suprahumane Wesen wie gegen subhumane Wesen abzusetzen. Eine ähnliche Position wie A. Kamp vertritt übrigens H. Seidl, Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles — Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung, *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975), S. 38 ff.

Einheit von Begehren und Denken ist und daß das gesuchte Gute die richtige Mitte ist.

Das Gute, die richtige Mitte, ist selbstverständlich vollkommen. Es ist nämlich ein Werk des praktischen Denkens. Ebenso ist es autark. Denn sowohl der anfängliche Grund (ein zu artendes Begehren) als auch das Ziel (das bestimmte Begehren) liegen im Menschen (im Begehrenden) selbst. Es läßt sich also schließen, daß Aristoteles die Phronesis als das spezifisch menschliche Denken begreift: Das Gute, das spezifisch menschliche Werk, ergibt sich daraus, daß man nach dem praktischen Denken der Phronesis handelt.

§ 2. Die Tätigkeiten der Phronesis

Die bei der Entscheidung (*prohairesis*) über richtige Mitte aktualisierbare Phronesis ist bei Aristoteles mit der Wahrnehmung (*aisthēsis*) zu vergleichen, genauer: mit der "allgemeinen Wahrnehmung", die sich von der "partikularen Wahrnehmung" unterscheidet.¹⁷⁾ Die partikulare Wahrnehmung ist jene, mit der man Reize aufnimmt. An ihr hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam Anteil (1098 a 1-3; 1139 a 19 f.). Die allgemeine Wahrnehmung ist hingegen die, mit der der Mensch das Wesenhafte der durch Sinnesorgan aufgenommenen Objekte erfaßt. Die Tüchtigkeit der allgemeinen Wahrnehmung besteht darin, nach den allgemeinen Prinzipien, die noetisch und dianoetisch festgesetzt worden sind, das zu erkennen, was das wahrgenommene Objekt ist. Das gilt denn *mutatis mutandis* auch vom praktischen Denken bei der Entscheidung über die richtige Mitte. Das praktische Gegenstück der "allgemeinen Prinzipien" sind allgemein verbindliche Handlungsregeln. Es sind die deontischen Regeln des Gesetzes. Das prudentielle Entscheiden besteht darin, das Begehren mit den allgemein verbindlichen Handlungsregeln konform gehen zu lassen. Das gute Handeln ist Begehren, das mit den deontischen Handlungsregeln konform geht.

Dieser Vergleich gibt nun darüber Aufschluß, daß die praktische Tüchtigkeit der

17) Vgl. hierzu N.E. VI 9, 1142 a 23 ff.; De An. II 6 u. III 2, 426 b 8 ff.

menschlichen Seele nicht nur "ästhetisch", sondern auch "noetisch" und "dianoetisch" zu aktualisieren ist, daß es nämlich jene Tüchtigkeit gibt, vermöge deren der Mensch die deontischen Handlungsregeln erfaßt. In Kapitel 8 des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* heißt es, das praktische Denken der Phronesis betreffe nicht nur das Einzelne (*ta kath' hekasta*), sondern müsse auch das Allgemeine (*ta katholou*) erfassen (1141 b 14 ff.). Die Behauptung, daß das praktische Denken auf das Einzelne Bezug nimmt, besagt, daß es dazu bestimmt ist, angesichts eines Begehrens eine Entscheidung über die richtige Mitte zu treffen. Die Behauptung hingegen, daß das praktische Denken auch mit dem Allgemeinen zu tun hat, bedeutet, daß es auch dazu dient, jene Handlungsregeln festzusetzen, die für prudentielle Entscheidung über richtige Mitte bestimmend und grundlegend sind. Das praktische Denken erweist sich also als normativ.

III. Die Handlungen, mit denen sich die Ethik befaßt

Wörter wie "handeln" und "tun" haben umfassendere und eingeschränktere Anwendungen, und das gleiche gilt für die entsprechenden griechischen Wörter. Um an die Bedeutung von "Handeln" (*praxis*) heranzukommen, das in der Moralphilosophie eine so wichtige Rolle spielt, müssen wir (a) die Bewegungen der Lebewesen von denen der unbelebten Dinge unterscheiden; (b) die Bewegungen der Tiere (die das Wahrnehmungs- und das Begehungsvermögen haben) von denen der Pflanzen unterscheiden; (c) die Bewegungen der Menschen (die nicht nur das Wahrnehmungs- und das Begehungsvermögen haben, sondern auch das Denkvermögen) von denen der anderen Tiere unterscheiden; (d) diejenigen Bewegungen der Menschen, die im engeren Sinne Handlungen (oder "Tun") sind, von denjenigen, die Herstellung (oder "Machen") sind, unterscheiden.

Die Unterscheidung in (c) sondert die Menschen von den anderen Lebewesen ab,

weil sie zu rationalem Entscheiden (*prohairesis*) fähig sind. Sie haben das Vermögen, sich langfristig Ziele zu setzen und sich auszudenken, wie sie zu erreichen seien. Aristoteles zufolge sind nur solche Wesen zu Handlungen fähig, denen moralisches Lob oder moralischer Tadel zugeschrieben werden kann.

Die Unterscheidung in (d) zwischen einer Handlung oder einem Tun (*praxis*) und einer Herstellung oder einem Machen (*poiesis*) ist etwas schwieriger. Hier ist eine der Erklärungen Aristoteles': "Das praktische Denken bestimmt das herstellende Denken. Denn jeder, der etwas herstellt, tut dies zu einem bestimmten Zweck oder Ziel. Das *Hergestellte* ist kein Ziel schlechthin (...) das *Getane* [das Handeln als Vorgang] dagegen ist ein solches. Denn das gute Handeln ist ein Ziel und ist das, worauf das Begehren zielt" (N.E. VI 2, 1139 b 1).

Das Machen von etwas, bloß weil man es später benutzen will, bildet einen deutlichen Kontrast zum Tun von etwas um seiner selbst willen. Nur weil es Tätigkeiten gibt, von denen wir meinen, es lohne sich, sie um ihrer selbst willen auszuüben, meinen wir, es lohne sich, die Zeit und Mühe aufzubringen, um die Werkzeuge oder Instrumente herzustellen, die zur Ausübung dieser Tätigkeiten notwendig sind. "Praktisches Denken bestimmt herstellendes Denken" — was wir herstellen, ist von dem, was wir tun wollen, abhängig und wird durch es erklärt.

Aristoteles ist der Meinung, daß die Handlungen, mit denen sich die Ethik befaßt, nicht ausgeführt werden, um etwas herzustellen, und nicht als geschickt oder ungeschickt zu bewerten seien, wie es technische Ausführungen sind. Sie werden um ihrer selbst willen ausgeführt und geschätzt. Der gute Mensch handelt nicht deswegen tapfer oder redlich, weil er einen Preis gewinnen will oder Nebenabsichten hat oder damit er später gut leben kann; sondern er sieht ein, daß so zu handeln und gut zu leben dasselbe sind, und letzteres will er ja tun.

IV. Moralische Tugend und praktische Weisheit

§ 1. Die durch Gewöhnung zur richtigen Mitte disponierte Tätigkeit

Es ist ein typisches Verfahren Aristoteles', von gängigen bzw. denkbaren Meinungen auszugehen und durch Besprechung der widerstreitenden Punkte und der Probleme auf etwas Klares und Deutliches hinzuarbeiten. Keine Ausnahme bildet die Bestimmung der *ēthikē aretē* im Kapitel II 4 der *Nikomachischen Ethik*. Da bestimmt Aristoteles die moralische Tugend als eine *hexis*; wobei anzufügen ist, daß *pathos* und *dynamis* als Kandidaten für die sittliche Tugend ausscheiden.

Um an diese Bestimmung der moralischen Tugend hereanzu kommen, empfiehlt es sich, sich daran zu erinnern, daß es Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* um das spezifisch menschliche Gute, *anthrōpinon agathon*, geht und daß er es als Tätigkeit der Seele, genauer: der Phronesis, auffaßt. Ferner muß man sich daran erinnern, daß das praktische Denken der Phronesis sich mit Begehren/Streben befaßt (vgl. 1102 b 13 ff.).

Es liegt also nahe, daß die moralische Tugend mit Begehren/Streben in Verbindung steht. Dies kommt im Kapitel II 2 der *Nikomachischen Ethik* in der verallgemeinerten Weise zum Ausdruck, daß sie sich auf Affektionen (*patē*) bezieht (1104 b 13 f.). Aber es ist wesentlich, darauf zu achten, daß die moralische Tugend nicht bloß eine Art Affektion ist. Affektionen sind *per se* weder gut noch schlecht. Die Prädikate "gut" und "schlecht" beziehen sich nicht auf die Affektion an sich. Das gleiche gilt aber auch für Lob und Tadel. Man tadelt ja nicht deswegen jemanden, weil er Angst oder Zorn *fühlt*. Man tadelt jemanden, wenn er im Angesicht einer Affektion in einer bestimmten Weise handelt. Ebenfalls lobt man jemanden, wenn er im Angesicht einer Affektion in einer bestimmten Weise handelt. Die sittliche Tugend (und die Laster) ist *bestimmtgeartete* Affektion. Es handelt sich bei der sittlichen Tugend und die Laster um die Qualität der Affektion. Aristoteles sagt in Kapitel 14 von *Metaphysik* Delta ausdrücklich, die sittliche Tugend und die Laster seien je eine Qualität (1020 b 12 f.).¹⁸⁾ Auszuscheiden

18) Vgl. auch Cat. 8.

hat also die Affektion, das *pathos*, als Kandidat für die moralische Tugend, soweit sie *per se* betrachtet wird.

Um die moralische Tugend zu bestimmen, kontrastiert Aristoteles sie ferner mit *dynamis*. Er will sagen, daß es sich bei der moralischen Tugend um eine *energeia* handelt.¹⁹⁾ Für ihn beziehen sich die Prädikate "gut" und "schlecht" darauf, in welcher Weise man einer Affektion gegenüber *in Wirklichkeit* handelt. Weder das Lob noch der Tadel rekuriert auf eine bloße Möglichkeit der Handlung.

Aber der Kontrast der moralischen Tugend mit *dynamis* soll einen weiteren, wichtigeren Sachverhalt ans Licht bringen — daß bei der moralischen Tugend der Gegensatz, die Laster, ausgeschlossen ist (und *vice versa*). Aristoteles läßt der *dynamis* zukommen, daß ein und dasselbe auf Gegensätze hinzuordnen ist (1129 a 13 f.). Ein und derselbe Mensch kann ja erkennen, was die Krankheit ist, aber auch das, was die Gesundheit ist. Ferner: Ein und derselbe Mensch kann sich nicht glücklich, sondern auch traurig fühlen. Das gleiche aber, glaubt Aristoteles, sei für die moralische Tugend und *Kakia* nicht der Fall. Die moralische Tugend und die Schlechtigkeit sind einander exklusiv (1129 a 14 f.). Dies wird von Aristoteles derart zum Ausdruck gebracht, daß die moralische Tugend eine *hexis*, also eine disponente Tätigkeit, sei. Die moralische Tugend ist zum Guten disponent, während die Laster zum Schlechten disponent ist. Um dies zusammenzufassen: Die moralische Tugend ist Handeln, das zum Guten disponent ist, die Laster hingegen Handeln, das zum Schlechten disponent ist (1105 b 25 f.).²⁰⁾

Aristoteles wendet sich nun der Frage zu, worauf die moralische Disposition letztendlich zurückgeht.²¹⁾ Aristoteles ist der Meinung, daß der Mensch *durch Gewöhnung* (*ethos*) zur guten oder schlechten Handlung disponent werde. Für ihn sind Menschen nicht von Natur aus zur guten oder schlechten Handlung disponent.²²⁾

19) Vgl. Met. V 20, 1022 b 4 f.

20) Vgl. auch Met. V 20.

21) Zu dieser Frage vgl. die Ausführungen in N.E. II 1; auch 1104 b 11 f., wo Aristoteles Platon zitiert.

22) Vgl. hierzu auch 1099 b 10 f.

Von Natur aus sind sie lediglich dazu gebildet, disponiert zu werden. Die Disposition zur guten oder schlechten Handlung aber vollzieht sich durch Gewöhnung daran (1103 a 25 f.). Ein Mensch wird zur guten Handlung disponiert, indem er sich daran gewöhnt, und bei längerer Dauer wird ihm das gute Handeln zur Gewohnheit. Im Gegensatz dazu wird ein Mensch zur schlechten Handlung disponiert, indem er wiederholt schlecht handelt. Es steht also "in unserer Macht", zur guten oder schlechten Handlung disponiert zu werden. Die moralische Tugend und die Laster sind bei Aristoteles je ein durch Gewönung disponiertes Handeln. Disponiert ist allerdings die moralische Tugend zum Guten, die Laster hingegen zum Schlechten.

Beachtlich ist aber, daß Aristoteles auch das Herstellen (*poiēsis*) als disponiert betrachtet.²³⁾ Im Kapitel VI 4 der *Nikomachischen Ethik* nämlich ist von einer praktischen und einer poetischen Disposition die Rede. So stellt sich die Frage, ob die Merkmale der moralischen Tugend auch dem Herstellen zuzuordnen sind, und (wenn sie zu bejahen ist, dann die Frage,) worin sich die praktische Disposition von der poetischen unterscheidet.

Es geht Aristoteles bei der Bestimmung der moralischen Tugend als eine *hexis* um etwas, dem sie zu subsumieren ist. Die Bestimmung der moralischen Tugend als eine *hexis* mündet in den Satz: "Was die (moralische) Tugend der Gattung nach (*tō genei*) ist, haben wir somit festgestellt" (1106 a 12 f.). Dann heißt es: "Man muß aber nicht nur feststellen, daß sie eine *hexis* ist, sondern auch, was für eine *hexis* sie ist" (1106 a 14 f.). Aristoteles hat mit jener Bestimmung allein das *genus proximum* der moralischen Tugend angegeben. Er hat noch deren *differentia specifica* zu ermitteln, um sie zu definieren.²⁴⁾

Wesentlich ist es nun, sich daran zu erinnern, daß die Praxis, gegenüber dem Denken abgegrenzt, Herstellen und Handeln umfaßt, daß das Handeln, von dem in der Moralphilosophie die Rede ist, sich von dem Herstellen nicht unterscheidet, soweit es vom Denken abgegrenzt wird. Das läßt erkennen, daß Aristoteles bei der

23) Vgl. N.E. VI 4, 1140 a 3-10 u. 20.

24) Dies steht in Einklang mit aristotelischer Definitionslehre: vgl. zum Beispiel Top. 128 a 26 f.

Subsumtion der moralischen Tugend unter die *hexis* die Abgrenzung des Handelns gegenüber dem Denken, der suprahumanen "Bewegung", vor Augen hat.²⁵⁾ Ohnehin zieht Aristoteles im Kapitel II 1 der *Nikomachischen Ethik*, wo von Gewönung die Rede ist, nicht nur praktische Dinge, sondern auch poetische Dinge als Beispiele heran: "Baumeister wird man, indem man baut, und Kitharakünstler, indem man das Instrument spielt." (1103 a 33 f.)

Offenbar ist das Disponiertsein ein Charakteristikum des Handelns, so daß das Ergebnis der oben gemachten Analyse von der moralischen Tugend ohne weiteres auch dem Herstellen zuzuordnen ist: (a) Das bewegende Prinzip (*archē*) des Herstellens ist Affektion.²⁶⁾ (b) In Frage kommt beim Herstellen die Qualität. (c) Das Herstellen ist eine Tätigkeit, nicht bloß eine Art Vermögen. (d) Die poetische Tätigkeit ist (zum Werk) disponiert. (e) Die poetische Disposition geht auf Übung zurück — "Eine Schwalbe macht keinen Sommer." Herstellen und Handeln unterscheiden sich jedoch in der Affektion. Während die praktische Affektion Begehren/Streben ist, ist die poetische Affektion etwas, das zu vergegenständlichen ist.²⁷⁾ Herstellen und Handeln unterscheiden sich also in deren bewegendem Prinzip.

Kehren wir zur moralischen Tugend zurück. Es steht fest, daß die moralische Tugend jenes Handeln ist, das zum Guten disponiert ist, und daß die Laster jenes Handeln ist, das zum Schlechten disponiert ist. Das Gute und das Schlechte sind jeweils *differentia specifica* der moralischen Tugend und der Laster. Aber was sind denn das Gute und das Schlechte? Worin unterscheiden sich das Gute und das Schlechte voneinander? *Wozu* eigentlich sind die moralische Tugend und die Laster disponiert?

25) Zur "Bewegung" vgl. Met. VII 7, 1032 b 15-17; ferner Met. IX 6/XI 9; De An. III 9-11.

26) Vgl. Met. XI 12, 1068 a 9 u. b 16. Da stehen die Ausdrücke "Herstellen" (*poiein*) und "Affiziertwerden" (*paschein*) in explikativer Beziehung nebeneinander. 1068 a 13/14 ist ferner von *poioutos* und *paschontos* die Rede.

27) H. Radermacher spricht von "*orexeis der poiesis*": vgl. Die politische Ethik des Aristoteles, *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), S. 41 f.

Auf diese Frage hat Aristoteles eine klare Antwort parat: Disponiert ist die moralische Tugend zur "richtigen Mitte" (*meson*), die Laster hingegen zu den Extremen, sc. dem Zuviel bzw. dem Zuwenig (1106 b 33 f.). Das Gute ist demnach richtige Mitte, das Schlechte dagegen Zuwenig an Zuträglichem auf der einen und Zuviel an Üblem auf der anderen Seite. Es läßt sich jedoch genauer bestimmen: (a) Was ist die richtige Mitte? (b) Was ist das Disponiertsein?

Ohne Zweifel stehen die richtige Mitte und das ihr Entgegengesetzte in Verbindung mit der Affektion. Aristoteles ist jedoch nicht der Meinung, daß es bei jeder Affektion eine richtige Mitte gibt, sondern der Meinung, daß es unter Affektionen jene gibt, die in sich selbst schlecht sind und bei denen weder von dem Zuviel noch dem Zuwenig die Rede sein kann.²⁸⁾ Gegenüber solch einer Affektion, glaubt Aristoteles, handelt man ausnahmslos schlecht. Solche Affektionen muß man einfach *meiden*, damit man gut handelt. Die richtige Mitte kommt, streng genommen, bei Affektionen zur Sprache, die man *verfolgen* darf. Bei Affektionen, die zur schlechten Handlung führen, besteht sie im Meiden. Das Meiden und das Verfolgen stehen zueinander im selben Verhältnis wie die Verneinung und die Bejahung beim Denken (N.E. VI 2, 1139 a 21 f.). Die Prädikate "gut" und "schlecht" im Bereich menschlichen Handelns entsprechen den Prädikaten "wahr" und "falsch" im Bereich des außer-noetischen Denkens (1139 a 27 f.). Für das Denken gilt: "Zu sagen, daß, was der Fall ist, nicht der Fall ist, oder daß, was nicht der Fall ist, der Fall ist, ist falsch; daß aber das, was der Fall ist, der Fall ist und das, was nicht der fall ist, nicht der fall ist, wahr." So gilt *mutatis mutandis* für das menschliche Handeln, daß das Verfolgen einer zu verfolgenden Affektion und das Meiden einer zu meidenden Affektion gut sind.

28) Vgl. 1107 a 8 ff. Als Beispiele nennt Aristoteles: Schadenfreude, Schamlosigkeit und Neid (1107 a 10 f.). Vom Namen her schon, so Aristoteles, weisen sie auf je eine Schlechtigkeit.

§ 2. Entscheiden und Überlegen

Es hat sich herausgestellt, daß die moralische Tugend zur richtigen Mitte disponiertes Handeln ist. Dies läuft darauf hinaus, daß die moralische Tugend das Handeln ist, das zu den deontischen Regeln des politischen Rechts disponiert ist. Aber was heißt denn das Disponiertsein? Gefragt werden muß also nach Einzelheiten des Disponiertseins der moralischen Tugend.

Um dem Disponiertsein der moralischen Tugend auf den Grund gehen zu können, muß man das Intendiertsein der Handlung zur Sprache bringen.²⁹⁾ Intendiert ist bei Aristoteles eine Handlung, wenn das bewegende Prinzip (*archē*) im Handelnden selbst ist, und wenn der Handelnde sich der einzelnen Umstände seiner Handlung bewußt ist (1111 a 22-24; 1135 a 24). Die erstere Bedingung besagt, daß der Handelnde durch überwältigende physische Nötigung dazu nicht gezwungen wird (1110 a 1-3; 1110 b 15-17), daß es in der Macht des Handelnden steht, zu handeln oder nicht zu handeln (1110 a 17 f.). Die letztere Bedingung besagt, daß bei dem Handelnden über den Weg zum Ziel keine Unwissenheit besteht, daß er weiß, was er tut; auf wen sich sein Handeln richtet; womit oder wozu oder auch wie er es tut; und ähnliches (1111 a 3-6; 1135 a 24-26; 1138 a 9). Wenn bei einer Handlung dagegen das bewegende Prinzip außerhalb liegt und so nichts von der Person, die handelt, dazu beigetragen wird, das heißt wenn der Handelnde durch überwältigende physische Nötigung dazu gezwungen wird, oder auch wenn die Handlung wegen Unwissenheit hinsichtlich der relevanten Tatsachen ausgeführt wird, ist sie nicht intendiert (1109 b 35-1110 a 3; 1110 b 15-17; 1135 a 31-33).³⁰⁾ Diese Erläuterungen vom Intendiertsein

29) Aristoteles befaßt sich mit diesem Thema in N. E. III 1-3; vgl. auch N. E. V 10, 1135 a 16 ff. Die Ausdrücke *hekousios* und *hekōn* zum einen und *akousios* und *akōn* zum anderen werden oft mit "freiwillig" und "unfreiwillig" übersetzt. Sie werden aber von Aristoteles umfangreich verwendet. Der mit ihnen von Aristoteles gemachte Kontrast bezieht sich nicht nur auf den praktischen Bereich, sondern auch — wie zu zeigen ist — auf den poetischen Bereich. Jene Begriffe sind "entmoralisiert" (dieser Ausdruck stammt von O. Höffe: vgl. *Praktische Philosophie — Das Modell des Aristoteles*, Diss. München 1970, S. 130). Ferner ist es die Reflexion des Handelnden auf die deontischen Regeln des politischen Rechts, die Aristoteles mit diesem Kontrast zur Sprache bringen möchte. Aus diesen Gründen ziehe ich die Übertragungen "intendiert" und "nicht-intendiert" vor.

der Handlung sind aber nur ein erster Schritt zur näheren Behandlung des Disponiertseins der moralischen Tugend. Aristoteles nähert sich den Einzelheiten, indem er zu seiner Hauptthese übergeht: Das Handeln gründet sich auf eine Entscheidung; Der Entscheidung geht die Überlegung (*bouleuesthai*) voraus, die auf die praktische Tüchtigkeit der menschlichen Seele rekurriert.³¹⁾ Über das Überlegen macht Aristoteles folgende Bemerkungen: (a) Über Sachen, die nicht durch unsere Bemühungen hervorgebracht werden können, stellen wir keine Überlegungen an (1112 a 30 f. u. 33 f.). “Das Überlegen beschäftigt sich mit Sachen, die eher auf die eine Weise als auf die andere geschehen, bei denen aber das Ergebnis nicht gewiß ist, oder mit Sachen, bei denen das Ergebnis völlig unbestimmt ist” (1112 b 8 f.).

(b) Nicht über Ziele (*ta telē*) stellen wir Überlegungen an, sondern über Sachen, die sich auf die Ziele beziehen (*ta pros ta telē*, 1112 b 11 f. u. 33 f.). Bei einer Handlung nämlich ist das Ziel in Form von Affektion bereits vertreten; Affektion macht ebenso das Ziel wie den Ausgangspunkt der Handlung aus. Zu überlegen ist also nur, auf welchem Wege das Ziel zu erreichen sein wird. Und wenn sich mehrere

30) Es handelt sich hierbei nicht um “Unwissenheit des Allgemeinen”, das heißt der deontischen Regeln des politisch Rechten, sondern um “Unwissenheit des Einzelnen”, nämlich Unwissenheit einzelner Umstände einer jeden Handlung: Zur Unterscheidung beider Unwissenheiten vgl. 1110 b 32-1111 a 1; auch 1113 b 33-1114 a 1. Zu bemerken ist ferner, daß Aristoteles “wegen Unwissenheit” (*di’ agnoian*) von “in Unwissenheit” (*agnoōn/agnouontes*) unterscheidet. Jemand, der betrunken oder vor Wut außer sich ist, handelt für Aristoteles nicht wegen der Unwissenheit, sondern wegen der Trunkenheit oder Wut, aber doch nicht mit Bewußtsein, sondern in Unwissenheit (1110 b 24-27). Dieser ist nämlich wegen einer der erwähnten Ursachen in Unwissenheit handlungsrelevanter Tatsachen geraten. Es stand jedoch in seiner Macht, sich nicht zu betrinken oder sich nicht aufzuregen, so daß das bewegende Prinzip ohne Zweifel in ihm selbst ist. Schließlich ist Aristoteles der Meinung, daß Unwissenheit materieller Tatsachen gegebenenfalls entschuldigt. Es besteht für ihn die Möglichkeit, daß man Schuld für eine Missetat durch Ausreden abwendet oder abschwächt (vgl. hierzu 1110 a 23-26; 1111 a 1 f.; 1136 a 5-9). Entschuldbar sind Missetaten, die nicht nur in Unwissenheit, sondern auch wegen Unwissenheit hinsichtlich der relevanten Tatsachen geschehen sind. Hinzuzufügen ist jedoch, daß die Affektion, die den Ausgangspunkt der Handlung markiert, “natürlich” (*physikon*) oder “menschlich” (*anthrōpinon*) sein muß, daß sie weder tierisch noch krankhaft sein muß: Für tierische und krankhafte Triebe vgl. 1148 b 15-1149 a 20.

31) Im Anschluß an die Ausführungen über das “Intendiert-sein” und “Nicht-intendiert-sein” behandelt Aristoteles in Kapiteln 4 und 5 des dritten Buches der *Nikomachischen Ethik* Fragen des Entscheidens und des Überlegens. Vgl. femer N.E. V 10, 1135 b 8 ff.

Wege bieten, auf denen es erreicht werden kann, dann setzt das Überlegen ein, auf welchem Wege es am leichtesten und am besten zu erreichen ist. Wenn es aber nur einen einzigen Weg zum Ziel gibt, dann setzt das Überlegen ein, wie es auf diesem Wege zu erreichen ist, und dann wieder das Überlegen, mit welchem Mitteln dieses Mittel selbst zu erreichen ist, — solange bis man zur ersten Ursache (*to prōton aition*) gelangt, die in der Reihenfolge des Entdeckens die letzte ist (1112 b 15-20). Die erste Ursache ist der erste Schritt zur Verwirklichung des Ziels einer Affektion, sc. dem Handeln.

Das Handeln ist das Ergebnis einer Entscheidung. Der Gegenstand der Überlegung (*bouleuton*) und der Gegenstand der Entscheidung (*prohaireson*) ist ein und derselbe (1113 a 2 f.). Wie das Überlegen bezieht sich auch das Entscheiden auf die Mittel zum Ziel, nicht auf das Ziel der Handlung. Ein einziger Unterschied besteht darin, daß der Gegenstand der Entscheidung erst durch das Überlegen zum Vorschein kommt. "Worüber auf Grund einer Überlegung eine Vorwahl stattgefunden hat, das bildet den Gegenstand der Entscheidung" (1113 a 4 f.). Aus einer Entscheidung über den Ausweg einer Affektion ergibt sich das Handeln. So sagt Aristoteles, Entscheidung sei die *causa efficiens* des Handelns (1139 a 31; *praxeōs archē*).

Zu bemerken ist nun, daß Aristoteles' Ausführungen über das Überlegen und Entscheiden nicht nur dem Handeln, sondern auch dem Herstellen Rechnung tragen. Hierfür sprechen unter anderem Beispiele, an denen Aristoteles Sachverhalte des Überlegens verdeutlicht: Man stelle Überlegungen an bei den "Künsten", zum Beispiel bei der Heilkunst, Erwerbskunst und Nautik (1112 b 3-8). Und weiter: Ein Arzt überlege nicht, ob er heilen soll, und ein Redner nicht, ob er überreden soll (1112 b 12 f.). Das Ziel oder die Aufgabe eines Arztes und eines Redners steht nämlich fest. So stellen sie Überlegungen an darüber, auf welche Weise und mit welchen Mitteln ihr Ziel zu erreichen sein wird. Dies läßt erkennen, daß Aristoteles bei der Erklärung vom Intendiert- und Rational-dezidiert-sein der Handlung das Handeln vor Augen hat, so daß man das Handeln vom Herstellen zu unterscheiden hat.

Herstellen und Handeln unterscheiden sich voneinander zunächst im bewegenden

Prinzip der Entscheidung, die selbst ihr bewegendes Prinzip ausmacht. Für Herstellen besteht das bewegende Prinzip des Entscheidens aus einer Affektion und der Techne; Diese beiden stehen "in unserer Macht" (*eph' hēmin*). Die poetische Affektion nämlich befindet sich in der Seele des Herstellenden (N.E. VI 4, 1140 a 13 f.).³²⁾ Kennzeichnend ist für sie, daß sie zu vergegenständlichen ist. Das poetische Denken der Techne dient zur Vergegenständlichung der Affektion (vgl. 1139 a 36-b 1). Für das Handeln aber machen eine Affektion des Begehrens und Phronesis, die sich durch eine Zielgerichtetheit kennzeichnet (1139 a 32 f. u. 36), genauer: die ästhetische Phronesis,³³⁾ das bewegende Prinzip des Entscheidens aus.

Nach den teleologischen Einsichten Aristoteles' impliziert dann Differenz im bewegenden Prinzip auch eine Differenz im Ziel. Ohnehin unterscheiden sich Herstellen und Handeln auch im Ziel. Während *technē onta* das poetische/technische Ziel ausmachen, ist das Ziel des Handelns Handeln selbst (1139 b 2 f.).³⁴⁾ Während das Ziel des Herstellens außerhalb des Herstellenden liegt, ist das Ziel des Handelns im Menschen selbst.³⁵⁾ Ein *technitēs* stellt Überlegungen an darüber, auf welche Weise ein in seiner Seele affiziertes Eidos zu vergegenständlichen ist, und zwar mit der poetischen Tüchtigkeit der Techne. Die Überlegungen halten an, bis er den Ausgangspunkt zur Verwirklichung des Eidos entdeckt. Wenn er über ihn eine Entscheidung getroffen hat, dann setzt die Vergegenständlichung, nämlich das Herstellen, ein. Freilich vollzieht sich das Herstellen entsprechend den Überlegungen (vgl. 1113 a 12). Die zielhafte Vollendung des Eidos, ein *technē on*, ist das Ergebnis.

Das gleiche Verfahren gilt auch für das Handeln: Angesichts eines Begehrens stellt man mit der Phronesis über den Ausweg Überlegungen an, und die Überlegungen

32) Vgl. auch Met. VII 7, 1032 b 1.

33) Vgl. hierzu 1142 a 23-29; 1109 b 22 f.

34) Es geht Aristoteles in keiner Weise um einen "Selbstzweck" (so die Übersetzung von F. Dirlmeier) oder "Zweck an sich" (so die Übersetzung von O. Gigon).

35) Diesbezüglich sagt Aristoteles, das spezifisch menschliche Gute sei autark (1097 b 20). Es bezieht sich auf Handeln, nicht auf Denken, wie H. Seidl behauptet in: Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles, *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975), S. 38 ff.

halten an, bis man den ersten Ausweg zur Verwirklichung des Begehrens entdeckt, Wenn man über ihn Entscheidung getroffen hat, dann setzt man das Begehren in Gang. Man begehrt also, aber doch nicht schlicht, sondern entsprechend den Überlegungen. Daher nennt es Aristoteles "überlegtes Begehren" (1113 a 11; 1139 a 23; *bouleutikē orexis*) bzw. "auf das Begehren bezogenes Denken" (1139 b 4; *orektikos nous*).³⁶⁾ Das Handeln ist bei Aristoteles nicht bloß eine Art Begehren und nicht bloß eine Art Denken, sondern es umfaßt beides. Aristoteles begreift das Handeln als Einheit von Begehren und praktischem Denken.

§ 3. Schlußbemerkungen

Speziell über das Handeln sind folgende Bemerkungen zu machen: (a) Nicht alle Formen des Begehrens fügen sich dem praktischen Denken der Phronesis. Es gibt dasjenige Begehren, das sich wesentlich gegen das praktische Denken stemmt (vgl. 1102 b 16-18, 23-25). Begehren, um das es sich beim rationalen Entscheiden handelt, ist dasjenige, das sich an dem praktischen Denken orientiert und sich ihm fügt. Begehren, das phronesis-feindlich ist, ist ausgeschlossen. Hierin liegt der Grund, warum Aristoteles bei der Erklärung vom rationalen Entscheiden oft die Einschränkung "in unserer Macht" (*eph' hēmin*)³⁷⁾ macht. Die Einschränkung "in unserer Macht" dient der Abgrenzung der (implizit: spezifisch) menschlichen Tätigkeit.

(b) Das Begehren, das "in unserer Macht" steht, verhält sich zum Handeln wie ein Eidos zum Telos. Es ist auf die volle Entfaltung gerichtet. Das praktische Denken der Phronesis dient dazu, über den Ausweg des Begehrens zur vollen Entfaltung Überlegungen anzustellen und über ihn eine Entscheidung zu treffen.

(c) Das Begehren, das dem praktischen Denken fügsam ist, verhält sich zum praktischen Denken wie eine Hyle zum Eidos.³⁸⁾ Wie die Hyle weist auch das

36) N.E. VI 2, 1139 b 5 sagt Aristoteles *orexis dianoētikē* für das "überlegte Begehren" (*bouleutikē orexis*).

37) Vgl. 1111 b 30; 1112 a 31; 1113 a 10 f.; 1114 b 29; ferner 1135 a 24 (*eph' hautō*) et passim.

38) Im Kapitel V 14 der *Nikomachischen Ethik* spricht Aristoteles von der Hyle des Handelns (1137 b 19). Auf der anderen Seite kontrastiert Hyle Aristoteles in der *Metaphysik* mit Logos: vgl. zum Beispiel VII 6, 1045 a 34 f.; auch die Ausführungen in Met. VIII 1-3.

Begehren eine Unbestimmtheit auf. Es ist für verschiedene Ausgestaltungen offen. Das praktische Denken besteht darin, das Begehren zu bestimmen, das heißt es zur zielhaften Vollendung zu bringen, also: in einer bestimmten Weise begehren zu lassen. Das formierte oder bestimmte Begehren ist Handeln. Angesichts eines Begehrens kommen für das praktische Denken die einzelnen Umstände — der Zeitpunkt, Partner und ähnliches — in Frage, aber auch die deontischen Handlungsregeln des politischen Rechts.³⁹⁾ Das praktische Denken befaßt sich damit, auf welche Weise man in dieser Situation begehren sollte. Darauf folgend fällt eine Entscheidung über den Ausweg zum Begehren. Da versteht sich von selbst, daß der Handelnde sich der materiellen Tatsachen bewußt ist; und nicht zuletzt, daß das bewegende Prinzip der Entscheidung und so der Handlung im Handelnden selbst liegt.

Das gute Handeln besagt nichts weiter, als daß sich jemand im Angesicht eines Begehrens richtig (*orthos*) verhält, daß er in richtiger Weise begehrt. In einer guten Handlung ist ein Gutes und Rechtes, kurz: eine richtige Mitte, enthalten. Das gute Handeln, die *eupraxia*, ist bei Aristoteles mit dem "gesunden Begehren" (*orthē orexis*) gleichzusetzen (vgl. 1139 a 24, 30 f.). Dies läßt erkennen, daß Aristoteles mit der ästhetischen Phronesis den "gesunden Menschenverstand" (*orthos logos*) meint (vgl. 1144 b 27 f.). Mit dem gesunden Menschenverstand nämlich trifft man bei Aristoteles über die richtige Mitte eine Entscheidung (1107 a 1 f.; 1138 b 18-20; 1144 b 26 f.); Die moralische Tugend besteht bei ihm darin, nach dem gesunden Menschenverstand zu handeln (1103 b 32; *kata ton orthon logon prattein*).⁴⁰⁾

Aus der bisher gemachten Analyse ergibt sich schließlich folgendes: Die spezifisch menschliche Tätigkeit, um die es Aristoteles in seiner praktischen Philosophie geht, ist gutes Handeln. Bei gutem Handeln nämlich gehen die Bedingungen Vollkommenheit und Autarkie (vgl. 1097 b 20) in Erfüllung. Vollkommen ist gutes Handeln, weil es formiert ist, weil es also die zielhafte Vollendung eines Begehrens ist. Und autark ist es, weil dessen Ergebnis ebenso wie bewegendes Prinzip im

39) Aristoteles ist der Meinung, daß das Denken für sich allein nichts in Bewegung setzt (1139 a 35 f.).

40) Vgl. 1106 b 36-1107 a 2.

Menschen selbst liegt: Das Herstellen ist zwar menschlich, doch nicht spezifisch menschlich, weil dessen Ergebnis äußerlich ist. Das Gute und Rechte der guten Handlung, die richtige Mitte, ist also das dem Menschen erreichbare Gute, *anthrōpinon agathon*.

Literatur

(Dieses Verzeichnis macht nur die notwendigen bibliographischen Angaben zu den im Text der Arbeit zitierten Schriften.)

1. Textausgaben

Aristotelis *Ethica Nicomachea*. Recogn. Franciscus Susemihl. Ed. 2. Cur. Otto Apelt. Lipsiae 1903, 1912.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Übers. u. erl. von Franz Dirlmeier, Berlin u. Darmstadt 1956, ⁸1983.

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Eingel. u. übertr. von Olof Gigon, Zürich 1951, ²1967.

2. Untersuchungen und Darstellungen

Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford 1981.

Graeser, A., *Die Philosophie der Antike 2*, München 1976.

Höffe, O., *Praktische Philosophie — Das Modell des Aristoteles*, Diss. München 1970.

Kamp, A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg/München 1985.

Radermacher, H., "Die politische Ethik des Aristoteles", in: *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), S. 38-49.

Seidl, H., "Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung", in: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975), S. 31-53.

국문초록

아리스토텔레스의 덕론

한 석 환

아리스토텔레스가 윤리학적 물음을 최초로 제기한 철학자는 아니다. 그러나 그는 윤리학에 독자적인 위치를 부여한 최초의 철학자이다. 그는 윤리학이 탐구 대상과 목표에서 다른 부분들과 다르다고 보았다. 우선 윤리학은 자연철학 같은 것과는 달리, '원인'이 자기 자신 속에서 아니라 행동하는 사람의 결단에 놓여 있는 것들을 탐구 대상으로 삼는다. 윤리학의 관심사는 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 것들이다. 윤리학의 목표는 무엇인가? 그것은 인식이 아니라 실로 행하는 것이다. 그저 덕(德)이란 무엇인가를 깨치는 데 있는 것이 아니라 그럼으로써 우리가 유덕(有德)하게 되는 데 있다는 말이다.

그러면 도덕철학에서 그토록 큰 비중을 차지하는 행동(*praxis*)이란 무엇인가? 그것은, 첫째로, 동물들의 몸놀림과는 달리 사태를 머리로 헤아려 본 다음 단안을 내린 것이다. 즉 인간의 행동에는 합리적 선택의 계기가 들어 있다. 그것이 도덕적으로 칭찬이나 책망의 대상이 되는 것도 바로 그 때문이다. 다음으로 행동은 제작(*poiēsis*)이라는 인간의 몸놀림하고도 다르다. 우리가 제작하는 것은 우리가 하려고 마음먹고 있는 것에 의존하며, 또 그것을 통해 설명된다. 그러나 윤리학이 다루는 행동은 그 자체 때문에 수행되는 것들이자 그 자체 때문에 평가되는 것들이다.

아리스토텔레스의 윤리학적 문제의식은 인간이 구가할 수 있는 가장 좋은 삶(*eudaimonia*)은 어떤 삶인가에 집약되어 있다. 일련의 논의 끝에 아리스토텔레스가 내놓는 답안은 실천적 지혜와 도덕적 덕(*ēthikē aretē*)을 드러내 보여 주는 행동의 삶이 곧 그런 삶이라는 것이다.

(도덕적) 덕은 무엇보다도 정념(*pathos*)과 고리 지어져 있다. 분노, 공포, 연민 같은 정념과 관련하여 잘잘못이 문제 되잖는가 말이다. 그러나 정념 그 자체가 덕이 있고 없는 것은 아니다. 덕이 있고 없음을 정념이 어떤 식으로든 현실로 표출되었을 때 나타나는 것이다. 둘째로, 덕은 위에 시사되어 있다시피 활성태에서 문제되는 것이지 능력의 차원에서 가려질 수 있는 성질의 것이 아니다. 능력의 속성은 동일한 것이 서로 대립하는 것들을 다 함께 수용할 수도 있다는

데 있다. 그러나 덕의 경우는 그렇지 않다. 덕과 악덕은 서로 배타적이다. 끝으로 덕은 인간 본성의 문제가 아니라 버릇과 습관(*ethos*)의 문제이다. 인간은 어떤 방향으로 길들여지느냐에 따라 좋은 성품의 소유자가 될 수도 있고 나쁜 성품의 소유자가 될 수도 있는 것이다.

좋다는 것은 중용(中庸)을 유지하는 것을 말하고, 나쁘다는 것은 양극단을 말한다. 우리의 정념이나 느낌은 일정한 수준을 유지함으로써 칭찬감이 되기도 하지만 도(度)를 넘거나 도에 못 미침으로써 꾸지람의 대상이 되기도 한다. 요컨대 ‘덕은 중용에 터잡혀 있는 성품의 상태이다.’ 그러나 중용이 고정되어 있는 것은 아니다. 그것은 상대와 장소와 시간과 사안 등에 따라 제각기 다르다. 심지어 ‘극단’이, 즉 전부 또는 전무가 적도(適度)가 되는 특수한 경우도 있을 수 있다.

그러면 중용은 어떻게 발견할 수 있는가? 그것은 실천적 지혜(*phronēsis*)의 몫이다. 실천적 지혜는 사람들로 하여금 개개의 정황 속에서 어떤 것이 공정한 것이고 어떤 것이 친절한 것이며 또 어떤 것이 너그러운 것인가를, 한마디로 말해서 마땅히 취해야 할 행동은 어떤 것인가를 헤아려 볼 수 있도록 해 준다.