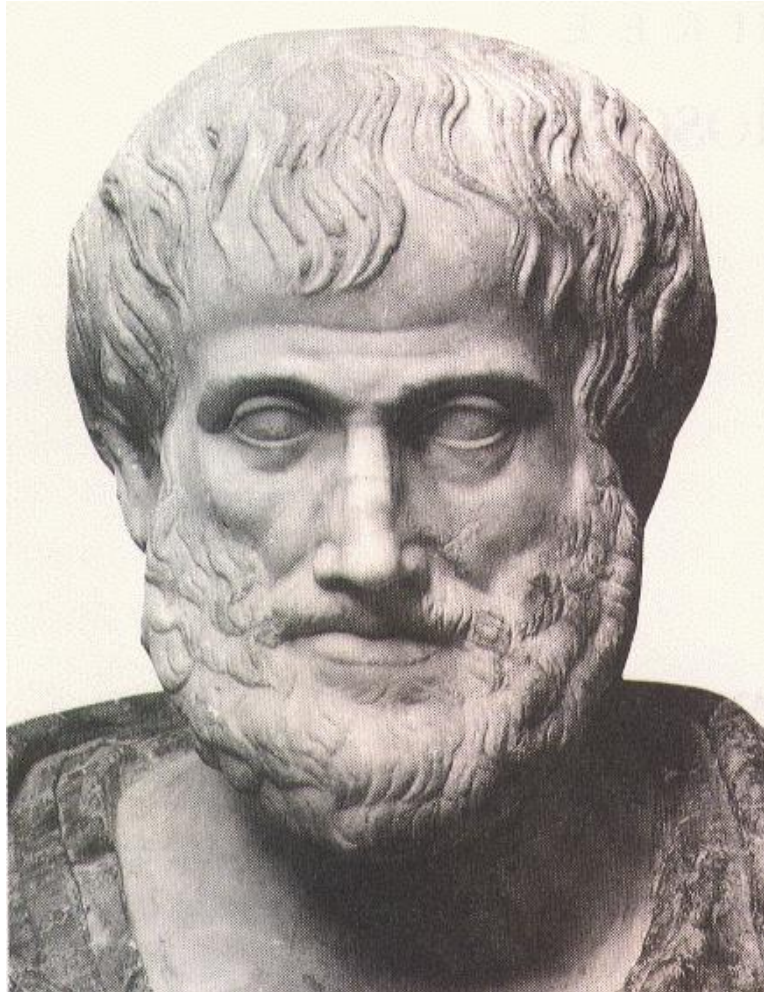


ARISTOTELES IM ETHIKUNTERRICHT



REGIONALE LEHRERFORTBILDUNG ETHIK
REUTLINGEN 27.11.2013
SUSANNE DANNECKER - KLAUS GOERGEN

Inhalt:

<i>Einführung: Zur Anthropologie</i>	3
Aristoteles: Über die Teile der Tiere	4
Aristoteles: Zur Gemeinschaft bestimmt	6
<i>Einführung: Zur Gerechtigkeit</i>	6
Aristoteles: Gerechtigkeit	7
<i>Einführung: Zu Glück und Moral</i>	11
Aristoteles: Glück als erstes Ziel	12
Aristoteles: Welche Wege führen zum Glück?	14
Aristoteles: Was ist Glückseligkeit?	15
<i>Einführung: Zu Moralbegründungen</i>	17
Aristoteles: Wie wird man tugendhaft?	19
Aristoteles: Was sind Tugenden?	20
Aristoteles: Von den Tugenden	20
Aristoteles: Arten der Freundschaft	22
Aristoteles: Tugenden und Laster	26
<i>Einführung: Zum Freiheitsbegriff</i>	27
Aristoteles: Was ist Freiheit?	27
<i>Einführung: Zur Staatsphilosophie/Politische Ethik</i>	30
Aristoteles: Die beste Regierungsform	32
<i>Einführung: Zu Metaphysik/Logik</i>	34
Aristoteles: Ausgangspunkt und Ziel der Wissenschaft	36
Aristoteles: Das Wesen des Seins	37
Aristoteles: Plato-Kritik	38
Aristoteles: Widerspruchsfreiheit und Wahrheitsdefinition	39
Aristoteles: Organon I: Die Kategorien	39
Aristoteles: Organon IV: Definitionen	40
Aristoteles: Organon III: Der Schluss	40
Aufgaben für die Gruppenarbeiten	41
Aufgabe A: Zehn Arten, einen Text zu lesen	41
Aufgabe B: Die Tugenden	43
Aufgabe C: Anwendungsbeispiele für die Tugendlehre	46
Literatur zu Aristoteles - für die Unterrichtsvorbereitung	47

Zur Anthropologie

Aristoteles formulierte die bis heute wirkungsmächtigste Definition des Menschen:

- *Der Mensch ist ein zoon politikon, „ein Wesen, das sein Leben in der Polis führt“. Diese Eigenart, das „Politische“ kommt dem Menschen von Natur aus zu als seine Bestimmung, es impliziert dies einen Ziel- und Aufgabenhorizont und den Gedanken der gattungsgeschichtlichen wie individuellen Entwicklung: Biologisch angelegt, kommt der Mensch in der Entfaltung seiner Polismatur zu sich selbst; sie vollzieht sich historisch kulturell wie auf der Ebene individueller Erziehung und Verwirklichung; aus der Hausgemeinschaft entsteht über das Dorf die komplexere soziale Struktur des Staates, in Form der Polis ist seine Aufgabe über die Sicherung des Lebens hinaus die Realisierung des gelungen-geglückten Daseins seiner Mitglieder auf der Grundlage sozialer Gerechtigkeit. Ziel ist ein erfülltes Mensch-Sein, die Verwirklichung von Humanität.*
- *Der Mensch ist ein zoon logon echon, „das Lebewesen, das Logos besitzt“. Die politische Natur des Menschen ist durch seine Vernunftnatur begründet, durch die spezifischen Fähigkeiten menschlich vernünftiger Kommunikation in entscheidender Differenz zur Sprachfähigkeit der Tiere.¹ Der Logos entfaltet sich in mehrere Stufen und Richtungen, von der Wahrnehmung bis zu den höchsten Wissensformen, vom Wissen um die Natur bis zu den menschlichen Lebensbereichen. Letztlich geht es um fünf intellektuelle Kompetenzen: Kunst und Technik, Wissenschaft, Klugheit, Geist und Weisheit als der höchsten Form des Wissens, dem Wissen um die ersten Gründe dessen, was ist. Die Bestimmung des Menschen als eines vernunftfähigen Lebewesens erweist sich damit als „eine ungeheuerliche Provokation. Der Mensch gilt als jenes Wesen, das ein Wissen vom Ganzen haben kann und erst in diesem Wissen in vollem Sinn seine Vernünftigkeit, damit auch sein Menschsein realisiert.“²*
- *Das gute, gelingende, tugendhaft glücklich erfüllte Leben, die Eudaimonia konkretisiert Aristoteles idealtypisch in zwei Lebensweisen, die den beiden Bestimmungen des Menschen entsprechen: dem politisch tätigen Bürger und dem Philosophen, der praktisch-politischen und der kontemplativ-theoretischen Existenz, Prototypen vorbildlichen Menschseins.*
- *Zugrunde liegt dieser Konkretion wiederum eine sehr allgemeine anthropologische Überlegung: Die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidende Tätigkeit ist ein bestimmtes Leben, „nämlich mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und entsprechendes Handeln“; daraus folgert Aristoteles: Das oberste Gut des Menschen, die Eudaimonia ist ein „Tätigsein der Seele gemäß der ihr wesensgemäßen Tugend oder Tüchtigkeit“, und wenn es hier mehrere Tugenden gibt, „der besten und vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit, und dies noch ein volles Leben hindurch.“³ Das konkrete Resultat sind die genannten beiden Lebensweisen.*
- *Warum aber „Tätigkeit der Seele“? „Seele“ umgreift die Gesamtstruktur menschlichen Strebens, menschlicher Aktivität. Diese Gesamtstruktur ist vielfältig und hierarchisch gegliedert: Zunächst ist ein unvernünftiger Teil von einem vernünftigen Teil*

¹ Dies meint nicht, dass alle Menschen immer vernünftig seien; es geht um die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen zur Vernunft, nicht immer bis zur höchsten Stufe entfaltet und schon gar nicht immer in jeder Situation aktualisiert.

² Otfried Höffe. Ethik und Politik. Frankfurt 1979. S. 27

³ Aristoteles: Nikomachische Ethik. 1098a

unterschieden; der unvernünftige Teil enthält erstens die vegetativen Funktionen des Menschen, Aristoteles nennt das Vermögen der Ernährung und des Wachstums, und zweitens das sinnlich begehrende Vermögen. Der vernünftige Teil umfasst ebenfalls auf unterster Ebene das sinnlich begehrende Vermögen, darüber findet sich ein Bereich, der auf die Vernunft hören, ihr gehorchen oder zuwider handeln kann; es ist dies der Bereich überhaupt des Tuns, vom moralischen Handeln über das Arbeiten, Herstellen bis zur künstlerischen Produktion. An der Spitze steht der in sich selbst vernünftige Teil der Seele, die Fähigkeit zur Vernunftkenntnis. Diesen drei Bereichen des vernünftigen oder durch die Vernunft beeinflussbaren Teils der Seele sind jeweils erstrebenswerte, ideale Grundhaltungen zugeordnet, Tugenden: Dem unvernünftig-vernünftigen Bereich des Strebens werden die ethischen Tugenden zugeordnet: z.B. Mut, Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Freigebigkeit. Dem in sich selbst vernünftigen Teil der Seele werden die dianoetischen (= dem Denken zugehörigen) Tugenden zugeordnet: Weisheit und Wissenschaft, Kunst, Klugheit.

(Aus: Klaus Goergen, Hanns Frericks: Mein Ziel: Abitur Ethik. Hollfeld: Bange 2015² S. 234 ff)

Über die Teile der Tiere (Die Lehrschriften, Paderborn 1959, Bd. 14., 686-690).

An Hals und Kopf schließen sich bei den Geschöpfen die vorderen Gliedmaßen und der Brustkorb an. Der Mensch hat statt der Schenkel und Vorderfüße die sogenannten Arme und Hände. Denn er ist das einzige Geschöpf mit aufrechter Haltung, weil seine Natur und sein Wesen göttlich sind. Die Aufgabe des göttlichen Wesens ist aber Denken und Sinnen. Dies wird erschwert, wenn die Körperlast von oben zu groß wird, weil die Last das Denken und den Allgemeinsinn zu unbeweglich macht. Werden also die Last und das Körperhafte gesteigert, so muss der Leib zur Erde heruntersinken, so dass die Natur zu seiner Sicherung den Vierfüßlern statt der Arme und Hände die Vorderfüße gegeben hat. Die beiden Hinterfüße brauchen ja alle zur Fortbewegung, aber in diesem Falle wurden die Geschöpfe zu Vierfüßlern, weil ihre Seele die Last nicht tragen konnte. Alle Geschöpfe nämlich außer dem Menschen hat die Natur zwerghaft gebaut. Zwerghaft ist, was einen großen Oberkörper hat, während das, was die Last zu tragen und zu bewegen hat, nur klein ist. „Oben“ ist der sogenannte Brustkorb vom Kopf bis zum Ausgang der Ausscheidungen. Bei den Menschen nun steht dies zum unteren Körper im rechten Verhältnis, und zwar ist es noch viel kleiner, wenn sie ausgewachsen sind. In der Jugend ist umgekehrt der Oberkörper groß, der Unterkörper klein, weswegen sie auch kriechen und noch nicht gehen können. Ganz zuerst kriechen sie auch nicht, sondern liegen still, weil alle kleinen Kinder Zwergwuchs haben. Im Laufe der Entwicklung wächst dann der Unterkörper bei den Menschen, während bei den Vierfüßlern im Gegenteil der Unterleib zuerst am größten ist und im Laufe der Entwicklung der Oberkörper wächst, das heißt der Leib vom Gesäß bis zum Kopfe. Daher sind die Fohlen auch gar nicht oder nur wenig in der Höhe den Pferden unterlegen, und wenn sie ganz jung sind, können sie mit dem Hinterschenkel den Kopf berühren, was sie in späterem Alter nicht mehr können.

So ist der Bau der Einhufer und der Zweihufer. Die Vielzeher und Ungehörnten haben auch den Zwergwuchs, doch nicht so stark, und daher erfolgt auch das Wachstum des Unterkörpers gegenüber dem Oberkörper im Verhältnis dieser Abschwächung. Auch die

Gattung der Vögel und der Fische und überhaupt alle Bluttiere haben, wie gesagt, diesen Zwergwuchs, und daher sind auch alle Geschöpfe unvernünftiger als der Mensch. Denn auch unter den Menschen wieder sind es z.B. die Kinder gegenüber den Männern, und unter den Ausgewachsenen selbst lassen es die zwerghaft Gebauten, wenn sie vielleicht auch sonst ungewöhnliche Kräfte haben, an Verstand jedenfalls fehlen. Der Grund liegt, wie gesagt, darin, dass der Sitz der Seele durch die Masse unbeweglich und körperhaft geworden ist. Wenn die aufwärts steigende Wärme noch geringer und das Erdhafte noch stärker geworden ist, werden die Körper der Geschöpfe noch kleiner, bekommen viele Füße, und am Ende sind sie ohne Füße und ganz und gar am Boden hingestreckt. Noch einen Schritt weiter, und auch der Lebensquell sinkt abwärts, der Bereich um den Kopf wird unbeweglich und unempfindlich, und es ist eine Pflanze entstanden, die das Obere unten und das Untere oben hat. Denn die Wurzeln haben für die Pflanzen die Bedeutung des Mundes und des Kopfes, während der Samen am entgegengesetzten Ende wächst, nämlich oben am Ende der Zweige. Damit ist gesagt, warum manche Geschöpfe zweifüßig, manche vierfüßig, manche ohne Füße und warum teils Pflanzen, teils Tiere entstehen, endlich warum der Mensch das einzig aufrechte Geschöpf ist.

Da er nun aber aufrecht geht, braucht er vorn keinerlei Schenkel, und so hat ihm die Natur dafür Arme und Hände gegeben. Anaxagoras meint, der Mensch sei deswegen das vernünftigste Geschöpf geworden, weil er Hände habe. Sinnvoller jedoch ist es, dass er Hände bekommen habe, weil er das vernünftigste Geschöpf ist. Denn die Hände sind ein Werkzeug, die Natur teilt aber, wie ein verständiger Mensch, jedes Werkzeug nur dem zu, der damit umgehen kann. Es ist ja auch passender, einem Flötenspieler Flöten zu geben, als einen nur deswegen als Flötenspieler zu bezeichnen, weil er Flöten besitzt. Sie fügt dem Größeren und Bedeutsameren das Geringere an, aber nicht dem Geringeren das Ehrwürdigere und Größere. Wenn es nun so besser ist, die Natur aber immer von allen Möglichkeiten die beste verwirklicht, dann ist der Mensch nicht deshalb so vernünftig, weil er Hände hat, sondern er hat Hände, weil er das vernünftigste Geschöpf ist. Denn der Vernünftigste kann auch wohl mit den meisten Werkzeugen gut umgehen, und die Hand bedeutet nicht nur ein Werkzeug, sondern viele, sie ist gleichsam das Werkzeug aller Werkzeuge. Dem Wesen also, das für die meisten Künste aufnahmefähig ist, hat die Natur die Hand verliehen als das Werkzeug mit dem weitestgehenden Gebrauch. Diejenigen aber, die den Bau der Menschen bemängeln und ihn für das bedauernswerteste Geschöpf erklären, weil er ohne Schuhe sei und nackt und ohne Waffe zum Kampf, tun nicht recht daran. Denn die anderen Geschöpfe haben alle immer nur ein Hilfsmittel, das sie nicht nur mit einem vertauschen können, sondern sie müssen gleichsam gestiefelt und gespornt schlafen und alles tun und können das Wärmekleid um ihren Leib niemals ablegen noch die Waffe, die sie nun mal haben, gegen eine andere vertauschen. Dem Menschen dagegen sind viele Hilfsmittel gegeben, und er kann diese noch verändern, er kann sich die Waffe aussuchen, wie er sie will und wo, da die Hand ihm zur Kralle, zur Schere, zum Horn wird und zum Speer, zum Schwerte und jeder andern Waffe und jedem Werkzeug. Dies alles ist ja die Hand, weil sie es alles ergreifen und halten kann.

Zur Gemeinschaft bestimmt (Pol. I,2; 1253a)

5 Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt. Die
Stimme ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den anderen Sinneswesen
verliehen, indem ihre Natur so weit gelangt ist, dass sie Schmerz und Lust empfinden und
beides einander zu erkennen geben. Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das
Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte
10 anzuzeigen. Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, dass sie Sinn
haben für Gut und Böse, für Gerech und Ungerech und was dem ähnlich ist. Die
Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat.
Darum ist denn auch der Staat der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne
Mensch, weil das Ganze früher sein muss als der Teil. Hebt man das ganze menschliche
15 Kompositum auf, so kann es keinen Fuß und keine Hand mehr geben, außer nur dem Namen
nach, wie man etwa auch eine steinerne Hand Hand nennt; denn nach dem Tode ist sie
nurmehr eine solche. Ein jedes Ding dankt nämlich die eigentümliche Bestimmtheit seiner
Art den besonderen Verrichtungen und Vermögen, die es hat, und kann darum, wenn es
nicht mehr die betreffende Beschaffenheit hat, auch nicht mehr als dasselbe Ding bezeichnet
20 werden, es sei denn im Sinne bloßer Namensgleichheit.
Man sieht also, dass der Staat sowohl von Natur besteht, wie auch früher ist als der Einzelne.
Denn wenn sich der Einzelne in seiner Isolierung nicht selber genügt, so muss er sich zum
Staate ebenso verhalten, wie andere Teile zu dem Ganzen, dem sie angehören.
Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht
bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott. Darum
25 haben denn alle Menschen von Natur in sich den Trieb zu dieser Gemeinschaft, und der
Mann, der sie zuerst errichtet hat, ist der Urheber der größten Güter. (...) Die Gerechtigkeit
aber, der Inbegriff aller Moralität, ist ein staatliches Ding. Denn das Recht ist nichts anderes
als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung, und eben dieses Recht ist es
auch, das über das Gerechte entscheidet.

30

Zur Gerechtigkeit

Aristoteles entwirft im fünften Buch der „Nikomachischen Ethik“ als erster eine differenzierte, realistische Theorie der Gerechtigkeit, in der er auf alle religiösen und metaphysischen Annahmen verzichtet. Darin unterscheidet er verschiedene Arten von Gerechtigkeit:

Die Allgemeine Gerechtigkeit (iustitia universalis⁴) meint eine Grundtugend der umfassenden Rechtschaffenheit, des allgemein richtigen und angemessenen Handelns in allen Lebenslagen. In diesem Sinne handelt der Soldat, der dem Feind tapfer standhält, ebenso gerecht, wie der Beleidigte, der aus Besonnenheit nicht gewalttätig reagiert. Allgemein gerecht handelt, wer sich freiwillig an Gesetz und Ordnung hält.

Die Besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) unterteilt Aristoteles in die Verteilungsgerechtigkeit (iustitia distributiva) und die Ordnungsgerechtigkeit. Verteilt werden Geld für erbrachte Leistungen, aber auch Ehre und Macht. Dabei meint Gerechtigkeit nicht unbedingt Gleichheit, da für unterschiedliche Leistungen gerechterweise unterschiedlich viel an Geld

⁴ Bei Aristoteles werden natürlich die griechischen Bezeichnungen verwendet. *dikaiosynê* meint Gerechtigkeit. Gebräuchlich sind die lateinischen Bezeichnungen, die hier verwendet sind.

oder Ehre zugeteilt wird. Das ist bei der Ordnungsgerechtigkeit anders, hier muss strikte Gleichheit herrschen: Als Tauschgerechtigkeit (*iustitia communitiva*) für die das Zivilrecht zuständig ist, hat sie es mit Handel, Kauf und Verkauf, Darlehen und Bürgschaften zu tun. Dabei geht es stets um Gleichheit in den wechselseitigen Ansprüchen. Das ist bei der zweiten Art der Ordnungsgerechtigkeit, nämlich der Strafgerechtigkeit (*iustitia vindicativa*) nicht anders. Hier wird jeder Straftäter „ohne Ansehen der Person“ völlig gleich behandelt. Die Strafe muss gerechterweise so ausfallen, dass sie einen Ausgleich schafft für die Straftat, daher spricht Aristoteles auch von ausgleichender Gerechtigkeit (*iustitia correctiva*). Er unterscheidet dabei schon sehr präzise zwischen zwei Arten von Delikten, den verborgenen, heimlich begangenen Delikten wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei und Meuchelmord, und den offenen, meist gewalttätigen Delikten wie Misshandlung, Freiheitsberaubung und Beleidigung.

Das Modell der aristotelischen Gerechtigkeitsformen ist im Wesentlichen bis heute gültig. Allerdings konzentriert sich die Gerechtigkeitsdiskussion heute auf die zwei Formen der Verteilungs- und der Strafgerechtigkeit. [...]

Aristoteles bestimmt die Gerechtigkeit allgemein als Tugend. Demnach ist sie ein „mittlerer Habitus“, eine Geisteshaltung, die ein Zuviel und ein Zuwenig vermeidet. Gerechtigkeit ist die Mitte zwischen „Unrecht tun und Unrecht leiden“.⁵ Wer zu viel an Gütern, Ehre, Macht beansprucht, handelt ungerecht; wem zu wenig davon zuteil wird, dem geschieht Unrecht.

Im Tauschhandel und bei der Strafzumessung muss strikte arithmetische Gleichheit herrschen, vor Gericht ist jeder Bürger gleich, es spielt keine Rolle „ob ein guter Mann einen schlechten beraubt oder ein schlechter einen guten“.⁶

In Bezug auf die Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) hingegen gilt Aristoteles als der Stammvater des Liberalismus. Hier lautet seine Grundformel: Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches. Ehre, Geld und andere Güter werden nach geometrischer Proportionalität verteilt, d. h. jeder erhält das, was ihm aufgrund seiner „Leistungen“ und seiner „Würdigkeit“ zusteht, und dann kann „der eine ungleich viel oder gleich viel erhalten wie der andere“.⁷ Proportional, d. h. verhältnismäßig, muss die Verteilung nur in dem Sinne sein, dass das, was A und B zugeteilt wird, im selben Verhältnis stehen muss, wie die Verdienste von A und B zueinander stehen.

Dabei sieht Aristoteles, dass es keinen einheitlichen Maßstab dafür gibt, wann jemand als Gleicher oder als Ungleicher zu betrachten und was unter „Würdigkeit“ genau zu verstehen sei. Die einen verstehen darunter Freiheit, die anderen Rang und Adel, wieder andere Tüchtigkeit. Es hänge vom Gesellschaftssystem ab, so Aristoteles, welche Verteilung von Gütern als gerecht angesehen werde. In dieser Offenheit, die nur allgemein feststellt, man muss sich als würdig erweisen, seinen gerechten Anteil zu erhalten, liegt das Liberale in Aristoteles' Bestimmung der Verteilungsgerechtigkeit.

(Aus: Klaus Goergen, Hanns Frericks: *Mein Ziel: Abitur Ethik*. Hollfeld: Bange 2015² S. 95 ff)

Gerechtigkeit (NE, V,1, 1129aff)

1129a) In Bezug auf die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit ist zu untersuchen, mit was für Handlungen sie es zu tun hat, was für eine Mitte die Gerechtigkeit ist, und wovon das Gerechte die Mitte ist. (...)

⁵ Aristoteles: Nikomachische Ethik. 1133b.

⁶ Ebd. 1132a.

⁷ Ebd. 1133a.

Wir sehen, dass jedermann mit dem Worte Gerechtigkeit einen Habitus bezeichnen will, vermöge dessen man fähig und geneigt ist, gerecht zu handeln, und vermöge dessen man gerecht handelt und das Gerechte will, und ebenso mit dem Worte Ungerechtigkeit einen Habitus, vermöge dessen man ungerecht handelt und das Ungerechte will. Dieses gelte denn
5 auch uns als erste und allgemeinste Voraussetzung. Denn mit einem Habitus hat es eine andere Bewandtnis als mit den Wissenschaften und Vermögen. Ein und dasselbe Vermögen und ein und dasselbe Wissen umfasst die Gegensätze; ein Habitus aber, der es mit dem einen Glied des Gegensatzes zu tun hat, hat es nicht auch mit dem anderen zu tun. Von der
10 Gesundheit z. B. kann nicht Entgegengesetztes ausgehen, sondern nur Gesundes. Wir sprechen von gesundem Gange, wenn Einer so geht, wie es ein gesunder Mensch tut. Demgemäß wird ein Habitus bald aus dem entgegengesetzten Habitus, bald aus seinem Subjekt erkannt. Weiß man was guter Stand der Gesundheit ist, so weiß man auch was schlechter Stand der Gesundheit ist, und ebenso wird aus dem was Gesundheit schafft, die
15 Gesundheit und aus dieser jenes erkannt. Ist guter Stand der Gesundheit so viel als Festigkeit des Fleisches, so muss ihr schlechter Stand Schwammigkeit des Fleisches, und was Gesundheit schafft das sein, was dem Fleische Festigkeit gibt.

Wird das eine Glied eines Gegensatzes vieldeutig ausgesagt, so folgt meistens, dass auch das andere so ausgesagt wird; ist z. B. das Wort Recht vieldeutig, so ist es auch das Wort Unrecht.

20 Man scheint nun tatsächlich von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in mehrfachem Sinne zu sprechen, nur dass diese Homonymie, diese Verschiedenheit der Bedeutung bei Gleichheit des Wortes, nicht groß ist und sich darum versteckt oder nicht so offen hervortritt wie bei Dingen, die weit von einander liegen. Der Unterschied ist ja groß, wenn er in der Gestalt liegt, wenn z. B. das Wort Schlüssel gleichzeitig den Knochen unter dem Halse der
25 Tiere und das Werkzeug zum Schließen der Türen bezeichnet.

Bestimmen wir also, wie viele Bedeutungen der Ausdruck »der Ungerechte« hat. Ungerecht scheint zu sein: einmal der *Gesetzesübertreter*, sodann zweitens der *Habsüchtige*, der andere übervorteilt, endlich drittens der *Feind der Gleichheit*. Hieraus erhellt denn auch, dass gerecht sein wird wer die Gesetze beobachtet und Freund der Gleichheit ist. Mithin ist
30 das Recht das Gesetzliche und das der Gleichheit (1129b) Entsprechende, das Unrecht das Ungesetzliche und das der Gleichheit Zuwiderlaufende.

Da nun in der einen Klasse der Ungerechten der Habsüchtige steht, so wird derselbe es mit den Gütern zu tun haben, nicht mit allen, sondern mit denen, die äußeres Glück und Unglück bedingen, die zwar schlechthin und an sich immer gut sind, aber nicht immer für
35 den Einzelnen. Die Leute aber beten und bemühen sich einzig um sie. Das sollte nicht sein. Sie sollten vielmehr beten, dass das schlechthin Gute auch ihnen gut sein möge, und sollten erwählen was für sie gut ist.

Der Ungerechte will aber nicht immer zu viel haben, sondern unter Umständen auch zu wenig, nämlich von dem, was an sich ein Übel ist. Da aber das kleinere Übel gewissermaßen
40 als ein Gut erscheint und die Habsucht auf Güter gerichtet ist, so scheint ein solcher Mensch

habsüchtig zu sein. In Wirklichkeit aber ist er ein Freund der Ungleichheit. Das ist nämlich der weitere und gemeinsame Begriff.

Auch der Gesetzesübertreter ist ungerecht. Dieses, die Gesetzwidrigkeit oder die Ungleichheit, umfaßt jede Ungerechtigkeit und ist jeder Ungerechtigkeit gemeinsam.

5 Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, nicht die vollkommene Tugend überhaupt, sondern so weit sie auf andere Bezug hat – deshalb gilt sie oft für die vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, dass nicht Abend-
10 nicht Morgenstern gleich ihr erglänzt; daher auch das Sprichwort: in der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend enthalten; und für die vollkommenste Tugend, weil sie die Anwendung der vollkommenen Tugend ist –. Vollkommen ist sie aber, weil ihr Inhaber die Tugend *auch gegen andere ausüben kann* und nicht bloß für sich selbst. Denn viele können die Tugend in ihren eigenen Angelegenheiten ausüben, aber in dem, was auf andere Bezug hat, können sie es nicht.(...) Denn der Amtsinhaber hat es ja mit anderen zu tun und gehört der
15 Gemeinschaft an. Eben darum scheint auch die Gerechtigkeit allein unter den Tugenden ein fremdes Gut zu sein, weil sie sich auf andere bezieht. Denn sie tut was anderen frommt, sei es dem Herrscher, sei es dem gemeinen Wesen. Der Schlimmste ist also wer seine Schlechtigkeit sowohl gegen sich selbst wie gegen seine Freunde kehrt, der Beste aber wer seine Tugend nicht sowohl sich als anderen zugute kommen lässt. Denn dieses ist ein schweres Ding.

20 Die gesetzliche Gerechtigkeit ist demnach kein bloßer Teil der Tugend, sondern sie ganz, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit kein Teil der Schlechtigkeit, sondern wieder sie ganz.

Wie die Tugend und diese Gerechtigkeit sich trotzdem unterscheiden, erhellt aus dem Gesagten. Beide sind dasselbe, ihr Begriff aber ist nicht derselbe, sondern insofern es sich
25 um die Beziehung auf andere handelt, redet man von Gerechtigkeit, insofern es sich aber um einen Habitus handelt, der sich in den Akten der Gerechtigkeit auswirkt, redet man von Tugend schlechthin.

Dass es also mehrere Gerechtigkeiten gibt und noch eine Gerechtigkeit neben der ganzen Tugend, ist klar. Bestimmen wir also, was und welcher Art sie ist.

30 Das Ungerechte zerfällt in das Ungesetzliche und das der Gleichheit Widerstreitende, das Gerechte in das Gesetzliche und das der Gleichheit Entsprechende. Dem Ungesetzlichen entspricht nun diejenige Ungerechtigkeit, von der vorhin die Rede war. Da aber das der Gleichheit Zuwiderlaufende und das Ungesetzliche nicht dasselbe, sondern verschieden sind wie Teil und Ganzes – denn alles, was wider die Gleichheit verstößt, ist ungesetzlich, aber
35 nicht alles Ungesetzliche streitet mit der Gleichheit, grade wie auch alles Zuviel die Gleichheit verletzt, aber nicht alles, was die Gleichheit verletzt, auch ein Zuviel ist –, so folgt, dass auch das Ungerechte und die Ungerechtigkeit hierin nicht dasselbe, sondern verschieden sind. Denn jene Ungerechtigkeit ist ein Teil der ganzen Ungerechtigkeit, und ebenso ist die Gerechtigkeit, nach der wir gegenwärtig fragen, ein Teil der ganzen
40 Gerechtigkeit. Mithin müssen wir uns auch mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und

mit Recht und Unrecht *im engeren Sinne* beschäftigen. Jene Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit also, die sich auf den ganzen Umfang der Tugend bezieht und die die Anwendung der ganzen Tugend, beziehungsweise des ganzen Lasters, auf unser Verhältnis zu anderen Menschen ist, möge als erledigt gelten. Ebenso ist leicht zu ersehen, wie das diesen entsprechende Recht und Unrecht zu bestimmen ist. Der größte Teil der Gesetzesvorschriften nämlich betrifft Handlungen der ganzen Tugend. Denn das Gesetz gebietet, im Leben jede Tugend zu üben und verbietet, irgendwelchem Laster Raum zu geben. Das Mittel aber diese ganze Tugend zu verwirklichen sind jene gesetzlichen Bestimmungen, die die Erziehung für das Gemeinwesen regeln. Was freilich die Einzelerziehung betrifft, die da zum tugendhaften Manne schlechthin bildet, so ist die Frage, ob sie zur Staatslehre oder zu einer anderen Disziplin gehört, weiter unten zu erledigen. Denn vielleicht ist es nicht dasselbe, ein guter Mensch und ein guter Bürger eines beliebigen Staates zu sein.

Von der *partikulären Gerechtigkeit* aber und dem ihr entsprechenden Rechte ist eine Art die, die sich bezieht auf die *Zuerteilung* von Ehre oder Geld oder anderen Gütern, die unter die Staatsangehörigen zur Verteilung gelangen können – denn hier kann der eine ungleich viel und gleich viel erhalten wie der andere –; eine andere ist die, die *den Verkehr* der Einzelnen unter einander regelt. Die letztere hat zwei Teile. Es gibt nämlich einen freiwilligen Verkehr und einen unfreiwilligen. Zum freiwilligen Verkehre gehören z. B. Kauf, Verkauf, Darlehen, Bürgschaft, Nießbrauch, Hinterlegung, Miete. Hier spricht man von freiwilligem Verkehr, weil das Prinzip der genannten Verträge beiderseits der freie Wille ist. Zu dem unfreiwilligen Verkehr gehören teils heimliche Handlungen, wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Sklavenverführung, Meuchelmord, falsches Zeugnis, teils gewaltsame, wie Misshandlung, Freiheitsberaubung, Totschlag, Raub, Verstümmelung. Da aber der Ungerechte wie das Unrecht die Gleichheit verletzen, so gibt es offenbar auch ein Mittleres zwischen dem Ungleichen. Es ist das Gleiche. Denn bei jeder Handlung, bei der es ein Mehr und ein Weniger gibt, gibt es auch ein Gleiches. Ist demnach das Unrecht ungleich, so ist das Recht gleich, wie übrigens auch jedem ohne Beweis einleuchtet. Da aber das Gleiche ein Mittleres ist, so ist also auch das Recht ein Mittleres. [...]

Das ist also die eine Art des Rechtes. Die noch übrige ist die *ausgleichende*, die im Verkehr, dem freiwilligen wie dem unfreiwilligen, Anwendung findet. Dieses Recht hat eine andere Form als das erstere. Die das Gemeinsame austeilende Gerechtigkeit verfährt immer nach der angegebenen Proportionalität; wenn z. B. eine Geldverteilung aus öffentlichen Mitteln stattfindet, so muss sie nach dem Verhältnisse geschehen, das die Leistungen der Bürger zu einander haben; und das diesem Rechte entgegengesetzte Unrecht ist was diesem Verhältnisse zuwiderläuft. Dagegen ist das Recht im Verkehr zwar auch ein Gleiches und das Unrecht im Verkehr ein Ungleiches, aber nicht nach Maßgabe der genannten, sondern gemäß der arithmetischen Proportionalität. Es trägt ja nichts aus, ob ein guter Mann einen schlechten verkürzt oder ein schlechter einen guten, oder ob ein guter oder ein schlechter Mann einen Ehebruch begeht; vielmehr sieht das Gesetz nur auf den Unterschied des Schadens, und es behandelt die Personen als gleiche, wenn die eine Unrecht getan, die

andere es erlitten, die einen Schaden zugefügt hat, die andere geschädigt worden ist. Daher versucht der Richter dieses Unrecht, als welches in der Ungleichheit besteht, auszugleichen. Denn wenn der eine geschlagen worden ist, der andere geschlagen hat, oder auch der eine getötet hat, der andere getötet worden ist, so ist dieses Leiden und jenes Tun in ungleiche
5 Teile geteilt; aber der Richter sucht durch die Strafe einen Ausgleich herbeizuführen, indem er dem Täter seinen Vorteil entzieht.

In diesen Dingen redet man nämlich ganz allgemein von Vorteil, wenn auch der Ausdruck für einzelne Verhältnisse nicht eigentlich paßt, wie wenn z. B. der Schläger Vorteil und der Geschlagene Nachteil haben soll; aber bei Abmessung erlittenen Unrechtes ist es nun einmal
10 so, daß man dasselbe Nachteil, das zugefügte Unrecht aber Vorteil nennt.

So ist denn das Gleiche die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, der Vorteil und Nachteil aber sind in entgegengesetzter Weise ein Zuviel und ein Zuwenig, indem der Vorteil ein Zuviel des Guten und ein Zuwenig des Übels, der Nachteil aber das Umgekehrte ist. Zwischen ihnen war die Mitte das Gleiche, das wir als das Recht bezeichnen. Und so wäre
15 denn das ausgleichende oder wiederherstellende Recht die Mitte zwischen Nachteil und Vorteil. (...)

Hieraus also mögen wir erkennen, was man dem, der zu viel hat, wegnehmen und dem, der zu wenig hat, hinzugeben muss. Dem, der zu wenig hat, muss man so viel hinzugeben, als die Mitte sein Teil übertrifft, und dem, der das Meiste hat, so viel wegnehmen, als die Mitte
20 von seinem Teil übertroffen wird.

Zu Glück und Moral

Aristoteles gilt als prominentester Vertreter einer Harmoniethese in Bezug auf das Verhältnis von Glück und Moral.

Die Harmoniethese von Glück und Moral fragt, wie sich das Streben nach einem geglückten Leben, also ein Erfüllungsglück, in Einklang bringen lässt mit einer Orientierung an moralischen Maßstäben. Moralisches Handeln wird als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für ein glückliches Leben betrachtet. Dabei wird auf unterschiedliche Weise argumentiert:

1. Moralisches Handeln wird durch die Gemeinschaft belohnt: wer sich freundlich, hilfsbereit, gerecht, solidarisch etc. verhält, der wird auf vielfältige Weise gelobt – und Lob macht glücklich.

2. Das Bewusstsein, moralisch gut und richtig gehandelt zu haben, bewirkt ein gutes Gewissen und eine innere Gemütsruhe – und die machen glücklich.

3. Da Menschen von Natur aus auf Kooperation und Gemeinschaft angelegt sind, entspricht moralisches Handeln – das notwendig ist, um mit anderen friedlich und glücklich zusammenleben zu können – unserem wohlverstandenen Eigeninteresse.

Aristoteles sieht das Zweck-Mittel-Verhältnis von Glück und Moral umgekehrt wie Kant: Glück gilt ihm als das vollkommenste, hinreichende und wünschenswerteste Gut. Nur die Glückseligkeit „wollen wir immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen, während wir die Ehre, die Lust, den Verstand und jede Tugend [...] auch um der Glückseligkeit willen

(wollen) in der Überzeugung, eben durch sie ihrer teilhaftig zu werden.“⁸ Ein tugendhaftes Handeln ist also einerseits ein glücksdienliches Handeln, andererseits können wir durch Tugendhaftigkeit auch unmittelbar glücklich werden, wenn wir dazu erzogen wurden, „über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll“⁹. Glück versteht Aristoteles dabei weder als den kurzfristigen Zustand höchsten Wohlbefindens, noch als heldenhafte Großtat, wie sie den antiken Helden zugeschrieben werden. Er „demokratisiert“ das Glück, indem er es zu einer verlässlichen und den meisten Menschen zugänglichen Lebensweise erklärt, die weder das zu kleine Glück des reinen Genusslebens, noch das zu große Glück der Helden und Götter meint. Auch beim Glück, wie bei der Tugend, ist das richtige Maß die beste Orientierung, um es langfristig zu sichern.

Das Glück müsse „ein volles Leben dauern“¹⁰, damit insgesamt von einem glücklichen Leben gesprochen werden könne. Wem im Alter noch schweres Unglück widerfahre, dessen Leben werde insgesamt nicht als glücklich bezeichnet werden können.

Zufall und Schicksal sind also nicht belanglos für das Glück, aber entscheidender sind die eigenen tugendhaften Leistungen. Für Aristoteles ist Glück nichts, was der Einzelne für sich erlebt, vielmehr entspricht es unserer Sozialnatur, dass wir glücklich nur werden können zusammen mit und durch andere. Das Glück ist zwar der letzte, unhintergehbare Bestimmungsgrund des Wollens, aber ohne tugendhaftes, rücksichtsvolles Handeln ist dieses Glück für den in Gemeinschaft Lebenden nicht erreichbar.

(Aus: Klaus Goergen, Hanns Frericks: Mein Ziel: Abitur Ethik. Hollfeld: Bange 2015² S. 178 ff.)

Aristoteles: Glück als erstes Ziel

(Aristoteles, Nikomachische Ethik, I. Buch, Kap. 5. 1097b)

- 5 Da der Ziele zweifellos viele sind und wir derer manche nur wegen anderer Ziele wollen, z. B. Reichtum, Flöten und überhaupt Werkzeuge, so leuchtet ein, daß sie nicht alle Endziele sind, während doch das höchste Gut ein Endziel und etwas Vollendetes sein muß. Wenn es daher nur ein Endziel gibt, so muß dieses das Gesuchte sein, und wenn mehrere, dasjenige unter ihnen, welches im höchsten Sinne Endziel ist. Als Endziel in höherem Sinne gilt uns das seiner selbst wegen Erstrebte gegenüber dem eines andern wegen Erstrebten und das, was niemals wegen eines anderen gewollt wird, gegenüber dem, was ebenso wohl deswegen wie wegen seiner selbst gewollt wird, mithin als Endziel schlechthin und als schlechthin vollendet, was allezeit seinetwegen und niemals eines anderen wegen gewollt wird.
- 10 Eine solche Beschaffenheit scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu besitzen. Sie wollen wir immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen, während wir die Ehre, die Lust, den Verstand und jede Tugend zwar auch ihrer selbst wegen wollen (denn wenn wir auch nichts weiter von ihnen hätten, so würden uns doch alle diese Dinge erwünscht sein), doch wollen wir sie auch um der Glückseligkeit willen in der Überzeugung, eben durch sie ihrer teilhaftig zu werden. Die Glückseligkeit dagegen will keiner wegen jener Güter und überhaupt um
- 15 keines anderen willen.
- 20 Zu demselben Ergebnis mag uns der Begriff des Genügens führen. Das vollendet Gute muß sich selbst genügen. Wir verstehen darunter ein Genügen nicht bloß für den Einzelnen, der für sich lebt, sondern auch für seine Eltern, Kinder, Frau, Freunde und Mitbürger überhaupt, da der Mensch von Natur für die staatliche Gemeinschaft bestimmt ist. [...]

⁸ NE 1097b.

⁹ Ebd. 1104 b

¹⁰ NE I, 6 1098 a.

Als sich selbst genügend gilt uns demnach das, was für sich allein das Leben begehrenswert macht, so daß es keines Weiteren bedarf. Für etwas Derartiges aber halten wir die Glückseligkeit, ja für das Allerbegehrenswerteste, ohne daß sie mit anderem, was man auch begehrt, von gleicher Art wäre. Denn wäre sie das, so würde sie offenbar durch den
5 Hinzutritt des kleinsten Gutes noch in höherem Grade begehrenswert werden, da das Hinzugefügte ein Mehr des Guten bedeutet und das größere Gut auch naturgemäß immer mehr begehrt wird.

Also: die Glückseligkeit stellt sich dar als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie das Endziel allen Handelns ist.

10

NE I,2

Nehmen wir jetzt wieder unser Thema auf und geben wir, da alles Wissen und Wollen nach einem Gute zielt, an, welches man als das Zielgut der Staatskunst bezeichnen muss, und welches im Gebiete des Handelns das höchste Gut ist. Im Namen stimmen hier wohl die
15 meisten überein: Glückseligkeit nennen es die Menge und die feineren Köpfe, und dabei gilt ihnen gut leben und sich gut haben mit glücklich sein als eins. Was aber die Glückseligkeit sein soll, darüber entzweit man sich, und die Menge erklärt sie ganz anders als die Weisen. Die einen erklären sie für etwas Greifbares und Sichtbares wie Lust, Reichtum und Ehre, andere für etwas anderes, mitunter auch dieselben Leute bald für dies bald für das: der
20 Kranke für Gesundheit, der Notleidende für Reichtum, und wer seine Unwissenheit fühlt, bewundert solche, die große, seine Fassungskraft übersteigende Dinge vortragen. Einige dagegen meinten, dass neben den vielen sichtbaren Gütern ein Gut an sich bestehe, das auch für alle diesseitigen Güter die Ursache ihrer Güte sei.

(NE I,6)

25 Jedoch mit der Erklärung, die Glückseligkeit sei das höchste Gut, ist vielleicht nichts weiter gesagt, als was jedermann zugibt. Was verlangt wird ist vielmehr, dass noch deutlicher angegeben werde, was sie ist.

Dies dürfte uns gelingen, wenn wir die eigentümlich menschliche Tätigkeit ins Auge fassen. Wie für einen Flötenspieler, einen Bildhauer oder sonst einen Künstler, und wie
30 überhaupt für alles, was eine Tätigkeit und Verrichtung hat, in der Tätigkeit das Gute und Vollkommene liegt, so ist es wohl auch bei dem Menschen der Fall, wenn anders es eine eigentümlich menschliche Tätigkeit gibt. Sollte nun der Zimmermann und der Schuster bestimmte Tätigkeiten und Verrichtungen haben, der Mensch aber hätte keine und wäre zur Untätigkeit geschaffen? Sollte nicht vielmehr, wie beim Auge, der Hand, dem Fuße und
35 überhaupt jedem Teile eine bestimmte Tätigkeit zutage tritt, so auch beim Menschen neben allen diesen Tätigkeiten noch eine besondere anzunehmen sein? Und welche wäre das wohl? Das Leben offenbar nicht, da dasselbe ja auch den Pflanzen eigen ist? Für uns aber steht das spezifisch Menschliche in Frage. An das Leben der Ernährung und des Wachstums dürfen wir also nicht denken. Hiernach käme ein sinnliches Leben in Betracht. Doch auch ein
40 solches ist offenbar dem Pferde, dem Ochsen und allen Sinnenwesen gemeinsam. So bleibt also nur ein nach dem vernunft-begabten Seelenteile tätiges Leben übrig, und hier gibt es einen Teil, der der Vernunft gehorcht, und einen anderen, der sie hat und denkt. Da aber

auch das tätige Leben in doppeltem Sinne verstanden wird, so kann es sich hier nur um das aktuell oder wirklich tätige Leben, als das offenbar Wichtigere, handeln.

Wenn aber das eigentümliche Werk und die eigentümliche Verrichtung des Menschen in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit der Seele besteht, und wenn
5 uns die Verrichtung eines Tätigen und die Verrichtung eines tüchtigen Tätigen als der Art nach dieselbe gilt, z. B. das Spiel des Citherspielers und des guten Citherspielers, und so überhaupt in allen Fällen, indem wir zu der Verrichtung noch das Merkmal überwiegender Tugend oder Tüchtigkeit hinzusetzen und als die Leistung des Citherspielers das Spielen, als die Leistung des guten Citherspielers aber das gute Citherspiel bezeichnen, wenn, sagen wir,
10 dem so ist, und wir als die eigentümliche Verrichtung des Menschen ein gewisses Leben ansehen, nämlich mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und entsprechendes Handeln, als die Verrichtung des guten Menschen aber eben dieses nur mit dem Zusatz: gut und recht – wenn endlich als gut gilt, was der eigentümlichen Tugend oder Tüchtigkeit des Tätigen gemäß ausgeführt wird, so bekommen wir nach alle dem das Ergebnis: *das menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele*, und gibt es mehrere Tugenden: *der besten und vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit*. Dazu muss aber noch kommen, dass dies ein volles Leben hindurch dauert; denn wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig.

20

Welche Wege führen zum Glück? II (NE I,3)

Nimmt man die verschiedenen Lebensweisen in Betracht, so scheint es einmal nicht grundlos, wenn die Menge, die rohen Naturen, das höchste Gut und das wahre Glück in die
25 Lust setzen und darum auch dem Genussleben frönen. Drei Lebensweisen sind es nämlich besonders, die vor den anderen hervortreten: das Leben, das wir eben genannt haben, dann das politische Leben und endlich das Leben der philosophischen Betrachtung. Die Menge nun zeigt sich ganz knechtisch gesinnt, indem sie dem Leben des Viehes den Vorzug gibt, und doch kann sie zu einiger Rechtfertigung anführen, dass viele von den Hochmögenden die
30 Geschmacksrichtung des Sardanapal teilen.

Die edeln und tatenfrohen Naturen ziehen die Ehre vor, die man ja wohl als das Ziel des öffentlichen Lebens bezeichnen darf. Indessen möchte die Ehre doch etwas zu oberflächliches sein, als dass sie für das gesuchte höchste Gut des Menschen gelten könnte. Scheint sie doch mehr in den Ehrenden als in dem Geehrten zu sein. Vom höchsten Gute
35 aber machen wir uns die Vorstellung, dass es dem Menschen innerlich eigen ist und nicht so leicht verloren geht. Auch scheint man die Ehre zu suchen, um sich selbst für gut halten zu können. Denn man sucht seitens der Einsichtigen und derer, die einen kennen, geehrt zu werden, und zwar um der Tugend willen. So muss denn, falls ein solches Verhalten etwas beweist, die Tugend das Bessere sein. Nun könnte man ja vielmehr diese für das Ziel des
40 Lebens in der staatlichen Gemeinschaft ansehen. Aber auch sie erscheint als ungenügend. Man kann scheints auch schlafen, während man die Tugend besitzt, oder sein Leben lang

keine Tätigkeit ausüben und dazu noch die größten Übel und Missgeschicke zu erdulden haben, und wem ein solches Lebenslos beschieden ist, den wird niemand glücklich nennen, außer um eben nur seine Behauptung zu retten. Doch genug hiervon; diese Sache ist ja bereits in den enzyklischen Schriften hinreichend besprochen worden.

5 Die dritte Lebensweise ist die theoretische oder die betrachtende; sie wird uns in einem späteren Abschnitte beschäftigen.

Das auf Gelderwerb gerichtete Leben hat etwas Unnatürliches und Gezwungenes an sich, und der Reichtum ist das gesuchte Gut offenbar nicht. Denn er ist nur für die Verwendung da und nur Mittel zum Zweck. Eher könnte man sich deshalb für die vorhin genannten Ziele
10 entscheiden, da sie wegen ihrer selbst geschätzt werden. Aber auch sie scheinen nicht das rechte zu sein, so viel man auch schon zu ihren Gunsten gesagt hat. So sei denn diese Frage verabschiedet.

15

Was ist Glückseligkeit? (NE X,7)

Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit, so muß dieselbe natürlich
20 der vorzüglichsten Tugend gemäß sein, und das ist wieder die Tugend des Besten in uns. Mag das nun der Verstand oder etwas anderes sein, was da seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das wesentlich Gute und Göttliche zu erkennen vermag, sei es selbst auch göttlich oder das Göttlichste in uns: – *immer wird seine seiner eigentümlichen Tugend gemäße Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein.*

25 Dass diese Tätigkeit *theoretischer* oder *betrachtender Art* ist, haben wir bereits gesagt. Man sieht aber auch, dass das sowohl mit unseren früheren Ausführungen wie mit der Wahrheit übereinstimmt.

Denn zunächst ist diese Tätigkeit die vornehmste. Der Verstand oder die Vernunft ist
30 nämlich das Vornehmste in uns, und die Objekte der Vernunft sind wieder die vornehmsten im ganzen Felde der Erkenntnis.

Sodann ist sie die anhaltendste. Anhaltend betrachten oder denken können wir leichter, als irgend etwas Äußerliches anhaltend tun.

Ferner geht die gemeine Meinung dahin, dass die Glückseligkeit mit Lust verpaart sein
35 muss. Nun ist aber unter allen tugendgemäßen Tätigkeiten die der Weisheit zugewandte eingeständenermaßen die genussreichste und seligste. Und, in der Tat bietet das Studium der Weisheit Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit, selbstredend ist aber der Genuss noch größer, wenn man schon weiß, als wenn man erst sucht.

Auch was man Selbstgenüge nennt, findet sich am meisten bei der Betrachtung. Was zum
40 Leben erforderlich ist, dessen bedarf auch der Weise und der Gerechte und die Inhaber der anderen sittlichen Tugenden. Sind sie aber mit dergleichen ausreichend versehen, so bedarf

der Gerechte noch solcher, gegen die und mit denen er gerecht handeln kann, und das gleiche gilt von dem Mäßigen, dem Mutigen und jedem anderen; der Weise dagegen kann, auch wenn er für sich ist, betrachten, und je weiser er ist, desto mehr; vielleicht kann er es besser, wenn er Mitarbeiter hat, aber immerhin ist er sich selbst am meisten genug.

5 Und, von ihr allein lässt sich behaupten, dass sie ihrer selbst wegen geliebt wird. Sie bietet uns ja außer dem Denken und Betrachten sonst nichts; vom praktischen Handeln dagegen haben wir noch einen größeren oder kleineren Gewinn außer der Handlung.

Und, die Glückseligkeit scheint in der Muße zu bestehen. Wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben, und wir führen Krieg, um in Frieden zu leben. Die praktischen Tugenden nun
10 äußern ihre Tätigkeit im bürgerlichen Leben oder im Kriege. Die Aktionen auf diesen Gebieten aber dürften sich mit der Muße kaum vertragen. Die kriegerische Tätigkeit schon gar nicht. Niemand will Krieg und Kriegsrüstungen des Krieges wegen. Denn man müsste als ein ganz blutdürstiger Mensch erscheinen, wenn man sich seine Freunde zu Feinden machte, nur damit es Kampf und Blutvergießen gäbe. Aber auch die friedliche Tätigkeit im Dienste
15 des Gemeinwesens verträgt sich nicht mit der Muße und verfolgt neben der Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten selbst den Besitz der Macht und den Genuss der Ehren oder doch das wahre Lebensglück für die eigene Person und die Mitbürger, als ein Ziel, das vom Staatsdienst verschieden ist, und das wir Menschen auch durch das Leben in der staatlichen Gemeinschaft zu erreichen suchen, selbstverständlich als etwas von diesem Leben selbst
20 Verschiedenes. Wenn also nun zwar unter allen tugendhaften Handlungen diejenigen, die sich um Staat und Krieg drehen, an Schönheit und Größe obenan stehen, und sie gleichwohl mit der Muße unvereinbar und auf ein außer ihnen liegendes Ziel gerichtet sind und also nicht ihrer selbst wegen begehrt werden, und wenn dagegen die Tätigkeit der Vernunft, die denkende, ebensowohl an Ernst und Würde hervorragt, als sie keinen anderen Zweck hat,
25 als sich selbst, auch eine eigentümliche Lust und Seligkeit in sich schließt, die die Tätigkeit steigert, so sieht man klar, dass in dieser Tätigkeit, so weit es menschenmöglich ist, das Selbstgenüge, die Muße, die Freiheit von Ermüdung und alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, sich finden muss. *Und somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn sie auch noch die volle Länge eines Lebens dauert, da nichts, was zur
30 Glückseligkeit gehört, unvollkommen sein darf.*

Aber das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, ist höher, als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas *Göttliches* in sich hat. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem
35 Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäßen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muss auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein.

Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als
40 Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, so weit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zwecke

5 tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben. Denn ob auch klein an Umfang, ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen: dieses Göttliche in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. Mithin wäre es ungereimt, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen. Und was wir oben gesagt, passt auch hierher. Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschiede von anderen, ist auch für dasselbe das Beste und Genussreichste. Also ist das für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glücklichste.

Zu Moralbegründungen

In der Verbindung von Vernunft, Glücksstreben und Gemeinschaftssinn liegt für Aristoteles der Kern der Moralbegründung. Sie ist mehrstufig und begründet schrittweise,

- *warum wir uns berechtigterweise als Vernunftwesen und als Gemeinschaftswesen verstehen dürfen. Das sind die anthropologischen Voraussetzungen der Begründungstheorie*
- *warum wir als Wesen gelten müssen, die in erster Linie nach ihrem Glück streben (hier begründet Aristoteles den Eudaimonismus);*
- *wie wir uns den Zusammenhang von Glücksstreben, anthropologischen Voraussetzungen und moralischem Verhalten vorstellen müssen (das ist der Kern der Moralbegründung);*
- *welchen Status die Tugenden haben, wie sie erworben und definiert werden (das ist der Kern der Tugendlehre (mesotés-Lehre));*
- *welche Tugenden/positiven Fähigkeiten (areté) es gibt und wie sie von den Lastern des Mangels und des Übermaßes abzugrenzen sind (das ist die inhaltliche Konkretisierung der Tugendethik: eupraxia, das gute Handeln, ohne das keine Tugend erworben wird).*

Unser Wollen ist abgestuft: Wir wollen vielleicht für die nächste Klausur lernen, aber nur um eine gute Note zu erzielen, und dies nur, um ein gutes Abiturzeugnis zu erhalten, das wiederum brauchen wir nur, um den gewünschten Studienplatz zu erhalten, den wir seinerseits brauchen, um unseren Traumberuf erreichen zu können, von dem wir in letzter Instanz erwarten, dass er uns glücklich macht. In dieser Weise bestimmt Aristoteles das Glück als höchstes Gut und letztes Endziel, um dessentwillen wir alles andere wollen. Das Glück ist das einzige Gut, das wir nur um seiner selbst willen anstreben, und nicht um noch etwas anderes zu erreichen.

Nur das Glück, sagt Aristoteles, „wollen wir immer wegen seiner selbst, nie wegen eines anderen, während wir die Ehre, die Lust, den Verstand und jede Tugend [...] auch um der Glückseligkeit willen (wollen) in der Überzeugung, eben durch sie ihrer teilhaftig zu werden.“¹¹

Das Glück ist zwar das „Allerbegehrteste“, und die Tugend ist ein Mittel zu diesem Zweck, aber Tugendhaftigkeit hat doch insofern auch einen Selbstzweck, als sie uns unmittelbar glücklich machen kann – falls wir entsprechend erzogen wurden.

Der erste Schritt aristotelischer Moralbegründung heißt also: Wir sollen moralisch sein, weil es uns, direkt oder indirekt glücklich macht.

Warum tugendhaftes Handeln glücklich macht, dazu braucht es den Bezug zum Menschenbild Aristoteles': Menschen streben nach Glück als Endziel; dieses Glück können sie,

¹¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik, I 1097b.

als gesellschaftliche Wesen, aber nur in Gemeinschaft mit anderen erreichen. Gleichzeitig sind sie vernunftbegabt und können ihr Handeln vernünftig steuern. Diese Vernunft sagt ihnen, dass sie, um mit anderen friedlich und glücklich zusammenleben zu können, ihre egoistischen Interessen nach Maßlosigkeit zügeln und sich tugendhaft, d. h. maßvoll verhalten müssen. Tugendhaftigkeit ist also das logische Resultat aus der Natur des Menschen und seiner Vernunft. Dies ist der zweite Schritt aristotelischer Moralbegründung. Tugenden selbst sind nicht angeboren, sie sind keine Affekte, wie Liebe oder Hass, die wir nicht erlernen müssen, wohl aber haben wir das Vermögen dazu, sie auszubilden. Aristoteles bestimmt sie als Habitus, das meint Charaktereigenschaft oder sittliche Haltung, zu der wir die Anlage besitzen, um sie auszubilden.

Die Charaktertugenden, um die es in der Ethik vor allem geht, werden durch Erziehung, Gewöhnung, Einübung erworben. Aristoteles vergleicht ihren Erwerb mit der Lernbereitschaft eines Musikers. Ohne Üben wird man nie feststellen können, ob man ein guter oder schlechter Musiker ist. Tugenden müssen gegen innere Widerstände erworben werden, denn: „Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute.“ Aristoteles zieht daraus die Konsequenz: „Darum muss man von der ersten Kindheit an einigermaßen dazu angeleitet worden sein, über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll, denn das ist die rechte Erziehung.“¹²

Tugend definiert er als den, von einem vernünftigen Menschen gewählten, mittleren Habitus, der die „nach uns bemessene Mitte hält“ zwischen Extremen des Mangels und des Übermaßes. Die „rechte Mitte“ zu finden in unseren Haltungen und Fähigkeiten ist eine Frage der Übung, des Suchens, Strebens und Korrigierens. Ob wir gut gehandelt haben, das merken wir an den Reaktionen der anderen. Aristoteles veranschaulicht seine Tugendlehre an Beispielen:

Beispiele aus Aristoteles' Tugendmodell		
Extrem des Mangels	Rechte, tugendhafte Mitte	Extrem des Übermaßes
Feigheit	Tapferkeit/Mut	Tollkühnheit
Geiz	Freigebigkeit	Verschwendungssucht
Streitsucht	Freundlichkeit	Schmeichelei
Schamlosigkeit	Schamhaftigkeit	Verschämtheit
Diskriminierung	Gerechtigkeit	Privilegierung

(Aus: Klaus Goergen, Hanns Frericks: Mein Ziel: Abitur Ethik. Hollfeld: Bange 2015² S. 44 ff)

¹² Ebd. 1104b.

Aristoteles: Wie wird man tugendhaft?

(Zweites Buch, Kap. I, 1103a-b Auszüge)

[...] Daraus erhellt auch, daß keine von den sittlichen Tugenden uns von Natur zuteil wird. Denn nichts Natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden. Der Stein z. B., der sich von Natur nach unten bewegt, kann nicht gewöhnt werden, sich nach oben zu bewegen, wenn man ihn auch durch vieltausendmaliges Emporschleudern daran gewöhnen wollte, und ebenso wenig kann das Feuer an die Bewegung nach unten oder sonst etwas an ein seiner Natur entgegen gesetztes Verhalten gewöhnt werden. Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung. Ferner bringen wir zu dem, was wir von Natur besitzen, zuerst das Vermögen mit und dann erst äußern wir die entsprechenden Tätigkeiten, wie man an den Sinnen sehen kann. Wir haben ja nicht durch oftmaliges Sehen oder Hören den betreffenden Sinn bekommen, sondern es ist umgekehrt: dem Besitz folgt der Gebrauch, nicht dem Gebrauch der Besitz. Die Tugenden hingegen erlangen wir erst nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. [...] Ferner entsteht jede Tugend aus denselben Ursachen, durch die sie zerstört wird, gerade wie es bei den Künsten der Fall ist. Durch Zitherspielen wird man z. B. ein guter und auch ein schlechter Zitherspieler, und entsprechendes gilt vom Baumeister und jedem anderen Handwerker oder Künstler.[...] Grade so ist es nun auch mit den Tugenden. Durch das Verhalten im kommerziellen Verkehr werden wir gerecht oder ungerecht; durch das Verhalten in Gefahren und die Gewöhnung, vor ihnen zu bangen oder ihnen zu trotzen, werden wir mutig oder feige. Und ganz ebenso ist es mit den Anlässen zur Begierde oder zum Zorne: die einen werden mäßig und sanftmütig, die anderen zügellos und jähzornig, je nachdem sie in solchen Fällen sich so verhalten oder so, mit einem Worte: aus gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus. Daher müssen wir uns Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen; denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus. Und darum ist nicht wenig daran gelegen, ob man gleich von Jugend auf, sich so oder so gewöhnt; vielmehr kommt hierauf sehr viel oder besser gesagt alles an. [...] Als ein Zeichen des Habitus muss man die mit den Handlungen verbundene Lust und Unlust betrachten. Wer sich sinnlicher Genüsse enthält und eben hierin Freude hat, der ist mäßig, wer aber hierüber Unlust empfindet, ist zuchtlos. Wer Gefahren besteht und sich dessen erfreut, der ist mutig, der darüber Unlust empfindet, der ist feige. Denn die sittliche Tugend hat es mit der Lust und der Unlust zu tun. Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute. Darum muss man von der ersten Kindheit an einigermaßen dazu angeleitet worden sein, über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll, denn das ist die rechte Erziehung.

Aristoteles: Was sind Tugenden? (Zweites Buch, Kap. IV, 1106a, Auszüge)

Hiernach müssen wir untersuchen, *was die Tugend ist*. Da es dreierlei psychische Phänomene gibt: Affekte, Vermögen und jene dauernden Beschaffenheiten, die man Habitus nennt, so wird die Tugend von diesen dreien eines sein müssen. Als Affekte bezeichnen wir: Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt alles, was mit Lust oder Unlust verbunden ist; als Vermögen das, was uns für diese Gefühle empfänglich macht, was uns z. B. befähigt, Zorn oder Trauer oder Mitleid zu empfinden; als Habitus endlich das, was macht, daß wir uns in Bezug auf die Affekte richtig oder unrichtig verhalten, wie wir uns z. B. in Bezug auf den Zorn unrichtig verhalten, wenn er zu stark oder zu schwach ist, richtig dagegen, wenn er die rechte Mitte hält, und ähnliches gilt für die übrigen Affekte. Affekte nun sind die Tugenden und die Laster nicht, weil wir nicht wegen der Affekte tugendhaft oder lasterhaft genannt werden, wohl aber wegen der Tugenden und Laster, und weil wir nicht wegen der Affekte gelobt und getadelt werden – denn man wird nicht gelobt; wenn man sich fürchtet oder wenn man zornig wird, und nicht getadelt, wenn man einfach zornig wird, sondern wenn es auf bestimmte Weise geschieht –, wohl aber wird uns wegen der Tugenden und der Laster Lob oder Tadel zu teil. Aus diesen Gründen sind die Tugenden auch keine Vermögen. Denn wir heißen nicht darum gut oder böse, weil wir das bloße Vermögen der Affekte besitzen, noch werden wir darum gelobt oder getadelt. Überdies sind die Vermögen Naturgabe, gut oder böse aber sind wir nicht von Natur, wie wir schon oben ausgeführt haben. Wenn nun die Tugenden keine Affekte und auch keine Vermögen sind, so bleibt nur übrig, daß sie ein Habitus sind. Aber diese Bestimmung, dass die Tugend ein Habitus ist, reicht nicht hin, wir müssen auch angeben, welcher Art dieselbe ist. [...] Beim Zagen z. B. und beim Trotzen, beim Begehren, Zürnen, Bemitleiden und überhaupt bei aller Empfindung von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und Zuwenig, und beides ist nicht gut; dagegen diese Affekte zu haben, wann man soll, und worüber und gegen wen und weswegen und wie man soll, das ist die Mitte und das Beste, und das ist die Leistung der Tugend. Ebenso gibt es bei den Handlungen ein Übermaß, einen Mangel und eine Mitte. Die Tugend aber liegt auf dem Felde der Affekte und Handlungen, wo das Übermaß verfehlt ist und der Mangel Tadel erfährt, die Mitte aber Lob erntet und das Rechte trifft. Beides aber, gelobt werden und das Rechte treffen, ist der Tugend eigentümlich. Mithin ist die Tugend eine Mitte, da es ihr wesentlich ist, nach dem Mittleren zu zielen. [...] Aber es ist leicht, das Ziel zu verfehlen, und schwer es zu treffen. Auch aus diesem Grunde gehört demnach das Übermaß und der Mangel dem Laster an, die Mitte aber der Tugend. Denn 'nur eine Weise kennt die Tugend, doch viele das Laster.' Es ist mithin die *Tugend ein Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält, und durch die Vernunft bestimmt ist*. [...] Die Mitte ist die zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaßes und des Mangels. [...]

Von den Tugenden (NE II,6)

Es ist mithin die Tugend ein *Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt*. Die Mitte ist die zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaßes und des Mangels; sie ist aber auch noch insofern Mitte, als sie in den Affekten und Handlungen das Mittlere findet und wählt, während die Fehler in dieser Beziehung darin bestehen, dass das rechte Maß nicht erreicht oder überschritten wird.

Deshalb ist die Tugend nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte; insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende.

10 Doch fasst nicht jede Handlung oder jeder Affekt eine Mitte, da sowohl manche Affekte, wie Schadenfreude, Schamlosigkeit und Neid, als auch manche Handlungen, wie Ehebruch, Diebstahl und Mord, schon ihrem Namen nach die Schlechtigkeit in sich schließen. Denn alles dieses und ähnliches wird darum getadelt, weil es selbst schlecht ist, nicht sein Zuviel und Zuwenig. Demnach gibt es hier nie ein richtiges Verhalten, sondern immer lediglich ein
15 verkehrtes, und das Gute und Schlechte liegt bei solchen Dingen nicht in den Umständen, wie wenn es sich z. B. beim Ehebruch darum fragte, mit wem und wann und wie er erlaubt sei, sondern es ist überhaupt gefehlt, irgend etwas derartiges zu tun. Ebenso wenig nun darf man bei der Ungerechtigkeit, Feigheit und Zuchtlosigkeit nach einer Mitte oder nach einem Zuviel oder Zuwenig fragen. Denn so bekämen wir eine Mitte des Zuviel und Zuwenig und
20 ein Zuviel des Zuviel und ein Zuwenig des Zuwenig. Wie es vielmehr bei der Mäßigkeit und dem Starkmut kein Zuviel und Zuwenig gibt, weil die Mitte gewissermaßen Ende und Äußerstes ist, so gibt es auch in jenen Dingen keine Mitte und kein Zuviel und Zuwenig, sondern wie man sie auch tun mag, immer ist es gefehlt. Denn es gibt beim Zuviel und Zuwenig überhaupt keine Mitte, wie bei der Mitte kein Zuviel und Zuwenig.

25

II,9

Da es somit dreierlei Eigenschaften gibt, zwei verkehrte, die eine an Übermaß krankend, die andere an Mangel, und eine gute, die Mitte, so ist jede jeder in gewisser Weise entgegengesetzt. Die Extreme sind der Gegensatz zur Mitte und zu einander, und die Mitte
30 ist der Gegensatz zu den Extremen. Denn wie Gleiches gegen Kleineres gehalten größer und gegen Größeres gehalten kleiner ist, so ist die Mitte im Vergleich zum Mangel ein Übermaß und im Vergleich zum Übermaß ein Mangel, und dieses gilt gleichmäßig für die Affekte und für die Handlungen. Der Mutige erscheint gegen den Feigling als tollkühn und gegen den Tollkühnen als feig; desgleichen der Mäßige gegen den Unempfindlichen als zügellos und
35 gegen den Zügellosen als unempfindlich, und der Freigebige gegen den Knicker als Verschwender und gegen den Verschwender als knickerig. Daher schieben die Extremen den Mittleren von sich weg je einer dem anderen zu und nennen den Mutigen, wenn es der Feigling ist, tollkühn, und wenn es der Tollkühne ist, feig, und ähnlich geht es bei den übrigen Eigenschaften.

40 Während diese Dinge in der angegebenen Weise einander entgegengesetzt sind, stehen die Extreme doch in einem größeren Gegensatze zu einander als zur Mitte. Denn sie stehen

von einander weiter ab als von der Mitte, wie das Große vom Kleinen und das Kleine vom Großen weiter absteht als beide vom Gleichen. Auch zeigen manche Extreme eine gewisse Ähnlichkeit mit der Mitte, so die Tollkühnheit mit dem Mute, und die Verschwendung mit der Freigebigkeit. Dagegen haben die Extreme mit einander die größte Unähnlichkeit. Was
5 aber am weitesten von einander absteht, bestimmt man als Gegenteil oder als konträren Gegensatz, und so muss denn auch was weiter von einander absteht, in vollkommenerem Sinn Gegenteil von einander sein.

Zu der Mitte bildet bald der Mangel bald das Übermaß den größeren Gegensatz, so bei dem Mute nicht die Tollkühnheit, ein Übermaß, sondern die Feigheit, ein Mangel, dagegen
10 bei der Mäßigkeit nicht die Stumpsinnigkeit, ein Defekt, sondern die Zuchtlosigkeit, ein Übermaß. Dieses rührt von einer doppelten Ursache her. Die eine liegt in der Sache selbst. Weil das eine Extrem der Mitte näher und ähnlicher ist, so stellen wir nicht es selbst, sondern sein Gegenteil zu ihr in Gegensatz; so stellen wir, weil dem Mute die Tollkühnheit
15 ähnlicher und näher zu sein scheint, die Feigheit aber unähnlicher, vielmehr diese letztere in Gegensatz zum Mute, weil das von der Mitte Entferntere als mehr gegenteilig erscheint. Das ist also die eine, in der Sache liegende Ursache. Die andere liegt in uns selbst. Das, wozu wir von Natur irgend wie mehr geneigt sind, erscheint als der Mitte mehr entgegengesetzt. So neigen wir von Hause aus mehr zur Lust, weshalb wir leichter den Weg der Zuchtlosigkeit als der Wohlanständigkeit betreten. Diejenige Seite nun, nach der wir leichter zunehmen, gilt
20 uns als der stärkere Gegensatz, und deshalb ist die Zuchtlosigkeit, ein Übermaß also, in höherem Grade der Mäßigkeit entgegengesetzt.

Arten der Freundschaft (NE VIII, 1-4)

Nach diesem kommt die Erörterung der *Freundschaft* an die Reihe; denn sie ist eine Tugend
25 oder mit der Tugend verbunden.

Ferner ist sie fürs Leben das Notwendigste. Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch alle anderen Güter. (...)

Ja, die Natur selbst scheint sie dem Erzeuger gegen das Erzeugte, und umgekehrt, eingepflanzt zu haben, nicht nur unter den Menschen, sondern auch unter den Vögeln und
30 den meisten anderen Tieren; sie hat diesen Trieb den Wesen gleicher Abstammung gegen einander verliehen, besonders den Menschen, daher wir die Philanthropen, die Menschenfreunde, loben. In der Fremde kann man's sehen, wie nah verwandt der Mensch dem Menschen ist und wie befreundet.

Freundschaft ist es auch, die die Staaten erhält und den Gesetzgebern mehr am Herzen liegt
35 als die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht ist offenbar mit ihr verwandt, und auf diese ist das Hauptaugenmerk der Staatslenker gerichtet, während sie die Zwietracht als eine Feindschaft am meisten zu verbannen bemüht sind.

Auch bedarf es unter Freunden der Gerechtigkeit nicht, wohl aber unter Gerechten der Freundschaft als einer Ergänzung der Gerechtigkeit, und das höchste Recht wird unter

Freunden angetroffen.

Doch nicht bloß notwendig ist sie, auch schön, auch sittlich gut. Den Sinn für Freundschaft erheben wir mit Lob, und den Besitz vieler Freunde halten wir für schön, und mancher glaubt, die braven Männer müssten auch Freunde sein. (...)

5

Da diese Ursachen der Art nach von einander verschieden sind, so sind es folgerichtig auch die Zuneigungen und die Freundschaften. Demnach sind drei Arten der Freundschaft, entsprechend der dreifachen Beschaffenheit des Liebenswerten, da es bei jedem Liebenswerten eine Gegenliebe gibt, die nicht verborgen bleibt, und die sich Liebenden sich unter der Rücksicht Gutes wünschen, unter der sie sich lieben.

10

Die sich also des Nutzens wegen lieben, lieben nicht einer den anderen an sich, sondern insofern, als ihnen von einander Gutes widerfährt, und ebenso ist es mit denen, die sich der Lust wegen lieben: man hat den artigen Mann gern, nicht wegen seiner persönlichen Eigenschaften, sondern weil er einem Vergnügen gewährt. Wo demnach die Liebe auf dem Nutzen beruht, da wird sie durch den Nutzen des Liebenden, und wo sie auf der Lust beruht, durch die Lust des Liebenden bestimmt und gilt dem Geliebten, nicht insofern er der Geliebte ist, sondern insofern er Nutzen oder Lust gewährt. Diese Freundschaften sind demnach nur mitfolgend solche. Denn in ihnen wird der Geliebte nicht darum geliebt, weil er ist der er ist, sondern weil er in einem Falle Gutes, im anderen Falle Lust gewährt [Fußnote].

15

20

Daher sind solche Freundschaften leicht lösbar, wenn die Personen sich nicht gleich bleiben: sind sie nicht mehr angenehm oder nützlich, so hört man auf, sie zu lieben; das Nützliche aber bleibt nicht dauernd dasselbe, sondern bald ist dieses nützlich, bald jenes. Fällt also dasjenige weg, weshalb solche Menschen Freunde waren, so löst sich auch die Freundschaft auf, weil sie durch jenes bedingt war.

25

Eine derartige Freundschaft kommt wohl zumeist unter alten Leuten vor, da es solchen nicht um das Lustbringende, sondern um das Vorteilhafte zu tun ist, bei reifen Männern und jungen Leuten nur dann, wenn sie auf ihren Vorteil aus sind. Freunde dieses Schlages pflegen auch auf das Zusammenleben nicht eben viel zu geben; denn manchmal erwecken sie nicht einmal bei dem anderen Gefallen; daher vermessen sie den gegenseitigen Verkehr gar nicht, wenn ihnen kein Nutzen daraus erwächst, da ihre ganze Anziehungskraft darin besteht, dass sie die Aussicht auf einen Vorteil gewähren. Zu dieser Art von Freundschaft zählt man auch die Gastfreundschaft.

30

Die Freundschaft der jungen Leute aber scheint auf der Lust zu beruhen; denn die Jugend wird vom Affekt beherrscht und lebt vorwiegend der Freude und der Gegenwart. Mit den Jahren wird aber auch das Lustbringende ein Anderes, daher die Jugendfreundschaften sich schnell schließen und lösen. Denn mit dem Lustbringenden schlägt auch die Freundschaft um, und die jugendliche Freude unterliegt raschem Wechsel. Dann sind die jungen Leute aber auch stark zur Liebe geneigt, sofern in dieser eben Affekt und Lust vorwiegen. Daher lieben und erkalten sie schnell, oft so, dass sie noch am selben Tage eine Neigung fassen und wieder fahren lassen. So lange dieselbe aber anhält, wollen sie mit dem Freunde zusammen sein und zusammen leben; denn so gestaltet sich bei ihnen das Freundschaftsverhältnis.

35

40

Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen. Denn sie wünschen einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sind gut an sich. Die aber dem Freunde um seiner selbst willen Gutes wünschen, sind Freunde im vollkommenen Sinne, weil sie diese Gesinnung an sich, nicht mitfolgend, haben. Daher bleibt
5 die Freundschaft zwischen solchen Menschen bestehen, solange sie tugendhaft sind, Tugend aber ist beständig.

In solchem Freundschaftsverhältnis ist jeder der beiden Freunde schlechthin gut und gut für den Freund. Denn die Tugendhaften sind gleichzeitig schlechthin gut und einander nützlich, und in der nämlichen Weise sind sie lustbringend, sofern der Tugendhafte wie
10 schlechthin so auch einer beim anderen Gefallen erweckt. Denn ein jeder hat Freude an seiner und verwandter Handlungsweise: Tugendhafte aber haben die gleiche oder eine ähnliche Handlungsweise.

Dass solche Freundschaft beständig ist, hat seinen guten Grund, da in ihr alles zusammentrifft, was unter Freunden vorhanden sein muss. Denn jegliche Freundschaft fußt
15 auf einem Gute oder einer Lust, die beide dies entweder schlechthin sind, oder bloß für den Freund, und setzt außerdem noch eine gewisse Ähnlichkeit voraus. In ihr aber hat man alles Genannte an und für sich. Denn in ihr stimmt auch sonst alles zusammen, und das schlechthin Gute ist auch schlechthin lustbringend. Da eben dieses auch das Liebenswerteste ist, so wird auch Liebe und Freundschaft dann am größten und am besten sein, wenn sie auf
20 ihm, dem schlechthin Guten, fußt.

Naturgemäß sind aber derartige Freundschaften selten, da es Männer der bezeichneten Art nur wenige gibt. Auch bedarf es zur Bildung solcher Herzensbünde der Zeit und der Gewohnheit des Zusammenlebens; denn nach dem Sprichwort kann man sich nicht kennen lernen, wenn man nicht zuvor den bekannten Scheffel Salz mit einander gegessen hat; also
25 kann man auch nicht eher an einander Gefallen finden und Freundschaft schließen, als man sich einander als liebenswert erwiesen und bewährt hat. Die sich schnell auf freundschaftlichen Fuß mit einander stellen, wollen wohl Freunde sein, sind es aber nicht, wenn sie nicht zugleich auch liebenswert sind und das von einander wissen. Denn nur der Entschluss zur Freundschaft, nicht die Freundschaft, kommt schnell zustande.

Diese Freundschaft also ist hinsichtlich der Zeit und der übrigen Bedingungen vollkommen; in ihr wird jedem seitens des anderen in allweg Dasselbe und das Gleiche zu teil, wie es bei Freunden sein muss. Die Freundschaft aber, die auf der Lust beruht, hat mit dieser Ähnlichkeit. Denn auch die Tugendhaften sind für einander eine Quelle der Lust. Dasselbe gilt von der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft. Denn die Tugendhaften
35 sind einander auch von Nutzen. Aber auch unter solchen Menschen, deren Neigung auf Lust oder Vorteil beruht, haben die Freundschaften den längsten Bestand, wenn jedem von dem anderen das Gleiche, z. B. Lust, zu teil wird, und nicht bloß das, sondern auch seitens des gleichen lustbringenden Gegenstandes, wie z. B. im gegenseitigen Verkehre artiger und witziger Männer, nicht wie in dem Verhältnisse zwischen dem Liebhaber und dem Liebling.
40 Hier freuen sich beide nicht über dasselbe, sondern der eine an dem Anblick des Geliebten, der andere an den Dienstleistungen des Liebhabers. Hört aber die Jugendanmut auf, so hat

manchmal auch die Liebe ein Ende, da dem einen der Anblick keine Lust mehr gewährt und der andere nicht mehr die gewohnten Dienste empfängt. Oft dauert aber auch die Freundschaft fort, wenn die beiden im Charakter übereinstimmen, und jeder die Gemütsart des anderen im Verkehr liebgewonnen hat. Diejenigen aber, die in ihren Beziehungen nicht Lust um Lust, sondern Vorteil um Vorteil vertauschen, sind sich weniger Freund und bleiben es auch weniger, vielmehr hören Verhältnisse, die auf dem Vorteil beruhen, mit eben diesem Vorteil auf, weil hier die Liebe nicht der Person galt, sondern lediglich dem eigenen Nutzen.

Um der Lust und des Nutzens willen können auch schlechte Menschen untereinander und gute mit schlechten und die keins von beiden sind, mit jedwedem Freunde sein, um ihrer selbst willen aber offenbar nur die tugendhaften. Denn die schlechten Menschen finden nur darum an einander Gefallen, weil ein Vorteil für sie abfällt. Auch gegen Verleumdung ist nur die Freundschaft der Guten gefeit. Denn man glaubt einem nicht leicht in betreff eines Mannes, den man selbst in langer Zeit bewährt gefunden hat. In dieser Freundschaft herrscht auch das Vertrauen und stete Enthaltung von Kränkungen sowie alles andere, was zur wahren Freundschaft erfordert wird. Dagegen können bei den anderen Freundschaften recht wohl Störungen vorkommen.

Da nämlich die Leute sowohl diejenigen, die der Nutzen zusammenführt, Freunde nennen, wie dies auch die Staaten tun, die sich doch wohl in ihren Bündnissen durch den Vorteil bestimmen lassen, als auch diejenigen, deren Neigung auf der Lust beruht, wie das die Knaben tun, so müssen vielleicht auch wir solche Menschen Freunde nennen, dagegen aber mehrere Arten der Freundschaft aufstellen, und zwar zu oberst und in eigentlichem Sinne die Freundschaft unter Tugendhaften, insofern sie tugendhaft sind, und dann die anderen Freundschaften, insofern sie jener ersten ähnlich sind; denn da ist man sich Freund, insofern als ein Gut oder ein ihm Ähnliches in frage kommt; auch das Lustbringende ist ja für die Liebhaber der Lust ein Gut. Diese beiden Freundschaften treffen aber nicht immer zusammen, und nicht die nämlichen sind um des Nutzens und um der Lust willen Freunde; denn was nur zufällig zusammen trifft, kommt nicht oft verbunden vor.

Aristoteles: Tugenden und Laster

(Buch II, Kap. VII, 1107b, Auszüge)

5 Bei den Affekten der Furcht und der Zuversicht ist der Mut die Mitte. Wer hier durch
Übermaß fehlt, hat, wenn es durch Furchtlosigkeit geschieht, keinen besonderen Namen –
wie denn so manches keine eigene Benennung hat –, geschieht es aber durch ein Übermaß
von Zuversicht, so heißt er tollkühn; wer aber durch ein Übermaß von Furcht und einen
Mangel an Zuversicht fehlt, heißt feig. Bei den Affekten der Lust und der Unlust [...] ist die
10 Mitte Mäßigkeit, das Übermaß Zuchtlosigkeit oder Unmäßigkeit. Menschen, die auf dem
Gebiete der Lustempfindungen zu wenig tun, gibt es wohl kaum. Darum haben auch sie
keinen eigenen Namen erhalten. Wir wollen sie indessen unempfindlich nennen. In
Geldsachen, im Geben wie im Nehmen, ist die Mitte Freigebigkeit, das Übermaß und der
Mangel Verschwendung und Geiz, und zwar so, daß beide Fehler beide Extreme aufweisen,
15 jedoch umgekehrt zu einander. Der Verschwender gibt zu viel und nimmt zu wenig; der
Geizige dagegen nimmt zu viel und gibt zu wenig. Es gibt auch in Geldsachen noch andere
Charaktereigenschaften: die Hochherzigkeit als Mitte (denn der Hochherzige unterscheidet
sich von dem Freigebigen: bei ihm handelt es sich um großes, bei dem anderen um kleines),
ferner die Sucht, geschmacklosen und großtuerischen Aufwand zu machen, als Übermaß,
20 endlich die Engherzigkeit als Mangel. Diese Extreme decken sich nicht mit denen der
Freigebigkeit. Inwiefern sie es nicht tun, soll später gesagt werden. In Bezug auf Ehre und
Schande ist die Mitte Hochsinn, das Übermaß heißt Aufgeblasenheit, der Mangel ist niederer
Sinn.[...] Auch bei dem Zorne gibt es ein Übermaß, einen Mangel und eine Mitte. Da aber die
Sprache fast keinen Namen dafür hat, so wollen wir den Menschen, der die Mitte einhält,
25 sanftmütig und so dann die Mitte Sanftmut nennen. Von den Extremen soll der, der das
Zuviel hat, zornmütig und sein Fehler Zornmütigkeit heißen, wer das Zuwenig hat, etwa
zornlos und das Zuwenig Zornlosigkeit. Bezüglich der Wahrheit soll, wer die Mitte einnimmt,
wahrhaft und die Mitte Wahrhaftigkeit heißen. Ihre Entstellung nach Seiten des Zuviel heiße
Prahlerie oder Angeberei, die nach Seiten des Zuwenig Ironie oder verstellte Unwissenheit,
30 die Person ironisch. Bei jener Annehmlichkeit, die der Scherz zu bereiten pflegt, heiße wer
die Mitte hält, artig, die Eigenschaft Artigkeit, das Übermaß Possenreißerei und die Person
Possenreißer; wer endlich hier zu wenig hat, steif und die Art Steifheit. Bezüglich der
Annehmlichkeit im Verkehr überhaupt heiße, wer sie uns in der rechten Weise bereitet,
freundlich und die Mitte Freundlichkeit, wer hier zu viel tut, wird, wenn es ohne Eigennutz
35 geschieht, gefallsüchtig, und wenn es aus Selbstsucht geschieht, schmeichlerisch genannt.
Wer endlich hierin zurückbleibt und in allen Stücken widerwärtig ist, wird als streitsüchtig
und eigensinnig bezeichnet.[...] Ferner ist Entrüstung die Mitte zwischen den Lastern des
Neids und der Schadenfreude. Alle drei führen sich auf die Freude und die Betrübniß über
das, was dem Nächsten geschieht, zurück. Wem die Entrüstung eigen ist, der betrübt sich,
wenn es denen, die es nicht verdienen, gut geht; der Neidische, ihn überbietend, betrübt
40 sich über alle, denen es gut geht, und der Schadenfrohe freut sich über jeden, dem es
schlecht geht.

Zum Freiheitsbegriff

Aristoteles bestimmt Freiheit als Handlungsfreiheit. Eine Handlung gilt ihm als frei, wenn sie:

- 1. ihren Ursprung nicht außerhalb des Handelnden hat;*
- 2. nicht erzwungen ist;*
- 3. wissentlich ausgeführt wurde;*
- 4. einem Vorsatz oder einer bewussten Auswahl folgt.¹³*

Mit diesen vier Bedingungen ist noch nichts darüber gesagt, ob und inwieweit der frei Handelnde in seinem Vorsatz oder seiner Wahl dennoch determiniert ist.

Was willentlich geschieht, ist dabei denkbar weit gefasst: Es schließt durchaus auch Handlungen ein, die im Affekt begangen werden und denen keine rationale Abwägung zugrunde liegt. Zwischen Wollen und Wünschen wird nicht unterschieden, gewollt werden kann auch das Unmögliche. Das Wollen richtet sich stets auf das Ziel und das ist letztlich vorgegeben: Da die Menschen als letztes Handlungsmotiv stets ihr Glück anstreben, ob bewusst oder unbewusst, sind sie nicht frei in der Wahl ihrer Handlungsziele. Ihr Wollen richtet sich unvermeidlich auf ihre Glückseligkeit (eudaimonia). Allerdings: Die Mittel können sie frei wählen. Die Wahlfreiheit versteht Aristoteles dabei als Vorzugswahl (prohairesis). Ihr entscheidendes Merkmal ist der Vorsatz, also ein Element der rationalen Überlegung. Gewählt werden kann dabei sowohl eine einzelne Handlung als auch der grundlegende Charakter.

Die Vorzugswahl unterscheidet sich vom vernünftigen Wollen und Wünschen dadurch, dass sie nur betrifft, was uns freisteht (während Wünschen auch Unmögliches betreffen kann); ferner dadurch, dass sie sich auf die Mittel, das Wollen aber auf das Ziel bezieht. (Jemand will beispielsweise glücklich sein, und um das zu erreichen, entscheidet er sich dafür, gesund zu leben: Das erste ist das Ziel, das zweite das Mittel.) Die Vorzugswahl unterscheidet sich weiterhin von der praktischen Lebensklugheit, (phronesis), durch ihr volitives, von Trieb und Begierde umgekehrt durch ihr rationales Element. Ihren eigentlichen Ort aber hat sie im Bereich der Handlungen und Handlungsziele und des aus Handlungen aufgebauten Charakters. Es ist eine der wesentlichen Einsichten der aristotelischen Ethik, daß der Charakter des Menschen nichts Naturgegebenes ist, sondern in Wechselwirkung mit dem Handeln steht, das durch Wiederholung und Gewöhnung den Charakter erst allmählich sich verfestigen lässt.

Man kann Menschen also dafür loben oder strafen, ob sie die richtigen Mittel erwählt haben. Dies entscheidet über ihre Tugend- oder Lasterhaftigkeit. Damit bleibt es auch Aristoteles möglich, Menschen als Verantwortliche für ihr Handeln zu sehen, auch wenn sie keinen freien Willen im modernen Sinn haben.

(Aus: Klaus Goergen, Hanns Frericks: Mein Ziel: Abitur Ethik. Hollfeld: Bange 2015² S. 13 f)

Was ist Freiheit? (NE III, 3-7)

Da unfreiwillig ist was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, so möchte *freiwillig* sein: *wessen Prinzip in dem Handelnden ist und zwar so, dass er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt.* Denn es ist wohl verkehrt, wenn man als unfreiwillig bezeichnet was aus

5 Zorn oder Begierde geschieht.

Denn, erstlich würden dann keine anderen Sinnenwesen mehr freiwillig, das heißt

¹³ Aristoteles: Nikomachische Ethik, Kap. III 1110b.

spontan, tätig sein und ebensowenig die Kinder.

Sodann fragte es sich, ob nichts, was aus Begierde und Zorn von uns geschieht, freiwillig getan ist, oder das Gute wohl, das Schimpfliche nicht. Das wäre doch lächerlich, da in beiden Fällen eine und dieselbe Ursache zu Grunde liegt. Auch wäre es wohl ungereimt, unfreiwillig zu nennen, was man doch zu begehren die Pflicht hat. Man hat ja die Pflicht über bestimmte Dinge sich zu erzürnen und andere, wie Gesundheit und Lehre, zu begehren. Auch scheint das Unfreiwillige schmerzlich zu sein. Was aber aus Begierde geschieht, ist lustbringend.

Ferner, was ist für ein Unterschied zwischen einem Fehltritt mit Überlegung und einem Fehltritt aus Zorn, dass man sagen sollte, dieser sei unfreiwillig, jener nicht? Beide soll man ja meiden, und die unvernünftigen Affekte scheinen doch um nichts weniger menschliche Affekte zu sein. Aus Zorn und Begierde entspringen aber die Handlungen des Menschen. Also ist es ungereimt, Handlungen, die im Affekt geschehen, für unfreiwillig auszugeben.

Nachdem wir das Freiwillige und Unfreiwillige erklärt haben, ist das nächstfolgende, dass wir den Begriff der *EntschlieÙung* oder der *Willenswahl* erörtern. Die Willenswahl scheint vor allem das Eigentümliche der Tugend auszumachen und noch mehr als die Handlungen selbst den Unterschied der Charaktere zu begründen.

Die Willenswahl ist etwas freiwilliges, fällt aber nicht mit dem Freiwilligen zusammen, sondern letzteres hat einen weiteren Umfang. Das Freiwillige oder Spontane findet sich auch bei den Kindern und den anderen Sinnenwesen, eine Willenswahl dagegen nicht; und rasche Handlungen des Augenblicks nennen wir zwar freiwillig, sagen aber nicht, dass sie auf Grund vorbedachter Willenswahl geschehen sind. Die aber sagen, sie sei Begierde oder Zorn oder Wille oder eine Meinung, scheinen nicht recht zu reden. Denn die unvernünftigen Wesen haben an der Willenswahl keinen Teil, an Begierde und Zorn aber wohl. Und wer an sittlicher Kraftlosigkeit leidet, handelt zwar aus Begierde, aber nicht aus vorbedachter Wahl, und umgekehrt handelt der Enthaltsame zwar aus freier Wahl, aber doch nicht aus Begierde. Und die Begierde streitet mit der Willenswahl, doch die Begierde nicht mit der Begierde. Und die Begierde hat es zu tun mit Lust und Unlust, die Willenswahl aber mit dem einen so wenig als mit dem anderen.

Noch weniger ist die Willenswahl mit Zorn oder Eifer identisch. Denn was im Zorn geschieht, scheint am allerwenigsten auf vorbedachter Wahl zu beruhen. Aber auch Wille ist sie nicht, wenn auch anscheinend ihm verwandt. Denn es gibt keine Wahl des Unmöglichen, und sagte jemand, er erwähle es, so würde er für einen Toren gelten. Dagegen gibt es ein Wollen des Unmöglichen, z. B. nicht zu sterben. Und das Wollen geht auch auf solches, was man selber gar nicht verwirklichen kann, z. B. dass ein Schauspieler oder Wettkämpfer den Sieg gewinne; dagegen wählt solches niemand, sondern nur das, was man durch sich selbst erreichen zu können glaubt. Ferner geht der Wille mehr auf den Endzweck, die Wahl auf die Mittel zum Zwecke. So wollen wir z. B. die Gesundheit, die Mittel dazu aber wählen wir, und wollen die Glückseligkeit und sagen, dass wir sie wollen, dagegen zu sagen, dass wir sie wählen, geht nicht an. Denn die Willenswahl scheint überhaupt nur da eine Stelle zu finden, wo etwas in unserer Macht steht. (...)

Was ist also nun die Willenswahl und welcher Art, da sie keines der genannten Dinge ist? Offenbar etwas Freiwilliges. Aber nicht alles Freiwillige ist frei gewählt. Sollte sie also nicht jenes Freiwillige sein, das *überlegt* oder *vorbedacht* ist? Die Willenswahl erfolgt ja mit Verstand und Vernunft, und auch ihr Name scheint leise anzudeuten, wie es sich bei ihr
5 darum handelt, *dass etwas vor anderem gewählt wird*.

Überlegt man alles, und kann jedes Ding überlegt werden, oder hat die Überlegung bei manchen Dingen keine Stelle? – Natürlich kann nicht das als ihr Gegenstand gelten, was etwa ein Thor oder Narr, sondern nur das, was der Verständige überlegt. (...)

Als Ursachen gelten nämlich die Natur, die Notwendigkeit und der Zufall, sodann der
10 Verstand und alles menschliche Tun. Jeder Mensch aber überlegt das, was durch ihn selbst (1112b) getan werden kann. Im Bereich der exakten und selbständigen Fächer freilich, z. B. bezüglich der Schriftzeichen, gibt es keine Überlegung – es ist ja kein Streit darüber, wie man sie schreiben muß –, wohl aber überlegen wir das, was durch uns selbst geschieht, aber nicht immer in derselben Weise, so z. B. das Verfahren in Ausübung der Heilkunst und beim
15 Erwerb; auch ist in der Steuermannskunst, weil sie weniger auf feste Regeln gebracht ist, mehr Raum für Überlegung als in der Gymnastik, und so im übrigen, nur dass die Künste, weil hier die Meinungen weiter auseinandergehen, mehr Überlegung erfordern als die Wissenschaften. Das Überlegen bewegt sich ferner um das, was meistens eintrifft, ohne dass jedoch der Ausgang ganz sicher ist, und um das, was unentschieden ist. Mitberater ziehen
20 wir bei großen Dingen zu, wo wir uns selbst nicht das genügende Urteil zuschreiben.

Unsere Überlegung betrifft nicht das Ziel, sondern die Mittel, es zu erreichen. Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Staatsmann nicht, ob er dem Gemeinwesen eine gute Verfassung geben, und überhaupt niemand, ob er sein Ziel verfolgen soll, sondern nachdem man sich ein Ziel gestellt hat, sieht man sich um, wie und
25 durch welche Mittel es zu erreichen ist; wenn es durch verschiedene Mittel möglich scheint, sieht man zu, durch welches es am leichtesten und besten erreicht wird; und wenn es durch eines regelrecht verwirklicht wird, fragt man wieder, wie es durch dasselbe verwirklicht wird, und wodurch wiederum jenes, bis man zu der ersten Ursache gelangt, die als letzte gefunden wird. Auf diese so beschriebene Weise verfährt man bei der Überlegung suchend und
30 analysierend, d. h. zergliedernd, wie wenn es sich um die Konstruktion einer geometrischen Figur handelte. Doch ist nicht jedes Suchen eine Überlegung, z. B. das Suchen des Geometers nicht; dagegen ist jede Überlegung ein Suchen, und das, was bei der Zergliederung als letztes herauskommt, ist bei der Verwirklichung durch die Handlung das erste. Stößt man auf eine Unmöglichkeit, so steht man von der Sache ab, z. B. wenn sich
35 Geldmittel erforderlich zeigen, die man nicht aufbringen kann. Erscheint die Sache aber möglich, so nimmt man sie in die Hand. Möglich ist was durch uns ausgeführt werden kann. Denn was mit Hilfe von Freunden geschieht, geschieht gewissermaßen durch uns selbst, da in uns die Ursache liegt, die sie zum Handeln bewegt. Man sucht bald über die nötigen Werkzeuge ins klare zu kommen, bald über die Weise ihres Gebrauchs, wie es sich auch in
40 den übrigen Dingen bald darum handelt, wodurch, bald darum, wie oder durch welches Verfahren etwas ausgeführt werden soll.

Der Mensch ist also wie gesagt Prinzip der Handlungen. Die Überlegung aber bezieht sich auf das, was er selbst tun kann. Was er aber tut, ist Mittel zum Zwecke. Mithin fällt der Zweck nicht unter die Überlegung, sondern die Mittel zum Zwecke. Ebenso wenig die Einzeldinge; man (1113a) überlegt z. B. nicht, ob der vorliegende Gegenstand Brot, oder ob das Brot gehörig gebacken ist. Denn das sagt uns die Wahrnehmung. Wollte man aber immer überlegen, so käme man an kein Ende.

Gegenstand der Überlegung und der Willenswahl ist eines und dasselbe nur mit dem Unterschied, dass das Gewählte schon bestimmt ist. Denn das, wofür die Überlegung sich entschieden hat, ist eben das Gewählte. Ein jeder hört nämlich auf zu überlegen, wie er handeln soll, wenn er den Anfang der Handlung auf sich selbst zurückgeführt hat, und zwar auf das, was das Herrschende in ihm ist. Das ist nämlich das Wählende. Das zeigen auch die alten Verfassungen, von denen *Homer* gesungen, wo die Könige das, was sie beschlossen haben, dem Volke kund geben.

Da also Gegenstand der Willenswahl etwas von uns Abhängiges ist, das wir mit Überlegung begehren, *so ist auch die Willenswahl ein überlegtes Begehren von etwas, was in unserer Macht steht*. Denn insofern wir uns vorher aufgrund der Überlegung ein Urteil gebildet haben, begehren wir mit Überlegung.

So hätten wir denn die Willenswahl in allgemeinen beschrieben, auch gesagt, welcherlei Dinge sie umfasst, und dass sie sich auf die Mittel zum Zwecke bezieht.

20

Zur Staatsphilosophie/Politische Ethik

Aristoteles gewinnt sein Bild vom besten Staat, anders als sein Lehrer Platon, durch empirische Beurteilung der ihn umgebenden realen Stadtstaaten, insbesondere Athen und Sparta. In seinem staatsphilosophischen Hauptwerk „Politik“ beschreibt er sechs Staatsformen, drei gute und drei schlechte, die danach unterschieden werden, wer an der Regierung beteiligt ist und in wessen Interesse regiert wird. Grundsätzlich gut sind jene Staatsformen, in denen die Regierenden nicht nur ihr Eigeninteresse verfolgen, sondern die Gesamtheit aller Polisbewohner im Blick haben. Negativ beurteilt werden hingegen eigennützige Alleinherrschaft, Oligarchie und Demokratie. „Denn die Tyrannis ist eine Monarchie zum Nutzen des Monarchen, die Oligarchie verfolgt den Vorteil der Reichen und die Demokratie den Vorteil der Armen, aber dem Wohle der Gesamtheit dient keine von ihnen.“¹⁴

Anders als Platon, der die Gesellschaft nach der Dominanz ihrer Seelenanteile gliedert, sieht Aristoteles die ökonomische Gliederung in Reiche, Arme und Mittelstand als entscheidend für die Frage, wer regieren soll. Ganz wie in seiner Tugendlehre, (vgl. S. 000) hält er auch in der Staatslehre „die rechte Mitte“ für das Optimale. Gut sind demnach jene Staatsformen, die nicht zu Extremen der Tyrannei oder der Demokratie entartet sind, in denen Reiche oder Arme ihre Eigeninteressen gegen das Wohl der Allgemeinheit durchsetzen, sondern die vom Mittelstand getragen werden. Dies kann eine wohlmeinende, gerechte Monarchie oder

¹⁴ Aristoteles: Politik 1279b

Aristokratie sein oder eine Politie, d.h. eine Herrschaft aller freien und gleichen Vollbürger, die gemeinsam das Beste für alle beschließen.

Gute und schlechte Staatsformen bei Aristoteles

	einer herrscht	einige herrschen	alle herrschen
gemeinwohlorientiert	MONARCHIE	ARISTOKRATIE	POLITIE
egoistisch	TYRANNEI	OLIGARCHIE	DEMOKRATIE

Drei Gründe führt Aristoteles dafür an, dass sich der Staat auf den Mittelstand stützen sollte:

1. Dem Mittelstand fällt es am leichtesten, der Vernunft zu gehorchen, die Reichen neigen zu Übermut, die Armen zu Heimtücke. Beides führt zu Ungerechtigkeit.
2. Den Reichen fällt es schwer, sich unterzuordnen und zu gehorchen, die Armen sind zu unterwürfig und wenig standfest. Der Mittelstand hingegen ist frei von Neid und Verachtung, ihm fällt Solidarität und Freundschaft am leichtesten.
3. Die Herrschaft des Mittelstands ist die beste Garantie für politische Stabilität, „denn wo der Mittelstand zahlreich ist, da entstehen am wenigsten Aufstände und Zwiste unter den Bürgern.“¹⁵

Unter den drei guten Staatsformen hält Aristoteles die Politie für die relativ beste. Indem er sie als „Mischung aus Oligarchie und Demokratie“ definiert, betont er ihren mittleren, gemäßigten Charakter. Demokratisch ist die Politie in dem Sinne, dass alle Vollbürger, und nicht nur einige, am politischen Entscheidungsprozess beteiligt sein sollen. Diese Vollbürger entsprechen dem Mittelstand, ausgeschlossen sind Bauern, Barbaren und Sklaven. Warum der Mittelstand die beste Basis für eine Regierung darstellt, ist oben erläutert. Oligarchisch ist die Politie in dem Sinne, dass sie auf die Tugendhaftigkeit und Gerechtigkeit der politischen Entscheidungsträger setzt. Der wesentliche Grund für die Bevorzugung der Politie liegt für Aristoteles in dem Umstand, dass in ihr am ehesten ein Leben führbar ist „das den meisten erreichbar“ ist.¹⁶

Damit ist der eigentliche Zweck der Suche nach dem besten Staat bestimmt: Die Polis hat die Aufgabe, das Glück (eudaimonia) der Polismitglieder zu befördern. Glücklich werden Menschen, die von Natur aus Gemeinschaftswesen sind (zoon politikon), nur, wenn sie ihre Sozialnatur ausleben können. Sich in der Gemeinschaft tugendhaft zu bewähren macht Menschen glücklich. Daher muss der Staat so organisiert sein, dass er möglichst vielen die Möglichkeit bietet, sich tugendhaft zu entfalten - und dies garantiert am besten die Politie.

Auch wenn Aristoteles' Bekenntnis zu einem ‚republikanischen‘, die Mehrheit in den politischen Entscheidungsprozess einbeziehenden Staatsideal moderner wirkt, war es doch Platons „elitäre“ Monarchie, die bis zur beginnenden Neuzeit das Muster der politischen Theorie und Praxis bestimmte.

(Aus: Helmut Engels, Klaus Goergen: Abi Philosophie. Paderborn: Schöningh 2014². S. 210 ff)

¹⁵ Ebd: 1296a

¹⁶ Ebd. 1295a

Die beste Regierungsform (Pol. III, 6-7)

(...) Verfassung ist die Ordnung des Staates in Bezug auf die Gewalten überhaupt und besonders in Bezug auf die oberste von allen. Die oberste Gewalt wird überall durch die Regierung des Staates repräsentiert, und in seiner Regierung wieder liegt seine Verfassung.

5 Ich meine z.B., dass in den demokratischen Staaten das Volk die oberste Gewalt in Händen hat und in den Oligarchien die Wenigen, und dass wir deshalb die Verfassung in beiden Fällen als eine andere bezeichnen, und eben dieses selbe werden wir von den anderen Verfassungen sagen.

Wir müssen aber, um die nötige Grundlage zu gewinnen, vor allem angeben, für welchen
10 Zweck der Staat da ist, und auf wie viele Arten der Mensch und das ganze gesellschaftliche Leben regiert werden können. Schon in den ersten Erörterungen, in denen die Hausverwaltung und die Stellung von Herr und Knecht behandelt worden ist, haben wir gesagt, dass der Mensch ein von Natur auf die staatliche Gemeinschaft angelegtes Wesen ist und deshalb verlangen die Menschen, auch wenn sie durchaus keiner gegenseitigen Hilfe
15 bedürfen, nichtsdestoweniger nach dem Zusammenleben; indessen führt auch der gemeinsame Nutzen sie zusammen, insofern die Gemeinschaft für jeden zur Vollkommenheit des Lebens beiträgt. Dieses nun ist des Staates vornehmste Bestimmung wie für alle insgesamt, so für jeden einzelnen insbesondere. Aber die Menschen treten auch um des Lebens selbst willen zusammen – denn vielleicht ist schon im Leben allein ein Teil des
20 Guten zu finden – und erhalten die staatliche Gemeinschaft schon um des bloßen Daseins willen aufrecht, vorausgesetzt, dass das Ungemach des Lebens nicht gar zu sehr überwiegt. Sieht man doch, wie die Menge der Menschen vieles Ungemach aus Anhänglichkeit an das Leben erträgt, als bürge es eine Art stillen Glücks und natürlicher Süßigkeit in sich. (...)

So sieht man denn, dass alle diejenigen Verfassungen, die auf den gemeinen Nutzen
25 abzielen, richtige sind nach dem Maßstabe des Rechtes schlechthin, und dass dagegen diejenigen, die nur auf den eigenen Vorteil der Regierenden abzielen, sämtlich fehlerhafte Verfassungen und Entartungen der richtigen sind; sie sind despotischer Art, der Staat ist aber eine Gemeinschaft freier Leute.

7. (...) Da Verfassung und Regierung dasselbe bedeutet, die Regierung das Herrschende in
30 den Staaten ist, und Herrschende wieder entweder einer oder wenige oder die Menge sein muss, so werden, wenn dieser eine oder wenige oder die Menge die Herrschaft zum allgemeinen Besten führen, diese Verfassungen notwendig richtige sein, geschieht es aber nur zum eigenen Vorteil des einen oder der wenigen oder der Menge, so sind es Ausartungen; denn man darf die Angehörigen eines solchen Staates entweder für keine Bürger erklären,
35 oder sie müssen an den Vorteilen desselben ihren Anteil haben.

Von den Monarchien pflegt man diejenige, die auf das gemeine Beste sieht, Königtum zu nennen, die Herrschaft weniger, die aber ihrer doch mehr sind als einer, Aristokratie, entweder darum, weil die Besten regieren, oder darum, weil diese Herrschaft das Beste für den Staat und seine Glieder verfolgt; wenn endlich das Volk den Staat zum gemeinen Besten
40 verwaltet, so gebraucht man dafür die allen Staatsverfassungen gemeinsame Bezeichnung Politie. Es hat das seinen guten Grund. Einer oder wenige mögen sich leicht durch Tugend hervortun; dass ihrer mehr den Anforderungen jeder Tugend genau entsprechen, ist schon

schwer, dagegen ist das sehr wohl in Bezug auf die kriegerische Tugend angängig, weil sie eine Tugend der Massen ist. Daher ist auf Grund dieser Staatsform die Gewalt vorwiegend bei der wehrhaften Bevölkerung, und Staatsbürger sind hier die Waffentragenden. Parembasen oder Ausartungen der genannten Verfassungen sind: vom Königtum die Tyrannis, von der Aristokratie die Oligarchie und von der Politie die Demokratie. Denn die Tyrannis ist eine Monarchie (Alleinherrschaft) zum Nutzen des Monarchen, die Oligarchie verfolgt den Vorteil der Reichen und die Demokratie den Vorteil der Armen, aber dem Wohle der Gesamtheit dient keine von ihnen.

Zur Metaphysik/Logik

Die aristotelische Logik war immer schon seins bezogen: Der Begriff war Wesensenthüllung, das Urteil Sachverhaltsdarlegung, der Schluß Seinsgrundlegung. So ist es begreiflich, daß der Name des Aristoteles mit der Metaphysik ebenso verbunden ist wie mit der Logik. Er hat denn auch die erste Metaphysik geschrieben. Und wieder ist sie wie seine Logik richtungweisend geworden bis in unsere Zeit, wenn sie auch bei ihm noch nicht "Metaphysik" heißt, sondern "erste Philosophie" oder Weisheit. [...] Was versteht Aristoteles selbst darunter? Er denkt an eine Wissenschaft, die nicht mehr einzelne Teilbezirke des Seins untersucht, wie z. B. die Medizin oder Mathematik, sondern an das allgemeine Sein, das überall sich findet, also an das Sein als solches und was damit zusammenhängt: "Es gibt eine Wissenschaft, die das Sein als solches betrachtet und alles was ihm wesenhaft zukommt" (Met. I,1 1003a 21) Metaphysik ist somit Seinswissenschaft, Ontologie.

Alle Wissenschaften reden ständig vom Sein und setzen weiterhin eine Reihe von Begriffen voraus, die unmittelbar damit zusammenhängen, Begriffe z. B. wie Identität, Gegensatz, Verschiedenheit, Gattung, Art, Ganzes, Teil, Vollkommenheit, Einheit, Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit u. ä. (vgl. Met. V). Jeder Einzelwissenschaftler, nicht nur der oder jener, gebraucht diese Begriffe. Sie sind darum etwas ganz Allgemeines, mit dem Sein als solchem Gegebenes. Aber keiner von den Einzelwissenschaftlern untersucht sie. Sie werden unbesehen vorausgesetzt. Darum bedarf es einer Wissenschaft, die dieses Gebräuchlichste, Allerallgemeinste und doch am wenigsten Durchschaute, das Sein und seine Eigentümlichkeiten wissenschaftlich untersucht: die erste Philosophie. Weil das allgemeine Sein allen Seinsbezirken und allem einzelnen Seienden zugrunde liegt, weil sozusagen alles davon lebt, kann Aristoteles die Metaphysik darum auch definieren als die Wissenschaft vom Ersten und Ursächlichen.

In einer dritten Begriffsbestimmung der Metaphysik sagt Aristoteles, daß die erste Philosophie die Wissenschaft sei vom Unbewegten und für sich Seienden also die Wissenschaft von Gott, dem unbewegten Beweger, der ersten Ursache für alles, was überhaupt ist. Und jetzt heißt er die Metaphysik "Theologik" (Met.VI, 1). Ist damit die Metaphysik nicht doch zu einer Teilwissenschaft geworden, die nur noch einen Ausschnitt des Seins untersucht, die theologischen Dinge? Man hat in dieser letzteren Begriffsbestimmung tatsächlich einen Widerspruch zu den anderen gesehen und gemeint, sie wäre die Auffassung von Metaphysik, die der junge, noch platonisierende Aristoteles hegte. Hier würden jene platonisch-theologisierenden Tendenzen sichtbar, die das Reich des Sinnlichen und des Übersinnlichen scharf trennen, während die Definition des Seienden, die dem späteren Aristoteles zugehöre, alles Seiende zu einem großen, einheitlichen Stufenbau zusammenfasse. Sie sei darum die aristotelischere (Jaeger). Allein die Wissenschaft vom Ersten und Unbewegten ist nicht der Widerspruch zur Wissenschaft vom Sein als solchem, sondern deren Verlängerung. Wenn das Sein als solches untersucht wird, dann führt diese Untersuchung von selbst zu einem letzten selbständigen Grund des Seins; denn die Frage nach dem Grund ist einer der Hauptgesichtspunkte, die Aristoteles in seiner Ontologie anwendet. Theologik und Ontologie sind bei Aristoteles nicht, wie es in der Neuzeit seit Chr. Wolff wieder Sitte wurde, zwei getrennte Wissenschaften, sondern die Theologik ist der Abschluß und die Krönung der Ontologie, nicht nur beim jungen, sondern auch beim alten Aristoteles.[...]

Aristoteles nähert sich dem Sein von vier Gesichtspunkten her, den vier ersten Ursachen oder Prinzipien, und versteht unter letzteren, was auch noch Thomas von Aquin damit meint, nämlich "das, woraus etwas irgendwie hervorgeht". In den Prinzipien zeigen sich uns die Gründe und Ursachen, durch die das Sein in Fluß kommt, sein Werden, seine Gestaltungen, der ganze Weltprozeß sich aufbaut; durch die somit das Sein erhellt wird. Es sind dies die Substanz und die Form, der Stoff, die Bewegungsursache und der Zweck (Met. I, 3). Sie sind sämtlich schon in der Philosophie vor Aristoteles da. Aber jetzt werden sie neu gefaßt, zusammengestellt und zu einem System verarbeitet, das das Sein sich entwickeln läßt von der Grenze des Nichts bis zur Berührung mit dem Unendlichen.

Wenn das Sein als solches geklärt werden soll, bietet sich naturgemäß sofort der Begriff der ousia (Wesenheit, Substanz) an, der ja eigentlich das Seiende heißt und den die Philosophie vor Aristoteles so weitgehend verwendet hatte, besonders Platon.

Aristoteles sieht jedoch sofort, daß dieser Begriff nicht eindeutig ist. "Das Wort Sein hat einen vielfachen Sinn"¹⁷. Sein hat Sokrates in seiner Individualität, Sein aber auch der Mensch als solcher in seiner allgemeinen Wesenheit; Sein hat eine Eigenschaft, die sich immer nur als Akzidens an einer Substanz findet; Sein hat auch die ideale Geltungseinheit, denn 2 mal 2 "ist" 4; Sein hat aber auch wieder der Körper, und wieder anderes Sein hat die Seele; Sein heißen wir das Reale, Sein aber auch das Mögliche; Sein schreiben wir der Vergangenheit zu, die war, und Sein der Zukunft, die noch nicht ist. Was ist hier Sein im eigentlichen und ursprünglichen Sinn? [...]

Zur Kritik an Platons Ideenlehre

Indem Aristoteles die erste Substanz als das Sein im eigentlichen und ursprünglichen Sinn erklärt, wendet er sich am entschiedensten von Platon ab. Bei Platon liegt das Sein nicht im Individuellen, sondern im Allgemeinen, in der Art. Und je allgemeiner das Eidos ist, desto wirklichere Wirklichkeit ist es, sagt Platon; desto weniger Wirklichkeit sagt Aristoteles. Bei letzterem hat das Sein seinen Ursinn von unten, vom Konkreten her. Bei ersterem von oben, von der Idee her. Gerade die Ideenlehre Platons aber hat Aristoteles einer eingehenden Kritik unterzogen. Er wendet in Met. I, 6 und 9 sowie Met. XIII gegen sie ein:

- 1. Die Wissenschaft lebt wohl von allgemeinen, immer mit sich selbst identischen Begriffen. Darin habe Platon recht. Aber daraus folge nicht, daß diese allgemeinen Begriffe als Ideen für sich selbst existieren, gleichsam als eigene Substanzen. Sie sind nicht neben, sondern in den Dingen, und nur der Geist hebt sie heraus, indem er, was sich Gleiches in dem Verschiedenen findet, zusammenfaßt. Dieses Allgemeine ist in den reinen Formen der Allgemeinheit nur ein logisches, nicht ein ontologisches Gebilde.*
- 2. Die Idee bedeutet eine überflüssige Verdoppelung der Dinge. Sie ist nichts anderes, als was die Dinge auch schon sind. Warum sie dann annehmen?*
- 3. Die Ideen erklären nicht, was sie erklären sollen, das Wesen der Dinge, weil sie nicht in ihnen sind. Der Begriff der Teilhabe aber, durch den Platon Dinge und Ideen verbinden will, sei nur ein dichterisches Bild und leeres Gerede.*
- 4. Insbesondere erklären die Ideen nicht den Ursprung der Bewegung. Sie sind etwas Statisches, aber nicht etwas Dynamisches. Durch die Idee eines Hauses entsteht noch kein Haus.*
- 5. Ergibt sich mit der Ideenlehre ein regressus in infinitum. Über der Idee und den daran teilhabenden Dingen steht als höheres Allgemeines wieder eine Idee, z. B. über der Idee des*

¹⁷ (Met. IV,1 1003 a 33).

Menschen an sich und dem einzelnen Menschen der "dritte Mensch" (Argument vom dritten Menschen), über dieser und ihren Untergliedern abermals und so immer zu, so daß man zu gar keiner ersten Idee kommt.

(Aus: J. Hirschberger: Geschichte d. Philosophie, Bd. 1. Freiburg 1980, S. 183 ff)

Aristoteles: Metaphysik I. Ausgangspunkt und Ziel der Wissenschaft

(MET 1,1: 980 a ff) Übersetzung Bonitz/Seidl, Meiner, Hamburg 1995)

5 Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den
Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne den Nutzen werden sie an sich geliebt und vor
10 allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen. Nicht nämlich nur zum Zweck des
Handelns, sondern auch, wenn wir nicht zu handeln beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so
gut wie allen andern vor. Ursache davon ist, daß dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis gibt
15 und viele Unterschiede aufdeckt. Von Natur nun entstehen die Lebewesen mit sinnlicher
Wahrnehmung, aus dieser entsteht bei einigen von ihnen keine Erinnerung, bei anderen
wohl, und darum sind diese verständiger und gelehriger als jene, welche sich nicht erinnern
können. [...] Die anderen Lebewesen leben nun mit Vorstellungen und Erinnerungen und
20 haben nur geringen Anteil an Erfahrung, das Geschlecht der Menschen dagegen lebt auch
mit Kunst und Überlegungen. Aus der Erinnerung entsteht nämlich für die Menschen
Erfahrung; denn viele Erinnerungen an denselben Gegenstand bewirken das Vermögen einer
Erfahrung, und es scheint die Erfahrung der Wissenschaft und Kunst fast ähnlich zu sein.
Wissenschaft aber und Kunst gehen für die Menschen aus der Erfahrung hervor; [...] Die
25 Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken eine
allgemeine Annahme über das Ähnliche bildet. Denn die Annahme, daß (z. B.) dem Kallias,
der an dieser bestimmten Krankheit litt, dieses bestimmte Heilmittel half, und ebenso dem
Sokrates und vielen Einzelnen, ist eine Sache der Erfahrung; daß es dagegen allen von
solcher Beschaffenheit, die, nach einem Artbegriff begrenzt, an dieser Krankheit litten,
30 zuträglich war, z. B. denen mit phlegmatischer, cholischer, oder fieberartiger
Beschaffenheit, diese Annahme gehört der Kunst an. Zum Zweck des Handelns steht die
Erfahrung der Kunst nicht nach, vielmehr sehen wir, daß die Erfahrenen mehr Erfolg haben
als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den (allgemeinen) Begriff besitzen.[...] Dennoch aber
glauben wir, daß Wissen und Verstehen mehr der Kunst zukomme als der Erfahrung und hal-
35 ten die Künstler für weiser als die Erfahrenen, da Weisheit einen jeden mehr nach dem
Maßstabe des Wissens begleite. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die
anderen nicht. Denn die Erfahrenen kennen nur das Daß, aber nicht das Warum; jene aber
kennen das Warum und die Ursache.

Daher gilt, wie gesagt, der Erfahrene für weiser als der, welcher irgendeine Sinneswahr-
nehmung besitzt, der Künstler für weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende Künstler
35 vor dem Handwerker, die theoretischen Wissenschaften aber vor den hervorbringenden.
Daß also die Weisheit eine Wissenschaft von gewissen Prinzipien und Ursachen ist, das ist
hieraus klar.

Da wir nun diese Wissenschaft suchen, müssen wir danach fragen, von welcherlei Ursachen
40 und Prinzipien die Wissenschaft handelt, welche Weisheit ist. Nimmt man nun die
gewöhnlichen Annahmen, welche wir über den Weisen haben, so dürfte vielleicht die Sache
daraus eher deutlich werden. Wir nehmen nun erstens an, daß der Weise, soviel möglich,
alles verstehe (erkenne), ohne dabei Wissen vom Einzelnen zu besitzen; ferner, daß der,

welcher das Schwierige und für den Menschen nicht leicht Erkennbare zu erkennen vermag, weise sei (denn Sinneswahrnehmung ist allen gemeinsam und darum leicht und nichts Weises); ferner, daß in jeder Wissenschaft der Genauere und die Ursachen zu lehren Fähigere der Weisere sei; und daß unter den Wissenschaften die, welche um ihrer selbst und um des Wissens willen gesucht wird, eher Weisheit sei als die um anderweitiger Ergebnisse willen gesuchte [...] Hierunter muß das Merkmal, alles zu verstehen (erkennen), dem zukommen, der am meisten die Wissenschaft vom Allgemeinen hat; denn dieser weiß gewissermaßen alles Untergeordnete. Am genauesten aber sind unter den Wissenschaften die, welche sich am meisten auf das Erste (Prinzipien) beziehen; denn auf eine geringere Zahl von Prinzipien bezogene Wissenschaften sind genauer als diejenigen, bei denen noch bestimmende Zusätze hinzukommen; [...]

Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche den Zweck erkennt, weshalb jedes zu tun ist; dieser ist aber das Gute für jedes Einzelne und im ganzen das Beste in der gesamten Natur.

Nach allem eben Gesagten fällt also die gesuchte Benennung derselben Wissenschaft zu: Sie muß nämlich eine auf die ersten Prinzipien und Ursachen gehende, theoretische sein; denn auch das Gute und das Weswegen ist eine der Ursachen. [...]

Welches also das Wesen der gesuchten Wissenschaft ist und welches das Ziel, das die Untersuchung und das gesamte Verfahren (Methode) erreichen muß, ist hiermit ausgesprochen. [...]

Die Ursachen werden aber in vier verschiedenen Bedeutungen genannt, von denen die eine, wie wir behaupten, das Wesen (Wesenheit) und das Sosein ist (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff der Sache zurückgeführt, Ursache aber und Prinzip ist das erste Warum), eine andere der Stoff und das Substrat, eine dritte die, woher der Anfang der Bewegung kommt, eine vierte aber die dieser entgegengesetzte, nämlich das Weswegen und das Gute (denn dieses ist das Ziel aller Entstehung und Bewegung)

30 **Aristoteles: Metaphysik: Das Wesen des Seins**
(Met. VII,3 1028b)

Wesen (*ousia*) wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das Sosein, das Allgemeine und die Gattung werden für das Wesen eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende. Das Zugrundeliegende aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird. Darum müssen wir zuerst über dieses Bestimmungen treffen, da das erste Zugrundeliegende (Subjekt) am meisten Wesen zu sein scheint. Als Zugrundeliegendes (Substrat) nun wird in gewisser Weise die Materie bezeichnet, in anderer Weise die Gestalt und drittens das aus beiden (Zusammengesetzte) Ich verstehe aber unter Materie z. B. das Erz, unter Gestalt die Figur seiner Form, unter dem aus beiden (Zusammengesetzten) die Bildsäule als konkretes Ganzes. Wenn nun die Form früher und mehr seiend ist als die Materie, so muß sie auch aus demselben Grunde früher sein als das aus beiden (Zusammengesetzte).

Für jetzt ist nun also im allgemeinen Umriß bezeichnet, was etwa das Wesen ist, daß es nämlich das ist, was selbst nicht von einem Zugrundeliegenden (Subjekt) , sondern wovon vielmehr das andere ausgesagt wird; indes darf man nicht hierbei allein stehenbleiben, weil es noch nicht genügt. Denn diese Bestimmung selbst ist unklar, und überdies würde die Materie Wesen werden; denn wenn diese nicht Wesen ist, so entgeht uns, was sonst Wesen sein sollte. Wenn nämlich das übrige hinweg genommen wird, so bleibt offenbar nichts (als

die Materie) zurück. Denn das übrige besteht in Affektionen oder Erzeugnissen oder Vermögen der Körper; die Länge und Breite und Tiefe sind gewisse Quantitäten, aber nicht Wesen, da nicht das Quantum, sondern vielmehr dasjenige Wesen ist, an dem als erstem das Quantum sich findet.

5

Aristoteles: Metaphysik- Plato-Kritik

(MET I,6, 987b)

10 Nach den philosophischen Lehren, die wir bisher behandelt haben, kam das platonische System, das sich in den meisten Beziehungen den früheren anschloß, daneben aber auch manches Eigentümliche und von der Philosophie der Italiker Abweichende aufwies. In seiner Jugend zuerst mit Kratylos vertraut und in die Lehre des Heraklit eingeweiht, wonach alles Sinnliche sich in stetem Flusse befindet und keine wissenschaftliche Erkenntnis
15 zuläßt, hielt Plato an dieser Überzeugung auch später fest. Dann wandte er sich dem Sokrates zu, der die Fragen des sittlichen Lebens behandelte, die Fragen des natürlichen Daseins unberührt ließ, in jenen nach den allgemeinen Begriffen suchte, und als der Erste das wissenschaftliche Denken in der Definition der Begriffe seinen Abschluß finden ließ. So kam Plato zu der Ansicht, daß es sich im wissenschaftlichen Verfahren um andere Objekte
20 als um das Sinnliche handle, durch die Überlegung, daß von dem Sinnlichen, das in steter Umwandlung begriffen sei, es unmöglich sei einen allgemeingültigen Begriff zu bilden. Dieses in Begriffen Erfassbare nannte er Ideen; das Sinnliche aber, meinte er, liege außerhalb derselben und empfangen nur nach ihnen seine Benennung; denn in der Form der Teilnahme an den Ideen habe die Vielheit dessen, was nach ihnen benannt wird, sein Sein. An dieser
25 »Teilnahme« ist nun nur der Ausdruck neu. Denn schon die Pythagoreer lehrten, das Seiende sei durch »Nachahmung« der Zahlen; Plato aber lehrt, es sei durch Teilnahme an den Ideen. Welcher Begriff indessen mit jener Teilnahme oder mit dieser Nachahmung zu verbinden sei, das haben sie als offene Frage stehen lassen. Außerdem kennt Plato noch als ein drittes zwischen dem Sinnlichen und den Ideen die mathematischen Objekte, die sich von dem
30 Sinnlichen dadurch unterscheiden, daß sie ewig und unbeweglich sind, von den Ideen aber dadurch, daß sie jede in unbestimmter Vielheit gleichartiger Exemplare existieren, während die Idee als solche ein schlechthin Einheitliches für sich sei. Da er aber die Ideen als die Ursachen des Anderen betrachtet, so gelten ihm die Elemente derselben für die Elemente alles Seienden. So setzte er das Groß-und-Kleine als Prinzip im Sinne der Materie und das
35 Eine im Sinne der Substanz: aus jenem beständen der Teilnahme an dem Einen zufolge die Ideen.[...]

Gleichwohl zeigt die erfahrungsmäßige Wirklichkeit das Gegenteil, und die Konstruktion ist wenig annehmbar. Man läßt aus derselben Materie eine Vielheit von Dingen hervorgehen, die Idee dagegen soll nur ein einziges Mal erzeugen; in Wirklichkeit kommt aus *einer* Materie
40 nur ein einziger Tisch; der aber, der die Form heranbringt, ist selbst nur einer und wird doch der Urheber einer Vielheit. Ganz ähnlich ist es im Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen. Denn das Weib wird durch *eine* Begattung befruchtet, der Mann hingegen vermag viele Weiber zu befruchten. Und doch müßten rechtmäßiger-weise jene Anschauungen an diesen Vorgängen ihre Illustration finden.

45 Das nun sind die Bestimmungen, die Plato über den Gegenstand unserer Untersuchung gegeben hat. Aus unserer Darstellung ergibt sich, daß er nur zwei Prinzipien, ein begriffliches und ein materielles, verwendet; – denn die Ideen sind die Ursachen der begrifflichen Bestimmtheit für die Dinge, und das Eins ist diese Ursache für die Ideen; – und auf die Frage,

was die Materie ist, die als Substrat dient, und auf Grund deren im Sinnlichen von Ideen, in den Ideen vom Einen die Rede ist, antwortet er, sie sei eine Zweiheit, das Groß-und-Kleine. Den Grund des Guten und des Schlechten, des Zweckmäßigen und des Zweckwidrigen hat er in den beiden Elementen gefunden, in dem einen die Ursache des Zweckmäßigen, in dem
5 andern die Ursache des Gegenteils, eine Erklärung, um die sich, wie oben nachgewiesen, schon einige der älteren Philosophen, wie *Empedokles* und *Anaxagoras*, bemüht hatten.

Aristoteles: Metaphysik IV: Widerspruchsfreiheit und Wahrheitsdefinition

10 (MET IV,6: 1011b und 1151b Übersetzung Bonitz/Seidl, Meiner, Hamburg 1995)

So viel nun darüber, daß die Ansicht: kontradiktorische Aussagen könnten nicht zugleich wahr sein, die sicherste unter allen ist, und was sich für die ergibt, welche so sagen (beide Aussagen könnten zugleich wahr sein), und aus welchem Grunde sie so sagen. Da nun aber
15 unmöglich der Widerspruch zugleich von demselben Gegenstande mit Wahrheit ausgesagt werden kann, so kann offenbar auch das Konträre nicht demselben Gegenstande zugleich zukommen. Denn von den beiden Gliedern eines konträren Gegensatzes ist das eine nicht minder Privation, und zwar Privation eines Wesens. Privation aber ist die über eine bestimmte Gattung ausgesprochene Negation. Ist es nun unmöglich, etwas in Wahrheit
20 zugleich zu bejahen und zu verneinen, so ist es ebenso unmöglich, daß das Konträre demselben zugleich zukomme, sondern entweder beides nur in gewisser Beschränkung oder das eine in gewisser Beschränkung, das andere schlechthin. (1110b)

Ebenso wenig aber kann es zwischen den beiden Gliedern des Widerspruchs etwas geben, sondern man muß notwendig jeweils eines von Einem entweder bejahen oder verneinen.

25 Dies erhellt zuerst aus der Bestimmung dessen, was wahr und falsch ist. Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-Seiende sei nicht, ist wahr. Wer also ein Sein oder ein Nicht-Sein prädiziert, muß Wahres oder Falsches aussprechen. Man sagt aber von dem Seienden nicht, es sei nicht oder es sei, und ebenso wenig von dem Nicht-Seienden. Ferner, das Mittlere zwischen den
30 beiden Gliedern des Widerspruchs wird entweder in der Weise Mittleres sein, wie Grau zwischen Weiß und Schwarz, oder wie dasjenige, was weder Mensch noch Pferd ist, zwischen Mensch und Pferd. [...]

Nicht darum nämlich, weil unser Urteil, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten. (1151b)

Aristoteles: Organon I: Die zehn Kategorien

40 (Org. I, Kap. 4)

Jedes ohne Verbindung gesprochene Wort bezeichnet entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität oder eine Relation oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Haben oder ein Wirken oder ein Leiden.

Substanz, um es im Umriß (nur allgemein) zu erklären, ist z. B. ein Mensch, ein Pferd; ein
45 Quantitatives z. B. ein zwei, ein drei Ellen Langes; ein Qualitatives z. B. ein Weißes, ein der Grammatik Kundiges; ein Relatives z. B. ein Doppeltes, Halbes, Größeres; ein Wo z. B. auf dem Markt, im Lyzeum; ein Wann z. B. gestern, voriges Jahr; eine Lage z. B. er liegt, sitzt; ein Haben z. B. er ist beschuht, bewaffnet; ein Wirken z. B. er schneidet, brennt; ein Leiden z. B. er wird geschnitten, gebrannt.

Jeder der genannten Begriffe enthält an und für sich keine Bejahung oder Verneinung, sondern die Bejahung oder Verneinung kommt erst durch ihre Verbindung zustande. Denn jede Bejahung und Verneinung ist entweder wahr oder falsch. Das kann aber nicht von Worten gelten, die ohne Verbindung gesprochen werden, wie *Mensch, weiß, läuft, siegt*.

5

Aristoteles: Organon IV: Definitionen

(Org. IV, Kap. 13, 96 a)

Wie also die Wesenheit auf die Begriffe zurückgeht und in welchem Sinne es für sie einen Beweis oder eine Definition gibt oder nicht gibt, ist vorhin erklärt worden. Jetzt aber wollen wir angeben, wie man die in der Wesenheit auftretenden Bestimmungen gewinnen muß. Von dem also, was einem Ding immer zukommt, erstreckt manches sich weiter, aber nicht über die Gattung hinaus. Daß etwas sich weiter erstreckt, verstehe ich von allem, was zwar einem Ding allgemein, aber auch noch anderem zukommt. Z. B. gibt es etwas, was jeder Dreiheit, aber auch noch solchem zukommt, was keine Dreiheit ist, wie etwa das Seiende ihr, aber auch dem zukommt, was keine Zahl ist. Aber auch die Ungradheit kommt, wie jeder Dreiheit, so auch noch anderem zu. Denn sie kommt auch der Fünf zu. Aber dieses Moment der Ungradheit geht nicht über die Gattung hinaus. Denn die Fünf ist Zahl, aber keine Ungradheit geht über die Zahl hinaus.

Man muß nun diese Bestimmungen weiter verfolgen und damit erst dann aufhören, wenn man ihrer so viele beisammen hat, daß zwar jede einzelne sich weiter erstreckt, alle zusammen aber nicht. Denn das muß die Wesenheit des Dinges sein.

Zum Beispiel, jeder Drei kommt zu: Zahl, Ungradheit, Erstes in doppelter Weise: daß sie durch keine Zahl gemessen wird und aus keinen Zahlen besteht. Das ist denn nun auch die Drei: Zahl, ungerade und erste. Denn diese Bestimmungen kommen jede für sich, teils auch allen ungeraden Zahlen zu (nämlich Zahl zu sein) teils auch der zwei zu (nämlich erste zu sein) - zusammen aber keiner anderen Zahl als der drei.

Aristoteles: Organon III: Der Schluss

(Org. III, 1. Kap. 24b)

30

Ein Schluss ist eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, daß dieses ist. Mit dem Ausdruck: *dadurch, daß dieses ist*, meine ich, daß die Folge seinetwegen eintritt, und damit, daß sie seinetwegen eintritt, daß es sonst keines, von außen zu nehmenden Begriffes bedarf, damit sich ihre Notwendigkeit ergibt. [...]

35

Wenn sich also drei Begriffe zueinander so verhalten, daß der letzte (der Unterbegriff) in dem mittleren als ganzem ist, und der mittlere in dem ersten (dem Oberbegriff) als Ganzem entweder ist oder nicht ist, so ergibt sich notwendig für die Außenbegriffe ein vollkommener Schluss.

40

Mittleren Begriff, Mittelbegriff, nenne im denjenigen Begriff, der gleichzeitig in einem anderen ist und einen anderen in sich begreift - der auch durch seine Stellung der mittlere wird. Außenbegriffe, äußere Begriffe, nenne ich erstens den, der selbst in einem anderen ist, und zweitens den, in dem ein anderer ist.

45

Denn wenn A von jedem B und B von jedem C ausgesagt wird, muß A von jedem C ausgesagt werden. Ebenso kann, wenn A von keinem B, aber B von jedem C ausgesagt wird, A keinem B zukommen.

5 Wenn aber das Erste zwar jedem Mittleren, das Mittlere aber keinem Letzten zukommt, so kann es keinen Schluss für die Außenbegriffe geben. Denn daraus, daß es so ist, folgt nichts mit Notwendigkeit. Denn das Erste kann ebenso gut jedem, wie keinem Letzten zukommen, so daß weder das Partikuläre noch das Allgemeine sich als notwendig herausstellt. Da aber keine Notwendigkeit vorliegt, so kann es keinen Schluss aus den fraglichen Daten geben. Begriffe für *jedem zukommen*: Sinnenwesen, Mensch, Pferd; für *keinem*: Sinnenwesen, Mensch, Stein.

Aufgaben für die Gruppenarbeiten

A.

Zehn Arten, einen Text zu lesen

Jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird. Daher die richtige Bestimmung von „Gut“ als „das Ziel, zu dem alles strebt. Dabei zeigt sich aber ein Unterschied zwischen Ziel und Ziel: das eine Mal ist es das reine Tätig-sein, das andere Mal darüber hinaus das Ergebnis des Tätig-seins: das Werk. Wo es Ziele über das Tätig-sein hinaus gibt, da ist das Ergebnis naturgemäß wertvoller als das bloße Tätigsein. Da es aber viele Formen des Handelns, des praktischen Könnens und des Wissens gibt, ergibt sich auch eine Vielzahl von Zielen: Ziel der Heilskunst ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, das Ziel der Kriegskunst: Sieg, der Wirtschaftsführung: Wohlstand. Überall nun, wo solche „Künste“ einem bestimmten Bereich untergeordnet sind – so ist z.B. der Reitkunst untergeordnet das Sattlerhandwerk und andere Handwerke, die Reitzeug herstellen, während die Reitkunst ihrerseits, wie das gesamte Kriegswesen, unter der Feldherrnkunst steht, und was dergleichen Unterordnungen mehr sind -, da ist durchweg das Ziel der übergeordneten Kunst höheren Ranges als das der untergeordneten: um des ersteren willen wird ja das letztere verfolgt. Hierbei ist es gleichgültig, ob das Tätig-sein selber Ziel des Handelns ist oder etwas darüber hinaus wie bei den eben aufgezählten Künsten.

Wenn es nun wirklich für die verschiedenen Formen des Handelns ein Endziel gibt, das wir um seiner selbst willen erstreben, während das übrige nur in Richtung auf dieses Endziel gewollt wird, und wir nicht jede Wahl im Hinblick auf ein weiteres Ziel treffen – das gibt nämlich ein Schreiten ins Endlose, somit ein leeres und sinnloses Streben -, dann ist offenbar dieses Endziel „das Gut“ und zwar das oberste Gut. (...) (Beginn der Nikomachischen Ethik)

1. Objektive Hermeneutik:

Geben Sie den Inhalt des Textes wieder.

2. Intentionalistische Hermeneutik

Erschließen Sie die Schreibabsicht des Autors.

3. Textverständnis mit Betonung eines kulturellen Kontext

Erläutern Sie die Aussagen im kulturellen Kontext.

4. Philosophische Hermeneutik

Formulieren Sie vor der Lektüre Ihre Erwartungen an den Text und konfrontieren Sie dieses Vorverständnis mit dem folgenden Textverständnis.

5. Dekonstruktion

Formulieren Sie, was nicht im Text steht.

6. Phänomenologie

Beschreiben Sie Ihre eigenen Gedanken und Empfindungen bei der Lektüre des Textes.

7. Analytische Philosophie

Bestimmen Sie die Begriffe Herstellen (poiesis) und Handeln (praxis).

Analysieren Sie die Argumentation, indem Sie ein entsprechendes Handlungsschema entwerfen.

8. Dialektik

Überprüfen Sie die Unterscheidung zwischen Herstellen (poiesis) und Handeln (praxis) mit Hilfe aristotelischer und eigener Beispiele. Formulieren Sie eine Kritik, indem Sie diese Unterscheidung ad absurdum führen. Entwickeln Sie daraus eine eigene Problemlösung.

9. Konstruktivismus

Rekonstruieren Sie das Handlungsschema des technischen Herstellens und des selbstzweckhaften Handelns aus Ihrer alltäglichen Erfahrung.

10. Strukturalismus

Untersuchen Sie die literarische Form der Erzählung. Schreiben Sie den Text in eine andersartige Erzählung um.

(Nach: J. Rohbeck, Didaktik der Philosophie und Ethik, 2. Auflage, Dresden 2010, S. 164ff.)

→ Prüfen Sie die 10 unterschiedlichen Zugangsweisen hinsichtlich der Eignung für den Text und für entsprechende Klassenstufen.

→ Diskutieren Sie einen möglichen Erwartungshorizont.

B. Die Tugenden

I. Der Mut

[10.] Das Furchterregende ist nicht für alle Menschen dasselbe. [...] Was aber für Menschen Furcht oder Schrecken erregt, wie auch was Zuversicht einflößt, ist je nach der Größe und einem Mehr und Minder verschieden. Der Mutige ist unerschrocken, wie es ein Mensch zu sein hat. Er wird sonach auch solche über menschliche Kraft hinausgehende Dinge fürchten, sie jedoch so, wie man soll und die Vernunft heischt, tragen, des Guten und Schönen wegen, das der Zweck der Tugend ist. [...] Wer also erträgt und fürchtet, was man soll und weswegen man es soll, und wie und wann, und wer in gleicher Weise Zuversicht hat, der ist mutig. [...]

Wer durch ein Übermaß von Zuversicht dem Furchtbaren gegenüber fehlt, ist tollkühn. [...] Wer sich übermäßig fürchtet, ist feige. Auf ihn trifft zu, dass er fürchtet, was er nicht soll, und wie er nicht soll, und alles dergleichen. [...] Der Feige hofft also zu wenig, weil er vor allem zurückschreckt.

Von dem Mutigen gilt das Gegenteil. Denn die Zuversicht verrät den Mann der frohen

Hoffnung. Die Dinge also, mit denen der Feige, der Tollkühne und der Mutige es zu tun haben, sind dieselben, aber ihr Verhalten zu ihnen ist verschieden. Die einen haben ein Zuviel und Zuwenig, der andere hält sich in der Mitte und handelt, wie es sich gehört. Die Tollkühnen sind voreilig und voll Entschiedenheit vor der Gefahr, in der Gefahr aber lassen sie nach. Die Mutigen aber sind bei der Tat wacker, vorher dagegen ruhig.

[11.] Wie gesagt also, der Mut ist Mitte in Bezug auf solches, was bei den bezeichneten Gefahren Zuversicht und Furcht einflößt; er wählt und duldet, weil es so sittlich gut und das Gegenteil schlecht ist. (1115b-1116a)

II. Die Mäßigkeit

[13.] Wir haben schon bemerkt, dass die Mäßigkeit die Mitte in Bezug auf die Lust ist. [...]

[14.] Der Unmäßige begehrt also alles Lustbringende oder das am meisten Lustbringende und wird von der Begierde dermaßen getrieben, dass ihm die Lüste lieber sind als alles andere.

Deshalb empfindet er nicht weniger Schmerz, wenn er sie begehrt, als wenn er sie entbehren muss. Denn die Begierde ist mit Schmerz verknüpft, obschon es ungereimt erscheinen könnte, dass man der Lust wegen Unlust empfinden soll. [...]

Der Mäßige hält in diesen Dingen die Mitte ein. An den Ausschweifungen, die den Unmäßigen zu höchst erfreuen, erfreut er sich nicht, eher ekeln sie ihn; sodann erfreut er sich an unerlaubten Dingen überhaupt nicht und an erlaubten nicht übermäßig. Ihre Abwesenheit schmerzt ihn und nach ihrem Genusse verlangt ihn nur mäßig, nicht mehr, als recht ist, noch zur unrechten Zeit, noch sonst in ungehöriger Weise.

Jenes Lustbringende, das zur Gesundheit oder zum Wohlbefinden gehört, begehrt er mit Maß und wie es recht ist, ebenso was sonst noch angenehm ist, soweit es nicht diesem hinderlich oder ungeziemend ist oder seine Vermögensverhältnisse übersteigt. Wer diese Rücksichten hintansetzt, liebt solche Genüsse mehr als schicklich, der Mäßige aber ist nicht so, sondern wie die rechte Vernunft es vorschreibt.

(1117b-1119a)

III. Die Freigebigkeit

Freigebigkeit [...] erscheint als die Mitte in Bezug auf Vermögensobjekte. [...]

Vermögensobjekt ist uns alles, dessen Wert nach Geld bemessen wird. Die Verschwendung und der Geiz ist Übermaß und Mangel in dem die Vermögensobjekte betreffenden Verhalten.

Geiz sagt man immer von solchen aus, die sich mehr, als recht ist, um Geld und Gut bemühen, mit der Bezeichnung Verschwendung aber verbindet man manchmal noch einen Nebengedanken, indem man die Unenthalt samen und die, welche für ihre Ausschweifungen viel ausgeben, verschwenderisch nennt. Diese scheinen darum auch am schlimmsten zu sein, da sie viele Untugenden zugleich haben. [...]

Man kann alles, wovon es einen Gebrauch gibt, gut und schlecht gebrauchen. [...] So wird auch den Reichtum am besten gebrauchen, wer die auf Geld und Gut sich beziehende Tugend besitzt.

Das ist aber der Freigebige. Der Gebrauch von Geld und Gut scheint aber im Aufwenden und Ausgeben, der Besitz dagegen mehr im Einnehmen und Zusammenhalten zu bestehen.

Daher kommt es dem Freigebigen mehr zu, zu geben, wem man soll, als zu nehmen, von wem man soll, und nicht zu nehmen, von wem man nicht soll. Denn es gehört mehr zur

Tugend, dass sie in der rechten Weise handelt, als dass sie in der rechten Weise leidet, und es ist ihr eigentümlicher, das Gute zu tun, als das Schlechte zu meiden.

Nun gehört aber offenbar das Geben auf die Seite des richtigen Handelns und der Vollbringung des Guten, das Nehmen und Empfangen dagegen auf die Seite der rechten Art des Leidens und der Vermeidung des Schlechten.

(1119b-1120a)

IV. Die Sanftmut

Sanftmut ist die Mitte bei den Zornesaffekten. [...]

Wer nun zürnt, worüber er soll, und wem er soll, und dazu wie, wann und solange er soll, wird gelobt. [...] Denn der Sanftmütige soll ein Mann sein, der sich nicht verwirren und von seinem Affekt fortreißen lässt, sondern in der Art, in der Veranlassung und in der Dauer seines Zornes nur der Vernunft Gehör gibt. Er scheint aber vielmehr nach Seite des Mangels zu fehlen, weil der Sanftmütige nicht zur Rache, sondern vielmehr zum Verzeihen geneigt ist. Der Mangel, mag er nun Zornlosigkeit oder sonst was immer sein, erfährt Tadel. Denn die nicht zürnen, worüber sie sollen, und nicht, wie sie sollen, noch wann, noch wem sie sollen, scheinen töricht zu sein. Man meint ja, ein solcher Mensch habe keine Empfindung und könne nicht gekränkt werden und sei wehrlos, da er nicht zornig werde. Sich aber Schimpf gefallen zu lassen und seine Angehörigen nicht dagegen zu schützen, verrät knechtischen Sinn.

[...] Die Zornmütigen werden nun zwar schnell zornig und werden es, über wen sie es nicht sollen, und worüber sie nicht sollen, und ärger, als sie sollen. Sie hören aber schnell auf zu zürnen, und das ist das Beste an ihnen. Dieses widerfährt ihnen, weil sie den Zorn nicht in sich verschließen, sondern wegen ihrer Reizbarkeit offen herausfahren und dann wieder ruhig werden.

Übermäßig aufgeregter sind die Jähzornigen und bei allem und über alles zum Zorne geneigt; daher auch ihr Name. Die Bittern sind schwer versöhnlich und zürnen lange Zeit. Denn sie verschließen ihren Grimm in sich. [...] Grimmig nennen wir die, die aus unrechtem Anlass und mehr und länger, als sich gehört, zürnen und nicht eher aufhören, bis Rache oder Strafe erfolgt ist. [...] (1125b-1126b)

V. Die Wahrhaftigkeit

Der Prahler scheint sich den Anschein rühmlicher Eigenschaften zu geben, solcher, die er nicht hat, und größerer, als er hat; der Ironische umgekehrt scheint seine wirklichen ehrenvollen Eigenschaften zu verleugnen oder zu verkleinern; derjenige endlich, der die Mitte hält, der als Mann der Wahrheit in Wort und Tat immer er selbst ist, gibt, was er Lobenswertes an sich hat, zu, ohne es zu vergrößern oder zu verkleinern. [...]

Nun ist die Lüge an sich schlecht und tadelnswert und die Wahrheit gut und lobenswert. Und so ist auch der Wahrhaftige, der die Mitte hält, lobenswert; die aber mit Lügen umgehen, verdienen beide Tadel, nur der Prahler in höherem Maße. [...] [Der Wahrhaftige] bleibt in Rede und Leben bei der Wahrheit, weil er habituell so ist. [...] Er weicht von der Wahrheit (wenn sie nicht ganz feststeht) lieber nach Seiten des Zuwenig ab. Denn dies scheint passender zu sein, weil Übertreibungen widerwärtig sind.

Wer sich ohne besondere Absicht größer macht, als er ist, gleicht zwar etwas einem schlechten Manne, weil er sonst nicht gern lüge, ist aber wohl mehr ein leerer und eitler als ein böser Mensch. Hat er aber eine Absicht dabei, so ist er, wenn dieselbe auf Ehre und Ansehen gerichtet ist, wie der Prahler nicht allzu sehr zu tadeln, geht sie aber auf Geld und

Geldeswert, so zeigt er sich in einem hässlicheren Lichte. Die Prahlerei liegt aber nicht in dem Vermögen zu prahlen, sondern in dem freien Willen.

Die Ironischen, die sich in der Rede kleiner machen, geben sich als Leute von feinerer Sitte. Denn sie scheinen sich nicht aus Gewinnsucht solcher Rede zu bedienen, sondern um alle Aufgeblasenheit zu vermeiden. Am liebsten verleugnen sie, was ihnen große Ehre macht, wie auch Sokrates zu tun pflegte. Die sich aber in kleinen und offenkundigen Dingen verstellen, nennt man „Baukopianurgen“ (sich zierende Schlauköpfe) und findet sie lächerlich, und zuweilen erscheint diese Eigenschaft als Prahlerei. [...] Denn wie in dem Übermaß, so steckt auch im übertriebenen Mangel Prahlerei. Die aber die Ironie mit Maß und in nicht gar zu handgreiflichen und offenkundigen Dingen anwenden, erscheinen als freie und anmutige Menschen. (1127a-1127b)

→ Entwickeln Sie zwei verschiedene Arbeitsaufträge für Mittel- oder Oberstufe.

C. Beispiele für die Anwendung von Aristoteles' Tugendlehre:

1. Mut – Zwischen Tollkühnheit und Feigheit

Sie sehen bei einer nächtlichen U-Bahn-Fahrt, wie vier kahlgeschorene junge Männer, mit Bomberjacken und Springerstiefeln bekleidet, eine junge dunkelhäutige Frau anpöbeln und ihr androhen, sie bis nach Hause zu verfolgen.

Nun überlegen Sie, mit Aristoteles:

5

10

2. Großzügigkeit – Zwischen Verschwendungssucht und Geiz

Sie haben noch 60 € auf dem Konto und sind zur Geburtstagsfeier eines lieben Freundes eingeladen. Nun überlegen Sie, mit Aristoteles:

15

20

3. Freundlichkeit zwischen Schmeichelei/Gefallsucht und Egoismus/Streitsucht

Sie haben eine neue Arbeitsstelle angetreten. Nun ruft Sie Ihr neuer Chef nach wenigen Tagen in sein Büro. Er bittet Sie in den nächsten Tagen jeweils eine Stunde länger zu arbeiten, da im Moment sehr viel zu tun sei. Nun überlegen Sie, mit Aristoteles:

25

30

4. Toleranz zwischen Beliebigkeit und Intoleranz

5 Sie wollen zu Ihrer Geburtstagsparty auch ihre Klassenkameraden Mehmet und Ayşe einladen. Nun sagt Mehmet, er komme nur, wenn Ayşe wieder eingeladen werde, da es für ihn nicht akzeptabel sei, dass türkische Mädchen zu Partys gehen. Die sollten zuhause bleiben.

10 Nun überlegen Sie mit Aristoteles:

→ Bearbeiten Sie die vier Fälle aus Schülerperspektive.

Literatur zu Aristoteles für die Unterrichtsvorbereitung

Hilfsmittel:

Höffe, Otfried, Hrsg.: Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner-Verlag 2005.

Rapp, Christof, Corcilus, Klaus, Hrsg.: Aristoteles Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart: Metzler-Verlag 2011.

Gesamtdarstellungen:

Detel, Wolfgang: Aristoteles. Leipzig. Reclam-Verlag 2005.

Flashar, Hellmut: Aristoteles. Lehrer des Abendlandes. München: C.H. Beck-Verlag 2013.

Höffe, Otfried: Aristoteles. München: Becksche Reihe Denker. 2006³.

Rapp, Christof: Aristoteles. Zur Einführung. Hamburg: Junius-Verlag 2012.

Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. 1. Buch. Kap. 19-23. Zürich: Europa-Verlag 2011³.

Zur Ethik:

Höffe, Otfried, Hrsg.: Aristoteles. „Nikomachische Ethik“. Reihe: Klassiker auslegen. Band 2. Berlin: Akademie-Verlag 1995.

Pauer-Studer, Herlinde: Einführung in die Ethik. Kap. 3: Tugendethik. S. 55-82. Wien: UTB 2003.

Wolf, Ursula: Aristoteles' Nikomachische Ethik. Werkinterpretationen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007².