

[2] Aristotelische Handlungstheorie und Ethik

[Sonderdruck Kap. 2 von *Handlungstheorie und Ethik*, in Ersch.]

Paul Natterer

1994/2011

Die ausgearbeitetste Handlungstheorie und Ethik des Aristoteles findet sich in der *Nikomachischen Ethik*. Diese Ethik des Aristoteles war und ist äußerst einflussreich. Dasselbe gilt von der zu Grunde liegenden Handlungstheorie des Aristoteles. Die aristotelische Handlungstheorie und Ethik wird aus diesen Grundsätzen entwickelt: Alles Handeln hat ein *Endziel*. Dieses ist das *höchste praktische Gut*. Das höchste praktische Gut ist das *Glück*. Das Glück ist die Aktivierung der wesentlichen (rationalen, interpersonalen) Tüchtigkeit (*aretē*) als ethische Tüchtigkeit (*aretē ethikē*), thematisch in *Nikomachische Ethik* [NE], II–V) und dianoetische Tüchtigkeit (*aretē dianoētikē*, in NE, VI).

Eine klassische Interpretation ist Pierre Aubenque: *La Prudence chez Aristote*, Paris 1963 [⁴2004]. Ihre Bilanz ist: Ethik hat es mit kontingentem Individuellem zu tun, nicht mit nomothetischer wissenschaftlicher Deduktion. Deswegen rekuriert sie notwendig auf Wahrnehmung und Vorstellung (*dóxa*) (1963, 8f). Sittliche Überlegung und sittliches Urteil hinsichtlich Ziel und Mitteln bedeuten, menschliche Angelegenheiten zu „vérifier par l'expérience“ (Aubenque 1963, 108–115). Gegen Platons Auffassung, dass das moralische Universum insgesamt rational, und somit in idealer Annäherung deduktiv ableitbar sei, hält Aristoteles dafür, dass die Moral nicht gesetzhaft ableitbar ist, dass namentlich die *prohairesis* der richtigen Mittel ein Prozess des induktiven Suchens, Verifizierens und Wählens ist (Aubenque 1963, 130).

Aubenques Fazit (1963, 175): Das Vorliegen kontingenter Faktizität in Welt und Denken erlaubt einerseits keine Generalisierung der ethischen Praxis. Andererseits verbietet die praktische Vernunft als vernünftige Prinzipien- und Gestaltungskompetenz des Menschen grundsatzlose Improvisation bzw. einen irrationalen Pragmatismus als unmoralisch. Die praktische Vernunft beinhaltet ein Zusammenspiel von *nous*

praktikós (praktische Vernunft i.e.S.: axiomatisches Prinzipienwissen) – *dianoia praktikē* (diskursiver praktischer Verstand) – *phrónēsis* i.e.S. (Klugheit in Zielkonkretisierung und Mittelbestimmung) – *ethos / oréxis bouleutikē* (gute Gesinnung / vernünftiges Streben) – *prohaíresis / oréxis dianoētikē* (vernünftige Wahl / vernünftiges Wollen).

Aubenque weist auf ein Weiteres hin: Aristoteles' Handlungstheorie ist eine Synthese von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Die *phrónēsis* umfasst die gute Intention, das vernünftige Ziel *und* die umsichtige, erfolgreiche Meisterung der Umstände (*kairoí*). Moral umfasst Wollen *und* gelingendes Handeln. Eine moralische Tat ist idealerweise eine gelungene Tat (*eupraxía*, Aubenque 1963, 97ff).¹

Die in Folge zu Grunde gelegte *Textausgabe* ist Bywater, L.: *Aristotelis Ethica Nicomachaea*, Oxford (ed.)²¹1991 [¹1894]. Zitationen der *Nikomachischen Ethik* in deutscher Übersetzung folgen Dirlmeier, F. (übers.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Stuttgart 1990.

Aus der *Kommentarliteratur* werden durchgängig herangezogen Burnet, J.: *The Ethics of Aristotle*, London 1900; Wittmann, M.: *Die Ethik des Aristoteles*, Frankfurt 1920 [repr. 1983]; Jaeger, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; Aubenque, P.: *La Prudence chez Aristote*, Paris 1963 [⁴2004, dt.: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg 2007]; Gauthier, R. A./Jolif, J. Y.: *L'Éthique à Nicomaque*, II Bde. in 4 Halbbdn., Louvain/Paris 1970; Fuhrmann, M.: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973 [²2003]; Fischer, N.: Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In: KS 74 (1983), 1–21; Cessi, V.: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt 1987; Bernard, W.: *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Baden-Baden 1988; Pietsch, Ch.: *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992; Schmitt, A.: *Die Moderne und Platon*, Stuttgart²2008; Balle, J. D.: Ἡποταρσις. Zur Einheit von Mittel und Zweck in Aristoteles' Theorie praktischer Rationalität. In: *Archiv f. Begriffsgeschichte* 52 (2010), 33–51.

Es existiert wahrscheinlich kein zweiter Text im *Corpus Aristotelicum*, der in dieser systematischen Kompaktheit die Grundlagen und die Einheit der aristotelischen Erkenntnis- und Handlungstheorie einschließlich der kognitions- und motivationspsychologischen Basis thematisiert wie das VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* (in Folge abgekürzt: NE). Eine Analyse dieses Textes muss sich daher der Aufgabe stellen, das Gesamte der aristotelischen Theorie zu berücksichtigen und gleichfalls in komprimierter Form vor Augen zu stellen. Denn: „Drei Vermögen sind in der Seele, die das Handeln [*práxis*] und die Erkenntnis des Richtigen

¹ Für wichtige Anregungen *resp.* Lektüre und Diskussion früherer Fassungen des vorliegenden Kapitels danke ich Prof. Ludger Honnefelder (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Philosophisches Seminar), Prof. Arbogast Schmitt (Philipps-Universität Marburg, Seminar für klassische Philologie) und Frau Prof. Antonie Wlosok (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für klassische Philologie).

[*alētheia*] steuern: die Sinneswahrnehmung [*aísthēsis*], der Verstand [*nous*] und das Streben [*órexis*].“ (NE, VI. Buch, 2. Kap., 1139 a 17–18) Diesen komplexen Zusammenhang zu explizieren, wird Gegenstand der Abschnitte 2.1 bis 2.5 sein. Kapitel 3 wird die wichtigste wirkungsgeschichtliche Perspektive der aristotelischen Handlungstheorie skizzieren, i.e. deren Rezeption durch Thomas von Aquin. Es wird sich zeigen, dass Thomas von Aquin dabei infolge der Grundlegung der Ethik in der praktischen Vernunft erstrangig das VI. Kapitel der NE aktualisiert.

Die Darstellung basiert *per definitionem* auf den späten aristotelischen Schriften, insbesondere auf der *Nikomachischen Ethik* und der Psychologie *De anima*. Die Entwicklung des aristotelischen Denkens speziell zur Ethik von der platonisch inspirierten Ethik des Dialoges *Protreptikos* bis zur *Nikomachischen Ethik* dokumentieren am besten Gauthier, R. A./Jolif, J. Y.: *L'Ethique à Nicomaque*, II Bde. in 4 Halbbänden, Löwen/Paris 1970. Dort die wohl umfangreichste aktuelle, sowohl historisch-kritische (I, 1, Kap. 1, 5–62) als auch strukturell-systematische (I, 1, Kap. 2, v.a. 63–89) Diskussion der aristotelischen Ethikschriften; ebendort auch die Vorstellung der Kommentarliteratur in Antike, Scholastik, Neuzeit und Moderne (I, 1, Kap. 3, v.a. 91–240) und der Rezeptionsschwerpunkte (I, 1 v.a. 242–294).

Gauthier/Jolif thematisieren und diskutieren auch die – hier nicht weiter zu verfolgenden – verschiedenen Ansätze bzw. Aspekte der aristotelischen Ethik. Sie unterscheiden zwei *resp.* drei Moralen speziell in der NE: eine aktive Ethik mit dem Zielwert Hochgemutheit (Buch VI), eine kontemplative Ethik mit dem Zielwert des aktiven geistigen Lebens/Philosophie (X) und eine interpersonale Ethik der Freundschaft (Gauthier/Jolif 1970, 82).

Eine spezielle Diskussion der ethikrelevanten Aspekte der Entwicklungshypothese Jaegers findet sich bei P. Aubenque: *La Prudence chez Aristote*, Paris 1963, 1. Teil, 8–30.

Zu den aktuellsten und überzeugendsten Analysen zur aristotelischen Erkenntnis- und Handlungstheorie und ihrer Konsequenzen für die dezidiert handlungstheoretisch fundierte Dichtungstheorie des Aristoteles zählt V. Cessi: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt 1987. In Folge wird zu den wichtigsten Begriffen und Einteilungen die entsprechende Referenz bei Cessi angegeben.

2.1 Vermögen [*dýnamis*] der Erkenntnis [*gnōsis*]

Das menschliche Vermögen der Kognition differenziert sich in drei Akte [*enérgeiai*]: Vernunft [*nous*] – Vorstellungskraft [*phantasia*] – Wahrnehmung [*aísthēsis*].

2.1.1 Vernunft [*nous* i.w.S.]

2.1.1.1 Intellekt [*nous* i.e.S.]

2.1.1.1.1 Intellektive theoretische Vernunft [*nous theoretikós*]. Kognitive Funktion: Unmittelbare, analytisch-unterscheidende Erfassung der Denkaxiome und ersten formalen und inhaltlichen Prinzipien (*haplá* bzw. *adiháireta*) [*nóēsis*] (vgl. Cessi 1987, 181) nach dem Alles-oder-Nichts-Prinzip durch intuitive Induktion [*epagogē*] (1) der Erkenntnisprinzipien [*archai* bzw. *axiómata*] (NE, VI, 3), (2) der obersten formalen Begriffe (z. B. Einheit – Identität – Gleichheit – Unterschied ...), (3) der elementarsten inhaltlichen Begriffe bzw. Allgemeinstrukturen [*eídē noētá*] (z.B. Mensch).

Erstrangige Basis im *Corpus Aristotelicum* für die Dimension der Noesis ist neben den *Zweiten Analytiken* und der *Metaphysik* (Buch IX / Θ 10) die dihairetische Dialektik der *Topik* (= konzeptuelle Logik). Bekanntlich ist Letztere mit hoher Wahrscheinlichkeit die Systematisierung der von Plato v.a. im *Sophistes* entwickelten dialektischen Begriffslogik. Christian Pietsch (*Prinzipienfindung bei Aristoteles*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992) hat die theoretische Explizitheit und die konsequente Formalisierung – ausgehend von Wahrnehmung, Linguistik und Pragmatik – der aristotelischen Konzeptlogik aufgezeigt. Insbesondere ist einschlägig Kapitel 5: *Die aristotelische Theorie und Methode der dialektisch-dihairetischen Prinzipienfindung*, 140–193. Die definitorische *Topik* als dihairetische Prinzipienfindung wendet die beiden Methoden der (i) differenzierenden *dihairesis*: begriffslogische Bestimmung letzter atomarer, konkreter, definitorischer Allgemeinstrukturen ausgehend von abstrakten generischen Allgemeinbegriffen, und (ii) *synagogē* an: Synthesis der dihairetisch differenzierten begrifflichen Implikate von generischen Allgemeinbegriffen. Aristoteles formuliert dazu eine begriffslogische Regelmenge von Definitionskriterien und

Prädikationsregeln zur Erzeugung grammatisch und semantisch korrekter Formeln (vgl. den Überblick in Pietsch 1992, 187ff und D. Charles: *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2002). Die kognitive Funktion der definitorischen Topik ist die methodisch strenge Induktion [*epagogē*] der allgemeingültigen Prämissen (bzw. ggf. auch nur wahrscheinlichen Prämissen) der deduktiven Logik/Apodeiktik, die bekanntlich nie mehr ableiten, deduzieren kann als in den Axiomen/Prämissen enthalten ist: „Die Syllogistik bzw. Apodeiktik kann daher als diskursive Einkleidung der Dihairesis bezeichnet werden.“ (Pietsch 1992, 326)

In der NE ist diese kognitive Dimension thematisch in VI, Kap 3, Kap. 9. und Kap. 12: „Denn der intuitive Verstand hat es mit den obersten begrifflichen Setzungen zu tun, die eine weitere Erklärung nicht mehr zulassen“ (Kap. 9, 1142 a 25–26).

2.1.1.1.2. *Intellektive praktische Vernunft* [*nous praktikós*]. Das praktische Pendant der wissenschaftlichen Noesis ist der *nous praktikós*, d.h. die intellektive Erfassung der obersten moralischen Norm, des *orthòs lógos* (NE, VI, 1, 1138 b 25) bzw. des *lógos alēthēs* (NE, VI, 2, 1139 a 24). Siehe 2.1.4.1 für die nähere Erläuterung des *orthòs lógos*. Der *nous praktikós* in der konkreten sittlichen Aktualisierung ist identisch mit der *phrónēsis* (s.u.).

2.1.1.2. Ratio [*diánoia*]

2.1.1.2.1 *Diskursive theoretische Vernunft* [*diánoia theoretikē*]. Kognitive Funktion: Diskursives argumentatives Denken (Syllogismos) [*epistēmē*].

2.1.1.2.2 *Diskursive praktische Vernunft* [*diánoia praktikē*]. Das praktische Pendant der wissenschaftlich-theoretischen Dianoia ist die *diánoia praktikē* als Trägerin des praktischen Syllogismos (s.u.).

Anm.: Weisheit [*sophía*] ist bei Aristoteles entweder äquivalent zu *nóēsis* (vgl. *Metaphysik* 928 b 28) oder Oberbegriff für *nóēsis* und *epistēmē* (so in den *Magna moralia* und NE, VI, Kap. 7 1141 a 18–19) als spekulative Wissenschaft, d.h. Theorie des notwendigen und allgemeingültigen Seienden.

2.1.1.3 Technik [*téchnē/poiēsis*]

Kognitive Funktion: Praktische, angewandte Wissenschaft als Theorie des nichtpersonalen veränderlichen Seienden. Vgl. die Definition der Technik in NE VI, 4, 1140 a 7–10: Sie „ist ein praktisches Können, seinem Wesen nach ein auf das Hervorbringen abzielendes reflektierendes Verhalten [„*hēxis metὰ lógou (alethous) poiētiké*“]“.

2.1.1.4 Meinung [*dóxa*]

Kognitive Funktion: Kontingentes wahrnehmungs- und vorstellungsfundiertes theoretisches Urteil der meinenden, auf Veränderliches bezogenen Vernunft als theoretische Annahme [*hypólepsis*] bzw. Glaube [*pístis*] oder praktisches imperatives Vernunfturteil der *phrónēsis*. Vgl. NE VI, 5 (1140 b 27–28): „Denn der Gegenstand des Meinens [*dóxa*] sowohl wie der sittlichen Einsicht [*phrónēsis*] ist das, was Veränderung zuläßt.“ Die perfektionierte Urteilsfähigkeit in der Dimension der *dóxa* nennt Aristoteles Verständigkeit [*gnōmē*] (vgl. NE, VI, 11).

Burnet (1900, § 25) thematisiert diese theoretisch-praktische Doppelfunktion der *dóxa* und präzisiert: Die ethische Methode liegt auf dem gleichen Abstraktionsniveau wie die dialektische Logik der Wahrscheinlichkeit = der Meinungen [*dóxai*] in der logischen Topik. Wittmann (1983 [1920], 83) macht die wichtige Bemerkung: Wissen [*epistēmē*] und Meinung [*dóxa*] sind bei Plato unterschiedliche *subordinierte Grade* (scil. *dóxa* unter *epistēmē*) der subjektiven Erkenntnis; bei Aristoteles sind es unterschiedliche *koordinierte Arten* von Erkenntnisobjekten.

Bei Aubenque (1963, 53–60) findet sich die weitergehende Erläuterung: Die *dóxa* referiert auf die konkrete Totalität von wissenschaftlich beschreibbarer Allgemeinstruktur *plus* individuellen Umständen [*kairot*]. Sie steht als praktische Theorie, die zwischen Wahrnehmung und Wissenschaft angesiedelt ist, zwischen abstrakter Theorie und prinzipienlosem Pragmatismus.

2.1.2 Vorstellungskraft [*phantasía*]2.1.2.1 Intellektive Phantasie [*phantasía logistikē*]

Kognitive Funktion: kognitionsgesteuerte Vorstellung [*phantasía*] (Cessi 1987, 90) als vorbewusstes Urteil (Cessi 1987, 113–120, 121).

2.1.2.2 Sinnliche Phantasie [*phantasía aisthētikē*]

Kognitive Funktion: wahrnehmungsgeleitete Verbindung und Verarbeitung der Sinneswahrnehmungen zu einer sinnlichen Vorstellung [*phantasía*] (Arbeitsspeicher) (Cessi 1987, 108–113, 121).

2.1.3 Wahrnehmung [*aísthēsis*]2.1.3.1 Direkte Wahrnehmung [*aísthēsis kat' hautá*]

Kognitive Funktion: unmittelbare, unterscheidend-analytische Erfassung der elementaren Sinnesdaten [*eídē aisthētá*] nach dem Alles-oder-Nichts-Prinzip (Cessi 1987, 197).

2.1.3.1.1 *Sekundäre (in moderner Terminologie) Sinnesqualitäten der Einzelsinne* [*aísthēsis idíou*]. Kognitive Funktion: Wahrnehmung der spezifischen Objekte bzw. Sinnesqualitäten der Einzelsinne (siehe folgenden Abschnitt zur näheren Bestimmung).

2.1.3.1.2 *Primäre (in mod. Termin.) Sinnesqualitäten der Einzelsinne* [*aísthēsis koinē*]. Kognitive Funktion: Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte bzw. Sinnesqualitäten der Einzelsinne (Cessi 1987, 84). An dieser Stelle nur der Hinweis darauf, dass der Sache nach diese in der neuzeitlichen Terminologie als primäre Sinnesqualitäten bezeichneten Sachverhalte zum ersten Mal durch Aristoteles systematisch thematisiert werden, und zwar unter dem Term „[Aistheta] Koina“, d.h. der „Gemeinsamen Wahrnehmungen“ oder in der aristotelisch-scholastischen Terminologie: „Sensibilia communia“. Einschlägig ist hierfür die Erörterung der Wahrnehmung in der aristotelischen Psychologie „De anima“:

„Der Sinnesgegenstand wird in dreifacher Bedeutung verstanden; zwei davon sind wahrnehmbar, das dritte nur zufälligerweise [in der aristotelischen Scholastik das ‚sensible per accidens‘, d.h. die unreflektiert-assoziative Verknüpfung zweier oder mehrerer Sinnesmodalitäten und/oder einer Sinneswahrnehmung mit einem Begriff des Wahrnehmungsobjektes]. Von den zweien ist das eine jeder einzelnen Wahrnehmung eigentümlich, das andere allen gemeinsam.

Eigentümlich nenne ich, was nicht mit einem andern Sinnesorgan wahrgenommen werden kann und worüber man sich nicht täuschen kann: das Sehen der Farbe, das Hören des Tones, das Schmecken des Saftes [...]

Die allgemeinen Sinnesgegenstände sind Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Größe. Diese Dinge sind nicht einem einzelnen Sinn eigentümlich, sondern gemeinsam für alle.“ (De anima, 418, a 7–26)

Und: „Es kann aber für die gemeinsamen Eigenschaften kein eigenes Sinnesorgan geben, also für jene, die wir mit jedem einzelnen Sinnesorgan zusätzlich wahrnehmen, wie Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Einheit.“ (425, a 16–25)

Das bedeutet nach der aristotelischen Konzeption präzise, dass die „Koina“ nicht durch ein oder mehrere neue sensorische Rezeptoren bzw. Spezialsinne direkt identifiziert werden, deren spezifische adäquate Reize sie wären. Sondern: „Die Wahrnehmung der Koina beruht nicht auf unmittelbarem Erfassen, sondern auf der Synthesis von unmittelbar Erfasstem (nämlich der *Idia* [= adäquate Reize der Einzelsinne / „spezifische Wahrnehmungen“ / „*sensibilia propria*“]), wobei sich diese Synthesis in der Dimension der Wahrnehmung selbst bewegt, also nicht ins Bewußtsein erhobene apprehendierte Einheiten verbindet.“ (Bernard 1988, 130)

Vgl. dort auch die Bilanz des Forschungsstandes zur aristotelischen Analyse dieser Erkenntnismaterie in Abschnitt II, 8: „Wahrnehmung der Koina – *sensus communis* (De Anima I 1)“ (1988, 113–132). Die prinzipiell schon einem einzigen Sinn mögliche Wahrnehmung der gemeinsamen (= nicht nur für einen Einzelsinn spezifischen, sondern polymodalen) Wahrnehmungsqualitäten (*aísthēsis koinē* resp. *koinōn*), ist ferner zu unterscheiden vom perzeptiven Gemeinsinn (*koinē aísthēsis*), dem scholastischen „*Sensus communis*“.

Letzterer ist das Wahrnehmungsvermögen in seiner Einheit jenseits und vor der Aufspaltung in die Einzelsinne (siehe Folgendes).

2.1.3.2 Gemeinsinn [*koinē aísthēsis*] (Cessi 1987, 86)

Kognitive Funktion: Synthesis der gegenwärtigen *eídē aisthētà ídia* und *koína* (*species sensibiles propriae* und *communes*) in einer sinnlichen Objektkonstitution und Objektwahrnehmung (Cessi 1987, 111).

2.1.3.3 Gedächtnis [*mnēmē*]

Kognitive Funktion: Speicherung und Erinnerung vergangener Wahrnehmungen.

2.1.3.4 Akzidentelle Wahrnehmung [*aísthēsis katà symbebekós*] (Cessi 1987, 88, 93)

Kognitive Funktion: Akzidentelles [vor]bewusstes Sachverhaltsurteil durch (a) Assoziation aktueller *eídē ídia* und *koína* unterschiedlicher Sinne und/oder (b) Assoziation aktueller *eídē ídia* und *koína* mit einem Objektbegriff plus ev. Abgleich mit memorierten *eídē aisthētá* in der Dimension der Vorstellung [*phantasia*] (Cessi 1987, 101).

2.1.3.5 Erfahrung [*empeiría*]

Kognitive Funktion: Großer Zusammenhang von Wahrnehmungen und Erinnerungen.

2.1.4. Praktische (ethische) Erkenntnis

Kognitive Funktion: Praktisches Werturteil [*orthòs lógos*] (NE VI, 1, 1138 b 20, 25). Die theoretische Erkenntnis steht für die o.g. kognitiven Funktionen, die objektbezüglich, intentional und logisch wahrheitswertig (wahr/falsch) definiert sind. Die praktische Erkenntnis umfasst kognitive Funktionen, die subjektbezüglich, reflexiv und deontologisch (gut/schlecht) definiert sind (vgl. NE VI, 2, 1139 a 26–31). Aubenque (1963, 66f) sagt dazu: Das Handeln [*práxis*] (ebenso wie die Technik

[*poiēsis*]) ist die Realisierung einer Regel [*lógos*] in einem nicht determinierten Gestaltungsspielraum. Aubenque begründet dies (1963, 85–90): Die menschliche Lebenswelt und das Handeln spielt in der Dimension der Materie und der Veränderung/Bewegung/Zeit, und damit der Potentialität, Unbestimmtheit, Bestimmbarkeit, Mehrdeutigkeit. Oberstes ethisches Prinzip ist daher die praktische Vernunft und ihre grundsätzliche Aufgabe ist die rationale Gestaltung der konkreten Lebenswelt. Aubenque macht dies deutlich durch den Vergleich mit der gegenläufigen stoischen Formel: Gott = Welt = Ratio, die impliziert, dass die faktische Welt höchste Weisheit und höchstes Glück verkörpert. Das bedeute aber, dass die stoische Moral nicht in Veränderung bzw. verantwortlicher Gestaltung der Welt entsprechend einer rationalen Hierarchie von Zwecken und Mitteln besteht, sondern in Übereinstimmung mit, Anpassung an und Zustimmung zur faktischen Weltverfassung = göttliche Weltordnung; in diesem zustimmenden Willensakt besteht das einzige Gute.

Die inhaltliche Norm des praktischen Werturteils ist das qualitative Optimum [*mesótēs*] (vgl. NE II, 6–9; VI, 1, 1138 b 19–20 und *passim*).

Wittmann (1983 [¹1920], 56–58): Der *orthòs lógos* ist die oberste *formale* Norm, i.e. die Vernunftgemäßheit; die *mesótēs* ist die oberste *materiale* Norm, i.e. die richtige Mitte, d.h. das sachliche Optimum. Vgl. aber Abschnitt 2.4.2.1 zur Abstraktheit und damit inhaltlichen Ungenügendheit beider obersten Prinzipien allein für sich genommen. Denn: „Wenn ... jemand nur dieses Wissen [i.e. des Prinzipiencharakters der praktischen Vernunft und der richtigen Mitte] hätte, so wäre er darum noch keineswegs gescheiter“ (NE VI, 1, 1138 b 29–30).

Das praktische Werturteil wird mitbestimmt durch Rückkopplungen aus den Dimensionen der Affekte [*páthos*] (s.u.) und der stabilen Handlungsdispositionen (Habitus) [*héxis*] (s.u.) (Cessi 1987, 166).

2.1.4.1 Vernünftiges praktisches Werturteil

Kognitive Funktion: Identifizierung der vernünftigen praktischen Norm [*mesótēs haplōs*]. Dies ist das vernünftige Gut [*agathòn on*]. Träger dieser Funktion sind einsehender Intellekt [*nous praktikós*], diskursiver Verstand [*diánoia praktikē*], Meinung [*dóxa*] und intellektive Phantasie [*phantasia logistikē*] (Cessi 1987, 107, 181).

2.1.4.2 Sinnliches praktisches Werturteil

Kognitive Funktion: Identifizierung der sinnlichen praktischen Norm [*mesótēs aisthētikē*]. Dies ist das sinnliche Gut bzw. das Angenehme [*phainómenon ágathon*]. Träger dieser Funktion sind die Wahrnehmungsinstanzen und die sinnliche Phantasie (Cessi 1987, 139).

2.2 Vermögen [*dýnamis*] der Motivation oder des Strebens [*órexis*]

Das Strebevermögen ist positiv: Anstreben und negativ: Meiden. Vgl. NE VI, 2, 1139 a 21–22: „Was nun beim Denken Bejahung und Verneinung ist, das ist beim Streben das entschlossene Verfolgen [„*díoxis*“] und das Meiden [„*phygé*“].“ Das Streben wird inhaltlich bestimmt durch das praktische Werturteil der Erkenntnisdimension (mit den drei *Energieai*: noetisch – imaginativ – sensitiv) (Cessi 1987, 142), wobei die Wahl der Inhalte von der ethischen Verfassung des Strebenden entschieden wird: Es „folgt also, daß die abwägende Reflexion zutreffend [*lógos alēthēs*] und das Streben richtig [*órexis orthē*] sein muß, falls die Entscheidung gut ausfallen soll“ (NE, VI, 2, 1139 a 23–25).

Das Strebevermögen umfasst drei Akte [*enérgeai*]: Wille [*boulēsis*] – Eifer [*thymós*] – Begehren [*epithymía*] (Cessi 1987, 145).

2.2.1 Wille [*boulēsis* = *órexis bouleutikē* = *éthos*]

Handlungsfunktion: Vernünftige Entscheidung [*prohaíresis*] = *órexis dianoētikē*] [NE, VI 1139 b 5] = *orektikòs nous* [ebd. 1139 b 4] für das schlechthinnige Gute [*agathòn haplōs*] (jetzt und in der Zukunft, d.h. in jeder Hinsicht [*to méllon*]), mittels des praktischen Syllogismos der *diánoia praktikē* (NE, VI, 2, 1139 a 22–31) (Cessi 1987, 203, 205). Vgl. NE, VI, 2, 1139 a 31–33: „Der Ursprung des Handelns [„*práxis*“] ... ist die Entscheidung [„*prohaíresis*“] ... Der Ursprung der Entscheidung ist das Streben [„*órexis*“] und eine Reflexion [„*lógos*“ (dianoias)], die den Zweck aufzeigt.“

Das *agathòn haplōs* umfasst auch die rational geordnete Berücksichtigung und Integration des *thymós* und der *epithymía*. Das heißt, dass u. U. auch die *epithymía* der Sache nach auf das *agathòn haplōs* abzielt.

Vgl. NE VII, 3, 1146 a 13–15: „Denn wenn die Begierden etwas Gutes sind, so ist eine Grundhaltung schlecht, die uns hindert, ihnen zu folgen. Und somit wäre die Beherrschtheit nicht in jedem Falle etwas Gutes.“

Obersatz des praktischen Syllogismos ist ein praktisches Vernunfturteil der *dóxa*. Untersatz desselben ist ein Wahrnehmungsurteil des Gemeinsinnes (Cessi 1987, 205). Notwendiges handlungstheoretisches Medium des praktischen Syllogismos zwischen dem auf Allgemeinstrukturen gehenden *nous* und der auf Individuelles der Wahrnehmung zielenden Handlung ist die *phantasía* (Cessi 1987, 158–159). Die Leistung des praktischen Syllogismos ist „daß auch genau bestimmt werde, was der richtige Plan [*orthòs lógos*] und welches die ‚Grenzmarke‘ [*hóros = mesótēs*] ist, die ihm die Richtigkeit gewährleistet.“ (NE, VI, 1, 1138 b 33–34) Denn noch einmal: „Wenn ... jemand nur dieses Wissen [i.e. des Prinzipiencharakters der praktischen Vernunft und der richtigen Mitte] hätte, so wäre er darum noch keineswegs gescheiter“ (ebd, 1138 b 29–30).

Aubenque (1963, 8ff) analysiert die in Rede stehenden Zusammenhänge wie folgt (vgl. oben S. 17). Wir wiederholen und ergänzen noch einmal Aubenques Ausführungen in 2.1.4: Tugend hat es mit dem Kontingenten, Individuellen, Akzidentellen zu tun, nicht mit nomothetischer wissenschaftlicher Deduktion; deswegen der notwendige Rekurs auf die Wahrnehmung und *dóxa*. Und weiter Aubenque (1963, 108–115): Sittliche Überlegung und sittliches Urteil hinsichtlich Ziel und Mitteln ist eine Art Forschung bzgl. menschlicher Angelegenheiten, die es gilt zu „vérifier par l’expérience“, namentlich betreffs Hemmungen und Hindernissen als auch betreffs unerwünschter Nebenwirkungen. Aubenque (1963, 130): Gegen Platons Auffassung, dass das moralische Universum total rational, nomothetisch sei und somit zumindest asymptotisch, in idealer Annäherung, deduktiv ableitbar, hält Aristoteles dafür, dass die Moral nicht wissenschaftlich, gesetzhaft ableitbar ist, dass namentlich die *prohairesis* der richtigen Mittel ein Prozess des induktiven Suchens, Verfizzierens und Wählens ist. Aubenques Fazit (1963, 175): Das Faktum kontingenter Faktizität in Welt und Denken erlaubt keine Absolutheit des Wissens und Generalisierung der ethischen Praxis; die moralische „Vorsehung“ der praktischen Vernunft in *dóxa* und *phrónēsis* als vernünftige Prinzipien- und Gestaltungs-kompetenz des Menschen vermeidet und verbietet andererseits eine prinzipienlose Improvisation bzw. einen ebensolchen Pragmatismus als irrational und unmoralisch.

Wittmanns (1983 [1920], 97) Definition: Die *prohaíresis* umfasst die vernünftige Überlegung [*orthòs lógos*] und die freie Entscheidung bzw. Wahl [*hekousíon*], führt auf den zweiten hier wichtigen Aspekt, nämlich den nicht nur indikativen, sondern imperativen Charakter der *prohaíresis*. Gauthier/Jolif (1970, II, 2, 577) kommentieren im selben Sinn: Das die sittliche Wahrheit bejahende Urteil [*orthòs lógos*] der praktischen Vernunft bewirkt nur ein *Kennen* des sittlichen Ziels, nicht ein *Tun* des Ziels; Letzteres wird bewirkt durch den sittlichen Charakter, das richtige *éthos*, das nichts anderes ist als die sittlich richtige Motivation [*órexis bouleutikē*]: „Caractère, *ethos* et désir [= Streben/*órexis*] sont pour Aristote des notions sinon équivalentes, au moins ... étroitement liées“ (Gauthier/Jolif 1970, II, 2, 444). Und: „Le caractère, *ethos*, correspond ainsi à la partie désirante ..., siège des vertues morales“ (Gauthier/Jolif 1970, II,1, 98). Gauthier/Jolif verweisen darüber hinaus auf die prägnante Kernaussage der *Poetik*, 6. Kapitel (1450 a 1–2): „... αἴτια δὲ τὸν πράξον εἶναι, διάνοιαν καὶ ἔθος“. Gauthier/Jolif (1970, II, 2, 448, 531) verdeutlichen: Was die Bejahung der praktischen Wahrheit (= das indikative vernünftige praktische Urteil [*orthòs lógos*] für die praktische Vernunft ist, das ist die Verfolgung der sittlichen Richtigkeit [*éthos*] für das Streben [*órexis*] (vgl. NE VI, 2, 1139 a 21–22). Die Einheit beider liegt in demselben Objekt, dem Handeln, in demselben Akt, der *prohaíresis*, die ein vernünftiger [*orthòs lógos*] Imperativ [*órexis bouleutikē*] ist, und in derselben Handlungsdisposition [*héxis*], der *phrónēsis* (s.u.).

2.2.2 Impulsivität (Eifer) [*thymós*]

Handlungsfunktion: Strebe-, Behauptungs- und Durchsetzungsvermögen an sich vernünftiger Ziele in der Dimension der sinnlichen Phantasie [*phantasía aisthētikē*] (Vorstellung/Vorurteil).

Isolierte und nicht rational kontrollierte Manifestation des *thymós* ist maßlose Ungestümheit bzw. Ängstlichkeit, welche zur *akrasía* und *hamartía* führen (s.u.).

2.2.3 Instinktiver Trieb (Begehren) [*epithymía*]

Handlungsfunktion: Befriedigung gegenwärtiger vitaler Bedürfnisse und Triebe, d.h. des sinnlichen Guten [*phainómenon agathón*] in der Dimension der aktuellen Sinneswahrnehmung, d.h. des jetzt und partikulär Guten [*to nyn*], das insgesamt gesehen nur relativ ist und bei nicht rationaler Kontrolle und Integration zu einem nur scheinbaren Gut (als nur Angenehmes) wird. Die nicht rational gesteuerte Motivation durch die *epithymía* führt wie der *thymós* zur *akrasía* und *hamartía* (s.u.).

2.3 Affekt [*páthos*]

Handlungsfunktion: Subjektbezügliche Emotion als psychosomatische Reaktion und Intensivierung der (i) intentionalen Motivation [*órexis*] (Cessi 1987, 142) und (ii) der Kognition des praktischen (vernünftigen und/oder sinnlichen) Werturteils (Cessi 1987, 174).

Aristoteles unterscheidet 11 Affekte: Begierde [*epithymía*] (i.e.S.), Zorn [*orgē*], Furcht [*phóbos*], Kühnheit [*thársos*], Neid [*phthonos*], Freude [*chará*], Liebe bzw. Freundschaft [*philía*], Hass [*misos*], Sehnsucht [*póthos*], Missgunst [*zēlos*], Mitleid [*éleos*] (Cessi 1987, 163).

Wittmann (1920/1983, 149ff) kommentiert und begründet die positive systematische Einbeziehung der Gefühle in der aristotelischen Handlungstheorie in folgender Weise: Der ganze Mensch, nicht die Vernunft allein ist Träger der Sittlichkeit, d.h. der Mensch mit Einschluss der Emotionen, Gefühle. Die Gründe hierfür sind

(i) Der Habitus, nicht der Akt allein ist eigentlicher Träger der Sittlichkeit; der Habitus benötigt aber emotionales Engagement, damit etwas „mit Lust und Liebe“ getan werden kann.

(ii) Nicht die Seelenruhe [*apathía*], sondern die vernunftgeleitete Aktivität ist sittliches Ziel; Emotionen sind hierfür die stärksten Triebfedern: Die motivierende affektive Spannung, das Anstreben bzw. Bekämpfen der emotional besetzten Ziele bzw. Übel findet ihre Lösung in der Lust [*hedonē*] bzw. ihren Auslöser in der Unlust [*lúpē*]. Wittmann: Höchstes Ziel und Gut ist die Glückseligkeit [*eudaimonía*] als Tugend [*aretē*], die Realisierung der Pflicht aus Neigung.

Wittmann weiter (1983, 157ff): Die aktuelle Selbstüberwindung [*enkrateía*] durch Willensanstrengung und sittlichen Kampf ist qualita-

tiv nur Vorstufe der vollendeten Stufe der Vernunft und Affekte verschmelzenden Harmonie der habituellen Besonnenheit [*sophrosýnē*].

Im selben Sinn Gauthier/Jolif (1970, I, 1, 288–294): Aristoteles vertritt eine Ethik der praktischen Vernunft als rationalen Eudaimonismus, weder einen moralischen Eudaimonismus noch Formalismus noch Voluntarismus. Der Schlüsselbegriff der aristotelischen Ethik ist nicht das allgemeine Gute an sich, sondern das menschliche Gut. Dieses menschliche Gut ist ein Gut der Vernunft: *phrónēsis*.

2.4 Aktivierung (Handeln) [*práxis*]

2.4.1 Handlung [*práxis*] i.e.S.: Einzelner Akt

Die Einzelakte werden in Folge fortlaufend mit einbezogen, da der Schwerpunkt der aristotelischen Ethik zu Recht auf den in Folge genannten Handlungsdispositionen (lat.: *habitus*) liegt.

2.4.2 Handlungsdisposition (Habitus) [*héxis*]

2.4.2.1 Sittlich hochwertige Disposition [*epieikeía = spoudaiótēs*] (Cessi 1987, 257–259)

Diese betrifft (i) das grundsätzliche abstrakte Ziel (Sittlichkeit und Glück) = Funktion des hochwertigen Charakters [*éthos*], und (ii) das inhaltlich bestimmte Ziel (sittliche Prinzipien/Werte) + die konkreten Mittel (Realisierung der Prinzipien) = Funktion der optimierten praktischen Vernunft [*phrónēsis*]. Die Unterscheidung von (i) und (ii) fasst Wittmann (1920/1983, 49, 75) in diese Formulierung: Sittliche Tüchtigkeit oder Tugend ist Zusammenspiel von charakterlicher Vorgabe und Antrieb [*phýsis*] auf der Ebene der ethischen Motivation und subjektiver Vernunftnorm und Leistung [*nómos*] auf der Ebene der freien personalen Bestimmung und des bewussten sittlichen Handelns.

Aubenque (1963, 61) bestimmt ähnlich Ethos als natürliche Tugend, deren Leistung die unbestimmte Intention des Guten ist, während *phrónēsis* als moralische Tugend die rational bestimmte Intention des Guten ist.

Die Interpretation von Gauthier/Jolif (1970, II, 2, 447) zur Zuordnung und zum Zusammenspiel *éthos*: Ziel, und *diánoia* resp. *phrónēsis*: Mittel betont, dass das allgemeine, unbestimmte Wollen des Zieles im Ethos notwendig auf der Stufe eines ineffektiven Wunsches stehen bleiben muss, wenn nicht die engagierte und inhaltliche – d.h. konkrete Mittel und Wege bestimmende – Zielbestimmung und -entscheidung der *phrónēsis* dazu tritt. Die *phrónēsis* ist m.a.W. „la-fin-par-ce-moyen“ oder „ce-moyen-par-la-fin“ (ibid.).

Hierzu ist noch einmal der grundlegende Gedankengang von NE, I zu vergleichen: Handeln (ebenso wie Wissenschaft und Technik) intendiert ein Gut = Ziel. Alles Handeln hat ein Endziel = höchstes praktisches Gut. Das höchste praktische Gut ist das Glück. Das Glück ist die Aktivierung der wesenhaften (rational-interpersonalen) Tüchtigkeit [*areté*] als ethische Tüchtigkeit [*aretē ethikē*] (thematisch in NE, II–V) und dianoetische Tüchtigkeit [*aretē dianoetikē*] (thematisch in NE, VI).

2.4.2.1.1 *Moralische Hochwertigkeit [aretē ethikē]* (206, 254). Handlungsfunktion: ethische Tüchtigkeit [*aretē ethikē*] durch einen stabilen sittlichen Charakter [*éthos*] (Cessi 1987, 208).

2.4.2.1.2 *Optimierte praktische Vernunft (sapientia und prudentia) [phrónēsis]* (Cessi 1987, 187). Handlungsfunktion: stabile vernünftige (= gute) Handlungsdisposition [*héxis alēthēs prohairetikē*] als in Erfahrung [*empeiria*] automatisierter praktischer Syllogismos bzgl. (i) der inhaltlich bestimmten sittlichen Ziele [*télos = skopòs orthós = archaí*] (Cessi 1987, 194–195, 208) als auch (ii) der sittlichen Mittel [*trópos = ta pros to télos*] (Cessi 1987, 208) durch die dianoetische Tüchtigkeit [*aretē dianoetikē*], die nichts anderes ist als der auf die konkrete Praxis bezogene *nous praktikós* (Cessi 1987, 199).

Vgl. NE VI, 8, 1141 b 14–16: „Die sittliche Einsicht [„phronesis“] ist aber ... nicht lediglich auf das Allgemeine gerichtet, sie muß vielmehr auch in den Einzelfällen klar sehen. Denn ihr Wesen ist Handeln, das Handeln aber hat es mit Einzelfällen zu tun.“ Und: „Man muß also beide Formen haben (...) oder die letztere in höherem Grade als die erste.“ (ebd. 1141 b 21–22)

Die Phronesis impliziert ebenfalls die sittlich optimale Kongruenz von Gutem [*agathòn on*] und Angenehem [*phainómenon on*].

Wittmann (1920/1983, 69–77) bilanziert das Gesagte wie folgt: Die Phronesis integriert die Aspekte (i) des höchsten Zieles, d.h. des Glückes, (ii) der höchsten Norm, i.e. der praktischen Vernunft [*orthòs*

lógos] und (iii) der Klugheit, d.h. der sittlichen *Mittel*. Und noch kürzer (Wittmann 1920/1983, 92): „Die aristotelische *Phronesis* ist Klugheit, sittliches Bewußtsein und sittliche Gesinnung zumal.“

2.4.2.2 Sittliche Unbeherrschtheit und Überstürzung [*akrasía*]

Handlungsdefizit: Fehlen der *aretē dianoētikē* (praktische Einsicht [*phrónēsis*]) wegen irrationalem Übergewicht von Begehren [*epithymía*] und Eifer [*thymós*] bei vorhandener durchschnittlich guter Grundhaltung bzw. Charakter (nicht durchgängig und tadellos gut!) [*aretē ethikē*] = sittlicher Fehler der *hamartía* (Cessi 1987, 194, 246).

Cessi (1987, 262) weist in ihrem „Versuch einer Definition“ aber auf die wichtige Tatsache hin, dass die *Hamartia* indirekt in charakterlichen Defiziten gründet: „Die *hamartía* läßt sich ohne Widersprüche als ein charakterbedingter und sittlich relevanter Denkfehler verstehen.“

Die sehr umfangreiche Forschungsliteratur zur *Hamartia*-Interpretation wird ebenfalls bei Cessi (1987, 1–48) dokumentiert und diskutiert. Die beiden extremen Ansätze: *Hamartia* als (i) *intellektueller Fehler* oder als (ii) *moralische Schuld* sind simplistisch und werden den Texten nur selektiv gerecht. Cessis Analysen ist zuzustimmen, wonach die *hamartía* folgende Qualifikationen aufweist:

- (1) Praktischer schädlicher Irrtum in Abgrenzung zur Zufallsschädigung [*aty-chēma*] und zur boshaften absichtlichen Schädigung [*adikēma*] (1987, 6–7).
- (2) Vermeidbarkeit des Irrtums: Der Betreffende kennt die Konsequenzen und handelt willentlich, aber überhört und übersieht die entsprechenden Hinweise (1987, 10, 261).
- (3) Der Irrtum ist „Unwissenheit als Ausdruck einer charakterlichen Schwäche“ (244).
- (4) Die charakterliche Schwäche betrifft: (i) Überstürzung, (ii) Leichtsinn, (iii) Blinde Starrheit bzw. beschränkte Sturheit (1987, 261, 281).
- (5) Der Irrtum beinhaltet *ethisch*, d.h. in der Dimension des Strebens, ein ungeordnetes Übergewicht von *thymós* und *epithymía* (1987, 245–247).
- (6) Der Irrtum beinhaltet *kognitiv* eine perspektivische Verzerrung und Verengung auf die aktuelle, punktuelle Wahrnehmung und ihre praxisrelevante Bewertung bei Nichtberücksichtigung der (Erfahrung der) Vergangenheit und der (Folgen für die) Zukunft. Diese perspektivische Verzerrung ist somit gekennzeichnet durch das einseitige Übergewicht der *phantasia aisthētikē* gegenüber der *phantasia logistikē* resp. *bouleutikē* (1987, 272).

(7) Der Irrtum beinhaltet *affektiv* eine unbeherrschte Affektbesetzung der punktuellen Wahrnehmung, insofern ein aktuelles Pathos die habituelle richtige Einstellung [*hēxis*] paralyisiert.

(8) Der Irrtum beinhaltet *resultativ* (im Blick auf Lust/Trauer) eine sittlich schuldhaft Diskrepanz zwischen Gutem [*agathòn on*] und Angenehmen [*phainónemon on*].

Aubenque, (1963, Teil III „La Source tragique“, insbes. 160–165) benennt zwei grundsätzliche Ursachen der *hamartía*: (i) Verfehlen des geduldigen Ernstes der Erfahrung und Reflexion der *phrónēsis* durch vermessene Überheblichkeit [*hýbris*] aus Mangel an intellektueller Zucht und fehlende Beachtung der Begrenztheit des menschlichen Wissens. (ii) Verfehlen der Besonnenheit [*sophrosýnē*], des Maßes im Genuss durch Übertreibung [*hyperbolē*].

Von grundlegender Bedeutung ist hier ein eingangs des vorliegenden Kapitels bereits angegebener Sachverhalt, auf den Aubenque (1963, 97ff) hinweist: Moral umfasst Wollen *und* gelingendes Handeln: eine moralische Tat ist eine gelungene Tat [*eupraxía*] (vgl Cessi 1987, 286). Aristoteles' Handlungstheorie ist eine Synthese von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Die *phrónēsis* umfasst die gute Intention, das vernünftige Ziel *und* die umsichtige, erfolgreiche Meisterung der Umstände [*kairoí*].

2.4.2.3 Sittliche Verdorbenheit [*kakía = adíkēma*]

Handlungsdefizit: Fehlen der *aretē dianoētikē* und der *aretē ethikē*.

2.5 (Un-)Lust [*hedonē bzw. lúpē*]

Wittmann (1983, 246–256) bilanziert zur 1. Lustabhandlung der NE (VII, 12–15): Befriedigende, beglückende *Tugend* ist *Glück* und impliziert *Lust*. Platon hatte Lust nicht als Gut gefasst, sondern definiert als strebende Unruhe, als fühlbarer Übergang und vorübergehender Zwischenzustand von einem Mangelzustand in einen naturgemäßen Zustand = Tugend. Aristoteles verbindet mit Lust nicht notwendig Unruhe, Unlust, Übergang und Negativität, sondern Lust ist im Gegenteil die unmittelbare Folge naturgemäßer Tätigkeit, ungehemmter Vollendung, Ruhe im Erreichen des Zieles [*télos*]: „Nun ist es aber die Lust, die jedes Wir-

ken zu einem vollkommenen Akt erhebt und somit auch das Leben, wonach die Menschen begehren.“ (NE, X, 4, 1175 a 15–16)

Wittmann (1920/1983, 264–290) verweist ferner aus der 2. Lustabhandlung der NE (X, 1–5) auf das Argument Aristoteles': Eine allgemeine Überzeugung und eine allgemeine Naturanlage sind wahrheitsleitende Indizien einer objektiven Ordnung. Dazu gehört aber das Anstreben von Lust und Vermeiden von Unlust. Aristoteles definiert dabei – so Wittmann – Lust teleologisch als relatives Gut im Dienst der Entfaltung der Natur und steht so zwischen den extremen Positionen des Hedonismus: Lust ist höchstes Gut (Eudoxos und Aristippos) und des spiritualistischen Rigorismus: Lust ist ein Übel (Plato; vgl. ähnlich der Buddhismus). Zu dieser teleologischen Funktion der Lust als Handlungsoptimierung eine von vielen gleichlautenden Formulierungen der NE: „Denn die Intensität des Wirkens wird durch die zugehörige Lust erhöht. Denn wer ein Werk mit Lust und Liebe tut, der gewinnt in jeder Einzelheit das bessere Urteil und die größere Genauigkeit.“ (NE, X, 5, 1175 a 30–32)

2.5.1 Uneingeschränkte, höhere Lust [*hedonē*]

Wirkung der *prohairesis* für das *agathòn haplōs*.

2.5.2 Eingeschränkte, niedrigere Lust [*hedonē*]

Wirkung der *epithymía* und des *thymós* bzgl. des *phainómenon agathón*.

2.6 Dichtung und Literatur als Schule der Ethik

Eine Weiterführung und Illustration der aristotelischen Handlungstheorie und Ethik ist seine Poetik. Wieso? Im Zentrum der aristotelischen Poetik steht die Analyse der Tragödienstruktur. In der Tragödie sieht Aristoteles das dichterische Maximum. Hauptbestandteil der Tragödie ist die menschliche Handlung (*práxis*) als ethische: „Er [= Aristoteles] will ... nur solche Handlungen dargestellt wissen, die in ethischer

Hinsicht von Belang sind.“ (Fuhrmann, M.: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973, 7) Konkret: „Aristoteles erklärt, Ethos und Dianoia seien die beiden Ursachen des Handelns; von ihnen hänge alles Gelingen und Scheitern ab. Die beiden Kategorien – sie entsprechen den ethischen und dianoetischen Tugenden der *Nikomachischen Ethik*“ bedingen, „in welchem Maße eine Tragödie die für sie spezifischen Wirkungen zu erzielen vermag.“ (Fuhrmann 1973, 18)

Antrieb und Motivation konkreten Denkens und praktischen Handelns stammen – im Zusammenspiel mit der praktischen Vernunft – zuletzt aus Instinkten und Gefühlen. Und auch hier gilt:

„Die eigentlich menschliche Bildung der Gefühle, und zwar sowohl was die Entwicklung der Jugend, die Heilung krankhafter Fehlformen als auch die Entwicklung großer, kultivierter Gefühle betrifft, ist für Platon wie Aristoteles eine Sache des ‚Musischen‘, d.h. eines verstehenden Sich-Einübens und begreifenden Nachempfindens von künstlerischer Gestaltung. [Daher] die bedeutende ethische und politische Rolle, die sie der Kunst zuerkennen“ (Schmitt, A.: *Die Moderne und Platon*, Stuttgart 2008, 361).

Diese Kultur der Gefühle

„kann ... als ein Übergang von abstrakten zu konkreten Gefühlen beschrieben werden. Das abstrakte Gefühl ist nach Aristoteles das Gefühl, das zu einer oberflächlichen, meist an die Wahrnehmung gebundenen, eher pauschalen Unterscheidungsform gehört. Wer im Gesamtkomplex einer Situation einen Zug von Bedrohlichkeit entdeckt und deshalb auf die ganze Situation mit Angst reagiert, ... hat abstrakte Gefühle. Diese Abstraktheit ist es, die durch die Erziehung durch die Kunst, Furcht und Mitleid dort zu empfinden, wo es angemessen ist, wie es angemessen ist, in welchem Ausmaß es angemessen ist (usw.) ‚gereinigt‘ und zu einer konkreten Empfindungsfähigkeit verwandelt wird. Diese Konkretheit besteht nicht zuletzt darin, daß solche Gefühle dem ‚Werk‘ des Menschen, dem sie gelten, gerecht werden.“ (ebd. 2008, 379)

„In diesem Sinn lehrt die Tragödie, das Allgemeine im Einzelnen zu erkennen und in seinem emotionalen und voluntativen Wert richtig, d.h. sachentsprechend, zu erfahren. Aristoteles hat für diese Fähigkeit die Metapher vom ‚Auge der Seele‘ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, 11, 1143b14) geprägt.“ (ebd. 2008, 374)

Es liegt auf der Hand, dass genau diese Fähigkeit „staatstheoretisch[e] und auch ... anthropologisch[e] ... von großer Bedeutung [ist], eine Situation, einen Mitmenschen, eine gesellschaftliche Gruppe usw. in allen Aspekten, die sich auf das praktische Handeln in der Gemein-

schaft beziehen, in ihrem spezifischen Charakter und Wert zu beurteilen.“ (ebd. 2008, 379)

Dies gilt in einem ganz grundsätzlichen Sinn. Denn nach der platonisch-aristotelischen Ethik

„ist der Mensch zwar zur Freiheit geboren [und ...] angelegt, aber er ist nicht von sich aus und immer schon frei und souverän [...] Freiheit [ist] eine Aufgabe ..., der der Staat sich stellen und die er durch Formen der Erziehung erst verwirklichen muß [...] weshalb die Ordnung des Staats und im Staat ... zuerst von der Erziehung und nicht von mit Zwangsrechten ausgestatteten Institutionen abhängt.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 382–383)

In der menschlichen Praxis interessiert dabei noch einmal zentral das Phänomen der *hamartía*; von dieser aber gilt: „Die Fehlhandlung (*hamartía*), die nach Aristoteles den Kern der Tragödie bildet, läßt sich nur unter Berücksichtigung seiner Handlungstheorie in ihren Entstehungsursachen bestimmen.“ (Cessi: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1987, 274). „Die Tragödie lehrt in negativer Form an Hand der Darstellung eines vorhersehbaren, von mangelhafter Erkenntnis verursachten Sturzes ins Unglück, wie allgemeine Ansichten und Prinzipien richtig auf konkrete Einzelfälle zu applizieren sind, d.h. wie das Vorstellungsvermögen betätigt werden soll.“ (Cessi 1987, 266)²

2.7 Emotionale Intelligenz und Kultur der Gefühle

Als kompetenteste und wichtigste Gesamtschau der aristotelischen [und platonischen] Erörterung der Natur und Erziehung der Gefühle kann Arbogast Schmitts *Die Moderne und Platon* [Stuttgart, 2. Aufl. 2008, Teil II, 207–523] gelten. Hier das Wichtigste [Hervorhebungen von mir, PN]:

„Gefühle sind ... Begleitphänomene von (Erkenntnis-)Aktivität. Es ist die ungehinderte und vollendete Ausführung einer Tätigkeit, die von sich her mit Lust verbunden ist“ (2008, 290).

² Noch einmal der Hinweis auf Aubenques treffende Bemerkung (1963, 160–165) zu den zwei grundsätzlichen Ursachen der *hamartía*: (i) Verfehlen des geduldigen Ernstes der Erfahrung und Reflexion der *phrónēsis* durch vermessene Überheblichkeit (*hýbris*) aus Mangel an intellektueller Zucht und fehlender Anerkennung der Begrenztheit des menschlichen Wissens; (ii) Verfehlen der Besonnenheit (*sophrosýnē*), des vernünftigen Maßes im Genuss durch Übertreibung (*hyperbolē*).

Abgetrennt von Erkenntnisaktivität ist wie bei Kant „bei Aristoteles [...] das *Eigentümliche der Gefühle ... die blanke Lust- oder Unlust Erfahrung*.“ (341)

Aber es gilt erstens: „Lust und Unlust ist [...] nicht auf das bloße Empfinden irgendwelcher körperlicher Erregungen eingeschränkt..., sondern ... *Lust [ist] ein Begleitphänomen psychischer Aktivität ... und weist deshalb so viele und solche Formen auf, wie die psychischen Akte*“ (344).

Und zweitens: „Platon und Aristoteles reduzieren ... Gefühle nicht auf den Lust- und Unlustaspekt, so differenziert dieser in sich sein kann, sondern verstehen *Gefühle als komplexe psychische Akte*: [...] Das *Vorstellungsvermögen*, das die Gegenwart mit dem schönen Bild zukünftiger Erfüllung konfrontieren kann, ist ... ein notwendiges ... Moment, damit aus der reinen Lust *Wille* werden kann [und es] gehört vor allem ein Moment des *Meinens*“ dazu (345).

Im Fazit: „*Gefühle [Emotionen und Motivationen] ... sind konkrete, aus kognitiven, emotiven und voluntativen Akten gemischte psychische Akte, die sich unmittelbar auf Einzelnes, einzelne Personen, Situationen, Atmosphären u.ä. beziehen.*“ (348)

„*Die Rationalität eines Gefühls liegt nach Aristoteles ... in seiner Angemessenheit ... einem entsprechenden Gegenstand gegenüber, in der richtigen Weise, in der richtigen Situation, mit der richtigen Haltung usw.*“ (363)

Hierbei ist auch „*die Unterscheidung zwischen ‚großen‘ Gefühlen und ‚heftigen‘ Gefühlen*“ wichtig. Erstere kann „es nur bei wirklich [konkret und differenziert] bestimmten Gegenständen [geben] und vor allem gegenüber *Menschen, die einen wirklich als eine erkennbare Einheit bestimmten Charakter haben.*“ (363)

Denn: „Sowohl ein subjektiv fixiertes, ‚*blindes*‘ Gefühl als auch ein rigoros *abstraktes Verstandesurteil*, das keine individuellen Differenzen zu berücksichtigen in der Lage und bereit ist, wird sich einer ‚*lebenspraktisch vernünftigen*‘ oder ‚*emotional klugen*‘ differenzierten Sicht einer konkreten Situation verschließen.“ (376)³

³ Vgl. hierzu und zu Abschnitt 2.7 überhaupt die Analyse von Balle, J. D.: Προαίρεσις. Zur Einheit von Mittel und Zweck in Aristoteles' Theorie praktischer Rationalität. In: *Archiv f. Begriffsgeschichte* 52 (2010), 33–51. Er macht deutlich, dass die Reduktion der praktischen Vernunft und ethischen Überlegung auf eine „instrumentelle Rationalität“ oder „Zweck-Mittel-Überlegung“, also eine reine Mittelbestimmung zu passiv gegebenen Bedürfnissen, Gefühlen

„Bei diesem Verfahren kann es sehr wohl vorkommen ..., daß man die *geltenden Konventionen der Zeit oder Gesellschaft aufbricht* [...] Eine bestimmte einzelne Handlung erscheint aus dieser Perspektive als etwas, das man nicht verallgemeinern kann [...] *Im Blick auf den identischen Begriff des Gerechten ist die einzelne gerechte Handlung daher ambivalent, ja widersprüchlich*“, da dasselbe Handeln in anderen Umständen extrem ungerecht sein kann (378).

„Voraussetzung für ein solches Bemühen ist zuerst, daß man aus sich selbst heraus, d.h. *frei und verantwortlich*, lebt. Das ist ein *Leben nach dem Nous (Intellekt, Vernunft)* [...] ,denn der Nous ist das, was jeder einzelne wirklich ist‘, wie Aristoteles sagt [NE IX,8, 1168b35].“ (354/5)

Mit anderen Worten: „Platon und Aristoteles machen richtiges ethisches Verhalten von der Befolgung des ‚orthos logos‘ ..., der ‚recta ratio‘ (= des richtigen Denkens) abhängig [...] *Richtiges, d.h. das ‚Werk‘ einer Sache korrekt unterscheidendes Denken führt notwendig dazu, etwas unbeeinflußt von partikulären Interessen in seiner optimalen Verfassung zu erkennen und zu genießen.*“ (353)

„Das ‚Werk‘ des Menschen bei Platon und Aristoteles ist aber ... *sich selbst in der Gemeinschaft mit den anderen, die ihrer dazu gegenseitig bedürfen, zu verwirklichen.*“ (353/4)

Dabei gilt der Grundsatz: „*Die rationale Sorge um den besten Vollzug des eigenen ‚Werks‘ [optimale Selbstliebe] [ist] zugleich die beste Form des sittlichen Lebens in der Gemeinschaft*“ (355). Es geht um die Einsicht, „daß das wahre Wohl des Einzelnen mit dem Wohl des Ganzen zusammenfällt, und daß der falsche Egoismus des Einzelnen nicht nur die Gemeinschaft schädigt, sondern zugleich zu einem Scheitern der wirklichen Ziele des Einzelnen führt.“ (396)

und Wertempfindungen als Zielen – so der Hauptstrom der analytischen Handlungstheorie – der Sache nicht gerecht wird. Ethisches Überlegen, Entscheiden und Handeln schließt auch die aktive und dynamische Abwägung, Konkretisierung und verantwortliche Gestaltung des Lebenskonzeptes, der Handlungsziele, des Charakters und der motivierenden Emotionen ein.

Inhaltsübersicht

[2]	Aristotelische Handlungstheorie und Ethik	21
2.1	Vermögen [<i>dýnamis</i>] der Erkenntnis [<i>gnōsis</i>]	24
2.1.1	Vernunft [<i>nous</i> i.w.S.]	24
2.1.1.1	Intellekt [<i>nous</i> i.e.S.]	24
2.1.1.1.1	Intellektive theoretische Vernunft [<i>nous theoretikós</i>]	24
2.1.1.1.2	Intellektive praktische Vernunft [<i>nous praktikós</i>]	25
2.1.1.2	Ratio [<i>diánoia</i>]	25
2.1.1.2.1	Diskursive theoretische Vernunft [<i>diánoia theoretikē</i>]	25
2.1.1.2.2	Diskursive praktische Vernunft [<i>diánoia praktikē</i>]	25
2.1.1.3	Technik [<i>téchnē</i>]	26
2.1.1.4	Meinung [<i>dóxa</i>]	26
2.1.2	Vorstellungskraft [<i>phantasia</i>]	27
2.1.2.1	Intellektive Phantasie [<i>phantasia logistikē</i>]	27
2.1.2.2	Sinnliche Phantasie [<i>phantasia aisthētikē</i>]	27
2.1.3	Wahrnehmung [<i>aísthēsis</i>]	27
2.1.3.1	Direkte Wahrnehmung [<i>aísthēsis kat' hautá</i>]	27
2.1.3.1.1	Sekundäre (in moderner Terminologie) Sinnesqualitäten der Einzelsinne [<i>aísthēsis idiou</i>]	27
2.1.3.1.2	Primäre (in mod. Termin.) Sinnesqualitäten der Einzelsinne [<i>aísthēsis koinē</i>]	27
2.1.3.2	Gemeinsinn [<i>koinē aísthēsis</i>]	29
2.1.3.3	Gedächtnis [<i>mnēmē</i>]	29
2.1.3.4	Akzidentelle Wahrnehmung [<i>aísthēsis katà symbebekós</i>]	29
2.1.3.5	Erfahrung [<i>empeiria</i>]	29
2.1.4.	Praktische (ethische) Erkenntnis	29
2.1.4.1	Vernünftiges praktisches Werturteil	30
2.1.4.2	Sinnliches praktisches Werturteil	31
2.2	Vermögen [<i>dýnamis</i>] der Motivation oder des Strebens [<i>órexis</i>]	31
2.2.1	Wille [<i>boulēsis = órexis bouleutikē = éthos</i>]	31
2.2.2	Impulsivität (Eifer) [<i>thymós</i>]	33
2.2.3	Instinktiver Trieb (Begehren) [<i>epithymía</i>]	34
2.3	Affekt [<i>páthos</i>]	34
2.4	Aktivierung (Handeln) [<i>práxis</i>]	35
2.4.1	Handlung [<i>práxis</i>] i.e.S.: Einzelner Akt	35
2.4.2	Handlungsdisposition (Habitus) [<i>héxis</i>]	35
2.4.2.1	Sittlich hochwertige Disposition [<i>epieikeía = spoudaiótēs</i>]	35
2.4.2.1.1	Moralische Hochwertigkeit [<i>aretē ethikē</i>]	36
2.4.2.1.2	Optimierte praktische Vernunft (<i>sapientia</i> und <i>prudentia</i>) [<i>phrónēsis</i>]	36

	2.7 Emotionale Intelligenz und Kultur der Gefühle	45
2.4.2.2	Sittliche Unbeherrschtheit und Überstürzung [<i>akrasía</i>]	37
2.4.2.3	Sittliche Verdorbenheit [<i>kakía</i> = <i>adikēma</i>]	38
2.5	(Un-)Lust [<i>hedonē</i> bzw. <i>lupē</i>]	38
2.5.1	Uneingeschränkte, höhere Lust [<i>hedonē</i>]	39
2.5.2	Eingeschränkte, niedrigere Lust [<i>hedonē</i>]	39
2.6	Dichtung und Literatur als Schule der Ethik	39
2.7	Emotionale Intelligenz und Kultur der Gefühle	41