

Christof Schalhorn

Die begriffliche Struktur von Aristoteles' Nikomachischer Ethik: die Bedeutung der Seele

1990/91, bei Alfons Reckermann, LMU München, Philosophie

Inhalt

Einleitung	3
I. Das Streben nach dem Agathon.....	4
A. Das Agathon.....	4
B. Die Eudaimonia als das Agathon des Menschen	5
II. Die Bestimmung der Eudaimonia	7
III. Die Bestimmung der Areté	10
A. Die "Seelenkunde" im dreizehnten Kapitel.....	10
B. Die "Ableitung" der Aretai	12
1. Die "ethischen" Aretai.....	12
2. Die "dianoetischen" Aretai	14
C. Zusammenfassung	15
IV. Die Seele als Ousia	17
A. "De anima", Buch zwei	17
B. "De partibus animalium", Buch eins.....	18

Einleitung

Im folgenden sei versucht, die begriffliche Struktur der *Nikomachischen Ethik* zu skizzieren. Die Entwicklung und der schlüssige Zusammenhang der aristotelischen Konzeption ist entsprechend seinen teils metaphysischen Vorgaben aufzuzeigen. Da die Vermutung besteht, den Schlüssel hierzu in Aristoteles' Verständnis von der Seele ("Psyche") zu sehen, soll diesem Thema gezielt nachgegangen werden.

Im Mittelpunkt steht deshalb das erste Buch der *Nikomachischen Ethik*. Dort führt Aristoteles konsequent den Gedanken bis zu jener Bestimmung der "Eudaimonia", die als die Keimzelle der gesamten Ethik anzusehen ist. Daß und vor allem wie das erfolgt, macht das letzte Kapitel des Buches deutlich. Darin äußert Aristoteles seine Anschauungen zur Seele, um mit ihr seine ethische Konzeption zu begründen und eine Art systematischer Ableitung der Einzeltugenden vorzunehmen.

Um dies näher zu beleuchten, werden die einleitenden Passagen herangezogen, die der Behandlung der Einzeltugenden, im zweiten Buch den "ethischen" und im sechsten und zehnten Buch den "dianoetischen", vorangestellt sind. Die Einzeltugenden selbst erfahren hier keine Behandlung. Dasselbe gilt für die aristotelischen Erörterungen zur "Hedone" im siebten und zehnten, sowie zur Freundschaft im achten und neunten Buch.

Kein Thema in der *Nikomachischen Ethik*, jedoch – wie sich zeigen wird – für sie von größter Bedeutung, ist der hier unter IV. (*Die Seele als Ousia*) unternommene Versuch einer Klärung ihrer Verflochtenheit mit den Kerngedanken der aristotelischen Philosophie insgesamt. Dieser Teil mag als Anhang betrachtet werden.

Die Wiedergabe griechischer Originalzitate erfolgt in deutscher Sprech- und Schreibweise. Die Stellenangaben beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, auf die Oxford-Edition.

I. Das Streben nach dem Agathon

A. Das Agathon

Gleich im ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* äußert Aristoteles jene Auffassung, auf der er im folgenden sein begriffliches Gebäude errichtet:

"Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß scheint ein Agathon zu erstreben, weshalb man das Agathon treffend als das bezeichnet hat, wonach alles strebt." (1094a1-3)¹

Alles geschieht um einer Sache willen, hat ein Ziel, erstrebt etwas. Dies ist sein Agathon: sein Gut bzw. Gutes. Wenn dies auch auf den Bereich des menschlichen Handelns eingeschränkt ist (auf den eine Ethik sich bezieht), ist es wichtig zu bemerken, daß der Begriff des "Guten" an dieser Stelle keineswegs irgendwie geartete moralische Konnotationen aufweist. Es geht nur um das Worumwillen einer Handlung – was tautologisch ist, denn von einer Handlung zu sprechen, impliziert nach Aristoteles notwendig das Vorhandensein eines solchen Worumwillens.

So wird das Agathon des Diebes darin bestehen, in den Besitz fremden Eigentums zu gelangen, ungeachtet des Unrechtcharakters, der damit verbunden ist. Ist dieser Umstand anerkannt, ergibt sich mit der Vielzahl an Handlungen die entsprechende Vielzahl an "Gütern".

In dieser Situation eine innere Ordnung zu entdecken, ist der Anspruch des nächstfolgenden Gedanken. Er lautet, daß es so etwas wie eine Rangordnung der Ziele bzw. Güter gebe, eine Hierarchie, in der – von unten her aufsteigend – eine Handlung bzw. deren Gut um einer anderen willen erstrebt wird. So dient die Sattlerkunst mit ihrem Ziel – dem Sattel – der Reitkunst, welche ihrerseits ihr Agathon – das Reitenkönnen – um willen der Strategik erstrebt (1094a9-13). Angenommen, deren Agathon – das Schlachtenschlagenkönnen – wäre das letzte, d. h. nicht selbst wieder Mittel zu einem höheren Zweck, so würden alle vorangehenden Handlungen bzw. Güter um eines anderen willen, nur dieses aber um seinetwegen erstrebt werden. Es wäre somit das eigentliche Ziel, Ursache (Beweggrund) für alle übrigen und daher das Beste und oberste Gut (1094a21-22).

¹ Übersetzung (wie auch teilweise im folgenden) nach: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von E. Rolfes. Hamburg 1972.

Es hat sich gezeigt, wie sich die Vielzahl strukturieren läßt: im Sinne einer gegenseitigen Abhängigkeit, eines sich fortfragenden *Wozu?*, das aufsteigt zu einem letzten Grund, der oberstes Ziel ist.

Daß es einen derartigen obersten und letzten Punkt geben muß, daß Fragen und Aufsteigen nicht "eis apeiron" (ins Endlose) führen können, ist die Überzeugung des Aristoteles, der er in a20-21 Ausdruck verleiht. Wäre dem nämlich so – wie seine Argumentation lautet – und ein Begehren geschähe fortlaufend umwillen eines anderen, ohne einen Abschluß, dann müßte solches Begehren "leer" und "nichtig" sein (*kene kai mataia*). Was soviel heißt: Dann gäbe es gar kein Begehren.

Denn Begehren ist immer ein solches von "etwas", dessen Habhaftwerdung wesentlich intendiert ist. D. h. die Möglichkeit einer Erfüllung muß in irgendeiner Weise naheliegen. Welchen Sinn hätte es sonst für den Menschen, sich dieser Anstrengung zu befleißigen? Da es aber nun Begehren *gibt* – so ist der aristotelische Schluß wohl zu rekonstruieren –, muß es auch jenes "etwas" geben und ein letztes Worumwillen.

Es erscheint nicht unwichtig, sich den Anspruch dieser Überlegung klar zu machen. Denn Aristoteles wendet sich im Anschluß daran der Frage nach dem obersten Gut für den Menschen überhaupt zu – von dessen Existenz er nun wie von etwas Altbekanntem ausgeht.

B. Die Eudaimonia als das Agathon des Menschen

Die Frage zielt auf das Agathon des Menschen überhaupt (fast ist man platonisierend geneigt zu sagen: "des Menschen im allgemeinen"). Gemeint ist der Mensch, insofern er "einfach nur" Mensch, und nicht Vertreter einer besonderen Tätigkeit ist: Bäcker, Feldherr oder Philosoph.

Die Antwort gibt Aristoteles zu Beginn des zweiten Kapitels (1095a14-20): Es ist die "Eudaimonia", das Glück oder die Glückseligkeit. Eigentliches und letztes Ziel jedes Menschen ist es, "eudaimon", glücklich zu sein.

Denn die Eudaimonia wird immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen erstrebt. Umgekehrt erstreben wir alles um ihretwillen: Ehre, Lust, Verstand und auch jede Tugend (1097b1-3f.) Außerdem genügt sie sich selbst (b6ff.), ist also nicht nur, *formal* verstanden, der Abschluß einer ansonsten indefiniten Kette. Sie ist auch *inhaltlich* insofern vollkommen und notwendig, als nur sie dem Menschen wahre Befriedigung verschafft. Und zwar: das Erreichen jenes Wohlbefindens, vollständig versorgt, d.h. "unabhängig" bzw. autark ("autarkes") zu sein.

An dieser Stelle (b8-11) äußert Aristoteles zugleich eine weitere Anschauung, die

als wesentliche Voraussetzung seiner Ethik betont werden muß. Jenes Genügen, das die Glückseligkeit allein zu verschaffen vermag, kann sich nicht für den völlig *Vereinzelten* (Einzelnen) einstellen. Es ist ausschließlich zu finden in der *Gemeinschaft*. Denn der Mensch ist – und hier folgt das vielzitierte Wort des Aristoteles – von Natur aus für die (staatliche) Gemeinschaft bestimmt: "epeide physei politikon ho anthropos". Glücklich können wir demzufolge *nur* im menschlichen Miteinander werden.

Es erscheint eindeutig, daß hier sich der Übergang von dem "neutralen" Agathon des Einzelnen zu dem sittlich verstandenen "gut" vollzieht. Der aus obiger Feststellung (menschliches Ziel ist es, glücklich zu sein) abzuleitende und vielleicht befremdliche ethische Appell an den Einzelnen *Sei glücklich!* erhält durch den Nachsatz *Aber das wirst du nur in Gemeinschaft!* jene Wendung, die einem radikalen "Egoismus" die Möglichkeit (und eigentlich auch die Denkbarkeit) entzieht. Sittlichkeit und Recht ist das Feld eröffnet.

Diese Wendung wird sich noch einmal verschärfen, wenn klar wird, worin Aristoteles das Glück des Menschen sieht.

II. Die Bestimmung der Eudaimonia

Zur Beantwortung der Frage, was denn die Eudaimonia ist, schickt sich das sechste Kapitel an. Aufschluß dazu verspricht sich Aristoteles aus der Betrachtung des "Werkes des Menschen" (to ergon tou anthròpou, 1097b24).

Was er mit diesem Ergon meint, läßt sich den folgenden Sätzen entnehmen. Den Vertretern verschiedener Fertigkeiten bzw. Handwerke – bzw. dem Technites generell – wird das Vortreffliche und Gute in ihrer jeweiligen Tätigkeit nachgewiesen (b26-27): "Gut" ist für den Schuster seine bestimmte ("ti") und für ihn spezifische Tätigkeit. Denn die "Güte" eines Schusters (insofern er Schuster ist) wird eben im Hinblick auf seine Tätigkeit, sein Ergon bemessen. Und wie zuvor, wo Aristoteles dem Menschen schlechthin ein Agathon beilegte, fragt er nun nach dem *Ergon*, das ihm schlechthin zueigen sei.

Gesucht wird eine eigentümliche menschliche Tätigkeit (ti ergon autou, b28). Diese muß einerseits neben den Tätigkeiten seiner einzelnen Organe (wie Auge, Hand und Fuß) ihn als *Ganzes* betreffen (parà panta, b32), denn die Organe sind lediglich Teile. Andererseits muß sie auch seine *Eigenart* gegenüber den übrigen Lebewesen berücksichtigen (die ja unterschiedslos diesen Vorrang des Ganzen vor den Teilen aufwiesen).

Daß Aristoteles des Menschen Unterscheidung gegenüber den anderen Lebewesen mit hereinbringt, erscheint überraschend, ist aber konsequent. Denn ausgehend davon, daß dem Menschen ein ihm *eigenes* Ergon zukommt, kann dieses sich nur durch die Abgrenzung gegen andere *Lebewesen* bestimmen – da nur Lebewesen aufgrund des ihnen zukommenden Bewegungsvermögens "Tätigkeiten" vollführen können, um die es in einer Ethik geht.

Bemerkenswert ist allerdings, daß Aristoteles vom Vorhandensein eines solchen Ergon, das zudem den Mensch *schlechthin* und in seiner *organischen Ganzheit* betrifft, auszugehen. Dabei erweist sich, daß die von ihm in Anspruch genommenen Auffassungen Ergebnisse seiner *theoretischen Philosophie* sind. Deren eigentliche Begründung kann in vorliegender Arbeit nicht ausgeführt werden. Trotzdem ist der Einstieg in seine diesbezüglichen Anschauungen unvermeidlich – greift doch Aristoteles selbst darauf zurück, um zu klären, worin die eigentümliche menschliche Tätigkeit besteht.

Das dem Menschen Eigentümliche wird also gesucht (Zetai de to idion, b34). Als solches scheidet das bloß vegetative Leben aus, denn dies teilen wir mit den Pflanzen (b33f.). Doch auch das "sinnliche" Leben (aisthetike) kommt nicht in

Betracht, verfügen doch auch Ochse und Pferd darüber, d. h. die Tiere insgesamt (1098a1-3). Bleibt nur ein dem "Logos" gemäßes Leben. Denn daß der Mensch den Logos (b3-4), d. h. Vernunft oder Geist, hat, ist sein Proprium. Das Ergon des Menschen ist demzufolge die Tätigkeit der Vernunft. Die Bedeutungsschwere dieser Bestimmung kann gar nicht genug betont werden und wird sich im folgenden erweisen.

Indem Aristoteles das mit der Eudaimonia als identisch zu setzende Agathon seinerseits mit der eigentümlichen Tätigkeit (dem Ergon) identifiziert, hat die Frage nach der Eudaimonia den Verweis auf die *Vernunftbegabung* des Menschen erbracht. Doch noch ist die Bedeutung dieser Antwort unklar, der genaue Bezug von Glück und Logos ist noch zu zeigen.

Das stellt sich so dar: Ein für den Menschen glückliches Leben muß ein seiner Eigenart entsprechendes Leben sein. Die menschliche Eigenart besteht im Besitz der Vernunft. Folglich ist nur ein vernunftgerechtes Leben ein glückliches. "Gut" – im noch neutralen Sinn – ist der Mensch, der sein Ergon gut ausübt, so wie ein Schuster "gut" ist, wenn er sein Handwerk gut versteht. Ein "guter Mensch" ist also, wer ein vom Logos geleitetes Leben führt.

"Gut" (agathos), "glücklich" (eudaimon) und "vernünftig" (logon echon) erscheinen gleichsam synonym. Glücklich wird, wer gut wird, wer vernünftig ist – und umgekehrt.

Diese wechselseitige Identifikation legt Aristoteles in den Sätzen 1098a7-16 unzweifelhaft nahe. Deshalb muß es verwundern, wenn er anschließend davon zurücktritt zugunsten der eher abstrakt gehaltenen Bestimmung der Eudaimonia bzw. des menschlichen Agathon, die gewiß als Herzstück seiner Ethik anzusehen ist. Sie lautet (a16-18):

"Das menschliche Gut ist die Energeia der Seele gemäß der Areté, und gibt es mehrere Aretai, der besten und vollkommensten Areté gemäß Energiea."

"Energeia" meint als Pendant zu "Dynamis" – der bloßen, nicht-aktivierten Möglichkeit einer Sache – deren "Ins-Werk-Gesetzt-sein", ihre Verwirklichung oder schlichtweg ihre Wirklichkeit. Energeia der Seele heißt dann soviel wie Betätigung oder Tätigkeit derselben, als wacher und nicht schlafender Seele.

Dieses Tätigsein der Seele soll aber ein solches "gemäß der Areté" sein. Areté wird für gewöhnlich mit dem deutschen "Tugend" übersetzt. Hiermit ergibt sich der Satz: Die menschliche Glückseligkeit besteht in der Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend.

Hier scheinen einige Fragen angebracht: Was ist das für eine Tugend und woher stammt sie? Was heißt es, daß die Seele tätig ist? Und warum überhaupt die plötzliche Rede von der Seele? In der Tat ist der Zusammenhang dieser Definition mit den verständlicheren Ausführungen wenige Zeilen zuvor aus dieser Textstelle selbst nicht zu ersehen.

Doch auch hinsichtlich der aristotelischen Bemerkungen zur Vernunft bleibt zu fragen, was es denn heiße, "vernünftig zu sein". Strenggenommen sind daher auch diese scheinbar klaren Stellen und überhaupt die Gleichsetzung *Glück ist ein vernünftiges Leben* noch erläuterungsbedürftig.

Allerdings liegt die Vermutung nahe, in jenem "gemäß der Areté" die abstrakt gefaßte Anspielung auf die menschliche Vernünftigkeit zu sehen. Immerhin hat sich oben das dem Logos gemäße Leben als das allein glückverheißende ergeben.

III. Die Bestimmung der Areté

A. Die "Seelenkunde" im dreizehnten Kapitel

In Kapitel dreizehn des ersten Buches wendet sich Aristoteles der Frage zu, was denn die Areté genau ist (1102a5f.). Seine erste Feststellung lautet, daß mit Areté nicht eine solche des Leibes, sondern der Seele bezeichnet ist (a16), denn auch die Glückseligkeit sei ja als eine *Energeia* der Seele bestimmt worden (a17f.).

Um dies verständlich zu machen, beginnt er 1102a26 eine kleine Abhandlung über die Seele, die bis 1103a3 reicht. Schlußfolgernd hält er fest, daß man "gemäß dieses Unterschiedes" (*katà ten diaphoran*, 1103a4) auch die Areté unterteile. Nämlich in die "ethischen" und "dianoetischen" Aretai, mit denen sich die folgenden Bücher der *Nikomachischen Ethik* auseinandersetzen.

Diese Sätze zeigen recht deutlich, daß der *Seelenkunde* einige Bedeutung für die Grundlegung der ethischen Konzeption des Aristoteles zukommen muß. Deswegen soll nun untersucht werden, was mit "diesem Unterschied" gemeint ist.

Aristoteles beginnt mit dem Hinweis auf die (begrifflichen) Teile der Seele. Er unterscheidet einen "unvernünftigen" (*álogon*) und einen "vernunftabenden" (*logon echon*, a28). Den vernunftlosen Teil, dem er sich zuerst zuwendet, unterteilt er wiederum in zwei Bereiche. Der erste ist der für Ernährung und Wachstum ursächliche (a33) – das rein vegetative Vermögen also. Er ist allen Lebewesen gemeinsam (a32) und bei den Pflanzen (wie sich auch oben, bei der Bestimmung des menschlichen *Ergon* zeigte) ausschließlich gegeben.

Bemerkenswert ist der Satz in 1102b2-3: "Dessen Areté nun scheint wohl eine allgemeine und nicht spezifisch menschliche zu sein".

Zum einen wird hier bestätigt, daß das Vegetative nicht die menschliche Eigenart betrifft – wobei umgekehrt deutlich wird, daß diese hier wieder von Interesse ist. Zum anderen scheint der Gebrauch des Wortes "Areté" einen ersten Aufschluß über dessen Bedeutung in diesem Zusammenhang zu geben. Mit der Areté eines Seelenteils muß so etwas wie dessen "Tüchtigkeit" (Übersetzung von Dirlmeier²) oder wesentliche Leistung gemeint sein. Und zwar Leistung in ihrer vollendeten Form, weswegen Rolfes treffend mit "Vollkommenheit" übersetzt.

Jeder Seelenteil hat also die ihm eigentümliche Tüchtigkeit. Die des vegetativen ist freilich nicht von Belang, da sie auch aktiv ist, wenn der Mensch schläft. Ein

² Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von F. Dirlmeier. Stuttgart 1969.

Schläfer könnte aber nicht Gegenstand einer Ethik sein, da, wie Aristoteles bemerkt, im Schlaf der Gute und der Schlechte am wenigsten zu erkennen sind (b5). Außerdem – und dies ist eine erste Antwort auf eine der obigen Unklarheiten – ist der Schlaf eine Untätigkeit (*argía*, b7) der Seele. Die übrigen Seelenteile (von denen im Anschluß die Rede ist), welche die menschliche Eigenart ausmachen, sind nicht in *Energiea*.

Der zweite unvernünftige Seelenteil ist der des Begehrungs- und Strebevermögens (b30), der "sinnliche" Anteil des Menschen, seine Triebe und Neigungen. Es ist die Überzeugung des Aristoteles – und dies ist ein für seine gesamte Ethik entscheidendes Moment –, daß dieser Teil, der zwar *selbst* vernunftlos ist, im Unterschied zum vegetativen am Logos Anteil hat bzw. haben kann (b13-14). Der Mensch *kann* seine Vernunft (von der gleich die Rede ist) auf das "Animalische" in sich "zur Anwendung bringen".

Daß diese "Anwendung" nicht beständig der Fall, sondern eigens zu aktivieren ist, verschuldet das sinnliche Begehren selbst, das der Vernunft widerstrebt und widerstreitet (b17-18). Doch verfügt der Mensch über das Vermögen, ihm durch den Logos zu befehlen, wie auch ihm zu gehorchen. Das Vermögen ist also gedoppelt, und beide Teile sind wechselseitig aufeinander bezogen.

Es ist eindeutig, daß hier die Struktur begrifflich angelegt ist, welche die "rationale Selbstkontrolle" in Bezug auf die Sinnlichkeit des Menschen ermöglicht.

Daß diese beiden Seelenteile – der unvernünftige, gehorchende und der vernünftige, befehlende – in ihrer Zweiheit *Eines* sind, sagt Aristoteles selbst. Denn er zweiteilt in 1103a1-3 auch den vernünftigen Seelenteil. Dessen einen (Unter-)Teil identifiziert er als den, der wie ein Kind auf seinen Vater hören kann, mit dem animalischen.

Diesem Komplex stellt er als zweiten (Unter-)Teil die eigentliche Vernunft (*kyrios kai en hautó*) gegenüber. Dieser zweite (Unter-)Teil ist der im eigentlichen Sinne vernünftige. Durch seine Reinheit hat er am Sinnlich-Praktischen keinen Anteil, sondern ist, wie die zweite Hälfte des zehnten Buches der *Nikomachischen Ethik* zeigt, ganz dem Theoretischen zugewendet.

Gewissermaßen ergibt sich so eine Dreiteilung der Seele. Wobei zu bedenken ist, daß Teile hier nur in begrifflichem Sinne vorliegen und Aristoteles selbst das Sprechen von Teilen in Frage stellt (1102a28f.). Anzunehmen ist erstens der vegetative, zweitens der "sinnlich-vernünftige" Komplex und drittens der rein rationale Teil. Wie sich außerdem zeigte, scheint jeder Teil eine ihm eigene *Areté* zu besitzen. Es handelt sich um eine ihm wesentliche Leistung, die ihn ausmacht – die er

gewissermaßen ist.

B. Die "Ableitung" der Aretai

Der hierfür maßgebliche Satz wurde bereits erwähnt (1103a3f.): "Nach diesem Unterschied wird auch die Areté eingeteilt". Welcher Unterschied gemeint ist, hat sich ergeben: der zwischen der "reinen" Vernunft und jenem "sinnlich-vernünftigen" Komplex. "Von den Aretai nennen wir die einen dianoetische, die anderen ethische Aretai." Hier ist der Punkt, an welchem die Aufspaltung der vielen Einzeltugenden in den anschließenden Büchern ihren Ort hat. Und ab hier läßt sich auch die Wiedergabe von "Areté" mit "Tugend" vertreten. Sagt doch Aristoteles selbst im letzten Satz dieses Buches, daß man unter einer Areté eine lobenswerte Grundhaltung versteht.

1. Die "ethischen" Aretai

Wie sich ergeben hat, besitzt der Seelenteil des "sinnlich-vernünftigen" Komplexes eine ihm eigene Areté, die im vernünftigen Sichverhalten gegenüber den (An-)Trieben besteht. 1106b16 äußert Aristoteles dies noch einmal: "Diese [Areté] ist mit Bezug auf Affekte und Handlungen".

Die Maxime dieses Bezuges formuliert Aristoteles erstmals 1103b31-32, wobei er sich ihrer allgemeinen Anerkennung versichert: Das Handeln hat "katà ton orthòn lógon" zu geschehen. Was soviel heißt, wie gemäß der rechten Vernunft (Rolfes) oder der richtigen Planung (Dirlmeier).

Wie aber hat diese Vernunft auszusehen? Wonach richtet sich die richtige *Planung*? Aristoteles zufolge nach folgender Erkenntnis: Mangel und Übermaß sind es, die im Bereich des triebhaften Handelns als Störfaktoren in Frage kommen (1104a11f.) und somit die Schlechtigkeit einer Handlung verschulden.

Am Beispiel lautete das: Die fragliche "sinnliche Situation" (bezüglich derer wir trieb- oder bedürfnishaft reagieren) sei das Geben (und Nehmen) von Geld. Das Zuviel einer Handlungsweise wäre Verschwendungssucht. Das Zuwenig kleinlicher Geiz (1107b8-10). Wäre die fragliche Lage die einer Konfrontation mit Gefahren, bestünde das Übermaß eines Verhaltens in sinnloser Angst, der Mangel in draufgängerischer Verwegenheit. Ersteres wäre ein Zuviel an Angst, letzteres ein Zuwenig, 1115b7ff.

Beides (Mangel und Übermaß) – davon muß Aristoteles ausgehen – erfahren wir als "falsch". Warum aber? Weil, so müßte die Antwort lauten, solches Handeln gegen die rechte Vernunft ist. Diese bestimmt sich als die "rechte *Mitte*", das richtige Maß

zwischen Zuviel und Zuwenig (1104a25-27): das "Meson" oder die "Mesotes". In den obigen Beispielen hieße das Meson im einen Fall "eleutheriotes" (1107b9), was soviel bedeutet wie die rechte Großzügigkeit, im anderen Fall wäre es die "andreia" (1116a10), die Tapferkeit.

Die Areté jenes komplexen Seelenteiles hat sich also als die Haltung erwiesen, die sich um die rechte Mitte bemüht (110b27f.). Diese bezeichnet Aristoteles als das Beste und bescheinigt ihr ein Sein auf höchster Warte (1107a6-8). Wenn er auch einräumt, daß ein solches konsequentes Verhalten schwer ist und vieler Erfahrung bedarf (1109b12-14). Die vielen ethischen Tugenden, deren Katalog Aristoteles in den Büchern drei bis fünf erläutert, besitzen also als ihre eine Natur (1106a26) darin, daß in ihnen der Logos sich um das Erreichen einer mittleren Angemessenheit bemüht. Und diese ihre Natur, ihr *Wesen* ist demnach die eine der oben dem infragestehenden Seelenteil zugeschriebene Aretai.

Ihre Vielzahl erklärt sich aus der Fülle an Phänomenen und Situationen. Dies ist gemeint, wenn Aristoteles betont, daß sich die Tugenden nur im Bezug auf "Einzelfälle" (1104a27ff.) bildeten und erwerben ließen. Gerecht werden wir nur, indem wir unsere Vernünftigkeit im alltäglichen kommerziellen Umgang unter Beweis stellen, und tapfer nur, wenn wir das Meson in Gefahrensituationen zu finden wissen (1103b14-17).

Die Tugenden des Aristoteles sind also keine Werte an sich, welche über die Zeiten hinweg eine unveränderliche Bedeutung bewahren. Sie sind immer nur *für uns* Ergebnisse eines vernünftigen und gemeinschaftsbezogenen Verhaltens. Sie werden deshalb auch für verschiedene Kulturen oder Gemeinschaftsformen verschiedene sein – in Abstimmung mit den jeweiligen Bedürfnissen und Begebenheiten. Wollen sie aber gut und des Menschen wert sein, werden sie immer jener Struktur genügen, die Aristoteles als Wesen des Menschen in der Seele angelegt sieht. Dabei werden sie jener menschlichen Eigenart gerecht, die sich als der Logos erwiesen hat.

2. Die "dianoetischen" Aretai

Mit dem sechsten Buch der Nikomachischen Ethik wendet sich Aristoteles den dianoetischen Aretai zu. Diese bezeichnet er als Tugenden der "dianoia", also des verstehenden Denkens (1139a1). Hiermit sind die Fertigkeiten jenes Seelenteiles gemeint, der sich im dreizehnten Kapitel des ersten Buches als derjenige der vom Sinnlichen ungetrübten Vernunft gezeigt hat. Deswegen überrascht es, wenn Aristoteles 1139a3 erneut einen Exkurs zur Seele beginnt, in dem er den rationalen Teil, der nun zur Sprache kommen soll, in zwei Bereiche unterteilt.

Doch zeigt sich hier nur, wie wenig wichtig ihm das Fixieren klar von einander abgegrenzter Seelenteile ist, da es im Grunde nicht möglich ist. Dies folgt aus den Charakterisierungen, die er den beiden "Teilen" gibt: Der eine, als spekulativ-wissenschaftlicher benannt (epistemonikón), dient der Betrachtung des Seienden, dessen Ursachen (archai) sich nicht anders verhalten können. Der andere demgegenüber vermag sich der veränderlichen Welt zuzuwenden und heißt deshalb der "abwägend reflektierende" (logistikón) (1139a6-12).

Es erscheint naheliegend, in jenem zweiten Vermögen die Vernunft zu erkennen, der es zukommt, in Beziehung auf die sinnliche Natur des Menschen zu wirken, während die erstere wohl die oben als "reine" beschriebene ist.

Dies bestätigt Aristoteles a22-29, wo er der ethischen Tüchtigkeit die abwägend-reflektierende Vernunft als wesentlich zuschreibt und gegen diese das theoretische Denken absetzt, das sich nicht auf das Handeln (und die Hervorbringungen) bezieht. Doch verwischt Aristoteles diese Differenz gleichsam wieder, wenn er 1139b14-17 die Zahl der dianoetischen Tugenden auf genau fünf festlegt und in ihrer lockeren Aufzählung offensichtlich durcheinanderbringt. Es handelt sich um techne, episteme, phrónesis, sophia und nous. Ihnen gemeinsam ist jedenfalls, daß die Seele mit ihnen das Richtige zu erkennen vermag ("aletheúei"). Dies ist das Kennzeichen des logoshaften Seelenteiles überhaupt.

Da die Einzelbetrachtung der "Verstandestugenden" hier nicht beabsichtigt ist, und zudem – wie klar hervortritt – eine zutreffende Isolierung der Areté der "reinen" Vernunft von den "ethischen" Aretai in diesem Buch nicht ohne weiteres möglich erscheint, sei stattdessen ein Blick in das zehnte und letzte Buch der *Nikomachischen Ethik* geworfen. Hier macht Aristoteles die gewünschte Unterscheidung, indem er die göttliche Areté gegen die "menschlichen" (anthropikai; 1178a10) Aretai sondert, wie Gerechtigkeit und Tapferkeit. Diese nämlich zeichnet es aus, den Menschen zu betreffen, insofern er auch einen Körper hat (a15). Sie beziehen sich also auf sein "zusammengesetztes" Wesen (a20), d. h. die damit

verbundene "sinnliche" Natur (a11-13).

Der Nous aber, der Geist, d. h. die göttliche Areté, ist vom Körperlichen, "abgetrennt" (kechorisméne, a22). Und deswegen ist er das höchste dem Menschen Erreichbare und sein wahres Selbst (1178a2-3). Das dem Nous gemäße Leben ist allein das dem Wesen des Menschen entsprechende (a6-7). Diese Areté ist also die "beste und vollkommenste" von der 1098a16-18 gesagt wurde, daß ein ihr gemäßes Leben das höchste Agathon und größtmögliche Eudaimonia bedeutet. Dies wiederholt Aristoteles unermüdlich: "houtos ara kai eudaimonestatos" (1178a8, "dieses [Leben] ist wohl auch das glücklichste").

Was aber heißt es, ein dem Geist gemäßes Leben zu führen? Worin besteht die Tätigkeit des Nous? Die Antwort lautet 1178b32: Dies ist die "theoria", das Schauen des Geistigen. Höchstes Glück bedeutet für den Menschen demnach die Beschäftigung mit "geistigen Inhalten", die Theorie, die um ihrer selbst willen erstrebt wird und sich selbst genügt.

Diese Bestimmung der "theoria" soll hier ausreichen. Weiteren Aufschluß gewährt das siebte Kapitel in Buch Lambda der *Metaphysik*.

So hat erst Buch zehn die Frage nach der eigentlichen, vom Sinnlichen reinen "Verstandestugend" geklärt. Damit ist auch der Anschluß an den logoshaften Seelenteil aus dem dreizehnten Kapitel des ersten Buches plausibel gemacht.

C. Zusammenfassung

Die am Ende von II. entstandenen Unklarheiten scheinen durch die nachfolgenden Erörterungen eine Lösung zu erfahren. Was mit der Areté aus jener Definition der Eudaimonia gemeint ist, hat sich ergeben, und die Vermutung, hierin eine abstrakt gefaßte Anspielung auf die menschliche Vernunftbegabung zu sehen, konnte bestätigt werden. Areté bedeutet die dem Menschen, der menschlichen Seele, eigentümliche Tüchtigkeit, die ihn wesentlich ausmachende "Leistung". Diese liegt darin, daß er "logon echon" ist.

Doch zeigte sich, wie genau diese Vernünftigkeit in ihrem Wirken zu verstehen ist. Einmal nämlich in ihrer Beziehung auf das Animalische, dann rein und für sich selbst. Inwiefern sich dabei die einzelnen Tugenden entwickelten, wurde deutlich, ebenso die Rolle der Mesótes.

Es scheint nun, daß die "ethischen" Tugenden ihren Namen zu Recht tragen, denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß sie allein das betreffen, was von einer "Ethik" zu erwarten ist: das menschliche Handeln und Sich-zueinander-Verhalten. Die Betätigung des Nous hingegen, die theoria, geht über den gewöhnlichen Rahmen

einer Ethik hinaus – räumt doch Aristoteles ein, der Weise könne das höchste Glück durchaus auch alleine gewinnen und sei der Unabhängigste (1177a32-b1).

Dies liegt begründet in der aristotelischen Gleichsetzung von Eudaimonia und dem menschlichen Agathon, welches in der Tätigkeit, dem dem Menschen eigenen Ergon besteht: Glücklich wird nur, wer der menschlichen Eigenart gerecht wird, nämlich dem Logos zur Wirksamkeit verhilft. Dessen Bestleistung liegt aber (als Nous) in der geistigen Schau, während sein Beitrag zum eigentlich Ethischen gewissermaßen auf halber Strecke anzusiedeln ist.

Unbeantwortet bleibt wohl die folgende Frage: Wie kommt Aristoteles zu seiner Gleichsetzung von Eudaimonia und Ergon? Warum wird glücklich nur, wer der besten Areté der Seele gerecht wird? Diese Frage bezieht sich auf die Rolle der Seele überhaupt: Inwiefern entnimmt Aristoteles der Seele Aufschluß zur Struktur seiner Ethik? Was heißt "Seele"?

IV. Die Seele als Ousia

Im folgenden soll nur eine richtungsweisende Beantwortung obiger Fragen versucht werden. Denn an eine erfüllende Behandlung ist nicht zu denken – ist doch die Ousia wohl der fundamentalste und sicherlich komplexeste Begriff der aristotelischen Philosophie. Sinn und Zweck dieser kleinen Unternehmung sollen lediglich sein, nahe zu legen, daß diese Einschätzung auch für die *Nikomachische Ethik* zutrifft, daß auch die ethische Konzeption des Aristoteles wesentlich im Begriff der Ousia gründet. Gezeigt werden soll, wie sich dieser Anschluß ergibt und inwiefern sich daraus Konsequenzen ableiten lassen, die womöglich zur Beantwortung der Frage beitragen, warum des Menschen höchstes Glück in der Betätigung seiner Eigenart besteht.

A. "De anima", Buch zwei

Gleich zu Beginn des zweiten Buches der aristotelischen Schrift *Über die Seele* lautet die Frage: "ti esti psyche" (A12a5) – was ist die Seele? Und unmittelbar im Anschluß führt Aristoteles die Ousia ein als eine Gattung des Seienden, nämlich als Materie (hyle), Gestalt bzw. Artform (morphe kai eidos) und das aus beidem Zusammengesetzte (to ek touton) (a6-9).

In der Konfrontation der Ousia mit dem Lebewesen (a11-19) ergibt sich: Sein *Körper* kommt als Ousia nicht in Frage, da er als die zugrundeliegende Materie nur der *Möglichkeit* nach ist (a9 und 413a2), während die Ousia als die Wesensbestimmung in *Wirklichkeit* sein muß. Demzufolge muß das *Eidos* die Ousia des Lebewesens sein, da es allein "entelechia" (a10) ist, d. h. aktuelle Wirklichkeit.³ (Diese Überlegungen sind dieselben wie im dritten Kapitel des Buches Z der *Metaphysik*, wo zudem das Zurücktreten des to ek touton hinter das Eidos begründet wird.)

Dies Eidos aber ist im Falle der Lebewesen die *Psyche* (a19-21). Diese Aussagen – die Identifizierung von Ousia-Eidos-Entelechia mit der Seele – werden in den folgenden Passagen vielfach wiederholt und bekräftigt. So auch 412b10f.:

"[Die Seele] ist die Ousia im begrifflichen Sinn (katä ton logon). Und sie ist das Wesens-Was für einen so beschaffenen [nämlich lebendigen, C.S.] Körper; [...]."

³ Übersetzung nach: Aristoteles: Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst Übersetzt von O. Gigon. Zürich 1950.

Hier erfolgt sogar die Identifizierung der Seele mit einem weiteren Ousia-Kandidaten der Aufstellung in *Metaphysik Z3*: dem ti-en-einai ("Wesens-Was"). Damit darf als ausreichend belegt gelten, daß Aristoteles unter der Seele die Ousia eines Lebewesens versteht.

Die Seele ist Ousia und besitzt damit notwendig all die Eigenschaften, welche diesem Begriff in der aristotelischen Philosophie zukommen.

Zur versuchsweisen Erläuterung dessen soll ein Auge in die Schrift *De partibus animalium* von Aristoteles geworfen werden, da dort anzuklingen scheint, was mit dem Ousia-Sein der Seele verbunden ist.

B. "De partibus animalium", Buch eins

Dieses Buch untersucht die Vorgehensweise des Naturforschers im Hinblick auf zwei Tätigkeiten: die Erklärung der Teile (Glieder, Organe) eines Lebewesens (223,7ff.)⁴ und die begriffliche Wesensbestimmung, was soviel heißt wie die Definition der untersten Art (223,18f.).

Für unseren Zweck ist die erstere Thematik von Bedeutung. Doch ist auch der zweiten Fragestellung zu entnehmen, was wesentlich ist: Aristoteles identifiziert nämlich die Ousia mit der *untersten Art*, wie Kranich, Sperling oder Mensch, (siehe 219,1-2; 223,18; 224,15-17). Daran ist interessant, daß diese Identifikation begründen kann, was Aristoteles tut, nämlich von *der menschlichen* Seele im *allgemeinen* zu reden. Denn alles, was bisher zur Seele des Menschen gesagt wurde und noch gesagt wird, gilt ausnahmslos für jeden Menschen. Als Ousia ist die Seele Wesensbegriff des Menschen schlechthin.

Zur Annäherung daran, wie Aristoteles die Erklärung der Organe denkt, schickt er eine begriffliche Konzeption voraus: Die ranghöchste Ursache in der natürlichen Entstehung ist die des Zweckes (219,12). Alles strebt nach dem, was es sein soll, erstrebt die Erfüllung seines "Begriffes" (222,48ff.), dessen Sein demzufolge dem eigentlichen Werden vorangestellt werden muß. "Denn das Werden dient dem Sein, nicht das Sein dem Werden" (219,51f.).

Begriff und Zweck aber äußern sich allein in der "Gestalt" (morphe bzw. eidos) des Lebewesens, der darum gegenüber der Materie der Vorrang gebührt (226,44f.).

⁴ Textgrundlage ist: Aristotelis, Opera Omnia (griechisch und lateinisch), Vol. 3; Edition Ambrosio Firmin, Paris 1854–1878. Die Angabe nennt Seite und Zeile.

und 48f.). Diese Begriffe nun – eidos, morphe und ousia – sind die Seele selbst (221, 19-23f.).

Damit liegt dieselbe Anschauung wie in *De anima* vor: Die Seele ist als Eidos die Ousia des Lebewesens. Der neu hinzutretende Begriff ist der des Zweckes (heneká tinos) bzw. des Zieles (telos). Seine Identifizierung mit dem Wesensbegriff ist aufschlußreich. Denn daraus folgt der Satz, daß das, was das Lebewesen sein soll, schon in und mit ihm vorgegeben ist. Bzw. umgekehrt folgt aus seinem Begriff, was es sein soll.

Das Sein geht dem Werden voraus. Doch ist damit nicht gesagt, daß es bereits verwirklicht oder wirklich ist. Vielmehr ist es, was es ist, zuerst nur dem Vermögen nach und erstrebt die Verwirklichung seines Seins im Vollzug des Lebens – also die Erfüllung des Begriffs. Dies sagt Aristoteles in Bezug auf den Menschen eindeutig 220,14-15: "Da dies der Begriff des Menschen sein sollte, deswegen verhält sich das so und so, weil jener Begriff nicht ohne diese Teile erfüllbar ist".⁵

Freilich ist hier nur die Erklärung der menschlichen Organe (Teile) gemeint. Doch muß dasselbe in modifizierter Weise auch für die übrigen Seelenteile gelten. Nicht anders ist es zu verstehen, wenn Aristoteles, nachdem er es dem Naturwissenschaftler durch diesen Beispielsatz auferlegt hat, sich um die Seele zu kümmern (da nur aus ihr als Ganzem die Teile zu erklären sind) (221,27f.), erörtert, welche Seelenteile denn dabei in Frage kämen. Sein Ergebnis lautet, daß das Denkvermögen (to noetikón, 221, 49f.) nicht dazugehöre, da dieses (dianoia) ja den anderen Tieren nicht eigen ist.

Hier ist also gesagt, daß die Erklärung (auch des Denkvermögens) aus dem Ganzen des Wesensbegriffes erfolgt. Doch kann Aristoteles die Möglichkeit und Tauglichkeit derselben nur deswegen behaupten, weil er davon ausgeht, daß in der Natur alles nach der Erfüllung seines Begriffes strebt (Entelechie), was – wie oben bereits festgestellt ist – wiederum nur möglich ist, weil mit der Ousia das *Sein-Sollen* gegeben ist.

Hält man sich diesen Sachverhalt vor Augen, muß es klarer erscheinen, warum Aristoteles dem menschlichen Begehren (Streben überhaupt) als eigentliches Ziel die Erfüllung seines Ergon, d. h. der eigentümlichen Tätigkeit, zuweisen muß. Anders gesagt erschließt sich von hier die Definition des menschlichen Agathon. Sie *muß*

⁵ Übersetzung nach: Aristoteles: Die Lehrschriften. Übersetzt von P. Gohlke. Über die Glieder der Geschöpfe: Band VIII/2. Paderborn 1959.

darin liegen, die Seele (als den Wesensbegriff) in der Energieia (als tätiger Vollendung) zu haben. Und zwar nicht gemäß *irgendeiner* Areté (als ihrer Tüchtigkeit) – da es die menschliche Seele auszeichnet *auch* über die Vermögen der anderen Lebewesen (Pflanzen und Tiere) zu verfügen –, sondern gemäß der dem Menschen *eigentümlichen*. Diese aber ist – wie obige Stelle aus *De partibus animalium* zusätzlich belegt – sein Denkvermögen, sein vernünftiger Seelenteil, der Nous.

Daß Aristoteles dessen Erstreben mit der Eudaimonia gleichsetzen kann, mag zum einen logisch daraus folgen, daß, was um seiner selbst willen begehrt wird und sich selbst genügt – nämlich das menschliche Agathon –, notwendig zufrieden und glücklich machen muß. Zum anderen könnte ihm dieser Umstand als das Ergebnis *empirischer* Beobachtung zur Bestätigung seiner Theorie gereichen.

Wesentlich festzuhalten bleibt allerdings ein Unterschied, der zwischen Mensch und Natur besteht. In dieser erfolgt das Erreichen des Wesensbegriff – von der hier wohl hinderlich eingreifenden Rolle der Hyle einmal abgesehen – mehr oder weniger zwingend bzw. immer (wenn keine Abnormität vorliegt). Dem Menschen demgegenüber steht die Aktivierung seiner Eigenart in gewissem Sinne zur Disposition: Er *kann* unvernünftig sein, wenn er will. Denn er ist – im Gegensatz zu Tieren und Pflanzen – *frei*. Nur deswegen kann er "schuldig" werden, und nur deswegen ist es notwendig, eine *Ethik* zu schreiben – wie es Aristoteles tut.

Deswegen erscheint es hier auch möglich (und notwendig), obiges Sollen, das neutral nur die ohnehin eintretende Befolgung eines Programmes bedeutet, im Sinne eines *Imperatives* zu verstehen, einer sittlichen Anweisung.

Denn da jenes Sollen nicht gegeben und der Mensch frei ist, scheint es geboten, ihn dazu zu ermahnen. Oder besser, vielleicht aristotelischer, daran zu *erinnern*, daß er doch gewiß glücklich sein wolle. Das gelinge ihm jedoch nur, wenn er sich seiner menschlichen Eigenart entsänne und in Gemeinschaft Vernunft übe.