

Maria Liatsi

Der Aristotelische Begriff der Eudaimonia in anthropologischer Perspektive

Abstract: This paper explores the resurgence of Aristotle's ethical philosophy, particularly emphasizing the notion of Eudaimonia or 'happiness' within an anthropological context. It contrasts Aristotle's view, asserting the total harmony between happiness and morality, with Kant's moral philosophy. Aristotelian Ethics, highlighting its universal applicability and insight into human nature, prioritizes the pursuit of a fulfilled life through reason-guided virtuous living. Additionally, it underscores Aristotle's conception that the various ways of life are exclusive rather than inclusive, elucidating distinct paths towards human flourishing.

Im Zuge der Rehabilitierung der Praktischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten hat auch die Ethik des Aristoteles nicht nur erneute Aufmerksamkeit erfahren, sondern eine regelrechte Renaissance einiger ihrer wichtigsten Grundelemente erlebt. Der normative Leitbegriff dieser Ethik ist die Eudaimonia, das Glück, die glückliche Gestimmtheit oder der glückliche Zustand. Deswegen wird sie eudaimonistisch genannt. In Folge von Kants Kritik am Eudämonismus verlor dieser jedoch zunächst an systematischer Relevanz für philosophische Diskurse und fungierte weithin nur noch als das negative Gegenstück zu Kants Ethik der Selbstgesetzgebung des Willens.

Die neuerliche Rehabilitierung der Aristotelischen Ethik und die damit einhergehende Rearistotelisierung des ethischen Diskurses können als kritische Antwort auf das Projekt der Moderne, also Aufklärung, Liberalismus und Universalismus verstanden werden. So glaubte man in der Aristotelischen Ethik all das zu finden, was man in der Moderne vermisst hatte: die Betonung gewachsener Lebensformen und eine Rückbesinnung auf die Tradition und die Geschichts- und Kulturabhängigkeit von Gemeinschaften, wofür die Arbeiten von Alasdair MacIntyre, Charles Taylor und Michael Walzer hier stellvertretend für viele andere genannt sein mögen. Wie bei sogenannten Renaissance oft, kann man auch in diesem Fall beobachten, dass das Wiedergeborene und zu neuem Leben Erwachte mit dem Ursprünglichen und Anfänglichen wenig zu tun hat und die Berufung auf das vorgeblich Ursprüngliche seinerseits im diplomatischen Dienst neuer Zielsetzungen steht. In einer solchen Situation gilt es jedoch, ebenjenes Ursprüngliche noch einmal in den Blick zu nehmen und zu prüfen, weshalb ich mich diesem in vor-

liegendem Aufsatz zuwenden will. Welche sind die bestimmenden Strukturelemente der Aristotelischen Ethik, was sagt Aristoteles selbst über sie?

Der Grundbegriff der Aristotelischen Ethik ist der des höchsten Gutes, welches für den handelnden Menschen erreichbar ist. Diese Erreichbarkeit betont Aristoteles in Abgrenzung zur Idee des Guten bei Platon, welcher er prinzipielle Unerreichbarkeit attestiert. Dieses höchste Gut ist die Eudaimonia. Diese betrifft nicht einfach das Leben, das schon den Pflanzen zukommt, oder die sinnliche Empfindung, die auch den Tieren zukommt, sondern das durch den Logos, die Vernunft, bestimmte Verhalten. Die vernunftgemäße Tätigkeit definiert den Menschen, und ihre Vervollkommenung besteht in der Eudaimonia als der Höchstform menschlicher Gestimmtheit. Aristoteles' lebenspraktischer Fokus zeigt sich jedoch nicht nur in seiner antiplatonischen Tendenz, d. h. der Ablehnung der Idee des Guten, sondern auch darin, dass die vernunftgemäße Tätigkeit sich Aristoteles zufolge nur dann ungehindert entfalten kann, wenn gewisse äußere Güter (*ta ektos agatha*) und Verhältnisse gegeben und bestimmte lebenspraktische Voraussetzungen erfüllt sind, wie bspw. körperliches Wohlbefinden, finanzielle Sicherheit, Freunde, gesellschaftliche Stellung, vergleichbar mit einem Drama, das für seine Vollkommenheit der Bühnenausstattung (*chorégia*) bedarf.¹ Durch äußeres Unglück wird ein trefflicher Mensch zwar nicht in sein Gegenteil verkehrt, aber seine Eudaimonia ist reduziert. Außerdem sollte der glückliche Zustand, die Eudaimonia, sich über ein ganzes Leben erstrecken, nicht nur vorübergehend sein. Der glückliche Zustand der Eudaimonia wird vollendet durch die hinzukommende Lust, besonders da, wo die Glücksempfindung, die Erfüllung der Tätigkeit, im Wissen bzw. in der Erkenntnis liegt.

Die Vernunft hat zwei Funktionen: sie soll zum einen die Leidenschaften (*pathê*) beherrschen, zum anderen soll sie sich selbst verwirklichen. Auf diesen beiden Funktionen beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen Tugenden und die dianoetischen Tugenden. An den ethischen Tugenden soll der Mensch sein Verhalten orientieren und muss dabei stets die angemessene Mitte zwischen zwei extremen Verhaltensweisen ausfindig machen. Die dianoetischen Tugenden beziehen sich auf die Verstandestätigkeiten, zu denen das wissenschaftliche Vermögen der Betrachtung und Analyse des Wirklichen gehört.

Auf der Skala der möglichen Lebensformen ist es für Aristoteles das theoretische Leben (*bios theôrêtikos*), durch welches die Glückseligkeit des Menschen, seine Eudaimonia, am besten verwirklicht werden kann. Denn im theoretischen Leben wird das Eigentümliche des Menschen, die Vernunft, der *Nous*, sein kognitives Vermögen, am stärksten betätigt. Ein der geistigen Tätigkeit gewidmetes Le-

1 Vgl. Aristoteles, EN I 9, 1099a31–1099b8.

ben nennt Aristoteles ein göttliches Dasein im Vergleich zum gewöhnlichen menschlichen Dasein, da der Geist (Nous) etwas Göttliches ist. Denn der Nous ist uns Menschen, wie Aristoteles bemerkt, unser wahres Selbst, weil es der entscheidende und bessere Teil unseres Wesens ist.² Das der reinen Theorie, oder wie wir heute sagen würden: das der Philosophie und Wissenschaft gewidmete Leben ist das höchste und gewährt das uns Menschen höchste mögliche Maß an Freude, da, wie Aristoteles sagt, die am meisten Freude bereitende tugendgemäße Tätigkeit (*hêdistê tôn kat'aretên energeiôn*) die Tätigkeit gemäß der Weisheit (*sophia*) ist.³ Diese Tätigkeit ist besonders dauerhaft (*synechestatê*) und selbstgenügsam (*autarkês*)⁴, d.h. sie strebt nicht nach einem Ziel außerhalb ihrer selbst. Diese Privilegierung der Verstandestätigkeiten wird von einigen Interpreten regelrecht als Aristokratismus der Vernunft aufgefasst und als solcher kritisiert.⁵ Deshalb probieren diese, die hierarchisch konzipierte Lehre der Lebensformen bei Aristoteles umzuinterpretieren in eine integral angelegte Lehre verschiedener Lebensperspektiven. Damit verliert aber die Theorie der Lebensformen, wie der Text unmissverständlich formuliert, ihre selektive Pointe, auf die es Aristoteles erkennbar ankommt.

Die Typen der Lebensformen, die Aristoteles zu Beginn seiner Ethik herausarbeitet, stehen in einem Konkurrenzverhältnis zueinander. Diese Konkurrenz macht keinen Halt vor kultur- und traditionsgebundenen Gemeinschaften und ihren Grenzen. Insoweit der Mensch vernunftfähig und also moralfähig ist, gilt die Aristotelische Ethik ihrem Anspruch nach für alle Menschen. Das bedeutet: die Aristotelische Ethik wird geleitet und getragen von einem gattungsspezifischen Universalismus. Die Gültigkeit der Moral der Aristotelischen Ethik ist demzufolge zwar auf die Menschheit als Gattung eingeschränkt, aber keineswegs auf spezifische Gruppen wie staatliche, regionale oder religiöse Gemeinschaften. Die gesamte praktische Philosophie des Aristoteles, also die Schriften zur Ethik, Politik und Rhetorik, verstehen sich als gültig für jede menschliche Gemeinschaft. Was Aris-

2 Siehe Aristoteles, EN X 7, 1177b30–1: „εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.“; sowie Aristoteles, EN X 7, 1177a14: „κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι [scil. ὁ νοῦς]“; und Aristoteles, EN X 7, 1177a15–18: „εἴτε θεῖον ὃν καὶ αὐτὸ [scil. ὁ νοῦς] εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἢ τελεία εὐδαιμονία, ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται.“ Vgl. außerdem Aristoteles, EN 1178a5–8.; sowie *Met.* XII 9, 1074b16.

3 Vgl. Aristoteles, EN X 7, 1177a23–25.

4 Vgl. Aristoteles, EN X 7, 1177a21–22; Vgl. Aristoteles, EN X 7, 1177a27–28.

5 Vgl. z.B. Strauss 1965 und 1978; MacIntyre 1981; Arendt 1998. Diese Interpreten haben zwar unterschiedliche Ansätze und Schwerpunkte in ihrer Interpretation von Aristoteles' Denken, aber sie teilen die Tendenz, Aristoteles' Vorstellungen von Tugend, Politik und Vernunft in einem aristokratischen Licht zu betrachten.

toteles über die Zielvorstellung der Eudaimonia sagt, gilt für alle Menschen jeder Kultur und Epoche. Denn jede menschliche Handlung, egal von welchem Menschen ausgeführt, ist ein zielgerichtetes Verhalten, welches nur dann als sinnvoll gilt, wenn es ein Ziel gibt, „das wir um seiner selbst willen und das übrige um seiner willen wollen“,⁶ nämlich das Glück, die Eudaimonia. Allein das Glück ist ‚schlechthin gut‘ (*haplôs teleion*) und wird immer nur ‚an sich‘ (*kath' hauto*) erstrebt und niemals um eines anderen willen.⁷

Den Begriff der Lebensform (*bios*) leitet Aristoteles aus Grundgegebenheiten des Menschseins ab, woraus folgt, dass die vier Lebensformen, die im 5. Kapitel des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik* beschrieben werden⁸, nicht nur im antiken Athen auftreten, sondern überall da, wo es Menschen gibt. Dass Aristoteles nicht alle Menschen für gleichberechtigt hält, zum Beispiel Frauen, Sklaven und Barbaren, scheint gegen die Annahme des Universalismus zu sprechen. Aber diese Einschränkung bezieht sich nicht auf die Grundstruktur seiner Ethik, sondern nur auf die Anwendung dieser Struktur unter Voraussetzung gewisser empirischer Annahmen. Das heißt: die Grundstruktur dieser Ethik gilt auch bei Wegfall dieser einschränkenden Annahmen.

Aristoteles wendet zwecks Erreichung einer Hierarchie im Sinne einer Wertordnung das Prinzip der Eudaimonia auf die vier Lebensformen an und führt vor, dass zwei der vier Lebensformen, nämlich das Genussleben (*bios apolaustikos*) und das Geschäftsleben (*bios chrêmatistês*) das normative Ziel des Menschen, die Eudaimonia, strukturbedingt verfehlen. Diese selektive Bewertung ist keineswegs traditions- und gemeinschaftsabhängig, sondern universell. Ebenso traditions- und gemeinschaftsunabhängig ist in diesem Kontext die Bewertung des politischen Lebens (*bios politikos*) und des theoretischen Lebens (*bios theôrêtikos*), das der Philosophie und Wissenschaft gewidmet ist. Das zeigt Aristoteles in den Kapiteln 6 bis 9 des zehnten Buches der *Nikomachischen Ethik*. Das politische Leben unterscheidet sich vom theoretischen Leben insofern, als es dem Politiker um Tugend (*aretê*) geht, also um das Gemeinwohl. Aristoteles ordnet dem theoretischen Leben eine höhere Glückstauglichkeit zu als dem politischen Leben. Die Lebensformen sind für ihn Lebensoptionen, und in einer sorgfältigen Abwägung entwirft er eine Phänomenologie dieser Lebensoptionen, in der er die von den meisten Menschen gewählten Lebensziele – Lust, Reichtum und Ehre (im Sinne von Ansehen) – zurückstufte gegenüber den beiden anderen von ihm privilegierten Lebenszielen, nämlich Tugend (im Sinne von moralischer Tüchtigkeit) und Erkenntnis. Die dem

6 Aristoteles, EN I 1, 1094a18–22: „εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, [...] δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἀριστον.“

7 Vgl. Aristoteles, EN I 7, 1097a33–34.

8 Vgl. Aristoteles, EN I 5, 1095b14–1096a10.

Gemeinschaftsleben verpflichtete Lebensform des Politikers erhält also nur Platz 2 auf der Aristotelischen Werteskala der Lebensformen zugewiesen, während die vom Gemeinschaftsleben entpflichtete Lebensform desjenigen Menschen, der sein Leben allein der Erkenntnis gewidmet hat, auf Platz 1 dieser Werteskala rangiert. Diese Selektion und die Hierarchisierung der Lebensformen sind von Aristoteles so klar und deutlich im Text formuliert, dass man nicht leicht verstehen kann, wie in jüngster Zeit Versuche unternommen werden konnten, diese Rangordnung der Lebensoptionen in ein Integral einander abwechselnder komplementärer Lebensformperspektiven zu verwandeln.⁹ Die Lebensformen und die ihnen zugrundeliegenden Lebensoptionen sind eindeutig exklusiver und nicht inklusiver Natur. Darauf beruht in diesem Kontext die ganze Logik der Argumentation, die sonst unverständlich wird. Eine kompromisshafte Denkhaltung ist Aristoteles fremd und ungemäß. Im Gegenteil: die Tendenz weg von dem Vulgären des bloßen Genusslebens, das er beispielhaft in dem im 7. Jahrhundert v. Chr. lebenden König von Assyrien, Sardanapal, verkörpert sieht, hin über Reichtum und äußeres Ansehen zu dem jeglichem Kollektiv überhobenen, allein der Erkenntnis und der Wahrheit sich verpflichtet wissenden, in diesem Sinne der reinen Theorie geweihten Leben, hat einen ausgesprochen aristokratischen Charakter.

Das Gleiche gilt für die einzelnen Tugenden, die Aristoteles im Rahmen seines systematischen Leitbegriffes, der Eudaimonia, analysiert. Auch sie werden nicht partikularistisch definiert, sondern universalistisch. Und entsprechend steht der für die einzelnen Tugenden gemäße Situationstypus nicht in der Kontinuität ausschließlich griechischer Lebensverhältnisse, sondern der mit den einzelnen Tugenden verbundene Situationstypus entspricht jeweils allgemeinemenschlichen Lebensverhältnissen in einer durchaus menschheitlichen Betrachtungsweise, wie sie für das hellenistische Zeitalter, an dessen Beginn Aristoteles lebte, kennzeichnend ist. Das gilt für die Definition der Tapferkeit ebenso wie für die Definition der Besonnenheit und für die anderen behandelten Tugenden. Diese allgemeinemenschlichen Beschreibungen der einzelnen wertbezogenen Verhaltensweisen der Menschen sind ja gerade der Grund dafür, dass die Aristotelische Ethik kein regional gebundener Regelmechanismus für konformes Verhalten ist, eine Art altgriechisches Benimmbuch à la Knigge, sondern eine allgemeine Phänomenologie des menschlichen Verhaltens, die trotz der Reichhaltigkeit und Pluralität der Philosophiegeschichte mit ihrer Einzigartigkeit heraussticht.

⁹ Siehe z. B. Irwin 1988, der argumentiert, dass die verschiedenen Lebensformen, die Aristoteles beschreibt, nicht als alternative oder konkurrierende Optionen betrachtet, sondern dass sie als Bestandteile eines integrierten und umfassenden Verständnisses des menschlichen Glücks gesehen werden sollten. Vgl. Reeve 2012; Nussbaum 2001; Kraut 2002.

Die einzelnen Elemente der Aristotelischen Tugendlehre beruhen ausnahmslos auf traditionsunabhängigen Argumenten. Der Geltungsgrund der einzelnen Tugenden beruht nach Aristoteles nicht auf deren Üblichkeit und Gewohnheit, sondern besteht in ihrer Unentbehrlichkeit für die Eudaimonia und in ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft. Die allgemeinmenschlichen Herausforderungen, an denen sich die Tugenden zu bewähren haben, sind in den allgemeinmenschlichen Affekten begründet, zum Beispiel im Umgang mit Geld, mit Habsucht, Herrschsucht, Hass- und Rachegefühlen usw. Die moralische Anstrengung und die moralische Leistung des Menschen besteht darin, die praktische Vernunft gegen die Leidenschaften einzusetzen und zu stabilisieren, in erster Linie durch Übung und Gewohnheit (*hexis*). Die überindividuelle Norm, an der sich alles Handeln zu orientieren hat, ist dabei das universelle Kriterium des Gemeinwohls.

Was ist nun nach der Lehre des Aristoteles der Ursprung der Moral? Es ist nicht die Eudaimonia. Sie ist nur die Form, die Gestalt von etwas noch höher Angesehtem. Dieses Höchste ist das schlechthin Gute, der Superlativ des Guten: das Beste, das Ziel aller Ziele, das *telos teleiōtaton*,¹⁰ das für sich allein, um seiner selbst willen gewollt wird. Erst die Konkretisierung dieses Begriffs des schlechthin Guten ist das Glück, wonach alle streben, als das oberste aller Güter. Nur der Zielcharakter des Glücks hat diese Eigenschaft. Dies ist das teleologische Moment der Ethik, auf das auch Kant nicht verzichtet, wenn er in dem bekannten Einleitungssatz (Erster Abschnitt) der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sagt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“. In diesem Bestimmungsstück des Gedankens eines unüberbietbar Guten treffen sich Aristoteles und Kant noch durchaus. Die entscheidende Differenz zwischen beiden Ansätzen liegt nicht in diesem obersten Bestimmungsgrund, sondern in dem unterschiedlichen Begriff des Handelns, mit dem sie jeweils den obersten Bestimmungsgrund verbinden, also in ihren verschiedenen Handlungstheorien und damit in ihren verschiedenen Anthropologien.

Für Aristoteles ist Handeln das Streben (*epiēsthai, orexis*) nach einem Ziel, das dem Menschen vorgegeben ist und als solches nicht Gegenstand menschlicher Entscheidung und Verantwortung ist. Nicht konkrete Güter sind vorgegeben, sondern nur das Leitziel Glück, Eudaimonia, als Bedingung, unter der sich Güter als gut oder scheinbar gut zeigen bzw. erweisen. Es ist dieses Strebensmodell, das zur Eudaimonia führt.

Für Kant ändert sich die handlungstheoretische Blickrichtung, insoweit für ihn nicht das Ziel der Handlung, sondern der Anfang der Handlung das moralisch

¹⁰ Vgl. Aristoteles, EN I 5, 1097a25–34.

Entscheidende ist. Dieser Anfang ist die Vorstellung eines Sittengesetzes, das sich der Wille selber gibt. Das bedeutet: das Prinzip ist die Autonomie des allen Menschen gemeinsamen sittlichen Bewusstseins, das sich sein Gesetz selber gibt. Aus diesem Unterschied der beiden Ethikansätze wird der Gegensatz sofort deutlich: nach Kant kann die Moral unter gegebenen Umständen verlangen, dass der Mensch seinem Glück zuwiderhandelt. Das ist nach Aristoteles' Ansatz nicht möglich, weil die Erfüllung des Glücks im sittlich guten Handeln liegt. Das richtige Handeln ist die notwendige Bedingung des Glücks. Wer seinem Glück im Sinne der Eudaimonia zuwiderhandelt, strebt nicht nach dem Guten.

Kants Haupteinwand gegen das Aristotelische Prinzip des Glücks, der Eudaimonia, bezieht sich auf das angeblich hohe Maß an Unbestimmtheit dieses Prinzips.¹¹ Kant sieht einen Konflikt zwischen dem Wohlbefinden (Glück), das allerdings bei ihm subjektiv gemeint ist, und von individuellen Faktoren wie Neigungen, Trieben und Bedürfnissen sowie von sozialen, natürlichen und anderen Umständen abhängt, und dem Wohlergehen, also dem sittlich guten Handeln.¹² Für Kant ist die Hoffnung auf Glückseligkeit zwar darin begründet, dass man sich sittlich, d. h. des Glückes würdig, verhält, aber die Würdigkeit, glücklich zu sein, bedeutet längst nicht, dass man glücklich ist oder wird. Kant sieht das Streben nach Glück sogar als Garant für das Ende der Moral, da er es als ein Streben nach den „Annehmlichkeiten des Lebens“ und mithin als ein Prinzip der Selbstliebe auffasst.¹³ Kants Einwand ist jedoch viel kritisiert worden. So wurde argumentiert, dass Aristoteles nirgendwo in seiner Ethik den Begriff des Glücks, der Eudaimonia, in dem anspruchslosen Sinne von „Glück haben“ verwendet¹⁴ und auch nicht im Sinne des großen Glücks, also derjenigen Glückseligkeit (*makariotês*, EN I 11), die den Göttern vorbehalten ist.¹⁵ Aristoteles' Glücksbegriff ist nicht das subjektive Wohlbefinden oder das Sehnstuchsglück, nach dem man sich passiv sehnt, wie etwa nach dem Hauptgewinn im

11 Siehe Kant, GMS, AA 04: 418.1–4.: „Es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, war er eigentlich wünsche und wolle“.

12 Vgl. Kant, GMS, AA 04: 454. Vgl. Kant, KrV B 834 und Kant, KrV B 835.

13 Siehe Kant, TL, AA 06: 388. 15–18.: „Wenn *Eudämonie* (das Glückseligkeitsprinzip) statt der *Eleutheronomie* (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon *Euthanasie* (der sanfte Tod) aller Moral“.

14 Vgl. Aristoteles, EN I 10, 1099b20–21; vgl. Aristoteles, Pol. VII 1, 1323b26–27.

15 Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Kants Ansichten zum Verhältnis von Moralität und Glück siehe Korsgaard 1996 und 2009; vgl. ebenso Wood 2008, der kritische Kommentare zu Kants Position zum Glück liefert. Texte, welche die Beziehung zwischen Moralität und Glück diskutieren und kritische Überlegungen zu Kants Position liefern, findet man bereits bei Fichte und Schiller.

Lotto. Für das Strebensglück, von dem Aristoteles spricht, ist der Mensch selbst zuständig. Und es ist die Auffassung des Aristoteles, dass der Mensch es auch in diesem Leben erreichen kann. Aristoteles' Begriff des Glücks ist nicht Kants eher bukolischer Glücksbegriff einer Zufriedenheit mit dem ganzen Dasein. Aristoteles' Glücksbegriff meint den glücklich gelingenden Lebensvollzug (*eu zên*) und das glücklich bzw. sittlich gut gelingende Handeln (*eu prattein*).

Aristoteles betrachtet den Menschen – und allein das unterscheidet ihn schon von Platon – wesentlich mit den Augen eines Biologen. Der Mensch ist für Aristoteles ein Lebewesen, ausgestattet mit kognitiven Fähigkeiten, aber zunächst einmal ein Lebewesen. Deshalb bestimmt er auch das Handeln von Menschen nicht anders als von Tieren als ein Greifen nach einem Objekt, einem Ziel, als ein Streben.¹⁶ Seine Anthropologie ist weitgehend eine naturwissenschaftliche, nicht orientiert an dem Konzept einer apriorischen Subjektivität eines autonomen Bewusstseins, welches sich die Gesetze selber gibt, wie dies bei Kant der Fall ist. Von diesem Unterschied her betrachtet, ist es auch verständlich, dass Aristoteles sich bei der Beantwortung der Frage danach, worin das Strebensglück denn eigentlich bestehe, an den Lebensformen (*bioi*) orientiert, verstanden als Lebensstrategien oder Grundmuster der Lebensführung und Lebensplanung, zwischen denen der Mensch zu wählen und sich zu entscheiden hat.¹⁷ Anhand seiner Aufstellung möglicher Lebensformen erörtert Aristoteles das Phänomen des Lebensglücks, man könnte auch sagen: des gelingenden oder gelungenen Lebens. Diese Methode der Deskription kennen wir auch aus den naturwissenschaftlichen Schriften des Stagiriten.

Ziehen wir ein Fazit aus dieser Lebensformanalyse, so lässt sich das Folgende festhalten: Sie lehrt, dass das Glück kein Gegenstand eines punktuellen Entschlusses ist. Ich kann mich nicht plötzlich entschließen, glücklich zu sein oder zu werden. Ich kann mich aber für eine Lebensform entscheiden, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ein Glückliches erwarten lässt. Aus dieser Lebensstrategie ist zu lernen, dass sich das Glück nicht des „Geschickes Mächten“ verdankt, wie der Dichter sagt,¹⁸ oder dem Zufall. Vielmehr ist jeder einzelne selbst dafür verantwortlich. Aristoteles selbst gebraucht im 13. Kapitel des VII. Buches seiner Schrift *Politika* einen Vergleich, der das von ihm Gemeinte sehr treffend zum Ausdruck bringt. Dort heißt es: Wer die äußeren Güter für die Ursache des Glücks halte, sei wie jemand, der ein schönes Musizieren mehr aufs Instrument als auf die Spielkunst zurückführe.¹⁹

¹⁶ Vgl. Aristoteles, *De motu animalium*, Kap. 6 und 7.

¹⁷ Vgl. Aristoteles, EN I 3, 1095b17–19.

¹⁸ Friedrich Schiller, *Lied von der Glocke*.

¹⁹ Vgl. Pol. VII 13, 1332a25–27: „διὸ καὶ νομίζουσιν ἄνθρωποι τῆς εὐδαιμονίας αἷτια τὰ ἐκτὸς εἶναι τῶν ἀγαθῶν, ὥσπερ εἰ τοῦ καθαρίζειν λαμπρὸν καὶ καλῶς αἰτιῶντο τὴν λύραν μᾶλλον τῆς τέχνης.“

Das Glück, das Aristoteles im Auge hat, will er auch nicht verwechselt sehen mit einem bloß vorübergehenden Zustand höchsten Wohlbefindens und auch nicht mit einer singulären außergewöhnlichen bzw. heroischen Tat, die sich im archaischen Griechenland besonderer Anerkennung und Hochschätzung erfreute. Das Glück, an das er denkt, lässt sich nur auf Basis von Verlässlichkeit und Stetigkeit erreichen. Es besteht auch nicht in einer privaten Innerlichkeit, sondern wesentlich im Tätigsein (*energeia*) und in einer Qualität, die einem Lebenslauf als Ganzem zukommt – die äußeren, materiellen Güter eingeschlossen. Von einem Glück im stillen Winkel à la Carl Spitzweg (1808–1885), dem deutschen Maler des Biedermeiers, der „Den armen Poeten“ unter undichtem Dach mit aufgespanntem Regenschirm im Bette liegend malte, scheint Aristoteles nichts gehalten zu haben. Sein Glücksbegriff ist bezogen auf ein Leben, das im Ganzen gelingt und dessen Gelingen von Dauer ist. Auch hier kommt Aristoteles’ realistische Grundeinstellung dem Leben gegenüber voll zum Vorschein.

Der Weg zu einem Leben im Zeichen der Eudaimonia führt über die für den Menschen charakteristische, ihn auszeichnende Leistung (*ergon tou anthrôpou*), die Vernunft, den Logos, den Nous.²⁰ Dadurch erreicht Aristoteles einen objektiven Glücksbegriff, der alles andere als unbestimmt ist, wie Kant meinte. Durch die Bindung an den Vernunftbegriff gewinnt Aristoteles auch die Möglichkeit der Bestimmung und Unterscheidung der beiden Klassen von Tugenden, der ethischen und der dianoetischen Aretai. Was an Unbestimmtheit übrigbleibt, liegt in der Natur der Sache: dass nämlich das Glück im Sinne eines gelingenden bzw. gelungenen Lebens sich nicht erzwingen lässt und auch die Tugenden das Glück nicht garantieren. Die Unsicherheiten und Risiken des Lebens lassen sich auch durch ein

20 Vgl. Aristoteles, EN I 6, 1097b24–25 und EN I 6, 1098a7. Aristoteles definiert Eudaimonia als die Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend (Vgl. Aristoteles, EN I 13, 1102a5–6 sowie EN X 7, 1177a12). Diese Definition hängt mit dem spezifischen *ergon* des Menschen bzw. mit der Funktion zusammen, die der Mensch von Natur aus zu erfüllen hat, so wie z.B. das *ergon* des Auges das Sehen ist. Die eigentümliche Funktion des Menschen, sein ihm wesensgemäßes *ergon* ist nach Aristoteles die Tätigkeit der Seele in Übereinstimmung mit der Vernunft. Diese Tätigkeit der Seele gelingt am besten in Verbindung mit der *höchsten* Form ihrer Arete (vgl. Aristoteles, EN I 7, 1098a10–11). Diese Tätigkeit also, und nicht die bloß mit der Vernunft übereinstimmende Tätigkeit, konstituiert das dem Menschen von Natur aus zukommende *telos*, das deswegen von Natur aus vorhanden ist, weil es das möglichst größte Erreichen und Vervollkommen seiner natürlichen Kapazität, seines menschlichen Potenzials bedeutet. Analog zum *telos*, so wie es von Aristoteles für jedes natürliche Wesen definiert wird, bildet nun die *teleia eudaimonia* das natürliche *telos* der Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft, und gemäß der besten und vollkommensten Arete (Vgl. Aristoteles, EN X 7, 1177b24–25 sowie EN, I 7, 1098a7–8). Mit anderen Worten: das dem Menschen eigentümliche *telos*, d.h. die Erfüllung und vollkommene Verwirklichung der menschlichen Natur ist die *teleia eudaimonia*, das höchste Glück. Dieses vollkommene Glück ist eine göttliche Sache und kann vom Menschen nur punktuell erreicht werden.

vernünftig geführtes Leben nicht ausschalten; günstigstenfalls lässt sich ihre Wahrscheinlichkeit vermindern. Was mit der Natur der Sache hier gemeint ist, hat Aristoteles sehr genau bestimmt, indem er den Gegenstandsbereich unseres Handelns als dasjenige definiert hat, was sich, im Unterschied zur Natur, auch anders verhalten kann (*to on kai allôs echon*).

Die Natur des Menschen ist demgegenüber konstant, die Inhalte seines Handelns sind es dagegen nicht, deshalb muss der Mensch mit der Tücke der Objekte rechnen, die ihm das Leben schwermachen kann. Aus diesem Grund ist der normative Begriff des Glücks bei aller Bestimmtheit nur ein Strukturbegriff, der im Ganzen des Aristotelischen Ethikentwurfes insoweit ein Grenzbegriff ist, als er die Grenze des dem Menschen Möglichen deutlich macht, jenseits dessen die Überforderung durch ein für den Menschen nicht erreichbares höchstes Gut steht, eben jene auf einer falschen Ontologie basierende Überforderung, die Aristoteles am Anfang seiner Ethikabhandlung seinem Lehrer Platon mit den Worten vorhält, deren lateinische Version dann zum geflügelten Wort wurde: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Es ist meines Erachtens eines der ganz großen Ereignisse der Philosophiegeschichte, dass sich, personifiziert durch Platon und Aristoteles, gleich zu Beginn der europäischen Philosophiegeschichte die beiden antithetischen Pole herausgebildet haben, zwischen denen die moralphilosophische Diskussion möglicher Standpunkte, wie desjenigen von Kant, sich bis heute bewegt.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1998 (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Irwin, Terrence. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon.
- Korsgaard, Christine. M. 1996: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine. M. 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, Richard. 2002. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Nussbaum, Martha. 2001. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeve, Charles D. C. 2012. *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Strauss, Leo. 1965. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1978. *The City and Man*. Chicago: Rand McNally.
- Wood, Allen W. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.