

Philosophische Bibliothek

Aristoteles

Nikomachische Ethik

Meiner



ARISTOTELES

Nikomachische Ethik

Auf der Grundlage
der Übersetzung von Eugen Rolfes
herausgegeben von

GÜNTHER BIEN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 5

- 1876 Übersetzt und herausgegeben von J. H. v. Kirchmann
1911 Neu übersetzt und herausgegeben von Eugen Rolfes
1921 Zweite, durchgesehene Auflage mit Register
1972 Dritte Auflage. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben mit Einleitung, Anmerkungen, Register und Literaturhinweisen von Günther Bien
1985 Vierte, durchgesehene Auflage, erweitert um einen Nachtrag zu den Literaturhinweisen

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-0655-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3196-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung: Vernunft und Ethos. Zum Ausgangsproblem der Aristotelischen Ethik. Von Günther Bien.	XVII
Anmerkungen zur Einleitung	LI
Editionsbericht	LX

Aristoteles Nikomachische Ethik

ERSTES BUCH

1. Kap.: Vorbemerkungen über Gegenstand, Vortrag und Hörer der praktischen Philosophie	1
2. Kap.: Das Glück als das höchste durch Handeln zu bewir- kende Gut. Die Methode der Ethik und die charakterlichen Voraussetzungen des Hörers	4
3. Kap.: Die verschiedenen Lebensformen und ihr Ziel	5
4. Kap.: Diskussion der platonischen Lehre von der Idee des Guten	6
5. Kap.: Das Glück als Endzweck alles Handelns ist etwas Vollendetes und Sich-selbst-Genügendes	9
6. Kap.: Es besteht in der tugendgemäßen Tätigkeit der Seele als der dem Menschen als Menschen spezifischen Verrichtung, wenn diese ein volles Leben hindurch andauert	11
7. Kap.: Erneute Methodenreflexion	12
8. Kap.: Verifikation der in Kapitel 6 gegebenen Definition des Glücks durch Vergleich mit den über es herrschenden Meinungen: Drei Arten von Gütern	13
9. Kap.: Fortsetzung: Tugend, Lust und äußere Güter als Momente des Glücks	14
10. Kap.: Kann der Mensch sein Glück durch eigene Leistung erwerben oder wird es ihm durch göttliche Fügung oder durch Zufall zuteil?	16
11. Kap.: Darf man den Menschen erst nach seinem Tode glück- lich preisen?	17
12. Kap.: Gehört das Glück zu den lobenswerten oder zu den im höheren Sinne verehrungswürdigen Dingen?	21

13. Kap.: Überleitung zur Behandlung der Tugend. Die ethische und die dianoetische Tugend und die ihnen zugehörenden Teile der Seele. 22

ZWEITES BUCH

1. Kap.: Die sittliche Tugend entspringt aus Gewöhnung; sie ist daher weder von Natur noch gegen sie 26
2. Kap.: Die sittliche Tugend als Habitus wird durch die ihr entsprechende Tätigkeit hervorgebracht und gefestigt; sie geht durch Übermaß und Mangel zugrunde und ist mit der Empfindung von Lust und Unlust verbunden 28
3. Kap.: Wie kann es vor der Tugend eine tugendgemäße Handlung geben? Die Bedeutung der Beschaffenheit des Handelnden und der Unterschied von Tugend und Kunst 31
4. Kap.: Allgemeine Bestimmung der Tugend: Sie ist ein Habitus, d. h. eine bestimmte bleibende Disposition in bezug auf die Affekte und deren Vermögen 33
5. Kap.: Nähere Bestimmung der Tugend: Sie ist ein Habitus, durch den wir die vernünftige Mitte treffen 34
6. Kap.: Dem Begriff nach ist die Tugend eine Mitte, dem Range nach ein Äußerstes. Grenzen der Anwendung der Kategorie der Mitte bei der sittlichen Beschreibung von Handlungen und Affekten 36
7. Kap.: Präzisierung des Begriffs der Mitte durch Anwendung auf die einzelnen Tugenden. 37
8. Kap.: Ergebnisse der im 7. Kapitel vorgenommenen Überlegungen: Die je verschiedenen Gegensatzverhältnisse zwischen Mitte und Extremen 40
9. Kap.: Praktische Folgerungen: Jeweils die Mitte theoretisch zu bestimmen und im Handeln zu treffen, ist schwer; man muß sich vor allem von dem stärkeren Gegensatz zu ihr entfernen. 42

DRITTES BUCH

1. Kap.: Die Freiwilligkeit als Moment der Tugend. Wichtigkeit ihrer Behandlung für Ethik und Gesetzgebung. Unfreiwilligkeit und Zwang 44
2. Kap.: Wann handelt jemand aus Unwissenheit? 46
3. Kap.: Zusammenfassende Definition der Freiwilligkeit. Ihr Verhältnis zu den Affekten Zorn und Begierde 48

4. Kap.: Die Entscheidung und freie Wahl. Sie ist jenes Freiwillige, das überlegt und vorbedacht ist	49
5. Kap.: Die Überlegung. Welche Art von Verursachung sie ist und auf welche Gegenstände sie sich beziehen kann. Sie betrifft die Mittel, nicht den Zweck.	51
6. Kap.: Geht der Wille auf das wahrhaft Gute oder nur auf das, was als gut erscheint? Der Gute ist Maß für das Gute.	54
7. Kap.: Von der Verantwortung des Menschen, sowohl für seine Tugenden wie für seine Fehler. Natur und Zurechenbarkeit	55
8. Kap.: Zusammenfassung des bisher über die Tugend Gesagten	58
9. Kap.: Überleitung zu einer ausführlichen Behandlung der einzelnen sittlichen Tugenden. – Der Mut	59
10. Kap.: Das Gute und Schöne als Ziel der Tugend des Mutes. Der Tollkühne und der Feige	60
11. Kap.: Definition des Mutes. Ihre fünf weiteren Erscheinungsformen.	62
12. Kap.: Im Augenblick seiner Realisierung hat der Mut es mehr mit Anstrengung und Schmerz als mit der Lust zu tun. Paradoxien angesichts des freiwilligen, d. h. mutvollen Todes des sittlich vollkommenen Menschen	65
13. Kap.: Die Mäßigkeit. Sie ist die Mitte in bezug auf bestimmte dem Menschen als animalischem Wesen zukommende Formen der Lustempfindung.	66
14. Kap.: Unmäßigkeit und Stumpfsinn. Das Leben des Mäßigen.	70
15. Kap.: Die Unmäßigkeit ist in höherem Maße freiwillig als die Feigheit. Ihr Verhältnis zur kindlichen Zuchtlosigkeit und Ungezogenheit.	71

VIERTES BUCH

1. Kap.: Die Freigebigkeit als Mitte zwischen Verschwendung und Geiz. Sie ist die Tugend des rechten Gebrauchs von Geld und Gut und zeigt sich mehr im Geben als im Nehmen	73
2. Kap.: Das sittlich Schöne als Norm der Tugend des Freigebigen. Nähere Ausführungen über seinen Charakter und sein Verhalten	74
3. Kap.: Verschwendung und Geiz	77
4. Kap.: Die Hochherzigkeit und ihre Gegensätze. Sie bezieht sich wie die Tugend der Freigebigkeit auf Geld und Gut, im	

Unterschied zu ihr jedoch auf den mit Schicklichkeit um des Schönen willen gemachten großen Aufwand	80
5. Kap.: Ihre Realisierung und ihre Vorbedingungen	81
6. Kap.: Der Protzer und der Engherzige als Gegensätze des Hochherzigen	83
7. Kap.: Der Hochsinn oder die Seelengröße. Begriff, Gegen- stand und Gegensätze.	83
8. Kap.: Charakter und Verhalten des großgesinnten Mannes	86
9. Kap.: Der Mann niederen Sinnes und der aufgeblasene als Gegensätze des Hochsinnigen	88
10. Kap.: Der Sinn für Ehre als Vorstufe des Hochsinns.	89
11. Kap.: Die Sanftmut, deren Mangel und Übermaß	90
12. Kap.: Die Tugenden des Umgangs. Der Gefallsüchtige, der Unliebsame und der Mann der Mitte	92
13. Kap.: Die Wahrhaftigkeit. Prahlerei und selbstverkleinernde Ironie als ihre Gegensätze	94
14. Kap.: Witz und Gewandtheit und deren Gegensätze, Possen- reißerei und Steifheit	96
15. Kap.: Die Scham als uneigentliche Tugend	98

FÜNFTES BUCH

1. Kap.: Die Gerechtigkeit; vorläufige Definition. Ein Habi- tus bezieht sich nicht wie eine Wissenschaft oder ein Ver- mögen auch auf das jeweilige Gegenteil	100
2. Kap.: Unterscheidung einer doppelten Bedeutung von Gerechtigkeit: 1. Achtung vor dem Gesetz, 2. Bewahrung der Gleichheit	101
3. Kap.: Die gesetzliche Gerechtigkeit ist als Erfüllung des Gesetzes, das sich auf alle Tugenden bezieht, die vollkom- mene Tugend mit Bezug auf andere.	102
4. Kap.: Abhebung der besonderen Gerechtigkeit als Teil der Gesamtugend von der allgemeinen Gerechtigkeit.	103
5. Kap.: Erneute Begründung des Unterschiedes zwischen der allgemeinen und der partikularen Gerechtigkeit; diese ist teils distributive, teils kommutative Gerechtigkeit; die letztere findet sich teils im freiwilligen, teils im unfreiwilligen Verkehr	105
6. Kap.: Die distributive Gerechtigkeit. Sie teilt jedem nach Verhältnis der Würdigkeit zu, und so ist die hier geltende Gleichheit eine proportionale	106
7. Kap.: Die Proportionalität der distributiven Gerechtigkeit ist geometrisch. Bei der kommutativen Gerechtigkeit liegt die Gleichheit in der arithmetischen Proportion. – Die aus-	

gleichende Funktion des Richters zur Wiederherstellung des verletzten kommutativen Rechtes.	108
8. Kap.: Kritik an der undifferenzierten Gleichsetzung von Recht und Wiedervergeltung. Modifikation des Begriffs der Wiedervergeltung, um mit seiner Hilfe den Warenaustausch, der die bürgerliche Gesellschaft zusammenhält, beschreiben zu können. Die Funktion des Geldes als eines Garanten potentieller Bedürfnisbefriedigung und (fast) universeller Komensurabilität	111
9. Kap.: Zusammenfassende Definition von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit	114
10. Kap.: Arten des Rechtes und ihr Verhältnis: politisches Recht, Herrenrecht, väterliches Recht, häusliches Recht. Natürliches und gesetzliches Recht. Das Verhältnis der im vollen Sinne gerechten zur bloß legalen Handlung	115
11. Kap.: Kann man freiwillig Unrecht leiden?	121
12. Kap.: Handelt unrecht, wer zuviel austeilt oder wer zuviel empfängt?	123
13. Kap.: Warum es schwer ist, wirklich gerecht zu sein und zu handeln. – Das Recht als spezifisch menschliche Gegebenheit	124
14. Kap.: Die Billigkeit und ihr Verhältnis zu Recht und Gerechtigkeit.	125
15. Kap.: Das Verhältnis von Unrecht-tun und Unrecht-leiden. Ob man sich selbst Unrecht tun könne	127

SECHSTES BUCH

1. Kap.: Die Mitte beim sittlichen Handeln wird durch die rechte Vernunft bestimmt; deren Wesen und Begriff ist zu klären	130
2. Kap.: Nachdem früher von den ethischen Tugenden gehandelt worden ist, müssen nun die dianoetischen besprochen werden. Gliederung des vernünftigen Seelenteils in einen spekulativ-theoretischen und einen überlegend-praktischen. Der Mensch als Prinzip von Handlung und Entscheidung .	131
3. Kap.: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Verstand als die fünf Vermögen, durch welche die Seele immer die Wahrheit trifft. – Die Wissenschaft	133
4. Kap.: Die Kunst.	134
5. Kap.: Die Klugheit.	135
6. Kap.: Der Verstand	137
7. Kap.: Die Weisheit.	137
8. Kap.: Noch einmal: Die Klugheit; sie umfaßt die Kenntnis	

des Allgemeinen und des Besonderen; verschiedene Sphären ihrer Betätigung	139
9. Kap.: Fortsetzung: Das Problem der Besorgung des eigenen und des allgemeinen Nutzens; Kenntnis des Besonderen durch Erfahrung; Verhältnis zu Wissenschaft und Verstand	140
10. Kap.: Zur Klugheit gehörende Tugenden:	
a) die Wohlberatenheit	141
11. Kap.: b) die Verständigkeit,	
c) die Diskretion	143
12. Kap.: Der Zusammenhang von Diskretion, Verständigkeit, Klugheit und Verstand im praktischen Handeln, ihr Bezug auf das Einzelne und Konkrete.	144
13. Kap.: Diskussion einiger Aporien bezüglich des praktischen Nutzens und des Rangverhältnisses von Klugheit und Weisheit	146

SIEBENTES BUCH

1. Kap.: Begründung der Behandlung von Unenthaltbarkeit und Enthaltbarkeit. Deren Unterschied gegenüber Schlechtigkeit und Tugend sowie tierischer Rohheit und übermenschlicher Vollkommenheit. Zur Methode des Vorgehens. . . .	151
2. Kap.: Aufzählung von sechs über Beherrschtheit und Unbeherrschtheit bestehenden Ansichten.	152
3. Kap.: Erläuterung und erste Diskussion der gängigen Meinungen	153
4. Kap.: Themen und Disposition der Untersuchung	155
5. Kap.: Welche Art von Wissen liegt vor, wenn man unenthaltbar ist	156
6. Kap.: Inwiefern und mit Bezug worauf nennt man jemanden schlechthin oder teilweise unenthaltbar. Verhältnis zur Unmäßigkeit und tierischen Rohheit	159
7. Kap.: Vergleich der Unenthaltbarkeit in bezug auf die Lust mit der in bezug auf den Zorn und der tierischen mit der menschlichen Schlechtigkeit	163
8. Kap.: Der Unmäßige ist schlimmer als der Unenthaltbare. Unterarten und Erscheinungsformen der Unenthaltbarkeit	165
9. Kap.: Fortsetzung des Vergleichs zwischen dem Unenthaltbaren und dem Unmäßigen oder Zuchtlosen.	168
10. Kap.: Feste Haltung gegenüber der Lust und festes Halten an der eigenen Meinung.	169
11. Kap.: Die Enthaltbarkeit als Mitte. Nochmals über Enthaltbarkeit und Mäßigkeit. Unenthaltbarkeit ist unverein-	

bar mit Klugheit, nicht aber mit Geschicklichkeit. Welche Arten der Unenthaltbarkeit leichter zu heilen sind . . .	170
12. Kap.: Die Lust. Rechtfertigung ihrer Erörterung. Die in der Lustfrage vertretenen Standpunkte und die für diese vorgebrachten Argumente	173
13. Kap. Auseinandersetzung mit den Argumenten der Lustgegner. Diese können nicht dartun, daß die Lust nicht gut oder nicht das höchste Gut sei	174
14. Kap.: Gegenthese: Die Lust ist gut und wahrscheinlich das höchste Gut, insofern sie ungehinderte Tätigkeit und Ziel alles Lebendigen ist.	176
15. Kap.: Erklärung der Gründe für die gewöhnliche Bevorzugung der körperlichen Lüste. Die Besonderheit der menschlichen Natur als Grund für den Wechsel der als lustvoll empfundenen Objekte. Die unwandelbare Seligkeit des Gottes	178

ACHTES BUCH

1. Kap.: Die Freundschaft. Gründe für ihre Behandlung. Ihre Wichtigkeit für das Leben des Einzelnen und des Staates. Ihr sittlicher Rang	181
2. Kap.: Aporien bezüglich der Freundschaft: setzt sie Gleichheit oder Ungleichheit voraus? Einschränkung auf die menschlichen Gegebenheiten. Das Gute, Lustbringende und Nützliche als Gegenstand der Liebe. Vorläufige Definition	182
3. Kap.: Entsprechend den drei Ursachen gibt es drei Arten von Freundschaft. Diejenigen, die auf Lust und Nutzen gegründet sind, sind von kurzer Dauer. Jene findet sich eher bei jungen, diese eher bei älteren Menschen.	184
4. Kap.: Die vollkommene Freundschaft guter und an Tugend einander ähnlicher Menschen	185
5. Kap.: Vergleich der drei Freundschaftsarten. Die Freundschaft der Guten ist Freundschaft im ersten und eigentlichen Sinne.	187
6. Kap.: Die Freundschaft kann gleich der Tugend als Habitus und als Actus betrachtet werden. Während jene eher Wohlwollen ist, ist diese die eigentliche Freundschaft, denn nichts ist Freunden so eigen wie der Wunsch zusammenzuleben	188
7. Kap.: Abgrenzung der Freundschaft als Habitus vom bloßen Lieben als Affekt. Weitere Bestimmungen über die vollkommene Freundschaft durch Vergleich mit der Nutz- und Lust-	

freundschaft und über die von den Hochgestellten gewählten Freunde	189
8. Kap.: Zusammenfassung des bisher über die drei Freundschaftsarten Gesagten. Neben ihnen, die auf Gleichheit beruhen, gibt es eine andere Form, bei der einer der Partner überlegen ist. Hier muß jeder Teil nach Gebühr lieben und geliebt werden, damit ein verhältnismäßiger Ausgleich entsteht	191
9. Kap.: Verschiedenheit der Gleichheit in Recht und Freundschaft. Wie groß darf der Abstand der Partner sein? Die Menschen wollen mehr geliebt werden als selbst lieben; das Wesen der Freundschaft verlangt es jedoch umgekehrt . . .	193
10. Kap.: Die Beständigkeit der einzelnen Freundschaftsformen. Freundschaft unter Personen in entgegengesetzten Verhältnissen hat es besonders mit dem Nutzen zu tun. Antwort auf die naturphilosophische These, daß Gegensätzliches einander befreundet sei	194
11. Kap.: Verschiedenheit der Verbindlichkeiten von Freundschaft und Recht in den einzelnen Gemeinschaftsformen. Alle Gemeinschaften sind Teile der staatlichen Gemeinschaft. Beispiele für solche Vergemeinschaftungen, die erstens um des Nutzens, zweitens um des Vergnügens willen bestehen	195
12. Kap.: Die sechs Formen staatlicher Verfassung (Königtum, Aristokratie, Timokratie, Tyrannis, Oligarchie, Demokratie) und die ihnen entsprechenden richtigen und verfehlten Formen von Verhältnissen in der häuslichen Gemeinschaft. .	197
13. Kap.: Fortsetzung über die Analogie der einzelnen in der Hausgemeinschaft vorkommenden Freundschaften zu den Verfassungsformen	199
14. Kap.: Nähere Bestimmungen (1) über die verschiedenen Formen verwandtschaftlicher Freundschaft und (2) über das Verhältnis zwischen Mann und Frau.	201
15. Kap.: Erinnerung an die Unterscheidung der Freundschaftsformen nach den drei möglichen Objekten einerseits und nach Gleichheit und Ungleichheit der Partner andererseits. Kombination dieser Aspekte. Behandlung von Einzelfragen, die in der Tugend-, Lust- und Interessenfreundschaft unter Gleichen auftreten können.	203
16. Kap.: Differenzen in der auf Überlegenheit des einen Partners beruhenden Freundschaften. Sie sind so zu begreifen, daß dem besseren mehr Ehre, dem anderen mehr Gewinn zufällt. Die Freundschaft verlangt nur die Erfüllung des	

Möglichen, nicht des Gebührenden. Der Vater kann sich von jeder Verpflichtung gegenseinen Sohn lossagen, nicht aber umgekehrt	206
---	-----

NEUNTES BUCH

1. Kap.: Schwierigkeiten in Freundschaftsverhältnissen, in denen die Partner ein verschiedenes Ziel im Auge haben.	209
2. Kap.: Pflichtenkonflikte in der Freundschaft	211
3. Kap.: Aufhebung der Freundschaft. Sie darf bei den auf Lust oder Nutzen beruhenden Freundschaften mit dem Wegfall dieser Dinge erfolgen, bei den auf der Tugend beruhenden entweder, wenn ein Teil von der Tugend abfällt, oder wenn der andere mit der Zeit eine erheblich höhere Stufe der Tugend gewinnt	214
4. Kap.: Anwendung der fünf Merkmale des Freundschaftsverhältnisses auf die Freundschaft des Guten und des Schlechten zu sich selbst	215
5. Kap.: Wohlwollen und Freundschaft	218
6. Kap.: Eintracht und Freundschaft	219
7. Kap.: Warum der Geber einer Wohltat für den Empfänger mehr Freundschaft empfindet als dieser für ihn	220
8. Kap.: Die Liebe zu sich selbst beim guten und beim schlechten Menschen. Sie muß vor allem dem besten Teil in uns, dem Geiste gelten. Aus ihr geht die Hingebung für den Freund und das Vaterland hervor	222
9. Kap.: Ob der Glückliche der Freunde bedarf	226
10. Kap.: Ob man sich möglichst viele Freunde erwerben soll	229
11. Kap.: Ob man der Freunde mehr im Glück oder im Unglück bedarf	231
12. Kap.: Zusammenleben ist den Freunden das Liebste. Es ist für sie die größte Freude und zugleich die größte Förderung im Guten	232

ZEHNTES BUCH

1. Kap.: Die Lust. Rechtfertigung ihrer Behandlung. Die beiden in der Lustfrage vertretenen extremen Positionen: 1. sie ist das höchste Gut, 2. sie ist durchaus schlecht	234
2. Kap.: Darlegung und Prüfung der Gründe für die beiden angegebenen Meinungen. Erstes Ergebnis dieser dialektischen Erörterung	235
3. Kap.: Positive Darlegung der eigenen Meinung des Aristot-	

teles über die Lust. Sie ist kein Werden und keine Bewegung, sondern etwas Fertiges und Ganzes	239
4. Kap.: Die Lust ist die Vollendung der Tätigkeit. Warum der Mensch nicht beständig Lust empfinden kann. Das Streben nach Lust und das Streben nach Leben im Sinne der einem jeden gemäßen Tätigkeit	241
5. Kap.: Die Lust schärft die Tätigkeit, der sie verwandt ist, und macht sie besser und anhaltender. Umgekehrt wirkt fremde Lust hindernd und verdrängend, wenn sie als stärker empfunden wird. Der sittliche Wert der Lustarten entspricht dem der jeweils zugehörigen Tätigkeiten. Norm ist der Tugendhafte. Welche hat als die für den Menschen eigentliche Lust zu gelten?	243
6. Kap.: Erneute Behandlung der Glückseligkeit. Sie besteht in einer Tätigkeit, die sich selbst genügt und sich selbst Zweck ist, nicht jedoch im Spiel und Vergnügen	246
7. Kap.: Das vollendete Glück des Menschen besteht im Vollzug der Theorie. Ihm kommen die Momente der Würde, der Dauer, der Lust, der Selbstgenügsamkeit, der Muße und der Freiheit von Ermüdung in höchster Weise zu. Es ist ein Leben unseres wahren Selbst und des Göttlichen in uns	248
8. Kap.: Das tätige Leben gewährt im Vergleich mit dem beschauenden nur ein zweitrangiges Glück. Dieses ist auch darum das seligste, weil es dem Leben der Gottheit am meisten verwandt ist.	251
9. Kap.: Wenn auch der Mensch der äußeren Güter bedarf, um glücklich zu sein, so besteht das Glück doch nicht in ihnen, sondern in tugendgemäßer Tätigkeit. Der Mann, der das Leben des Geistes lebt, wird von der Gottheit am meisten geliebt und ist auch daher der Glücklichsste	254
10. Kap.: Für die Ethik als praktische Wissenschaft ist die Frage, wie man die Tugend gewinnt, entscheidend. Die drei Möglichkeiten sind Naturanlage, Gewöhnung und Lehre. Die Wirkbarkeit der vernünftigen Rede setzt gute Gewöhnung von Jugend an voraus. Diese wird durch Gesetze geregelt. Erörterung der Frage, wie man sich die Fähigkeit zur Gesetzgebung als der eigentlichen Leistung der Staatskunst erwirbt angesichts des zu beobachtenden Auseinandertretens von theoretischer und praktischer Beschäftigung mit dieser Kunst. Überleitung zur Politik	255
Erläuterungen	262
Namenregister	351

Sachregister	353
Literaturhinweise	381
1 Ausgaben.	382
1.1 Die Nikomachische Ethik in Gesamtausgaben der Werke des Aristoteles.	382
1.2 Einzelausgaben der Nikomachischen Ethik.	383
1.3 Ausgaben einzelner Bücher, Auswahlen	385
2 Übersetzungen	386
2.1 Gesamtübersetzungen.	386
2.1.1 Lateinische Übersetzungen (nur Einzelausgaben).	386
2.1.1.1 Mittelalterliche lateinische Übersetzungen.	386
2.1.1.2 Lateinische Übersetzungen aus der Zeit des Humanismus und der Renaissance.	387
2.1.2 Deutsche Gesamtübersetzungen	390
2.1.3 Französische Gesamtübersetzungen	391
2.1.4 Englische Gesamtübersetzungen	391
2.1.5 Italienische Gesamtübersetzungen	392
2.2 Teilübersetzungen	393
2.2.1 Lateinische Teilübersetzungen	393
2.2.2 Deutsche Teilübersetzungen	393
2.2.3 Französische Teilübersetzungen	394
2.2.4 Englische Teilübersetzungen.	395
2.2.5 Italienische Teilübersetzungen	396
3 Kommentare	396
3.1 Griechische und griechisch-byzantinische Kommentare	396
3.2 Mittelalterliche lateinische und arabische Kommentare (in lateinischen Übersetzungen)	397
3.3 Lateinische Kommentare aus der Zeit des Humanismus und der Renaissance	398
3.4 Neuzeitliche Kommentare (seit Ende 18./Anfang 19. Jh.)	402
3.5 Kommentare zu einzelnen Büchern.	403
4 Bibliographien	404
4.1 Allgemeine Bibliographien	404
4.2 Spezialbibliographien zu Aristoteles und zur Aristote- lischen Ethik	405
5 Erläuterungsschriften	406
Nachtrag (in chronologischer Ordnung)	439

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

Vernunft und Ethos

Zum Ausgangsproblem der Aristotelischen Ethik

Εὐπραξία γὰρ ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους
οὐκ ἔστιν (1139 a 34/35).

Die lange Kommentierungs-, d. h. zugleich auch Wirkungsgeschichte der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (wie auch seiner übrigen Schriften) zerfällt deutlich in zwei Perioden: in die der scholastischen Interpretationstradition einerseits und in die der neuzeitlichen philologisch-geisteswissenschaftlichen Zuwendung zum Text andererseits. Die Bezeichnung *scholastisch* ist dabei so weit gefaßt, daß sie die gesamte Beschäftigung mit Aristoteles von den griechisch-antiken Kommentatoren an über die griechisch-byzantinische, die arabische, syrische und jüdische, die lateinisch-mittelalterliche, die lateinisch-humanistische und die protestantisch-scholastische Schulphilosophie der frühen Neuzeit umgreift.¹⁾ Das Gemeinsame dieser Tradition ist darin zu sehen, daß Aristoteles hier in der gleichen Weise gelesen wurde, wie er seinerseits bereits seine entfernteren und näheren Vorgänger rezipiert hatte²⁾: als im Grunde gleichzeitiger Autor, der ganz unmittelbar auf seine Aussage hin befragt werden kann. Die Kommentierung geschieht dementsprechend wesentlich in Form einer immanenten Exegese, der es, wie dies Thomas von Aquin programmatisch formuliert hat, nicht darum ging festzustellen, was Aristoteles, dieser Autor des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, gedacht habe, sondern wie es mit der Wahrheit der Dinge – d. h. aber im Bereich der Politik und Ethik: mit den gegenwärtigen Verhältnissen – bestellt sei. Die Möglichkeit dafür, daß vor allem die praktische Philosophie des Aristoteles, von der hier primär die Rede sei, so etwas wie die Nor-

malphilosophie des Alten Europa abgeben konnte, dürfte, was die tragenden Ordnungen angeht, in der erstaunlichen geschichtlichen Konstanz der gesellschaftlichen Verhältnisse bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zu sehen sein. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, auf dem Boden der sich nach der Französischen Revolution konstituierenden bürgerlichen Gesellschaft, ändert sich die Szene. Die Emanzipation aus der alteuropäischen Geschichte bedingt eine solche Diskontinuität zu ihr, daß die Philosophie der Herkunft nicht mehr unmittelbar als die Wahrheit der eigenen Zeit begriffen werden kann, sondern auf dem Wege historisch-philologischer Vermittlung zunächst einmal textlich eingeholt und präsent gemacht werden muß.³⁾ Für diese wissenschaftlich-philologische Zuwendung zu Aristoteles gilt es nicht, seine Schriften und ihre Wahrheit philosophisch-engagiert auszulegen, sondern sie und ihren Autor zunächst einmal aus den eigenen, nunmehr fremd gewordenen Voraussetzungen zu verstehen. Als Organon dieser Art von Interpretation entsteht *Hermeneutik*, die „Kunst des Verstehens fremder (oder fremd gewordener) Rede“; der *Kritik* obliegt es, fürs erste einmal einen philologisch gesicherten Text zu konstituieren. Auf Schleiermachers Anregung hin entschließt sich im Jahre 1817 die Berliner Akademie, durch Immanuel Becker das Corpus der Aristotelischen Schriften zum ersten Male verlässlich edieren.⁴⁾

An der philologischen Diskussion um die Aristotelische Ethik hat sich Schleiermacher, Archeget der modernen Hermeneutik als einer Theorie historischer oder – wenn man so will – historistischer Verstehenspraxis, selbst maßgeblich und folgenreich beteiligt. Von seiner Behandlung der Aristotelischen Ethik ist darum hier auszugehen, weil in diese aus scheinbar neutralem philologischem Interesse unternommene Diskussion⁵⁾ selbst spezifisch philosophische Vorentscheidungen eingegangen sind, nämlich die der neuzeitlichen Moralphilosophie⁶⁾, die darum zur Sprache zu bringen sind, weil sie – ungeachtet mancher Einzelunterschiede zu spezifisch Schleiermacherschen Positionen – im Grunde auch die unseren, aber von den Aristotelischen zunächst wesentlich verschiedene „Vorurteile“ sind. Jede ge-

genwärtige Aristoteles-Interpretation hat sich dieser Differenz bewußt zu sein. Betrachten wir daher kurz die Behandlung unseres Textes durch Schleiermacher.

In einer am 4. Dezember 1817 vor der Berliner Akademie vorgetragenen Abhandlung „Über die ethischen Werke des Aristoteles“⁷⁾ versucht Schleiermacher, das Problem zu lösen, das darin besteht, daß „sich in unserer Sammlung aristotelischer Schriften drei verschiedene Werke befinden, welche nur mit verschiedenen Beisätzen die Überschrift Ἠθικά führen“.⁸⁾ Man müsse sich wundern, schreibt er, „daß über diese Sache noch niemals eine gründliche Untersuchung angestellt worden ist, um auszumitteln, wenn nun Aristoteles doch nicht alle diese drei Werke geschrieben haben kann, wie sie sich gegeneinander verhalten, und ob eines oder gar keines von ihm geschrieben sein mag“.⁹⁾ Er selbst unternahm es dann, „genauer als bisher geschehen ist, diese drei Werke miteinander zu vergleichen in Beziehung auf ihren wissenschaftlichen Charakter, ihren methodischen Werth, ihre Übereinstimmungen unter sich und ihre Abweichungen von einander, ob etwa daraus eines bestimmt als das vorzüglichere und ursprünglichere hervorgehe, und in den andern sich ein bestimmtes Verhältnis der Abhängigkeit offenbare, welches einen anderen Ursprung eben so deutlich verräth“.¹⁰⁾ Schleiermachers, nach unseren heutigen Erkenntnissen durchaus problematisches Ergebnis lautet nun, daß die Magna Moralia echter seien als die Nikomachische Ethik, daß die Eudemische dagegen im wesentlichen eine spätere Ausführung der Großen Ethik darstelle; sie sei das Werk eines ziemlich Unfähigen aus einer Zeit, wo die politische Richtung des Philosophierens ganz aufgehört habe und die „Sittenlehre“ selbständiger habe hingestellt werden müssen. – Für uns von Interesse ist allein die Behandlung der Nikomachischen Ethik. 1. Ihren Gesamtaufbau kann Schleiermacher nur als „dürftig und unzureichend“ empfinden¹¹⁾, er „gestaltet sich weder zu einem gehörigen ganzen noch geht er aus einer rechten Einheit hervor“; dies liege jedoch durchaus an dem Standpunkt des Aristoteles selbst, der mit dem seiner physikalischen Schrift ganz analog sei. 2. Abgesehen davon stellt Schleiermacher jedoch noch

zwei weitere „große Verwirrungen“ fest, welche mit diesem Standpunkt nicht notwendig zusammenhängen und „welche bei der logischen Meisterschaft¹²⁾ des Aristoteles man sich nur schwer entschließen kann, ihm selbst beizulegen“. Die erste Verwirrung (von der hier allein gesprochen werden soll)¹³⁾ sieht Schleiermacher darin, daß Aristoteles in der Sittenlehre, die als Lehre von der Glückseligkeit definiert wird, welche in einer den Tugenden gemäßen Tätigkeit bestehe, die „geistigen Tugenden“ in Buch VI mit solcher Ausführlichkeit behandle. Thema der Sittenlehre könnten mit Fug nur die sittlichen Tugenden sein; wenn man von ihnen schon überhaupt als zweite Hauptklasse „die geistigen Tugenden“ absondere, so hätte von ihnen an sich legitimerweise nur insofern gesprochen werden dürfen, als von ihnen das Maß ausgehen müsse, welches die wahre Mitte zwischen den entgegengesetzten Fehlern zu bestimmen habe, also nur um der ethischen Tugenden willen. Wohl sage Aristoteles dieses, dennoch aber diskutiere er andererseits im Gegensatz zu dieser eingeschränkten Thematisierung sämtliche „logischen Tugenden“ in extenso. Verstärkt werde dieses Schwanken noch durch die letzten Kapitel des X. Buches, worin dargelegt wird, daß die aus dem beschaulichen Leben entstehende Glückseligkeit die höchste und vollkommene sei. Von dieser Glückseligkeit aber hätte eigentlich gar nicht gehandelt werden dürfen in einer Sittenlehre, die sich als eine politische Disziplin definiert.¹⁴⁾ Ja, es hätte von ihr auch gar nicht gehandelt zu werden brauchen, denn „die Glückseligkeit des zweiten Grades, die des bürgerlichen und geschäftigen Lebens, bedarf gar nicht der freien Thätigkeit der geistigen Tugenden, aus welcher die Wissenschaft und alles was ihr anhängt, hervorgeht, sondern nur desjenigen Eingreifens dieser Kräfte in das geschäftige Leben, wodurch jeder in den Stand gesetzt wird, da wo er es selbst bestimmen muß, die wahre Mitte zu finden. Gewöhnlich aber bedarf der einzelne gar nicht dieser Selbstbestimmung, sondern die Mitte ist ihm gegeben in der Sitte, in dem allgemeinen Urtheil, welches sich durch den Einfluß derer, die das beschauliche Leben führen, der Weisen und der Dichter, allmählig ge-

bildet hat.“ Aus dem Gebiet der geistigen Kräfte brauche also nichts berührt zu werden als nur die Fertigkeit nach Analogie mit der Sitte in Fällen, welche durch sie nicht hinreichend bestimmt sind, die rechte Mitte zu finden, und das Ganze könne vollendet werden durch die Aufstellung einer ausschließlich sittlichen Vollkommenheit, in welcher die freie Tätigkeit der geistigen Kräfte zur Erzeugung der Wissenschaft gar nicht enthalten sein dürfe; werde dies beachtet, so sei die Sittenlehre ganz in den Grenzen einer politischen Disziplin geblieben, und habe nichts in sich aufgenommen, was dieser fremd ist. Es sei richtiger gewesen und auch dem gemeinen Sprachgebrauch, dem Aristoteles sich gern recht nahe halte, angemessener, jene geistigen Kräfte nicht Tugenden zu nennen und eine Einteilung der Tugenden in sittliche und geistige ganz zu vermeiden, damit die Tugend ganz durch die Sittenlehre erschöpft sei. Bereits Carl Prantl hat auf die spezifisch neuzeitlichen Voraussetzungen dieser Kritik hingewiesen: die Schwierigkeiten, welche der Umstand darbietet, daß Aristoteles in der Reihe der einzelnen Tugenden auch den Tätigkeiten des erkennenden Geistes als solchen einen Platz einräumt, ja die Tugend ausdrücklich in ethische und dianoetische einteilt, beruhen darauf, daß „wir Neuere nach dem Verlaufe, welchen die Philosophie bei uns einmal genommen hat, gewöhnt sind, die Ethik entweder ganz von der Wissenschaft des logischen Erkennens getrennt oder völlig in die Dialektik des subjektiven Idealismus hineingezogen zu sehen“¹⁵⁾. Prantl hat damit eine Differenz des modernen Standpunktes von dem des Aristoteles ausgesprochen, den, bestimmte Hegelsche Überlegungen aufnehmend, Karl Ludwig Michelet als die Differenz von (antiker) *Ethik* als Teil der praktischen und d. h. immer zugleich politischen Philosophie einerseits und dieser gegenüber auf einigen Reduktionen beruhender (moderner) *Moralphilosophie* andererseits gefaßt hat.¹⁶⁾ Abgesehen von dieser philologisch-hermeneutischen Interpretationsproblematik, nämlich, daß das Werk des Aristoteles bei Schleiermacher doch nicht aus seinen *eigenen* Voraussetzungen, aus *seinem* Geiste und dem *seiner* Zeit begriffen wird¹⁷⁾, erstaunt die Feststellung von 1817, daß dem einzelnen zum

Handeln die Orientierung an der herrschenden Sitte genüge und daß er dazu der vernünftigen Selbstbestimmung und Reflexion gar nicht bedürfe, auch an sich um so mehr, als sie in einer Zeit formuliert worden ist, von der Hegel behauptete, daß in ihr durch Gewalt nichts mehr gelte, durch Sitte und Herkommen wenig, in der alles aber durch Einsicht und Gründe sich auszuweisen habe.¹⁸⁾

Für die Situation, in der Aristoteles philosophiert, gilt das Entsprechende durchaus, und so scheint es, will man das Ausgangsproblem der Aristotelischen Theorie in den Blick bekommen, sinnvoller, von dieser Gemeinsamkeit in den Zeitverhältnissen auszugehen als von den Differenzen (wie sie in dem oben angedeuteten Unterschied von „Ethik“ und „Moralphilosophie“ bestehen), zumal auf diese Weise der Aristotelischen Theorie der Praxis in dieser Hinsicht eine unerwartete Aktualität zuwachsen dürfte. Es läßt sich nämlich die Aristotelische Ethik und praktische Philosophie insgesamt – im Gegenzug zu Schleiermachers Formulierung – charakterisieren als das Unternehmen einer Theorie des guten und gelingenden Lebens unter den Bedingungen einer Legitimitätskrise von Sitte und Herkunft gerade unter dem Einfluß von Männern, die ein „beschauliches Leben“ führten und deren Amt nach Schleiermacher die Konsolidierung des Ethos gewesen sein soll. *Die Aristotelische Theorie der Praxis ist erzwungen durch die Ausbildung von Wissenschaft und Vernunft in kritischer Absetzung von dem „bürgerlichen und geschäftigen Leben“ und den es leitenden Vorstellungen vom Guten, Schönen und Gerechten.* Angesichts der so fragwürdig gewordenen Geltung von Ethos und Nomos nimmt die Nikomachische Ethik ihren Gegenstand gleich im 1. Kapitel¹⁹⁾ auf: „Das sittlich Gute und Gerechte, das Thema der Staatswissenschaft ist, zeigt solche Gegensätze und solche Unbeständigkeit, daß die Meinung hat aufkommen können, es beruhe nur auf Satzung und Gesetz, nicht aber auf der Natur. Und eine ähnliche Unbeständigkeit haftet auch den Gütern an, indem viele durch sie zu Schaden kommen: Schon mancher ist wegen seines Reichtums und mancher wegen seines Mutes zugrunde gegangen.“ In den *Sophistischen Wider-*

legungen hat Aristoteles die Urheber einer solchen Ansicht und zugleich den Grund dafür benannt, daß sie hat formuliert werden können; es ist dies die *Entzweiung zwischen dem Herkommen und einer sie verwerfenden Vernunft*, repräsentiert durch die sophistischen Intellektuellen in ihrer Entgegensetzung zu den nicht-philosophischen Menschen. Von ihnen stamme die antithetische Entzweiung von Natur und Satzung als Geltungsgrund von gut und gerecht: „Man sagt“ – Aristoteles verweist auf die Argumente des Kallikles in Platons Gorgias – „Natur und Gesetz stünden sich entgegen, und die Gerechtigkeit sei nach dem Gesetz schön und gut, nach der Natur aber sei sie es nicht. Hierbei war den Vertretern dieser Ansicht das Naturgemäße das Wahre und das Gesetzmäßige das, was die Menge meinte“²⁰). Auf solche Argumentation kann Aristoteles bereits historisch zurückblicken mit der Feststellung, die älteren Sophisten hätten ihr wirkliche Folgerichtigkeit zugeschrieben, und er sieht sich dadurch zugleich in die Lage versetzt, das ganze Problem in seiner methodologischen, d. h. aber neutralisierten Fassung zu diskutieren: Die älteren Sophisten suchten ganz wie die gegenwärtigen auf diese Weise den Partner in einem Streitgespräch entweder zu widerlegen oder auf paradoxe Behauptungen zu bringen.

Paradoxie ist denn auch das Stichwort, unter dem Aristoteles in distanzierter Weise methodologisch das abhandelt, was nach einer berühmten Formulierung Hegels in der Weise des Auftretens von Entzweiungspositionen allererst das Bedürfnis nach Philosophie hervortreibt²¹). Ihr Grund ist nach Aristoteles in allen Fällen das Auftreten von Intellektuellen, „Weisen“, Philosophen oder allgemeiner: die Trennung von Theorie und Praxis, von „Schule“ und „Stadt“, von reflektierendem und tätigem Leben. Unter dieser Bedingung sind mindestens drei Formen einer Antithetik zwischen Meinungen, also von Paradoxien möglich. Die *erste* ist die schon genannte zwischen den Philosophen, Intellektuellen einerseits und den am geltenden Herkommen orientierten Menschen andererseits. Aristoteles hat das Problem auf die allgemeinste Formel gebracht und gleich die entscheidende Feststellung getroffen, daß keine

der in dieser Antithetik eingenommenen Positionen die Wahrheit für sich hat: „Manche Fragen bringen es mit sich, daß die Antwort in beiden Fällen unglaubwürdig ist. Z. B.: muß man seinem Vater oder den Weisen folgen (d. h. den Vertretern der Herkunft oder der sie verwerfenden Vernunft, G. B.)? Und: muß man tun, was nützlich oder was gerecht ist? Oder: muß man lieber Unrecht leiden als Unrecht tun? – Man muß da den Gegner bald auf das hinführen, was der Meinung der Menge, bald auf das, was der Meinung der Intellektuellen zuwiderläuft: auf das, was der Meinung der Menge zuwiderläuft, wenn er im Sinne der Intellektuellen, auf das, was der Meinung der Intellektuellen zuwiderläuft, wenn er im Sinne der Menge spricht. Sagen doch die Philosophen, die ihre Ansicht auf begriffliche Argumentation stützen, der Glückliche sei notwendig gerecht, während die Menge nicht glauben kann, daß ein König nicht glücklich sein soll“. Aristoteles hebt das Allgemeine heraus und gibt den Grund der Möglichkeit solcher Antithesen an: „Wenn man übrigens die Erörterung auf unglaubwürdige Behauptungen dieser Art hinausführt, so ist dies dasselbe, wie wenn man auf den Gegensatz des Naturgemäßen zu dem Gesetzmäßigen führt. Das Gesetz bestimmt ja die Meinung der Menge, während die Philosophen der Natur und der Wahrheit gemäß sprechen“. – Die zweite Möglichkeit einer dialektischen Erzeugung von antithetischen Meinungen ist durch die Pluralität der Schulen und Philosophien gegeben. In einer Diskussion muß man demnach zusehen²²⁾, aus welcher Schule der Gegner stammt, und dann nach solchen Meinungen dieser Schule fragen, die der Menge paradox erscheinen; „denn in jeder Schule finden sich dergleichen Ansichten“. Die Verteidigung gegen solche Angriffe besteht nach Aristoteles umgekehrt darin, aufzuzeigen, daß eine solche Paradoxie gerade nicht vorliege: „denn genau das ist es ja immer, was jeder in einem Streitgespräch dartun will“. Auch hier also ist das Kriterium die Übereinstimmung von philosophischer und nichtphilosophischer Meinung. – *Drittens* läßt sich unter der Bedingung der Ausbildung einer auf die Kunst der Erzeugung von Antithesen bedachten Vernunft der Widerspruch auch in

das einzelne Subjekt selbst hineinbringen: man hat es nur auf den Gegensatz zwischen den geheimen Wünschen und den offen ausgesprochenen Grundsätzen der Menschen abzustellen. „Die Wünsche stimmen ja oft nicht zu den Worten, sondern man hält die schönsten Reden und will doch nur, was vorteilhaft erscheint. So sagt man, man müsse lieber rühmlich sterben als im Genusse leben, und lieber in Ehren arm als in Schande reich sein wollen, aber man will das Gegenteil. Man muß nun den, der seinen Wünschen gemäß redet, zu seinen offen kundgegebenen Grundsätzen hinzufügen suchen, und den, der diesen gemäß redet, zu seinen heimlichen Wünschen. In beiden Fällen muß er dann unglaubliche, paradoxe Behauptungen aufstellen; denn er muß Dinge vorbringen, die entweder seinen ausgesprochenen oder seinen unausgesprochenen Grundsätzen zuwiderlaufen.“ – Werfen wir einen kurzen Blick darauf, wie Aristoteles selbst die einzelnen von ihm genannten Aporien in seiner ethischen Theorie behandelt, um dann zu sehen, in welcher Weise er das allgemeine Problem von Herkunft und Vernunft, von *ἔθος* und *διάνοια* diskutiert, das (mitsamt der Entgegensetzung von Natur und Satzung sowie von Theorie und Praxis) Grund aller jener einzelnen Aporien und Antithetisierungen ist. – „Aporien sind das Produkt sophistischer Trugschlüsse. Das Denken fühlt sich zunächst durch sie wie gebunden, weil es sich einerseits bei der mißlichen Folgerung nicht beruhigen kann, und doch auch wieder, unvermögend, den vorgebrachten Grund zu entkräften, nicht von der Stelle kommen kann. Gelingt es aber, die Aporie aufzulösen, so ist das das Auffinden der Wahrheit, ἢ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσις ἐστίν“²³⁾.

(1) Ob man seinem Vater oder den Intellektuellen folgen solle, ist – abgesehen von dem allgemeinen Aspekt, insofern nämlich die beiden Figuren als Repräsentanten von ethisch-überlieferter Lebensordnung einerseits und kritischer bzw. fachlicher Rationalität andererseits stehen²⁴⁾ – eine spezielle Aporie der Freundschaftslehre: „Soll man seinem Vater alles gewähren und ihm in allem gehorchen, oder muß man im Krankheitsfalle dem Arzte folgen und bei der Wahl eines Feldherrn einem kriegstüchtigen Manne

seine Stimme geben?“²⁵⁾ Aristoteles antwortet mit einem Hinweis auf die phänomenale Vielfalt der menschlichen Lebensordnung²⁶⁾ und der je verschiedenen durch sie begründeten sittlichen Verpflichtungen, die es schwer machen, hier exakte theoretische Bestimmungen zu treffen²⁷⁾. Jedenfalls gelte: man solle den Eltern Ehre erweisen wie den Göttern, doch nicht alle Ehre; denn die Mutter erhalte schon nicht die gleiche Ehre wie der Vater, auch nicht die Ehre, die man dem Weisen oder dem Feldherrn erweise, sondern man gebe dem Vater die ihm gebührende Ehre und ebenso der Mutter die ihr gebührende²⁸⁾.

(2) Die Aufhebung der Entzweiung zwischen dem subjektiven Interesse in Form des Strebens nach Nutzen bzw. Lust und der Verwirklichung des an sich Guten und Gerechten ist eine der fundamentalen Intentionen der ganzen ethischen Theorie des Aristoteles. Mit einer Kritik des Delischen Epigramms, demgemäß das Nützliche, das sittlich Schöne und das Lustbringende getrennte, nicht ein und derselben Wesenheit zugleich zukommende Eigenschaften sind, setzt die Eudemische Ethik programmatisch ein²⁹⁾, und die Nikomachische Ethik greift diese Kritik auf: Diese Bestimmungen kommen der besten Tätigkeit, d. h. dem Glück als dem obersten dem Menschen möglichen Gut, *zugleich* zu³⁰⁾. Zu diesem Glück als der tätigen Realisierung des Guten und Schönen in der Welt des Menschen gehören daher notwendig auch die äußeren Güter, wie Aristoteles denn auch andererseits mit Nachdruck an der durch die Sprache vorgegebenen Einheit und Zusammengehörigkeit der beiden Momente von *gut leben* im Begriffe des Glückes festgehalten hat, womit er die Meinung der nicht-philosophischen Menschen bestätigt: dieses umfaßt in seinem vollen Sinne sowohl das exemplarisch-sittliche Leben der „Tugend“ im anspruchsvollen Sinne wie auch das äußere Wohlergehen³¹⁾.

(3) Die nachdrückliche Sokratische These³²⁾, daß Unrecht leiden weniger schlimm sei als Unrecht tun, wird V 11, 1138a 28 ff. zur Sprache gebracht und, durchaus zustimmend (jedoch zugleich auch ein wenig korrigierend und relativierend), als eine These erwiesen, die so nur von einer wissenschaftlichen Theorie des Guten und des Handelns formu-

liert werden könne. An sich sei beides, Unrechtleiden und Unrechttun, nichts Gutes; aber doch sei Unrechttun schlimmer, denn es führe Schlechtigkeit mit sich und sei an sich tadelnswert, was beim Unrechtleiden nicht der Fall sei. „Also ist Unrechtleiden an sich weniger schlimm, mitfolgend aber kann es wohl das größere Übel sein: darum aber kümmert sich die Wissenschaft nicht.“

(4) Das alte kategoriale Reflexionsbegriffspaar *Natur oder Satzung*, mittels dessen seit Erwachen einer die verschiedenen menschlichen Lebensordnungen vergleichenden Vernunft die meisten in Geltung stehenden Gegebenheiten (Staatsordnungen, Lebensformen, Moden, sprachliche Bedeutungen, Götterglauben, Systeme von philosophischen und nichtphilosophischen Meinungen usf.³³⁾) in Griechenland diskutiert worden sind, hat Aristoteles in derselben Funktion bei einer Beschreibung der in den Staaten geltenden politischen Rechte angewandt³⁴⁾, und er hat dabei betont, daß die Meinung derer falsch sei, die sagten, alle Verhaltensnormen beruhten auf beliebig abänderbaren Einzelsatzungen. Seine eigentliche Antwort hat er jedoch im Zusammenhang seiner Theorie des Ethos und der sittlichen Tugenden in II 1 gegeben. Die ethische Tugend entsteht demnach aus guter Gewöhnung, d. h. aber, sie ist weder *von Natur* im Menschen vorhanden, noch ist sie *gegen die Natur*, der Mensch ist vielmehr von Natur, d. h. der Möglichkeit nach zur Tugend angelegt; zur Realisierung kommt sie – und das heißt: der Mensch – aber erst durch gute Praxis in den vorgegebenen Ordnungen von Ethos und Vernunft, nur auf diese Weise gelangt der Mensch zu seiner Natur. Die Praxis allein vermittelt die *Natur als Möglichkeit* mit ihr *als Wirklichkeit* und Vollendung des Menschen³⁵⁾.

(5) „Schon mancher ist wegen seiner Tapferkeit zugrunde gegangen“³⁶⁾. – Kant hat an einer berühmten Stelle³⁷⁾ die Dialektik der reinen praktischen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut in Form der Antinomie von „Tugend“ und „Glückseligkeit“ beschrieben. Er hat dies in einer Analyse der Positionen der Stoiker und Epikureer (also der beiden nach-aristotelischen Reflexionsphiloso-

ERSTES BUCH

Erstes Kapitel

Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung 1094a
 und jeder Entschluß, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb
 man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach
 alles strebt. Doch zeigt sich ein Unterschied der Ziele. Die
 einen sind Tätigkeiten, die anderen noch gewisse Werke
 oder Dinge außer ihnen. Wo bestimmte Ziele außer den 5
 Handlungen bestehen, da sind die Dinge ihrer Natur nach
 besser als die Tätigkeiten.

Da der Handlungen, Künste und Wissenschaften viele
 sind, ergeben sich auch viele Ziele. Das Ziel der Heilkunst
 ist die Gesundheit, das der Schiffsbaukunst das Schiff, das
 der Strategik der Sieg, das der Wirtschaftskunst der Reich- 10
 tum. Wo solche Verrichtungen unter *einem* Vermögen ste-
 hen, wie z. B. die Sattlerkunst und die sonstigen mit der
 Herstellung des Pferdezeuges beschäftigten Gewerbe unter
 der Reitkunst, und diese wieder nebst aller auf das Kriegs-
 wesen gerichteten Tätigkeit unter der Stratetik, und ebenso
 andere unter anderen, da sind jedesmal die Ziele der archi-
 tektonischen, d. h. der leitenden Verrichtungen vorzüglicher 15
 als die Ziele der untergeordneten, da letztere nur um der
 ersteren willen verfolgt werden. Und hier macht es keinen
 Unterschied, ob die Tätigkeiten selbst das Ziel der Hand-
 lungen bilden oder außer ihnen noch etwas anderes, wie es
 bei den genannten Künsten der Fall ist.

Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir seiner
 selbst wegen wollen, und das andere nur um seinetwillen,
 und wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum 20
 Zwecke setzen – denn da ginge die Sache ins Unendliche
 fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel –, so
 muß ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein.

Sollte seine Erkenntnis nicht auch für das Leben eine große Bedeutung haben und uns helfen, gleich den Schützen, die ein festes Ziel haben, das Rechte besser zu treffen? So gilt
 25 es denn, es wenigstens im Umriß darzustellen und zu ermitteln, was es ist und zu welcher Wissenschaft oder zu welchem Vermögen es gehört.

Allem Anschein nach gehört es der maßgebendsten und im höchsten Sinne leitenden Wissenschaft an, und das ist offenbar die Staatskunst. Sie bestimmt, welche Wissenschaften oder Künste und Gewerbe in den Staaten vorhanden
 1094b sein, und welche und wie weit sie von den Einzelnen erlernt werden sollen. Auch sehen wir, daß die geschätztesten Vermögen: die Strategik, die Ökonomik, die Rhetorik, ihr untergeordnet sind. Da sie also die übrigen praktischen
 5 Wissenschaften in den Dienst ihrer Zwecke nimmt, auch autoritativ vorschreibt, was man zu tun und was man zu lassen hat, so dürfte ihr Ziel die Ziele der anderen als das höhere umfassen, und dieses ihr Ziel wäre demnach das höchste menschliche Gut. Denn wenn dasselbe auch für den Einzelnen und für das Gemeinwesen das gleiche ist, so muß es doch größer und vollkommener sein, das Wohl des Gemeinwesens zu begründen und zu erhalten. Man darf freilich schon sehr zufrieden sein, wenn man auch nur einem
 10 Menschen zum wahren Wohle verhilft, aber schöner und göttlicher ist es doch, wenn dies bei einem Volke oder einem Staate geschieht. Darauf also zielt die gegenwärtige Disziplin ab, die ein Teil der Staatslehre ist.

Was die Darlegung betrifft, so muß man zufrieden sein, wenn sie denjenigen Grad von Bestimmtheit erreicht, den der gegebene Stoff zuläßt. Die Genauigkeit darf man nicht bei allen Untersuchungen in gleichem Maße anstreben, so wenig als man das bei den verschiedenen Erzeugnissen der Künste und des Handwerks tut. Das sittlich Gute und das
 15 Gerechte, das die Staatswissenschaft untersucht, zeigt solche Gegensätze und solche Unbeständigkeit, daß es scheinen könnte, als ob es nur auf dem Gesetz, nicht auf der Natur beruhe. Und eine ähnliche Unbeständigkeit haftet auch den verschiedenen Gütern und Vorzügen an, indem viele durch sie zu Schaden kommen. Schon mancher ist wegen seines

Reichtums und mancher wegen seines Mutes zugrunde gegangen. So muß man sich denn, wo die Darstellung es mit einem solchen Gegenstand zu tun hat und von solchen Voraussetzungen ausgeht, damit zufrieden geben, die Wahrheit in größeren Umrissen zu beschreiben. Und ebenso muß man, wo nur das häufiger Vorkommende behandelt und vorausgesetzt werden kann, auch nur solches folgern wollen. Ganz ebenso hat aber auch der Hörer die einzelnen Sätze aufzunehmen. Darin zeigt sich der Kenner, daß man in den einzelnen Gebieten je den Grad von Genauigkeit verlangt, den die Natur der Sache zuläßt, und es wäre genauso verfehlt, wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe annehmen, wie wenn man von einem Redner in einer Ratsversammlung strenge Beweise fordern wollte.

Jeder beurteilt nur dasjenige richtig, was er kennt, und ist darin ein guter Richter; deshalb wird für ein bestimmtes Fach der darin Unterrichtete und schlechthin der in allem Unterrichtete gut urteilen können. Darum ist ein Jüngling kein geeigneter Hörer der Staatswissenschaft. Es fehlt ihm die Erfahrung im praktischen Leben, dem Gegenstand und der Voraussetzung aller politischen Unterweisung. Auch wird er, wenn er den Leidenschaften nachgeht, diesen Unterricht vergeblich und nutzlos hören, da dessen Zweck nicht das Wissen, sondern das Handeln ist. Es macht hier auch keinen Unterschied, ob einer an Alter oder an Charakter der Reife ermangelt. Denn der Mangel hängt nicht von der Zeit ab, sondern kommt daher, daß man der Leidenschaft lebt und nach ihr seine Ziele wählt. Für solche Leute bleibt das Wissen ebenso nutzlos wie für den Unenthaltamen, der das Gute will und es doch nicht tut. Wohl aber dürfte für diejenigen, die ihr Begehren und Handeln vernunftgemäß einrichten, diese Wissenschaft von großem Nutzen sein.

So viel stehe als Einleitung über den Hörer, über die Art, wie wir verstanden sein wollen, und über den Gegenstand, den wir zu behandeln haben.