



J.B.METZLER

Einleitung: Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens

Walter Mesch

Die aristotelische Ethik gehört zu den einflussreichsten Konzeptionen der Antike. Ihre reichhaltige Wirkungsgeschichte ist beeindruckend, wenn auch nicht frei von Zufällen, Brüchen und Flauten. Dabei reicht sie – vermittelt über verschiedene Renaissance der Aristotelesrezeption – von der Antike bis an die Schwelle zur Neuzeit. Und auch hier reißt sie keineswegs ab, obwohl das aristotelische Modell des guten Lebens unter modernen Vorzeichen schwerer zu überzeugen vermag, weil es sich nicht leicht mit individualistischen, moralistischen oder szientistischen Grundannahmen vereinbaren lässt. Auch hier bleibt das *philosophische* Interesse an Aristoteles wach, nicht zuletzt dort, wo man auf Defizite moderner Entwicklungen aufmerksam wird und im Rückgriff auf vormoderne Konzeptionen nach Lösungsperspektiven sucht. So entwickeln sich gerade im 20. Jahrhundert verschiedene Varianten eines Neoaristotelismus, deren Einfluss bis heute spürbar ist.

Daneben steht eine außerordentlich breite und eindringliche Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik, die primär aus *historischer* Perspektive erfolgt, indem sie sich teils mit einem neoaristotelischen Sachinteresse verbindet, teils gängige Auffassungen im Rückgang auf aristotelische Schriften prüft oder Verständnisprobleme dieser Schriften für sich genommen eruiert und diskutiert. Anders als man erwarten könnte, gibt es auch auf der grundlegenden Ebene solcher Verständnisprobleme noch einigen Klärungsbedarf. Dies gilt sogar für Grundbegriffe wie ›Glück‹ und ›Tugend‹, d. h. für die zentrale Frage nach dem Verständnis des guten Lebens, das von Aristoteles herausgearbeitet wird. Trotz der beachtlichen Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Ethik und einer intensiv betriebenen aktuellen Forschung stößt man hier nach wie vor auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Ich möchte diese im Folgenden erläutern, um damit in die Fragestellung des vorliegenden Bandes einzuführen und den Blick auf die Zeitstruktur des guten Lebens zu lenken.

1. Perspektiven und Probleme der aristotelischen Ethik

Im Zentrum der aristotelischen Ethik steht zweifellos die Auffassung, dass ein gutes Leben (*eudaimonia*) nur durch Tugend (*aretê*) zu verwirklichen ist. Wer sich ihr nähert, wird deshalb zunächst diese Verbindung verstehen müssen. Auf der einen Seite geht es darum, das gute Leben als höchstes Ziel (*ariston*) unseres

Handelns einsichtig zu machen, also zu zeigen, dass und inwiefern alle anderen Ziele recht betrachtet nur angestrebt werden, um dieses höchste Ziel zu erreichen, während es selbst nicht wiederum um eines anderen willen angestrebt wird (EN I 1, 1094a18–22; I 5, 1097a18 ff.). Auf der anderen Seite geht es um die Frage, wie sich dieses höchste Ziel erreichen lässt bzw. warum es gerade durch Tugend zu erreichen sein soll. Eine erste Antwort gibt schon das sogenannte Ergon-Argument, mit dem Aristoteles einleuchtend zu machen versucht, was *eudaimonia* recht verstanden ist, bestimmt er sie hier doch als eine (vernünftige) Tätigkeit der Seele gemäß der *areté* (EN I 6, 1098a7 ff.). Demnach zeichnet sich ein guter Kitharاسpieler dadurch aus, dass er gut bzw. gemäß der *areté* Kithara spielt. Und ganz ähnlich soll die *eudaimonia* als das »menschliche Gute« (*to anthrôpinon agathon*) darin liegen, dass man jene Tätigkeit der Vernunft (*logos*), die – im Unterschied zu anderen Lebewesen – die eigentümliche Leistung, Funktion oder Aufgabe (*ergon*) des Menschen ausmacht, gut bzw. gemäß der *areté* verwirklicht (*apoteleitai*).

Das viel diskutierte Argument ist in verschiedenen Hinsichten, denen hier nicht genauer nachgegangen werden kann, schwer zu verstehen (vgl. Müller 2003; Wolf 2007, 37 ff.). Grundsätzlich muss man sich jedoch klar machen, dass es hier nicht primär um die Frage geht, warum sich *Glück durch Moral* realisieren lässt, wie man aus einer modernen – etwa an Kant geschulten Perspektive – meinen könnte. Denn die aristotelische *eudaimonia* ist allenfalls insofern Glück, als es hier um ein umfassendes Lebensglück, d. h. um ein insgesamt gutes oder gelingendes Leben geht. Und die aristotelische *areté* ist allenfalls insofern Moral, als auf eine Tugend des Maßes und der Mitte zurückgegriffen wird, die einen sozialen Hintergrund akzeptierter Sitten voraussetzt und für das Handeln von Einzelnen Verbindlichkeit besitzt. Hält man sich an Aristoteles, muss man anders ansetzen. Das *zentrale Problem der Ethik*, lautet für ihn nämlich eher, wie sich das höchste bzw. beste Ziel (*ariston*) des Handelns durch dessen höchste bzw. beste Form (*areté*) verwirklichen lässt. Formuliert man das Problem auf diese Weise, wird auf Anhieb wesentlich klarer, weshalb Aristoteles die Verbindung von *eudaimonia* und *areté*, die schon Platon als einen Grundzug traditioneller Überzeugungen auszuweisen und philosophisch zu rechtfertigen versucht, überhaupt als attraktive Arbeitsgrundlage betrachten kann. Nach Aristoteles stimmen alle darin überein, dass das *ariston* als *eudaimonia* aufzufassen ist, weil sowohl die ungebildeten »Vielen« als auch die »Gebildeten« das Glücklich-Sein auf das Gut-Leben (*eu zên*) und das Gut-Handeln (*eu prattein*) beziehen (EN I 2, 1095a18–20). Dabei diagnostiziert er zwar einen Streit über das Wesen der *eudaimonia*, der mit verkürzten Auffassungen zu tun hat; aber wenigstens das Stichwort des Gut-Handelns weist doch schon den Weg zur *areté*, wie er nach Aristoteles zu beschreiten ist. Das voraussetzungsreiche Ergon-Argument stellt nur einen Schritt auf diesem Weg dar und sollte schon deshalb im skizzierten Kontext betrachtet werden.

Obwohl sich der allgemeine Ansatz der aristotelischen Ethik und die von ihr zu bewältigenden Aufgaben aus dieser Perspektive ziemlich leicht nachvollziehen lassen, bleiben die Schwierigkeiten im Einzelnen groß, und zwar aus ganz unterschiedlichen Gründen. So ist schon die *Textgrundlage* der Ethik schwer zu

greifen. Bekanntlich enthält das überlieferte Werk des Aristoteles keine Schriften, die von ihm selbst veröffentlicht worden wären, sondern nur von fremder Hand herausgegebene Arbeiten, die aus dem internen Schulgebrauch stammen dürften (zur Überlieferung des Werks vgl. Primavesi 2011). Für die Ethik kommt die besondere Schwierigkeit hinzu, dass sie in verschiedenen Schriften vorliegt, deren Verhältnis weitgehend unklar ist. Traditionell wird die *Nikomachische Ethik* (in zehn Büchern) als ethisches Hauptwerk des Aristoteles betrachtet. Daneben steht die lange vernachlässigte, aber in der neueren Forschung stärker gewürdigte *Eudemische Ethik* (in acht Büchern), die drei Bücher mit der *Nikomachischen Ethik* teilt. Außerdem gibt es die *Magna Moralia* (in zwei Büchern), deren Echtheit jedoch gemeinhin bezweifelt wird (vgl. Brüllmann 2011). Die meisten Interpreten nehmen an, dass die beiden Ethiken weitgehend übereinstimmende Auffassungen vertreten. Allerdings wird das Ausmaß der Abweichung, selbst für wichtige Aspekte, durchaus kontrovers eingeschätzt. Dasselbe gilt für die Frage nach dem ursprünglichen Ort der drei textgleichen Bücher (*ENV*–VII und *EE* IV–VI) und für den Versuch einer entwicklungsgeschichtlichen Einschätzung. Enthält vielleicht sogar die *Eudemische Ethik* die spätere und ausgereifere Konzeption, wie gegen die herrschende Meinung erwogen wurde (Kenny 1978, 215 ff.)? Eine begründete Stellungnahme fällt schwer, weil wir einerseits über die Redaktion der fraglichen Schriften zu wenig wissen und weil das Kriterium der Reife andererseits zu »weich« ist – man könnte auch sagen: zu sehr »vom Auge des Betrachters« abhängt –, um wirklich weiterzuhelfen.

Die *Hauptschwierigkeit* der aristotelischen Ethik liegt jedoch woanders und hat andere Gründe. Sie ergibt sich nämlich daraus, dass Aristoteles zwei Varianten von *areté* kennt, die mit zwei Varianten von *eudaimonia* verbunden zu sein scheinen. Dies zeigt sich auch im Ergon-Argument, wo Aristoteles zuerst zwei Seelenteile unterscheidet – einen auf die Vernunft hörenden und einen die Vernunft besitzenden –, bevor er mit einer (zunächst nicht weiter erläuterten) Differenz von Tugenden rechnet. Wenn es verschiedene Tugenden gibt, so sagt er hier, ist *eudaimonia* die Vernunfttätigkeit gemäß der besten und vollkommensten Tugend (*EN* I 6, 1098a17 f.). Später unterscheidet er ausdrücklich ethische Tugenden wie Besonnenheit, Tapferkeit oder Gerechtigkeit, die im »politischen Leben« eine grundlegende Rolle spielen, von dianoetischen Tugenden wie Klugheit (*phronêsis*) oder Weisheit (*sophia*, vgl. *EN* I 13, 1103a3–II 1, 1103a19). Dabei trägt nur die Klugheit zum Gelingen praktischer Vollzüge bei (*EN* VI 5 u. 8) – und zwar so sehr, dass sie sogar als *ganze* ethische Tugend betrachtet werden kann (*EN* VI 13, 1145a1 f.) –, während die Weisheit eine Vollendung theoretischer Vollzüge bedeutet. In der Weisheit geht es nämlich nicht um Praxis oder Politik, ja überhaupt nicht nur um den Menschen, sondern um »das Beste im ganzen Kosmos« (*EN* VI 7, 1141a20 ff.). Es geht um die theoretische Erkenntnis »des von Natur aus Ehrwürdigsten« (1141b2 f.) oder, wie man im Rückgriff auf die *Metaphysik* sagen könnte, um eine Erkenntnis der ersten Prinzipien und Ursachen alles Seienden als solchen (*Met.* I 2, 982a4 ff.; IV 1, 1003a26–32), die am Ende auch Gott bzw. den »Unbewegten Bewegten« als höchstes Seiendes einbeziehen muss (XII 6–9). Schwierigkeiten bereitet vor allem,

dass Aristoteles die Konsequenzen, die sich aus dieser Dopplung der *areté* für die *eudaimonia* ergeben, nicht sehr ausführlich erläutert. Vielmehr behandelt das erste Buch der *Nikomachischen Ethik* die Verbindung von *eudaimonia* und *areté* allgemein, ohne viel zum »theoretischen Leben« zu sagen. Und die Kapitel 7–9 des zehnten Buches rücken das herausragende Glück der *theória* ins Zentrum, ohne genauer darauf einzugehen, wie sich dies mit der breiten Diskussion der ethischen Tugend in den vorangegangenen neun Büchern verträgt.

2. Inklusivismus versus Exklusivismus

Vor diesem Hintergrund konkurrieren *inklusive* Deutungen, die das eine höchste Gut inhaltlich als eine *Verbindung* verschiedener Güter auffassen, mit *exklusivistischen* Deutungen, die es auch inhaltlich als ein *einzelnes* – »dominantes« oder »monolithisches« – Gut betrachten. Es geht um die Frage, wo das gesuchte Glück nach Aristoteles zu finden ist: im »politischen Leben«, das alle Bürger teilen, oder im »theoretischen Leben«, das den Philosophen vorbehalten ist (vgl. *EN* 3). Dabei steht durchgängig ein gewisser Zweifel im Raum, ob Aristoteles überhaupt eine eindeutige Antwort gibt. Die Debatte beginnt sogar mit der These, in der *Nikomachischen Ethik* werde zwar ausdrücklich eine exklusivistische Auffassung vertreten, diese könne aber in der Sache nicht als überzeugend betrachtet werden. Es sei deshalb wichtig, dass die Schrift gelegentlich auch inklusivistische Einsichten erkennen lasse, ohne ihnen freilich angemessen Rechnung zu tragen (Hardie 1965, 278 ff.). In der folgenden Debatte bemühen sich fast alle Interpreten darum, Aristoteles gegen den Vorwurf einer solchen »Konfusion« in Schutz zu nehmen und seine Ethik als konsistent zu interpretieren, sei es nun inklusivistisch (Ackrill 1974; Irwin 1985; Broadie 1991) oder exklusivistisch (Heinaman 1988; Kraut 1989; Stemmer 1992). Die meisten Interpreten interessieren sich dabei wenig für Abweichungen zwischen den beiden Ethiken, sondern beziehen die aristotelische Konzeption insgesamt eher auf die eine oder die andere Deutung, indem sie sich primär an der *Nikomachischen Ethik* orientieren. Es ist aber auch die Auffassung vertreten worden, die *Nikomachische Ethik* artikuliere eine exklusivistische Auffassung, die *Eudemische Ethik* dagegen eine inklusivistische (Kenny 1978, 203; vgl. dazu Buddensiek 1999, 104 ff.).

Außerdem wird immer wieder auf gewisse Ambiguitäten oder mögliche Fallen der aristotelischen Begriffsbildung hingewiesen, z. B. darauf, dass man das höchste Gut bzw. die *eudaimonia*, die Aristoteles als Tätigkeit (*energeia*) – genauer: als (vernünftige) Tätigkeit der Seele gemäß der *areté* – erläutert, nicht einfach mit einem Leben im biografischen Sinne identifizieren darf, obwohl ein Leben, das durch eine solche Tätigkeit bestimmt wird, und die Person, die es lebt, in dieser Tätigkeit glücklich sind. Wie mir scheint, ist dies richtig und wichtig; doch die Kontroverse lässt sich allein durch die Aufdeckung einer derartigen Differenz kaum entschärfen. Dies zeigt sich schon daran, dass aus demselben Befund gegenläufige Konsequenzen gezogen werden konnten. Einerseits ist gesagt worden,

das glückliche Leben enthalte viele Güter, einige intrinsische, viele instrumentelle; während es von dem einen Gut, das *eudaimonia* in einem strikten oder »exklusiven« Sinne sei, dominiert werde (Broadie 1991, 54 f., Anm. 22.) Andererseits hat man geltend gemacht, die inklusivistische Auffassung sei im Kern schon dadurch widerlegt, dass Aristoteles *eudaimonia* immer nur als Tätigkeit und nie als Tätigkeit *mit* irgendwelchen Gütern definiere (Heinaman 2007, 222 ff.). Im ersten Fall gibt es Raum für ein »inklusives« Verständnis der *eudaimonia*, obwohl Aristoteles dies Verständnis, wie ergänzend eingeräumt werden kann, nur (»synekdochisch«) verkürzt im Blick auf die tugendhafte Tätigkeit zum Ausdruck bringe (Broadie 2002, 278), einen locker gemeinten (»regulativen«) Sinn voraussetze (Irwin 1991, 390) oder (»aretisch«) darauf ziele, dass tugendhafte Tätigkeiten in sich alle intrinsischen Güter enthielten (Crisp 1994, 119 ff.). Im zweiten Fall bleibt nur ein »exklusives« Verständnis, obwohl in der Regel – sieht man von besonders »radikalen« Vorschlägen ab (Stemmer 1992, 107) – nicht bestritten werden soll, dass Aristoteles neben der *eudaimonia* noch andere intrinsische Güter kennt (Heinaman 1988, 52; ähnlich Kraut 1989, 162–164). Beide Vorschläge werden inzwischen in einer ganzen Reihe komplexer Varianten vertreten, weshalb es keineswegs leicht ist, einen Überblick zu gewinnen (vgl. Richardson Lear 2004). Dabei ist nicht einmal immer klar, ob es sich überhaupt um strikte Alternativen handelt oder ob dies nur so aussieht, weil man die Verbindung von Gütern und die Hervorhebung eines einzigen Guts noch nicht gründlich genug verstanden hat.

Die intensive Forschung der letzten Jahrzehnte hat diesbezüglich wichtige Ergebnisse erzielt. Man wird aber kaum sagen können, ein tragfähiger Konsens wäre in greifbare Nähe gerückt, obwohl es inzwischen mehrere Vermittlungsvorschläge gibt (z. B. Charles 1999). Vielleicht liegt dies auch daran, dass man der Frage nach dem *zeitlichen* Vollzug der Tätigkeit, die Aristoteles als *eudaimonia* auszuweisen versucht, bislang verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat (vgl. Webb 2010, 267 ff.). Darauf wird gleich zurückzukommen sein. Doch zuvor möchte ich die zentrale Schwierigkeit, um die es in der Debatte geht, noch etwas deutlicher konturieren. Folgende Punkte erscheinen mir dabei besonders wichtig, wenn das Problemniveau nicht schon im Ansatz verfehlt werden soll:

1) Die Tätigkeit (*energeia*), von der im Ergon-Argument die Rede ist, spricht als solche weder für eine inklusivistische noch für eine exklusivistische Deutung. Es muss vielmehr davon ausgegangen werden, dass hier sowohl das *Handeln* als auch das *Denken* gemeint sein kann. Möglicherweise ist sogar direkt beides gemeint, wenn Aristoteles sagt, die fragliche Tätigkeit der Seele erfolge »gemäß der Vernunft oder doch nicht ohne Vernunft« (*kata logon ê mê aneu logou*: 1098a7 f.). Im Anschluss an die vorangegangene Unterscheidung zweier Seelenteile liegt es ja durchaus nahe, die Tätigkeit »gemäß der Vernunft« als Denken zu verstehen und die Tätigkeit »nicht ohne Vernunft« als ein tugendhaftes Handeln, das ein Hinhören des affektiven Seelenteils auf die Vernunft voraussetzt.

2) Wenn Aristoteles die Konklusion des Ergon-Arguments so formuliert, dass er im Blick auf die mögliche Verschiedenheit von Tugenden sagt, *eudaimonia* sei die vernünftige Tätigkeit gemäß der »besten und vollkommensten« (*aristên*

kai teleiôtatên: 1098a17 f.), ist dies ebenfalls kaum als direkter Beleg für eine der konkurrierenden Deutungen aufzufassen. Allerdings scheint mir richtig, dass der Wortlaut hier eher für ein hierarchisches als für ein integratives Verständnis spricht. Wie häufig bemerkt wurde, kann »*teleion*«² zwar auch »vollkommen«³ im Sinne von »umfassend«⁴ oder »vollständig«⁵ bedeuten. In der Verbindung mit »*ariston*«, das wesentlich deutlicher hierarchisch wertet, scheint diese Bedeutung aber schon hier kaum einschlägig zu sein. In *ENX* 7 wird die Vollkommenheit der Weisheit dann eindeutig hierarchisch zum Ausdruck gebracht (1177a12 ff.).

3) Allgemein ist zu beachten, dass *inklusive* Deutungen nicht zu verteidigen wären, wenn sie *eudaimonia* additiv, d. h. als bloße *Summe* einzelner Güter auffassen müssten. Denn damit würde die Realisierung der *eudaimonia* derart vom Vorliegen einzelner Güter abhängig, dass dies nicht mit ihrem Status als höchstem (bzw. bestem) Gut (*ariston*) vereinbar wäre. Das höchste Gut lässt sich nicht einfach als größtes Gut auffassen, weil sonst unverständlich wird, was in diese Summe eingehen kann und was nicht, indem wir etwas um der *eudaimonia* willen anstreben. Außerdem weist Aristoteles die Möglichkeit einer additiven Vergrößerung, die bei einer bloßen Summe immer möglich erscheint, im Blick auf die Autarkie der *eudaimonia* ausdrücklich zurück (*EN I* 5, 1097b14 ff.). Die *eudaimonia* macht das Leben für sich allein derart wählenswert (*haireton*), dass ihm nichts mehr fehlt (*mēdenos endea*). Und dabei ist sie das »wählenswerteste«⁶ (*pantōn hairetôtatên*), zu dem nichts hinzugezählt werden kann, weil es selbst durch das Hinzuzählen des »geringsten Gutes«⁷ noch wählenswerter werden müsste. (Auf alternative Deutungen des schwierigen Wortlauts kann ich hier nicht eingehen.)

4) Wenn diese Stelle, wie immer wieder geltend gemacht wird, für eine »inklusive«⁸ Deutung sprechen mag, dann sicher nicht für eine schlechthin umfassende Verbindung *aller* Güter – wie sollte sich eine solche Verbindung überhaupt als derart umfassend denken lassen, dass die Addition eines weiteren Guts ausgeschlossen werden könnte? –, sondern allenfalls für eine Verbindung aller *intrinsischen* Güter, also jener Güter, die wie Ehre, Lust, Vernunft und Tugend nach Aristoteles ebenfalls um ihrer selbst willen angestrebt werden können (*EN I* 5, 1097b2 f.). Doch selbst hier ist Vorsicht angebracht. *Zum einen* ist nämlich auch dies mit der Autarkie-Bedingung schwer zu vereinbaren, die sogar die Addition des *geringsten* Gutes ausschließt – es scheint ja kaum zwingend zu sein, dass alle nicht-intrinsischen Güter, die versuchsweise addiert werden könnten, recht betrachtet gar keine Güter sein sollen, oder dass sie zwar Güter sein sollen, aber für die *eudaimonia* keinen Zugewinn bedeuten können. Meines Erachtens gilt vielmehr, dass eine solche Addition immer möglich *und* problematisch bleibt, solange die *eudaimonia* selbst additiv konzipiert ist.

5) *Zum anderen* scheint eine bloße Verbindung von intrinsischen Gütern nicht auszureichen, um verständlich zu machen, was *eudaimonia* als höchstes Gut sein muss. Wenn sie in gewisser Weise Teile der *eudaimonia* sind, dann sicher nicht deshalb, weil sie als Güter an sich angestrebt werden und man sie als solche Güter einfach zum größten Gut aufsummieren könnte, sondern deshalb, weil sie auch um der *eudaimonia* willen angestrebt werden. Dies bedeutet nämlich

nichts anderes, als dass wir sie anstreben, weil wir durch sie glücklich zu werden glauben (*dia toutôn hypolambanontes eudaimonêsein*), wie Aristoteles im selben Zusammenhang betont (1097b4 f.). Die *eudaimonia* muss auch hier als ein *höchstes* Gut fassbar bleiben, das von untergeordneten Gütern, die um ihrerwillen angestrebt werden können, *unterschieden* ist. Nicht jede Lust kann nach Aristoteles um der *eudaimonia* willen angestrebt werden und wohl auch nicht jede Ehre. (Inwiefern diese Einschränkung Zweifel daran wecken sollte, Lust und Ehre – und andere mögliche »Kandidaten« wie Gesundheit – überhaupt als intrinsische Güter aufzufassen, muss hier offen bleiben.)

6) Dieselbe Strukturüberlegung spricht freilich recht betrachtet auch gegen allzu einfache *exklusivistische* Deutungen, weil eine direkte Identifikation des höchsten Guts mit der *theôria* bzw. *sophia* ebenfalls nicht verständlich werden lässt, wie untergeordnete Güter, die zweifellos im Kontext des politischen Lebens anzusiedeln sind, überhaupt um des höchsten Gutes willen angestrebt werden können. Auch dies gehört ja zum Begriff des höchsten Guts: Wir wollen es nicht nur (immer) »um seiner selbst willen« (*di' hauto*), sondern auch »das andere um seinerwillen« (*talla de dia touto*: EN I 1, 1094a19; vgl. I 5, 1097a34 ff.). Es geht hier sicher nicht nur um die Erfüllung äußerer Voraussetzungen für die *theôria*, etwa durch die Erfüllung lebensnotwendiger Bedürfnisse, auf die Aristoteles – ähnlich wie im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* – an einer prominenten Stelle der *Metaphysik* verweist (vgl. *Met.* I 1, 981b19 ff.). Vielmehr muss auch verständlich werden, wie man *eudaimonia* verwirklichen kann, *indem* man auf ethische Tugend setzt – und sei es auch nur eine *eudaimonia*, die an zweiter Stelle steht (EN X 8, 1178a9 ff.). Zumindest strukturell betrachtet gilt dasselbe für die anderen intrinsischen Güter, die eben angeführt worden sind: Ehre, Lust, Vernunft. Denn auch sie können ja gewählt werden, weil man durch sie glücklich zu werden versucht.

7) Dabei werden diese intrinsischen Güter in gewisser Weise wohl zu Teilen der *eudaimonia*, jedenfalls aber zu Teilen des guten Lebens, die inhaltlich artikulieren, wodurch sich das höchste Ziel konkret verwirklichen lässt. Aber was (von ihnen), wie, bis zu welchem Grad und wann zu integrieren ist, lässt sich nur im Blick auf das höchste Gut klären, nicht im Blick auf untergeordnete Güter. Bezieht man sich auf die *eudaimonia* des Theoretikers, die nach ENX an erster Stelle steht, muss auch hier eine gewisse *Orientierungsfunktion* des höchsten Guts *für* untergeordnete Güter festzustellen sein, und sei es auch nur derart, dass bekannte Aspekte der zweitrangigen *eudaimonia* – wie ihre Autarkie, die in ihr liegende Lust und die durch sie ermöglichte Anerkennung – hier in noch höherem Maße festzustellen sind. Streicht man diesen Aspekt, indem man die *eudaimonia* schlechthin mit *theôria* oder *sophia* identifiziert, droht sie aus dem teleologischen Modell des ersten Buches herauszufallen. *Außerdem* droht die Gefahr, dass ein isoliertes Glück des Theoretikers ebenfalls nicht gegen die Möglichkeit einer additiven Vergrößerung zu verteidigen wäre. Wenn dieses Glück als ein Gut genommen wird, das sich allein durch den herausragenden *Inhalt* seiner Tätigkeit empfiehlt, scheint eine problematische Addition anderer Güter mit anderen Inhalten immer möglich. Um dieser problematischen Ergänzung zu entgehen, müsste man verständlich

machen, inwiefern das »exklusive« Gut der *theôria* zugleich ein höchstes Gut ist, im Hinblick auf das untergeordnete Güter gewählt werden können, und zwar ohne dass es dabei um eine bloße Summierung von Gütern ginge.

3. Auf der Suche nach einem strukturellen Begriff des guten Lebens

Welche *Konsequenzen* sind aus diesen Überlegungen zu ziehen? Meines Erachtens ist vor allem Folgendes festzuhalten: Wenn die angestellte Strukturüberlegung richtig ist, muss bereits im Kontext des politischen Lebens ein *struktureller* Begriff von *eudaimonia* zu entwickeln sein, der keine bloße Summe einzelner Güter oder selbst nur ein einzelnes Gut darstellt, sondern im Blick auf ein höchstes Gut verständlich werden lässt, welche Güter zu integrieren sind und welche nicht. Diese Struktur *positiv* zu artikulieren, ist natürlich sehr viel schwerer, als *negativ* geltend zu machen, dass sie keine bloße Summe einzelner Güter oder selbst nur ein einzelnes Gut sein kann. Schon dies dürfte verständlich machen, warum die Forschung hier nach wie vor mit Problemen ringt, obwohl die skizzierten strukturellen Aspekte in der einen oder anderen Weise häufig gesehen worden sind, und zwar sowohl im Ausgang von inklusivistischen als auch im Ausgang von exklusivistischen Annahmen. Es mag zwar so sein, dass die Rede von einer Struktur des guten Lebens, die sich auf eine partielle Integration untergeordneter Güter im Blick auf das höchste Gut bezieht, auf Anhieb eher so klingt, als ginge es nur um eine neue Variante des »inklusive« Glücks. Dies ist vielleicht nicht ganz falsch, aber dann geht es eben um die Frage, was hier »Inklusion« heißen kann, und um dies einsichtig zu machen, wird man einerseits die skizzierten Probleme im Auge behalten und andererseits auch Aspekte des »exklusiven« Glücks berücksichtigen müssen.

Dies ist schon deshalb so, weil der Ansatzpunkt einer strukturellen Interpretation nur der Begriff der *aretê* sein kann. »Glück« ist nach Aristoteles ja nicht irgendeine (vernünftige) Tätigkeit der Seele, sondern eine Tätigkeit gemäß der *aretê*. Die gesuchte Struktur kann also nur hier zu finden sein. Und da Aristoteles zwei Arten oder Stufen von *aretê* kennt, wird man wohl beide berücksichtigen müssen, selbst wenn *streng genommen* nur die höchste Ebene das »Glück« liefert. Versteht man das berühmte Ergebnis des Ergon-Arguments im Zusammenhang, also im Rückgriff auf die vorangegangenen Passagen des ersten Buchs und im Vorgriff auf die einschlägigen Passagen des zehnten Buchs, wird man es wohl nicht so verstehen dürfen, dass schlechthin *ausschließlich* die Tätigkeit der Seele gemäß der höchsten und vollkommensten *aretê* – also die Tätigkeit gemäß der *sophia* – als Glück verstanden werden kann, sondern dass dies für sie *in höherem Maße* gilt als für eine Tätigkeit gemäß der ethischen Tugend. Jedenfalls kann eine Interpretation der aristotelischen Ethik am Ende nur überzeugen, wenn es ihr gelingt, *Vollkommenheit* und *Autarkie* gleichermaßen verständlich werden zu lassen, und zwar in der Dopplung, die beide Kriterien aufweisen: Die Vollkommenheit

der *eudaimonia* bedeutet, (1) dass sie niemals um eines anderen, höheren Guts willen gewählt werden kann, sondern (2) alles andere nur um ihrerwillen. Ihre Autarkie bedeutet, (1) dass *eudaimonia* allein das Leben wählenswert macht, ohne noch etwas anderes zu benötigen; und deshalb ist es (2) unmöglich, sie durch Addition des geringsten Guts zu vergrößern.

Wie die unübersichtliche Forschungslage zeigt, ist es nicht leicht, die aristotelische Ethik so zu interpretieren, dass die Struktur, die beide Kriterien gleichermaßen zu erfüllen erlaubt, wirklich greifbar würde. Und dies liegt letztlich natürlich daran, dass Aristoteles diese Struktur selbst über weite Strecken eher andeutet als sie differenziert zu erläutern. Dies gilt sogar für die grundsätzliche Frage, ob und inwiefern einzelne Güter – wenn man sich an seine Auffassung hält – auf der Grundlage der *areté* überhaupt in ein gutes Leben zu integrieren sind. Allerdings gibt Aristoteles durchaus wichtige Hinweise. Und dabei denkt er offenkundig nicht nur an seelische, sondern auch an körperliche und äußere Güter. Außerdem bezieht er sich keineswegs nur auf die Sicherung des Überlebens, sondern auch auf »Mittel« (*organa*) wie Freunde, Reichtum und politischen Einfluss, sofern sie zur Ausübung ethischer Tugenden erforderlich sind (EN I 9, 1099a31 ff.). Er erwähnt sogar äußere und körperliche Güter, die sich kaum bloß instrumentell verstehen lassen, sondern eher wie inhaltliche Bedingungen eines guten Lebens wirken, die man entweder grundsätzlich nicht oder jedenfalls nicht ganz in der eigenen Hand hat: gute Abstammung, wohlgeratene Kinder und Schönheit:

Denn ganz (*pany*) glücklich kann man denjenigen nicht nennen, der in seinem Äußeren übermäßig hässlich ist oder von geringer Herkunft oder einsam oder kinderlos, und vielleicht noch weniger denjenigen, der ganz übel geratene Kinder oder Freunde hat, oder dem sie gut waren, aber gestorben sind. Wie wir also gesagt haben, es scheint, dass man auch derartig günstiger Umstände (*tês toiantês eubêmerias*) bedarf. (EN I 9, 1099b1–8)

Nicht all diese Beispiele mögen uns einleuchtend erscheinen. Muss man aus gutem Hause stammen oder Kinder haben, um ganz glücklich sein zu können? Da mögen viele Aristoteles-Leser aus heutiger Sicht anderer Auffassung sein, und vielleicht auch mit recht guten Gründen. Für die Beurteilung der konkurrierenden Deutungen kommt es darauf aber nicht an. Wichtig ist in diesem Zusammenhang nur, dass Aristoteles grundsätzlich eine Integration solcher »Glücksgüter« in das gute Leben für erforderlich hält, wenn auch natürlich nur, ohne *eudaimonia* deshalb mit Glück im Sinne des Zufalls (*eutychia*) identifizieren zu wollen. Und noch wichtiger ist, dass Aristoteles überhaupt eine Integration einzelner Güter, seien sie nun äußere, körperliche oder seelische und dem Einfluss des Zufalls stärker oder schwächer ausgesetzt, in das gute Leben für wichtig hält. Damit hat man sicher noch nicht verstanden, wie diese Integration grundsätzlich möglich ist, und erst recht nicht, wie sie sich jeweils vollziehen lässt. Es scheint aber unmöglich zu sein, das gute Leben *schlechthin* mit dem theoretischen Leben zu identifizieren. Und wenn ich recht sehe, geht Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* auch nicht ganz so weit. Was er sagt, ist vielmehr, dass sich die erkennende

Vernunft als das Beste in uns auf die besten Gegenstände bezieht, wobei sie am dauerhaftesten und lustvollsten tätig zu sein und die größte Autarkie zu verwirklichen vermag (*ENX* 7, 1177a12 ff.). Auf dieser Grundlage erscheint natürlich die theoretische Tätigkeit der Vernunft als »vollendetes Glück« (*teleia eudaimonia*), wenigstens wenn sie sich auch noch »über ein volles Leben erstreckt« (*mêkos bion teleion*, 1177b24 f.). Doch Aristoteles schränkt sogleich ein, dass ein solches Leben höher steht als es dem »Menschen als Menschen« zukommt.

Der Theoretiker braucht zwar weniger äußere Güter als der politisch Handelnde, in gewisser Weise sind sie für ihn sogar hinderlich (1178b4 f.). Aber dies ändert nichts daran, dass auch der Theoretiker Mensch ist und »mit vielen zusammenlebt«. Und sofern dies gilt, wird er nach Aristoteles auch »wählen (*haireitai*), gemäß der ethischen Tugend zu handeln«, und dabei ebenfalls äußerer Dinge bedürfen, »um als Mensch unter Menschen zu leben« (*pros to anthrópou esthai*, 1178b5–7). All dies spricht dafür, dass Aristoteles hier *zwei Stufen* der *eudaimonia* zu berücksichtigen versucht: die erste Stufe eines theoretischen Glücks und die zweite Stufe eines politischen Glücks. Dabei ist die zweite Stufe (vgl. 1178a9) zwar nicht ganz so vollkommen wie die erste, aber schon deshalb unverzichtbar, weil niemand nur Theoretiker zu sein vermag. Zugegebenermaßen passt manches im Text nicht gut zu einem solchen Harmonisierungsversuch. So sagt Aristoteles etwa auch, wir würden die Muße (nur?) opfern, um Muße (für theoretische Betrachtungen) zu haben, die Politik dagegen vertrage sich nicht mit Muße und sei auf ein außerhalb ihrer selbst gelegenes Ziel bezogen (1177b4 ff.). Betrachtet man die Sache aus diesem Blickwinkel, erscheint die Politik wie eine Gefährdung der Theorie, nicht wie ihre praktische Situierung oder Fundierung. Aber dieser Gesichtspunkt dürfte zu sehr aus der Perspektive des Theoretikers formuliert sein, um als angemessene Beschreibung des Gesamtbilds gelten zu können.

4. Die Frage nach der Zeitstruktur des guten Lebens

Der vorliegende Band gilt nicht direkt der skizzierten Kontroverse zwischen inklusivistischen und exklusivistischen Deutungen, sondern setzt anders an, indem die viel beachteten Perspektiven von Glück und Tugend auf die wesentlich weniger beachtete Perspektive der Zeit bezogen werden. Die bekannten Schwierigkeiten des Glücks und der Tugend spielen dabei weiterhin eine wichtige Rolle. Allerdings werden sie primär so behandelt, dass die Frage nach der *Zeitstruktur des guten Lebens* in den Vordergrund rückt. Leitend ist die bereits angedeutete Hoffnung, dass damit die vertrauten Probleme der aristotelischen Konzeption, wenn schon nicht einfach zu lösen, so doch wenigstens in ein anderes, ergänzendes und erhellendes Licht gestellt werden können. Außerdem ist die Frage nach der Zeitstruktur des guten Lebens auch für sich genommen bestimmt wichtig genug, um eine eingehende Betrachtung zu verdienen. Im Ansatz ist dies leicht zu verstehen, obwohl die Konsequenzen zunächst unklar erscheinen mögen. Da sich unser Leben in zeitlich erstreckten Tätigkeiten vollzieht, wird man nämlich

damit rechnen müssen, dass das Verständnis dieser Zeitdimension und der Umgang mit ihr nicht unerheblich zum Gelingen unserer praktischen Vollzüge beitragen können. Es überrascht deshalb nicht, wenn die *praktische Bedeutung der Zeitlichkeit* auch in der aktuellen Debatte zum guten Leben immer wieder betont wird – und zwar aus ganz unterschiedlichen Perspektiven, die von Aristoteles weitgehend unabhängig sind (vgl. Rawls 1975, 596 f.; Krämer 1992, 300; Seel 1995, 62 ff.; Steinfath 1998, 9 ff.; Fellmann 2009, 196).

Wendet man sich vor diesem Hintergrund Aristoteles zu, mag man auf den ersten Blick enttäuscht sein. Man wird nämlich kaum behaupten können, dass die Zeitstruktur des guten Lebens von Aristoteles ebenso ausführlich erläutert würde wie andere wichtige Theoriestücke seiner praktischen Philosophie. Es dürfte sogar schwer fallen, auch nur ein einziges Kapitel der *Nikomachischen Ethik* zu nennen, in dem ihre Betrachtung ganz im Zentrum stünde. Dies mag verständlich machen, weshalb das Thema von der Forschung verhältnismäßig wenig behandelt wurde. Aber es sollte nicht zur Annahme verleiten, Aristoteles habe über die zeitliche Dimension der Praxis nichts oder doch nicht viel zu sagen. Denn diese wird in der *Nikomachischen Ethik* an vielen Stellen ins Spiel gebracht und dabei mit grundlegenden Ansätzen und Ergebnissen verknüpft. Ein besonders prominentes Beispiel ist die berühmte, wenn auch nur sehr knapp formulierte These, die sich am Ende des Ergon-Arguments findet. Was oben bereits erwähnt wurde, war nämlich nicht ganz vollständig. Aristoteles sagt vielmehr auch, »weder ein Tag noch eine kurze Zeit« (*oude [...] mia hemera oud' oligos chronos*) mache jemanden glücklich, *eudaimonia* bedeute vielmehr eine vernünftige Tätigkeit der Seele gemäß der *aretê* – und wenn es mehrere *aretai* gibt, dann eine Tätigkeit gemäß der besten und vollkommensten –, »die das ganze Leben andauere« (*en biôî teleiôî*, *ENI* 6, 1098a18–20). Eine Begründung bietet er hier leider nicht, sondern nur einen Vergleich: »Eine Schwalbe macht noch keinen Frühling«. Doch thematisch eng damit verknüpft ist die von Aristoteles wesentlich ausführlicher diskutierte Schwierigkeit, wann man eigentlich sagen könne, dass jemand glücklich sei, wenn doch beeinträchtigende Zufälle, die äußere und körperliche Güter oder unser Verhältnis zu anderen Personen betreffen, während unseres Lebens immer möglich bleiben (*ENI* 11).

Schon Solon hatte geltend gemacht, man müsse auf »das Ende sehen«. Und ganz verfehlt ist dies nach Aristoteles nicht. Es sieht nämlich so aus, als dürfe man nur jemanden glücklich nennen, der nicht bloß über eine tugendhafte Seelenverfassung verfügt, sondern auch hinreichend mit äußeren Gütern versehen ist, um gemäß der Tugend tätig sein zu können. Und auch für diese Verbindung tugendhafter Tätigkeit mit äußeren Gütern macht Aristoteles ausdrücklich geltend, dass sie beim *eudaimôn* nicht nur »eine beliebige Zeit, sondern das ganze Leben« (*mê tychonta chronon alla teleion bion*) andauern muss (*ENI* 11, 1101a14–21). Das menschliche Glück bleibt damit immer äußeren Einflüssen ausgesetzt; und doch darf der Glückliche, wie Aristoteles nahelegt, nicht »eine Art Chamäleon« (*chameileonta tina*) sein, indem wir denselben Menschen in mehrfachem Wechsel glücklich und dann wieder unglücklich nennen (*I* 11, 1100b4–7). Um dieser pro-