

EINHEIT UND VIELHEIT DER ETHISCHEN VORTREFFLICHKEIT BEI ARISTOTELES

I. Der platonische Hintergrund. Im platonischen Dialog *Menon* wird die Frage nach dem Wesen der ethischen Vortrefflichkeit (ἀρετή) expressis verbis aufgeworfen¹ und auf eine Art und Weise behandelt, die auch zur Beleuchtung des aristotelischen Standpunktes herangezogen werden kann. In diesem Dialog wird die Ansicht des Redners und Sophisten Gorgias referiert, wonach die ἀρετή im Allgemeinen keine Einheit aufweise. Nach dieser Ansicht muss man, um die ἀρετή zu bestimmen, auf das zurückgreifen, was verschiedene Kategorien von Menschen darunter verstehen und dementsprechend auch praktizieren. Die Männer, die Frauen, die Kinder, die Jugendlichen, die älteren Männer, die freien Stadtbürger und sogar auch die Sklaven unterschieden sich nach ihrer Lage in der antiken Gesellschaft, nach ihrem Alter, nach ihrem Handeln und mithin nach der ihnen eigentümlichen ἀρετή. Alles in allem ergäben sich unzählige Arten von ἀρετή, so dass man nicht in Verlegenheit geraten könne, über das zu reden, was denn die ἀρετή sei².

Platon kann sich seinerseits mit diesem Verständnis der ἀρετή keineswegs zufrieden geben. Für ihn ist diese Betrachtungsweise eher oberflächlich, denn sie bleibt dem unmittelbaren Augenschein verhaftet. Angesichts der Mannigfaltigkeit der vorhandenen Meinungen über die ἀρετή spürt Platon das Bedürfnis, das allen Spielarten der ἀρετή gemeinsame Merkmal oder die begriffliche Form (εἶδος) herauszuarbeiten. Damit erhoffte sich Platon, den sich um die Bestimmung der ἀρετή drehenden Streitigkeiten dadurch entgegen-zutreten, dass er eine Aktivierung des allen Menschen gemeinsamen Denkvermögens zur Voraussetzung eines von allen nachvollziehbaren und daher auch zwingenden Verständnisses der ἀρετή erklärte. Platon hielt also die deskriptive Herangehensweise an die ἀρετή, die einer einheitlichen Definition derselben im Wege stand, für naiv-empirisch und machte sich dagegen für die Erfordernisse einer konsequenten, begrifflich artikulierten Suche nach dem Wesen der ἀρετή stark.

Was die Suche nach einer einheitlichen Definition der ἀρετή andererseits erst schwierig macht, ist die unmittelbare Evidenz des Polislebens, das heißt die Tatsache, dass die Menschen ihren unumgänglichen Differenzen gemäß auf

1. PLATON, *Menon*, Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Margarita Kranz, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1994 (im Folgenden zitiert als: *Menon*), 71 a.

2. *Menon*, 71 e-72 b.



jeweils andere Art und Weise die ἀρετή verstehen und von ihr Gebrauch machen. Platon versuchte sich mit seiner theoretischen Arbeit von diesem Schein der Mannigfaltigkeit der ἀρετή zu befreien, er musste aber bei der Entfaltung seiner idealen ethischpolitischen Ordnung diesem Schein, d.h. der Welt des in der Polis verwurzelten Handelns, Rechnung tragen. Es zeigt sich also von den reifen Früchten der platonischen Philosophie her, dass die Suche Platons nach einer einheitlichen Wesensbestimmung der ἀρετή in der Tat auf eine recht bunte Auffassung derselben hinausläuft.

Die von Platon anvisierte Erarbeitung einer Denkstrategie, um die ἀρετή den Menschen auf einheitliche Weise mittelbar zu machen, ist auch für die Überwindung von Krisenerscheinungen im institutionellen Gefüge der antiken Polis von Bedeutung. Dennoch ist es andererseits paradox genug, dass der atheniensische Philosoph, der gegen die in seinen Augen unerlaubte Zerstückelung eines grundlegenden ethischen Begriffes seitens der Sophisten entschieden polemisierte und somit für die einheitliche Auffassung der ἀρετή eintrat, die Ausdifferenzierung des konkreten Inhalts der ἀρετή in dem von ihm entworfenen Polismodell nicht etwa als Zugeständnis an die Sophisten zuließ, sondern sie vielmehr zur fundamentalen Voraussetzung für die Erreichung der persönlichen sowie der politisch-gesellschaftlichen Harmonie erklärte. Tatsächlich ist aus der platonischen *Politeia* zu entnehmen, dass die ἀρετή nicht von allen Angehörigen der idealen Polisorganisation auf gleiche Weise praktiziert werden kann. Diese in praxi Pluralität der ἀρετή, die dem definitorischen Einheitsstreben des Philosophen zuwiderzulaufen scheint, macht eine prinzipielle Klärung erforderlich. Die ἀρετή im Singular ist von Platon letzten Endes als Grundvermögen zur Aneignung der mannigfaltigen Einzel-ἀρεταί konzipiert, während sich diese für bestimmte Kategorien von Menschen jeweils eignen.

Aristoteles griff seinerseits diese ihm vorausgegangene Problematik um Einheit und Vielheit der ethischen Vortrefflichkeit auf und bemühte sich um eine schöpferische Auseinandersetzung mit den Positionen beider entgegengesetzter Parteien. Dies wollen wir im Folgenden anhand der Haupttexte der aristotelischen praktischen Philosophie näher untersuchen, v.a. um die Spezifik der aristotelischen Philosophie zu diesem Thema zum Vorschein zu bringen. Zu diesem Zweck ist es unerlässlich, die vermittelnde Rolle des Aristoteles im damaligen Diskurskontext zu skizzieren: es handelt sich dabei um eine Dimension der - nicht nur zeitlich - unmittelbaren Wirksamkeit des ethischen Denkens des Stagiriten, die nicht nur auf die Besonderheiten der vom Philosophen rezipierten Positionen, sondern auch auf die Grundvoraussetzungen des aristotelischen ethischen Philosophierens verweist.

II. Die aristotelische Begründung der Einheit der ἀρετή. Nicht von ungefähr

3. *Eth. Nicom.*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von L. BYWATER, Oxford, Oxford, University Press, 1894 (im Folgenden zitiert als: *E.N.*) A 1, 1094 a 2 f.

schickt Aristoteles seinem ethischen Hauptwerk, der *Nikomachischen Ethik*, die allgemeine Feststellung voraus, dass alles nach einem Gut (ἀγαθόν) strebe³. Dadurch scheint er sowohl an gewisse Aspekte des Alltagsverständes seiner Zeit, als auch an die platonische Problematik und die Ideenlehre anknüpfen zu wollen.

Der Terminus ἀρετή drückt im Allgemeinen - auch schon vor Aristoteles - «das für den Menschen spezifische Gut selbst» aus, «insofern es zur erworbenen Eigenschaft einer Person geworden ist»⁴. Dies reichte allerdings bei weitem nicht aus, um die Differenzen unter den jeweiligen Gesprächspartnern auszuräumen. Heftig wurde oft um die Bestimmung des dem Menschen eigentümlichen Gutes gestritten, wobei Platon daran festzuhalten schien, dass es eine menschen-spezifische Vortrefflichkeit (ἀνθρωπεῖα ἀρετή) geben muss⁵. Die ganze Problemlage wurde womöglich dadurch erschwert, dass sich der Inhalt der ἀρετή nicht immer ausschließlich auf ethische Dimensionen beschränkte: indem man zur Zeit von Sokrates, Platon und Aristoteles auf ethische Probleme einging, schwangen oft die etwas älteren Bedeutungen mit, die die Möglichkeit des richtigen Handelns und des höheren Ansehens mit der gesellschaftlichen Stellung und dem Reichtum wesentlich verknüpften. Es ist gar nicht übertrieben mit Olof Gigon zu sagen, dass es sich bei der ἀρετή - wenigstens in archaischer Zeit - um einen «Gesamtbegriff menschlicher Tüchtigkeit» handelte⁶.

Wenn es zu den Entwicklungsdeterminanten der antiken Ideen- und Philosophiegeschichte gehört, dass schon in spätarchaischer Zeit ein Prozess der Verinnerlichung der ἀρετή stattgefunden habe⁷, so muss man dies keineswegs als die Einführung einer strengen Dichotomie zwischen der ethischen Qualität einerseits und der praktischen Leistungsfähigkeit des Menschen andererseits verstehen. Vielmehr muss man stets im Auge haben, dass sich Platon und die Sophisten, konsequent um die Beantwortung einer Frage bemühten, die eher dem Bereich der praktischen Philosophie zuzuordnen ist: es handelte sich nämlich um die Frage, wie die ἀρετή lehrbar und mithin auch verbreitet werden kann⁸. Diese Frage war insofern von lebenswichtiger Bedeutung für die antike Polis, als man damit einen Ausweg aus andauernden Krisenerscheinungen ins Auge zu fassen versuchte.

Verinnerlichung der ἀρετή bedeutete im Grunde, dass es keine quasi automatische Verbindung zwischen der Standeszugehörigkeit und der

4. Thomas BUCHHEIM, *Aristoteles*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1999, S. 148.

5. Vgl. *Politeia*, hrsg. von Karl-Friedrich Hermann, Leipzig, B.G. Teubner, 1883, I, 335 b-c.

6. Olof GIGON, Einführung, in Aristoteles' *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, Zürich und München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991 (1. Auflage 1967), S. 61.

7. O. GIGON, *ebd.*

8. Vgl. *Menon* 71 a; auch der Dialog *Protagoras* dreht sich im Ganzen um diese Frage im Rahmen einer Auseinandersetzung zwischen sophistischen und sokratisch-platonischen Positionen, die sich allerdings noch nicht herauskristallisiert hatten.

ethischen, d.h. auch praktischen, Werthaftigkeit des Menschen geben musste. Der Mensch musste vielmehr mit der Fähigkeit ausgestattet werden, seine Position in der antiken Gesellschaft selbständig zu bestimmen. Eben diesen veränderten Gegebenheiten der Praxis versuchten die Theoretiker, jeder auf seine Art und Weise, Rechnung zu tragen. Für Platon bedeutete die Bejahung der Lehrbarkeit der ἀρετή - nach einer langen Periode des Suchens - die Einführung einer gewissen Polisordnung, wonach allen polisfähigen Menschen unabhängig von ihrer Herkunft ein gewisses anspruchsvolles theoretisches Wissen prinzipiell zugänglich gemacht werden sollte.

Diese Eckpunkte der ganzen Problematik mussten sich auch bei Aristoteles unvermeidlich niederschlagen. Der Stagirit scheint offenbar an gewisse Diskussionen in der platonischen Akademie anzuknüpfen, wenn er schreibt, in der praktischen Philosophie gehe es nicht darum, das Wesen der ἀρετή herauszufinden, sondern vielmehr darum, die Menschen - allen voran natürlich die an der philosophischen Lehrpraxis Teilnehmenden - gut bzw. tüchtig (ἀγαθοί) werden zu lassen. Eine theoretische Untersuchung ohne dieses Ziel hatte für Aristoteles gar keinen Nutzen⁹.

Die Versuche des Aristoteles, die ἀρετή zu definieren, entspringen offenbar diesem Wunsch nach Praxisnähe bzw. praktischer Tauglichkeit der Theorie. Zwar lässt sich im aristotelischen Werk keine Definition finden, die in ein paar Sätzen alle Dimensionen des Problems berühren würde. Dennoch kann man verschiedene Definitionsversuche ausmachen, die auf die Beziehungen mit anderen verwandten und benachbarten Begriffen explizit eingehen, so dass man letzten Endes mit Recht von einer vollständig entwickelten Theorie des Aristoteles zu diesem Thema sprechen kann.

Am wichtigsten für die Bestimmung der Einheit der ἀρετή ist vielleicht die Bedeutung und die Funktion des λόγος, womit der Philosoph, wie es der altgriechischen Philosophie entspricht, das Denkvermögen bzw. die Vernunft als den obersten Teil desselben, sowie die sprachliche Ausdrucksfähigkeit des Menschen gleichzeitig terminologisch abdeckt. Auf den ἀρετή greift der Stagirit zurück, um die spezifische Struktur und die Funktion der menschlichen Seele zu erklären und demnach um das menschliche ἔργον zu bestimmen, womit der Philosoph die Leistung meint, die den Menschen als solchen und im Unterschied zu den anderen Lebewesen auszeichnet und wiederum von einem menschengespezifischen Guten (ἀγαθόν) und einem Rechten (εὖ) geleitet wird¹⁰. Das menschengespezifische ἔργον kann für Aristoteles nicht auf die Funktionen der Ernährung und des Wachstums, die mit zur menschlichen Seele gehören, beschränkt werden. Ebenso wenig zeichnet sich der Mensch durch die Sinneswahrnehmung aus, die auch bei den anderen Lebewesen anzutreffen ist.

9. *E.N.*, B 2, 1103 b 26-29.

10. *E.N.*, A 7, 1097 b 26 f.

Es bleibt nur noch eine Leistung übrig, die in der Betätigung des vernunftbegabten Teiles der menschlichen Seele liegt. Der vernunftbegabte Teil der menschlichen Seele beinhaltet wiederum zwei weitere Unterteilungen, die sich auf den λόγος irgendwie beziehen: zum einen gibt es nämlich den denkenden bzw. logischen Teil der Seele und zum anderen denjenigen, der an sich zwar nicht vernünftig ist, aber die Fähigkeit hat, sich vom vernünftigen Teil leiten zu lassen¹¹.

Diese Auffassung von der Struktur der menschlichen Seele ist insofern von Bedeutung, als damit Aristoteles die Überlegenheit des vernünftigen Teiles der Seele begründet; damit kommt auch eine spezifisch menschliche Fähigkeit zum Vorschein, die darin besteht, die vollkommene Betätigung im Leben zu bestimmen und demnach auch zu realisieren. Ein solches Leben, ein in Wirklichkeit tätiges bzw. κατ' ἐνέργειαν Leben entfaltet sich unter der Dominanz des λόγος und dieser gewährleistet die Einheit des menschlichen Handelns. Das gesuchte Gute für den Menschen, das auch vom Menschen erreichbar sein soll, besteht in einer solchen Betätigung der menschlichen Seele, die entweder vernunftgemäß ist oder zumindest nicht ohne die Vernunft erfolgt¹². Diese Betätigung der menschlichen Seele gilt auch als eine, die der ἀρετή bzw. der Vortrefflichkeit der menschlichen Seele gemäß ist.

Aristoteles braucht an diesem Punkt einen singulären ἀρετή-Begriff, um die Fähigkeit des Menschen zu bezeichnen, sein Denkvermögen zu aktivieren und die Exzellenz desselben gegenüber den anderen Teilen der Seele unter Beweis zu stellen. Im gleichen Atemzug aber reflektiert der Stagirit die Mehrdeutigkeit des von ihm eben angesprochenen Begriffs und leitet zu einer Differenzierung zwischen verschiedenen Versionen der Vortrefflichkeit bzw. zwischen verschiedenen Tugenden über. Deshalb kommt er im Laufe seiner Analyse auf die beste und vollkommenste ἀρετή zu sprechen, diejenige ἀρετή also, die den höchsten Platz auf einer hierarchischen Skala einnehmen würde¹³.

Von einer bestimmten höchsten ἀρετή im Rahmen der aristotelischen Ethik kann man jedoch kaum reden: einiges spricht dafür, diesen Platz der Gerechtigkeit vorzubehalten¹⁴, andere Ausführungen wiederum deuten auf die Überlegenheit der Freundschaft hin¹⁵. Auf jeden Fall aber ist das Kriterium festzuhalten, das Aristoteles im Hinblick auf die beste und vollkommenste ἀρετή

11. *E.N.*, A 7, 1098 a 3 ff.

12. *E.N.*, A 7, 1098 a 7 f.

13. *E.N.*, A 7, 1098 a 16 ff.

14. Vgl. die aristotelische Bezeichnung der Gerechtigkeit als der «ganzen Tugend» in *E.N.*, Z 1, 1129 b 19 f oder ihre Gleichsetzung mit der Ordnung der politischen Gemeinschaft in *Pol.*, I 2, 1253 a 33 ff.

15. Vgl. die Ausführungen über die zusammenhaltende Funktion der Freundschaft (φιλία) für das politisch organisierte Gemeinwesen (*E.N.*, Θ 1, 1155 a 22-28); diese Funktion kommt mutatis mutandis auch der Gerechtigkeit zu.

in Anschlag bringt: es handelt sich nämlich um die Dauerhaftigkeit der ἀρετή, die möglichst durch das ganze Leben hindurch maßgeblich sein soll. Auf dieses Kriterium greift der Stagirit interessanterweise auch in Bezug auf die eben genannten strategisch wichtigen ἀρεταί zurück. Angenommen, dem Menschen geht das Denk- und Sprachvermögen im Regelfall nicht verloren¹⁶, so bleibt zu prüfen, ob und wie die Dauerhaftigkeit der ἀρετή oder einer bestimmten ἀρετή erst im Verlauf des handelnden bzw. tätigen Lebens, des βίος πρακτικός, gewährleistet werden kann.

III. Aspekte der Vielheit der ἀρεταί. Die Gleichsetzung der ἀρετή mit der Erkenntnis des ἀγαθόν, die die platonische Herangehensweise auszeichnet, sowie die fundamentale Bedeutung des λόγος fürs richtige Handeln überhaupt, stellten zwar Grundannahmen der aristotelischen Argumentation dar, sie konnten aber die - auch von Platon stillschweigend angenommene - in praxi Pluralität der ἀρετή nicht ausreichend erklären. Außerdem konnte für Aristoteles eine nur reduktionistisch operierende ethische Auffassung keine zufrieden stellende Antwort auf die in praktischer Hinsicht wichtigen Fragen geben, wie ein Handeln wider besseres Wissen zustande kommen kann, oder wie man ein Handeln verbessern kann, das zwar vom καθόλου ausgeht, aber das Einzelne nicht berücksichtigt¹⁷. Auch bezüglich des Ursprungs der Unbeherrschtheit (ἀκρασία) fand Aristoteles den sokratisch-platonischen Standpunkt nicht zufrieden stellend¹⁸.

Die aristotelische Auseinandersetzung mit diesen Problemen hat einen tatsächlich günstigen Ausgangspunkt aufzuweisen und zwar die Auffassung des Philosophen von der Struktur - und der Dynamik, möchte man hinzufügen - der menschlichen Seele. Daraus ergibt sich eine quasi nahe liegende Pluralität der ἀρετή. Denn auf den echt vernünftigen Teil der Seele beziehen sich die verstandesmäßigen oder dianoëtischen Tugenden (διανοητικαὶ ἀρεταί), auf den Teil wiederum, der imstande ist, auf den vernünftigen Teil zu hören, beziehen sich die ethischen oder gewohnheitsmäßigen Tugenden (ἠθικαὶ ἀρεταί)¹⁹.

Mit dieser grundlegenden Zweiteilung der ἀρετή verschafft sich Aristoteles die wichtige Möglichkeit, auf die unterschiedliche Art und Weise hinzuweisen, wie die Tugenden von den Subjekten des ethischen Handelns angeeignet werden.

16. Anhand der fundamentalen Bedeutung des λόγος würde man fast zwangsläufig zur Verortung der τελεία ἀρετή im betrachtenden Leben (βίος θεωρητικός) gelangen (vgl. Richard KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989, S. 297 ff.). Diese Sichtweise verengt m.E. letzten Endes die Perspektive des Aristoteles.

17. *E.N.*, H 3, 1146 b 33 - 1147 a 4.

18. Vgl. *E.N.*, H 3, 1145 b 23; zur Bestimmung der Unbeherrschtheit s. *E.N.*, Γ 4, 1111 b 13 f und H 9, 1151 a 7.

19. *E.N.*, A 13, 1103 a 1-7; vgl. *E.N.*, Z 2, 1138 b 35-1139 a 1. Es leuchtet in diesem Kontext ein, dass die Seele notwendigerweise für die Einheit der ἀρετή steht.

Die Komplexität dieses Problembereiches ist anhand der drei Voraussetzungen zu erschließen, die einen Stadtbürger (πολίτης) tauglich (σπουδαῖος) machen: diese sind für Aristoteles nämlich φύσις (: Natur), ἔθος (: Gewohnheit), λόγος (: Vernunft)²⁰. Ähnlich wie dem λόγος spricht Aristoteles auch der Natur eine methodisch und inhaltlich strategische Funktion im Ethisch-Politischen zu. Er sieht aber andererseits ein, dass das richtige Handeln in der Polisgemeinschaft viele auf die Besonderheiten des Charakters zugeschnittene Anstrengungen erfordert: so schreibt er, keine charakterliche Tugend (Tüchtigkeit) entstehe dem Menschen von Natur aus²¹. Ähnliches gilt auch für die verstandesmäßige Vortrefflichkeit: auch wenn eine ausgezeichnete diesbezügliche Veranlagung vorliegt, muss diese auf eine bewusste Art und Weise und mit Blick aufs Ziel der Erlangung der Vollkommenheit konkretisiert und realisiert - und letzten Endes habitualisiert - werden. In dieser Hinsicht sind die Eingangssätze im Buch B der Nikomachischen Ethik festzuhalten: der Stagirit schreibt dort, die verstandesmäßige Vortrefflichkeit entstehe und wachse zum größeren Teil durch Belehrung (τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν); darum bedürfe sie der Erfahrung und der Zeit (διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου). Die ethische dagegen ergebe sich aus der Gewohnheit (ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται); daher habe sie auch mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten²². Während beide Arten der Vortrefflichkeit als Habitus oder Haltung (ἕξις) bezeichnet werden²³, sie scheinen sich andererseits in der Art und Weise zu unterscheiden, wie diese ἕξις zustande kommt. Denn für die dianoëtischen Tugenden ist zielgerichtete Belehrung maßgeblich, für die ethische Tugenden dagegen die Gewohnheit oder Gewöhnung (ἔθος)²⁴.

Die dianoëtischen Tugenden stellen unterschiedliche Aspekte der menschlichen Ratio²⁵ dar, zumal diese auf unterschiedliche zu bewältigende Aufgaben bezogen wird. So ergeben sich die Klugheit (φρόνησις), die Besonnenheit (σύνεσις), die Weisheit (σοφία)²⁶, sowie der Intellekt bzw. das reine, situationserfassende Denken (νοῦς)²⁷.

20. *Polit.*, Z 13, 1332 a 38 ff.

21. *E.N.*, B 1, 1103 a 19.

22. *E.N.*, B 1, 1103 a 14-19.

23. Vgl. die allgemeine Definition der menschlichen ἀρετῇ in *E.N.*, B 6, 1006 a 22-24: vgl. auch: *E.N.*, Z 1, 1138 b 32.

24. Vgl. Th. BUCHHEIM, *a.a.O.*, S. 150.

25. In *E.N.*, B 7, 1108 b 9f spricht Aristoteles von den «rationalen Tugenden» (λογικαὶ ἀρεταί).

26. *E.N.*, A 13, 1003 a 4-7.

27. Dem νοῦς als einem Teil des Denkvermögens, der in engem Zusammenhang mit der Weisheit steht (vgl. *E.N.*, Z 7, 1141 a 19 f., b 3) kommt irgendwie eine Doppelfunktion mit Bezug sowohl auf die theoretische, als auch die praktische Philosophie zu. Denn er richtet sich primär auf die Beweise der unbewegten und ersten Begriffe, wobei er andererseits auch auf das Letzte des Handelns bezogen wird (*E.N.*, Z 11, 1143 a 32-1143 b 5). Vgl. Ingemar DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, S. 461-2.

Die ethischen Tugenden beziehen sich andererseits auf die unterschiedlichen Möglichkeiten des Menschen, sein situationsbedingtes und am Habitus orientiertes Handeln zu gestalten. In ihnen spiegeln sich auf maßgebliche Art und Weise Faktoren wider, die der menschlichen Rationalität zunächst extern sind, d.h. die unterschiedlichen Handelns- und Erfahrungskontexte. Dabei handelt es sich um Faktoren, die von der rationalen Subjektivität des Menschen nur vordergründig unabhängig sind, während sie aber mit dieser in der Tat einen internen Zusammenhang aufweisen, wenn man an ihnen die Gestaltbarkeit der Welt durch den Menschen erkennt.

Im Bereich der Praxis hat das vollkommene Wissen viele Aspekte, die seine Vielfalt zum Vorschein kommen lassen, nämlich nicht nur das *ἀγαθόν* an sich, sondern auch die zum Ziel führenden Mittel; das erforderliche Wissen umfasst also die nicht unmittelbar aus dem *καθόλου* entspringenden Fähigkeiten der Klugheit (*φρόνησις*) und der Entscheidung (*προαίρεσις*): in diesem Punkt nimmt Aristoteles eine Ergänzung Platons vor. Denn die geeigneten Mittel erfährt man erst in der Praxis selbst, beim Umgang mit dem Einzelnen. Damit schließt sich der Kreis des praktischen Philosophierens, wo am Anfang und am Ende die Erfahrung steht. Wer den Kreis durchmachen kann bzw. darf, der verfügt über *ἀρετή*: dieser Begriff verbindet letzten Endes die institutionelle Kompetenz mit der ethischen - d.h. auch charakterlichen - Qualität und dem praktisch-theoretischen Geschick.

Eine sehr wichtige Konsequenz für die aristotelische Ethik ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen ethischen oder Charaktertugenden und dianoëtischen Tugenden. Denn nur die ersteren lassen sich prinzipiell als Einhalten einer Mitte zwischen zwei Weisen der Verfehlung richtigen Handelns begreifen.

Die Vielfalt der *ἀρετή* hat auch Auswirkungen auf die Auffassung der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*). Indem nun diese mit der Flexibilität und Vielfältigkeit des Handelns einhergeht, schließt sie die anderen Ziele menschlichen Handelns nicht einfach aus, sondern sie muss als Ziel alle anderen Ziele umfassen, sie ist ein inklusives Ziel²⁸.

Diejenige Formulierung, womit Aristoteles mehrere theoretische Momente der *ἀρετή* gleichzeitig auf prägnante Weise anspricht, findet sich im 6.en Kap. des Buchs B der *Nikomachischen Ethik* und lautet: «Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde»²⁹. Damit wird die Bestimmung der *ἀρετή* an besondere

28. Vgl. John L. ACKRILL, Aristotle on Eudaimonia (I 1-3 und 5-6), in O. HÖFFE (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, S. 39-62.

29. E.N., B 6, 1106 b 36-1107 a 2, Übersetzung von O. GIGON, a.a.O., S. 141. Im Original lautet die Formulierung: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἐξίς προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὃ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

Wertvorstellungen gebunden, die in der Polisgesellschaft vorherrschend sind bzw. sein können.

IV. Die vermittelte Einheit der ἀρετή. Im Wechselspiel zwischen Einheit und Vielheit der ethischen Vortrefflichkeit artikuliert Aristoteles auf systematische Art und Weise eine gewisse Vielseitigkeit des ethischen Denkens, die bei Platon im definitorischen Einheitsstreben letzten Endes untergegangen zu sein schien, obwohl sie andererseits bei der konkreten Durchführung einzelner ethisch-politischer Gedankengänge gewissermaßen schon angelegt war.

Aristoteles bejaht die Pluralität der Tugenden, indem er sich gegen die sokratisch-platonische Zurückführung der Tugend auf Wissen wendet. Im Grunde negiert Aristoteles keineswegs die Existenz eines Zusammenhangs zwischen Tugend und Wissen. Sein Anliegen und seine Leistung bestehen vielmehr in der Spezifizierung des fürs ethische Handeln erforderlichen Wissens als einer Art Reflexion auf die eigenen eingefleischten Gewohnheiten des handelnden Subjekts. Was gerade diese Reflexion v.a. erforderlich machte, war das Ziel einer zufrieden stellenden Erklärung und einer Überwindung der ethischen Verwerflichkeit. Entgegen der platonischen Reduktion - im doppelten Sinne des Wortes - der Voraussetzungen des richtigen Handelns auf das richtige Wissen sah Aristoteles ein, dass es sich bei den schlechten Gewohnheiten nicht unbedingt um Akte handelt, die dem Wissen um die Vortrefflichkeit an sich oder den einzelnen Spielarten der Vortrefflichkeit widersprechen. Die aristotelischen Reflexion zielt demnach auf die eigentümliche praktische Wirksamkeit der schlechten Gewohnheiten, indem diese die Menschen von guten Gewohnheiten und mithin von richtigen Handlungen abbringen³⁰. Daraus ergibt sich, dass es keinen Automatismus zwischen ethischem Wissen und richtigem Handeln gibt und mithin dass das Handeln prinzipiell vieldimensional ist, indem zur Feststellung des ethischen Gebots die Komplexität der zu seiner Umsetzung maßgeblichen Faktoren hinzukommt. Gerade aber die Vieldimensionalität des Handelns, die Aristoteles an vielen Stellen feststellt, muss wiederum vom Philosophierenden reflektiert werden, d.h. ins philosophische Wissen integriert werden können. Gemäß den unterschiedlichen Handlungssituationen und den dabei aktivierten menschlichen Vermögen gestalten sich dann schließlich die Tugenden bzw. die unterschiedlichen Aspekte ethischer Vortrefflichkeit. Eine weitere Konsequenz aus der Erweiterung des ἀρετή-Begriffes um die Gegebenheiten der Erfahrung besteht darin, dass Unterschiede unter den Menschen bezüglich des Verständnisses und der Praktizierung der ἀρετή von der Theorie nicht einfach verdrängt werden können, wenn es sie gerade zu bekämpfen gilt.

Das Denkvermögen verliert demgegenüber seine Einheit nicht. Als etwas

30. Vgl. Otfried HÖFFE, *Aristoteles*, München, Beck, 1999 (1. Auflage 1996), S. 213.

Einheitliches ist es im Prinzip das, was die Suche nach dem richtigen Handeln leitet und zusammenhält. Diese strategische Funktion des Denkvermögens beschränkt sich nicht auf die Entwicklung bestimmter Argumentationsgänge bzw. Abhandlungen (λόγοι) und kann mithin nicht als endgültig abgeschlossen gelten. Darüber hinaus wird auch ein gewisses Feedback mit sich immer ändernden Gegebenheiten aus der Welt der Erfahrung für notwendig gehalten. Wenn das zutrifft, behält zwar das Denken bzw. der λόγος eine in theoretischer sowie in praktischer Hinsicht zentrale Stellung, ohne aber den anderen menschlichen Vermögen jegliche Mitbestimmungsmöglichkeit absprechen zu können. Auch die Einheit der ἀρετή verschwindet im Endeffekt nicht. Denn die ἀρετή wird nicht hoffnungslos zerstückelt, indem sie sich erst auf einer höheren Ebene, etwa auf derjenigen der Seele oder der einheitlichen Betrachtung des Menschen³¹, als einheitliche begriffliche Entität konstituieren kann.

Die aristotelische Behandlung des ἀρετή-Begriffes umfasst im Grunde eine zweifache Bewegung von den im Inneren des Menschen angesiedelten Vermögen hin zu den äußeren Bedingungen des Handelns und dann wieder zurück zu den subjektiven Faktoren, die aber erst aufgrund ihrer Bereicherung anhand der Vielfalt der Praxis ihren konkreten Sinn erhalten. Die Einheit der ἀρετή, die letzten Endes angestrebt und argumentativ abgestützt wird ist eine durch die Pluralität der je bestimmten ἀρετῶν vermittelte Einheit. Der aristotelische Standpunkt läuft nicht auf eine völlige Negation der vorbildstiftenden Funktion der Idee der ἀρετή hinaus³², sondern auf ihre reich gegliederte Einheit, die v.a. in praktischer Hinsicht sichtbar und wirksam sein muss. Die bewusst ins ethische Denken einbezogene praktische Wirksamkeit fungiert somit als Kontrollinstanz der Begriffsbildung - neben den Erfordernissen der menschlichen Abstraktionsarbeit.

Georgios ILIOPOULOS
(Athen)

31. Vgl. *E.N.*, A 13, 1102 a 14-17.

32. Aus Aristoteles' Kritik an der platonischen Idee des ἀγαθόν in *E.N.*, A 6 geht keineswegs eine Preisgabe der wertvollen Funktion des Vorbilds oder des Ideals (παράδειγμα) im Allgemeinen hervor. Demnach könnte sich ein an Aristoteles orientierter ethischer Philosoph auch in einem kantianisch geprägten Umfeld als Diskussionspartner durchaus anbieten, indem der Königsberger Philosoph - unter Berufung auf Platon - schreibt: die Idee der Tugend liegt «jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde», obwohl niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln wird, «was die reine Idee der Tugend enthält» (Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Ingeborg Heidemann, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1966, S. 396 [B 372]).

ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΥΠΕΡΟΧΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ παρὸν κείμενο ἐξετάζεται ἡ ἐννοιολογικὰ θεμελιώδης σημασία ἀλλὰ καὶ ἡ ἀναπόφευκτα ἐξειδικευμένη πολυσημία τῆς ἠθικῆς ὑπεροχῆς, τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται ὑπὸ τὸν ὄρο τῆς ἀρετῆς. Ἡ ἄμεση προῖστορία τοῦ προβλήματος ἀνάγεται στὸν διάλογο *Μένων*, ὅπου ὁ Πλάτων, ὑποβάλλοντας σὲ λογικὸ ἔλεγχο τὴν ἀποψη τοῦ Γοργία, ἀπέδωσε ἔμφαση στὴν ἐξασφάλιση ἑνὸς ὁρισμοῦ τῆς ἀρετῆς, ὁ ὁποῖος μέσω τῆς καθολικῆς ἰσχύος του θὰ ὑπερέβαινε τὴν πληθώρα τῶν πολλαπλῶν ἀντιλήψεων περὶ ἀρετῆς, ὅπως αὐτὲς προκύπτουν ἀναπόδραστα στὴ σφαῖρα τῆς ἐμπειρικῆς προφάνειας τοῦ κοινωνικοῦ καὶ πρακτικοῦ βίου. Στὸν Ἀριστοτέλη, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἀσφαλῶς ἦταν γνωστὴ καὶ ἡ κατάφαση τῆς πολυμορφίας τῆς ἀρετῆς στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπεξεργασίας τῆς οἰκιοπραγίας τῶν διαφόρων τάξεων τῆς ἔλλογα ὁργανωμένης πλατωνικῆς πολιτείας.

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος ἐκκινεῖ, σὲ συνέχεια τῆς πλατωνικῆς προβληματικῆς, ἀπὸ τὸν στόχο τῆς συγκρότησης τῆς ἐννοιολογικῆς ἐνότητας τῆς ἀρετῆς, κάτι ποὺ τὸ ἐπιτυγχάνει ὁ Ἀριστοτέλης προσφεύγοντας στὸν πανανθρώπινο ἀλλὰ καὶ κοινωνικὰ σημαντικό λόγο, ὅπως ἐπίσης καὶ στὴ δυναμικὴ ἐνότητα τῆς ψυχῆς. Ἐπίσης ὁ Ἀριστοτέλης διακατέχεται ἀπὸ τὸ μέλημα τῆς ἐμπρακτικῆς κατοχύρωσης τοῦ διδακτοῦ τῆς ἀρετῆς, με ἀφετηρία τὸ ὅτι τὸ στρέφεται με σαφήνεια πρὸς τὴ διάσωση τῆς οἰκείωσης τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν μέσω τοῦ ἔθνους, κάτι ποὺ συνάδει με τὴ θεώρηση τῶν ἀρετῶν ἐν γένει ὡς ἔξεων. Ἡ ὅλη πραγμάτευση τοῦ προβλήματος ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπολήγει σὲ μιὰν ὑπερβαση τῆς μονομέρειας τοῦ ἀρχικοῦ πλαισίου τῆς ἀντιπαράθεσης Πλάτωνος-Σοφιστῶν καὶ χαρακτηρίζεται στὸ σύνολό της ἀπὸ μιὰ διπλὴ κίνηση συγκρότησης τῆς ἐνότητας τῆς ἀρετῆς, ἡ ὁποία σὲ τελευταία ἀνάλυση ἐδράζεται στὴ λογικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ προβάλλει διαμεσολαβημένη ἀπὸ τοὺς παράγοντες ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἐμπρακτὴ, κοινωνικὰ καθορισμένη διάχυσή της.

Γεώργιος Ηλιοπούλος