

Hausarbeit

Metaphysische Grundlagen der aristotelischen Ethik

Im Rahmen des Seminars ‚Eudemische Ethik‘

Prof. Dr. Jörn Müller

Universität Würzburg

Philosophisches Institut

Wintersemester 2011/12

vorgelegt von

Thorsten Aichele
Franziskanergasse 6
97070 Würzburg
t.aichele@gmx.de

Präliminarien	3
<i>Klärung der Aufgabenstellung</i>	3
<i>Die aristotelische Methode in der Eudemischen Ethik</i>	4
<i>Die grundlegende Idee</i>	5
1. Kritik der Platonischen Ideenlehre	6
<i>Die Vollkommenheit (téleion)</i>	7
2. Die Seele und ihre Teilung	8
<i>Allgemeine Teilung</i>	9
<i>Der irrationale Seelenteil – Das Strebevermögen</i>	10
<i>Der rationale Seelenteil - Teilung des rationalen Seelenteils</i>	11
3. Die Mehrdimensionalität der Gegensätze (EE)	12
<i>Der Begriff des Gegensätzlichen bei Aristoteles</i>	12
<i>Eine Steigerbarkeit der Gegensätzlichkeit</i>	14
<i>Das Mittlere und der Gegensatz</i>	14
<i>Versuch einer abschließenden Klärung der Gegensatzproblematik</i>	15
4. das Konzept der Bewegung	16
<i>Das Kontinuum als Grundlage der Bewegung</i>	16
<i>Die Ursache der Bewegung</i>	17
Das aristotelische Konzept von Bewegung	17
Der Mensch als Ursprung ethischer Handlungen	18
5. Das Göttliche in der aristotelischen Ethik	18
<i>Definition der Eudaimonia als Teilhabe am Göttlichen</i>	18
<i>Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichen Intellekt</i>	19
<i>Der nous - das Göttlich(st)e im Menschen</i>	19
<i>Der aristotelische Gottesbegriff im Allgemeinen</i>	20
<i>Eine intelligible Ursache aller Veränderung</i>	21
Fazit	21
Nachwort	23
<i>Literatur</i>	25

Präliminarien

Klärung der Aufgabenstellung

Der **Begriff der Metaphysik** ist bereits im Rahmen seiner Entstehung nicht eindeutig definiert und auch erst in Folge einer Edition mehrere Jahrhunderte nach dem Ableben von Aristoteles durch den Editor und Peripatetiker Andronikus von Rhodos im ersten Jahrhundert nach Christus eingeführt worden. Das heute unter diesen Namen vorgefundene Werk ist inhaltlich zum einen eine Sammlung verschiedener thematisch verwandter aber nicht direkt verbundener Schriften und zum anderen begrifflich eine topologische und vermutlich auch didaktische Einordnung dieser Sammlung hinter den Schriften zur Natur (*tà metὰ tà physiká*) in der ersten Werksedition, dem Corpus Aristotelicum.¹

Die **Grundintention** die sich durch die Schriften der Metaphysik zieht, ist eine Überlegung über eine erste Wissenschaft, die sowohl als Grundlage aller anderen Wissenschaften als auch als eine allgemeingültige Beschreibung allen Seins gedacht wird. Darunter fällt auch die Wissenschaft der ersten Ursachen und Prinzipien. Auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff kann im Rahmen dieser Arbeit allerdings nur rudimentär eingegangen werden². Inwieweit das menschliche Handeln ein Gegenstand einer Wissenschaft sein kann, lässt sich auf der Basis der beiden überlieferten Ethiken nicht eindeutig und präzise sagen. Wo Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (NE) die Art des Wissens durch den Begriff des Umrisshaften³ (*typoî*) von den exakten Wissenschaften wie der Mathematik abgrenzt, ist in der Eudemischen Ethik (EE) keine vergleichbare Stelle zu finden.

Im **Rahmen dieser Arbeit** konzentriert sich das Feld der metaphysischen Grundlagen auf die Themen und Überlegungen, die vor allem in der *Metaphysik* (Met) und im Buch *über die Seele: De anima* (De An) genannt werden. Letzteres begründet sich durch die von Aristoteles beschriebene Teilhabe des menschlichen Verstands am Göttlichen über den *nous*, welcher in seinen Schriften zur Metaphysik in der Form des unbewegten Bewegers als erste Ursache und erstes Prinzip identifiziert wird.

¹ Für eine genauere Auseinandersetzung siehe <http://www.ontology-2.com/pdf/corpus-aristotelicum.pdf>

² Wissenschaft hat als Anwendungsfeld diejenigen Dinge, die nicht dem Zufall unterstellt sind, die also in bestimmter Hinsicht aufgrund eines Prinzips nicht anders sein können, als sie sind.² Damit sind Akzidenzen ausgeschlossen². Heutigen jüngeren Wissenschaften wie der Literaturwissenschaft oder den Ingenieurwissenschaften würde für Aristoteles zwar nicht unter diesem strengen Begriff der *episteme* zu verordnen sein, dennoch würde er ihnen den Status der *poesis* bzw. *techné* wohl nicht absprechen, da es sich hierbei auch um ein Wissen, allerdings mehr um ein hervorbringendes, handelt

³ Höffe, S. 27

Das Augenmerk soll hierbei konkret auf die Ausführungen zum allgemeinen Vokabular einer ersten Philosophie (Met V)⁴, dessen Anwendung auf den Bereich der Seelischen Phänomene, in der Theorie der Gegensätze (Met X) und dem aristotelischen Konzept der Bewegung⁵ und des *unbewegten Bewegers* (Met XII) gelegt werden. Die korrespondierenden Themenfelder in der Eudemischen Ethik sind hierbei die Bücher II, VI und VIII. Auf die Untersuchung der Implikationen einer Teilung der Seele und die Vermittlungsfunktion der *phronesis* kann hier aufgrund der vorgegebenen Beschränkung nicht eingegangen werden.

Als Einzelthemen ergeben sich somit: die Kritik der platonischen Ideenlehre (EE I), die Seele und ihre Einteilung (EE II und IV), die Beschreibung von Handlungen als Kontinuum und die Überlegungen zu den Gegensätzen (EE II, 2-5) sowie die göttliche Komponente des menschlichen Verstandes (EE VIII).

Die aristotelische Methode in der Eudemischen Ethik

Im Unterschied zur Nikomachischen Ethik (NE I, 7) weiß Aristoteles in der Eudemischen Ethik nicht auf die Eigenart des Fachgebiets hin, keine mathematisch präzisen Ergebnisse, sondern nur ein umrisshaftes Wissen (*typoi*) für sich beanspruchen zu können. Dies kann entweder durch die Voraussetzung dieses Wissens im Rahmen einer esoterischen Variante der Ethik⁶ oder durch die Ablehnung einer solchen Trennung von Wissensarten bedingt sein. Wie auch im Rest des aristotelischen Werkes kommt der Integration der *endoxa*⁷ über weite Teile der Ausführungen eine zentrale Rolle zu. Buddensiek bewertet die *endoxa* als einen alternativen Zugang zur Ethik, der von Aristoteles anstelle eines metaphysischen Herangehens an die Fragestellung gewählt worden ist.⁸ Dies scheint auch unter rhetorischen Gesichtspunkten sinnvoll, da eine Konfrontation der Leser sowohl mit neuartigen und unbekanntem Thesen als auch Prämissen gerade auf einem so privaten Gebiet wie dem

⁴ Auch wenn Ursula Wolf in ihrer Übersetzung der Metaphysik dieses Kapitel unter dem Titel „Ausdrücke mit vielfacher Bedeutung“ führt, ergibt eine inhaltliche Betrachtung eine relativ vollständige Auflistung der aristotelischen Fachbegriffe, darunter *Sein, Wesenheit, Prinzip, Ursache, Vermögen, Akzidenz, Teil und Ganzes*.

⁵ Welches ursprünglich in den Schriften zur Physik verortet ist, welche zu behandeln aber den Rahmen der vorliegenden Hausarbeit überschreiten würde, weswegen hier nur auf die Erwähnungen aus der Metaphysik eingegangen wird.

⁶ Die Trennung der Ethik in eine esoterische (EE) und eine exoterische Schrift (NE) ist die alternative Position zu einer chronologischen Unterscheidung im Sinne einer Entwicklungsgeschichte des aristotelischen Denkens wie sie beispielsweise von Jäger vertreten wird.

⁷ Zu dieser Zeit allgemein anerkannte Meinungen, die entweder von anderen Forschern auf demselben Gebiet oder in der Polis allgemein vertreten. Diese Meinungen ähneln, bzw. dienen hier als *Topoi*. *Topoi* sind unter anderem in der Rhetorik möglicher Ausgangspunkt einer Argumentation bzw. Element der selbigen (*Rhet.* 1403a18–19)

⁸ Buddensiek, (Seite 150f.) verweist aber auch darauf, dass es ein Kategorienfehler wäre, *endoxa* gegen metaphysische Sätze auszuspielen. Die Verwendung von *endoxa* eignet sich aber in allen Wissenschaften für einen Anfang und Ausgangspunkt der Untersuchung.

eigenen Glück die fruchtbare Rezeption denkbar erschwert.⁹ Ganz im Sinne der Rhetorik ist es notwendig, an Bestehendes anzuknüpfen und Neuartiges als sinnvoll und notwendig aufzuzeigen. Gemäß dieser Forderung nach Stringenz erarbeitet Aristoteles auch schrittweise eine Definition der Eudaimonia, die sowohl eine Abschätzung aller als „Glück“ beschriebenen Phänomene (Reichtum, Freundschaft, etc.) als auch eine Integration der nicht-sichtbaren und weniger offensichtlichen Bestandteile wie der Entscheidung (*prohairesis*) und der intrinsischen Motivation des wahrhaft tugendhaften Handelns beinhaltet.

Die grundlegende Idee

Wozu schreibt ein Philosoph ein Buch über das gute Leben? Die Philosophietradition vor Aristoteles hatte meist ganz andere Intentionen und Zielstellungen. Das Glück und damit auch der Mensch und seine Natur waren von den Vorsokratikern bis hin zu Platon¹⁰ nicht unbedingt ein Objekt von primärem Interesse bei der Erforschung der Welt.¹¹

Das Thema Glück scheint für einen ambitionierten Naturforscher und Forschenden nach den ersten Gründen und Ursachen -als den wir Aristoteles heute sehen- nicht unbedingt naheliegend. Für den vorliegenden Text möchte ich die Theorie des Guten, wie Friedman Buddensiek die Überlegungen zur Eudaimonia, dem menschlichen Glück nennt, **als Versuch betrachten**, die metaphysischen und damit auch allgemeinwissenschaftlichen Annahmen der aristotelischen Theorie für ein Gebiet fernab des normalen Territoriums des Naturforschens und der Orte an denen die Methoden für dieses gewonnen wurden, fruchtbar zu machen. Die Idee, dass sich die Ethik aber vollständig aus der Metaphysik ableiten lässt, möchte ich hier aber weder abhandeln, noch vertreten. Allein schon der Blick in die weit weniger technisch abgehandelte Schwester der Eudemischen Ethik und die Kritik an den platonischen Versuchen einer reinen Herleitung der Ethik aus den Ideen und damit aus etwas, dass unserem heutigen Verständnis von Metaphysik entspricht, lässt die Eigenständigkeit der Ethik als Bereich in der Philosophie nicht bezweifeln.

⁹ In der aristotelischen Rhetorik können rhetorische Schlüsse nur dann erfolgreich sein, wenn einerseits das Publikum nicht durch die bloße Menge der Prämissen erschlagen oder gelangweilt wird, andererseits, wenn die Prämissen nicht erst selbst durch Schlussverfahren eingeführt werden müssen, sondern bereits allgemein anerkannt sind.

¹⁰ Durch die Beiträge zum Glück in den beiden Schriften *Politeia* und den *Nomoi* ist das Gebiet eindeutig der Staatstheorie und der Idee des Guten unterstellt und damit für Platon nicht von primärem Interesse. Natürlich steht das Glück auch bei Aristoteles in enger Verbindung mit dem Guten, jedoch ist es hier die Eudaimonia um deren Willen das Gute erstrebt wird und nicht umgekehrt. Glück ist für Platon Teilhabe an *Agathon* und *Kalgathia*

¹¹ Als ewige Ausnahme sei -im beinahe schon nietzscheanischen Sinne- natürlich auf Sokrates verwiesen, der sich vornehmlich mit dem Menschen, dessen Erkenntnisvermögen und den menschlichen Tugenden beschäftigte. Aussagen des Sokrates zum Glück finden sich unter anderem im Dialog *Gorgias*.

1. Kritik der Platonischen Ideenlehre

Wie auch in der Nikomachischen Ethik beginnt Aristoteles in der Eudemischen Ethik seine theoretischen Ausführungen über das Glück in der mit einer Kritik der platonischen Ideenlehre. Die umfangreichste Kritik am platonischen Denken findet sich jedoch in der Metaphysik. Die Argumente sind in beiden Ethiken relativ ähnlich und teilweise identisch, jedoch gibt es kleinere Unterschiede auf die ich hier aber nicht weiter eingehen möchte¹². Die Kritik beruht im Wesentlichen auf der **nicht überbrückten Trennung der Ideen von den Dingen**.¹³ Konkret gibt es keine Gemeinsamkeit im Sinne einer Idee für alles Gute, da das Gute aufgrund der Tatsache, dass es in verschiedenen Kategorien ausgesagt wird, zu unterschiedlich ist. Weiter wäre ein solches Konzept auch wenn es existieren würde, nicht handlungsrelevant¹⁴. Dies sind die beiden Hauptpunkte der Kritik aus ethisch-praktischer Perspektive.

Aristoteles begegnet dem platonischen Gedanken der Teilhabe (*Methexis*) vielmehr mit einem funktionalen kosmologischen Theorieentwurf, der den Prozessgehalt der Welt durch die Termini Möglichkeit (*dynamis*), Wirklichkeit (*energeia*) und die, die beiden verbindende Teleologie den ewigen und unveränderlichen Ideen entgegenstellt. Die auffallende Kritik am **platonischen Zahlenbegriff** ist vor diesem Hintergrund hauptsächlich der Tatsache geschuldet, dass die für Platon die zweigeteilten Zahlen eine Vermittlungsfunktion zwischen den Ideen und der Welt besitzen¹⁵. Das Gesamtargument gegen die Zahlen, welches sich in der *Metaphysik* findet ist komplex und findet seine Grundlage laut Ross nur in den Äußerungen des Aristoteles über Platon und nicht in dessen Schriften selbst: zum einen dies ist die Verortung von Zahlen zwischen den sensiblen Dingen und den Ideen als einer Art Zwischenreich, zum anderen offenbart sich im platonischen Spätwerk eine Beschreibung der Ideen als Zahlen¹⁶, vermutlich im Sinne eines Ordnungsschemas.¹⁷ Buddensiek merkt weiter an, dass die Herleitung ästhetischer Formen wie des Guten aus nicht anerkanntermaßen guten Entitäten wie den Zahlen, ein Punkt der aristotelischen Kritik ist.¹⁸

¹² Für eine dezidiert Auseinandersetzung mit dem platonischen Denken siehe u.a. H. Flashar“ *Die Platonkritik* In Höffe, Seite 63-82

¹³ Sekundär wird natürlich auch das Problem der Existenz des Allgemeinen und der unendlichen Menge von Ideen mit Bezug auf die methodische Komplikation eines infiniten Regresses aufgeworfen.

¹⁴ Verdeutlicht am Beispiel des Arztes, der nicht der Idee oder dem Allgemeinbegriff des Guten, sondern seinem Wissen um die Gesundheit folgt, da die Idee ihm keine Handlungsanweisungen geben kann. (EE I,8,1218b1-5)

¹⁵ Aristoteles kritisiert den Einsatz von Zahlen in der Herleitung der Einheitlichkeit des Guten (EE,I,8,1218a18) durch die Geordnetheit.

¹⁶ Dieser Teil gilt laut Baier als schwerster Part der platonischen Lehre, weswegen zu seiner Erläuterung oft auf die Metaphysik verwiesen wird.

¹⁷ Für eine äußerst interessante Einführung siehe Baier, Seite 17ff.

¹⁸ Buddensiek, Seite 155

Selbstverständlich kommt auch Aristoteles nicht ohne bestimmte Entitäten mit Ewigkeits- und Superlativcharakter aus¹⁹, jedoch ist steht das endliche, da stoffliche Sein mit diesen immateriellen Entitäten über das Streben zum Endziel –im Falle des Menschen des höchsten und ersten aller Güter, der *eudaimonia* also dem eigentlichen „Gut an sich“²⁰ in einer konkreten Relation. Das Vorhandensein einer solchen Relation ist laut Aristoteles bei Platon nicht der Fall^{21 22}.

Dieses Streben aller Dinge ist bei den Lebewesen aufgrund der Tatsache, dass diese über eine Seele verfügen in einer gesonderten Qualität vorzufinden. Da Lebewesen Ursprung von Veränderungen sind, können sie aktiv zur **Annäherung an das Ewige und Göttliche** beitragen. Dies ist auch darauf zurückzuführen, dass Aristoteles das Göttliche im tätigen Vollzug und nicht in der bloßen Möglichkeit des Vollzugs sieht, wie sie möglicherweise bei den unbelebten Dingen vorgefunden werden kann²³. Wichtigster Terminus in diesem Zusammenhang ist der in Met IX, 8 eingeführte Begriff der Entelechie, dem Vorhandensein einer inneren Tendenz zur Verwirklichung und damit zur Vervollkommnung der betroffenen Entität bzw. des betreffenden Wesens.

Die Vollkommenheit (téleion)

Die Vollkommenheit des Menschen im Sinne der vollkommenen Umsetzung bestehender Veranlagung wird im ergon-Argument²⁴ als die Tugend (*arete*) und damit die Tüchtigkeit der beiden der Vernunft zugeordneten Seelenteile beschrieben. Vollkommenheit wird bei Aristoteles gerne mit dem Beispiel des Arztes oder eines Musikers beschrieben, jedoch nennt er andernorts auch die Vollkommenheit des Diebes (Met V,16). Allen vorliegenden Beschreibungen der Vollkommenheit ist eigen, dass sie in gewisser Weise einen Endpunkt eines Prozesses beschreiben in dem sie ein bzw. ihr einziges Ziel besitzen²⁵ was auch eine **Vollkommenheit des Schlechten** zulässt. Im Falle der Vollkommenheit des Schlechten ist das Ziel aber ein äußeres. Deswegen ist auch die Privation im Sinne einer Vernichtung oder eines Untergangs eine Form von Vollkommenheit. Das Gute hingegen ist gekennzeichnet

¹⁹ Der aristotelische Gott ist im höchsten Maße gut (EE VII,1245b 16-18)

²⁰ EE I,8,1218b10f.

²¹ Weder wird in der platonischen Lehre gesagt, wie die Zahlen streben, noch warum sie streben, obwohl es erklärungsbedürftig ist, dass Wesenheit, die kein Leben haben streben (EE I,8,1218a25f.)

²² Den im *Timaios*-Dialog angeführten mythischen Demiurgen als „werk tätiges Prinzip“ erwähnt Aristoteles – vermutlich aufgrund seiner fehlenden Plausibilität- erst gar nicht

²³ Ein Stein hat das Vermögen sich entgegen der Erdanziehungskraft zu bewegen, jedoch tut er dies nie von selbst sondern nur durch äußere Ursachen.

²⁴ Ein weiterer Kritikpunkt an Platon ist dessen Annahme, dass jedes Ding nach dem einem Gut strebe, dies aber nicht der Fall ist, da das Gut von Auge und Körper mit dem Sehen und der Gesundheit ein anderes ist (EE,I,8,1218a31f.)

²⁵ Met V,16, 1021b24

durch die Abwesenheit jeden Mangels oder Seinsdefizits und damit auch durch die Entwicklung aller inneren Vermögen, was die Verortung des guten Ziels in dem betreffenden Subjekt rechtfertigt. Das Ziel ist des Weiteren auch der letzte Zweck. Da jedem *Telos* auch ein Streben innewohnt findet sich die Ursache für das Werden des Guten Lebens am gleichen Ort wie der Vorgang des Erwerbs der Tugend, nämlich **im konkreten einzelnen** Menschen und nicht in davon abgetrennten Ideen.

Im zweiten Buch der Eudemischen Ethik breitet Aristoteles seine Theorie des Glücks in den formalen Grundzügen aus. Ein wichtiger Hinweis auf dem Zusammenhang zwischen Glück und Teleologie ist der Verweis auf die **Ganzheitsperspektive** des Glücks: „denn nichts Unvollkommenes ist glücklich, da es kein Ganzes ist.“²⁶ Die stärkere Orientierung der EE an der Einheit bzw. Ganzheit findet sich auch in abschließenden der Bevorzugung des bios theoretikos wieder. Wo die NE jedem der beiden Teile einen Lebensentwurf zuordnet, gibt die EE nur der Seele als Ganzes ein Ziel, wenn es auch nur das Ziel des höchsten Teils zu sein scheint.

Unter Berücksichtigung der Überlegungen zu den Wirkfaktoren und Ergebnissen der Tugend (EE II,2) und die fehlende Spezifikation des praktischen Wissen als umrisshaft stellt sich jedoch die Frage, in welcher Art die Tugend im Sinne ihres Erwerbs erreichbar ist und sich nicht ein **infiniter Regress** einstellt, der die eigentlich Vollkommenheit der Tugend unerreichbar oder eben nicht vollständig erreichbar macht, da das Erreichen des besten Zustands die besten Wirkfaktoren voraussetzt, welche wiederum den besten Zustand voraussetzen scheinen²⁷, was exemplarisch der gegenseitigen Bedingung von Kondition und trefflichen Sportübungen verdeutlicht wird.²⁸

2. Die Seele und ihre Teilung

Die Seele als Prinzip allen Belebten besitzt einen besonderen Stellenwert im aristotelischen Gesamtwerk, nicht umsonst kommt Aristoteles der Verdienst einer ersten systematischen Psychologie des Abendlandes zu. Im zweiten Kapitel des ersten Buches von *de anima* verhandelt Aristoteles die Endoxa über die Seele, wobei er zu dem Schluss kommt, dass alle relevanten Autoren (der Großteil der Vorsokratischen Naturphilosophen) die Seele durch drei

²⁶ EE II,1219b7

²⁷ EE II,2,1220a23-25

²⁸ Einziger denkbarer Ausweg wäre ein relatives aber nicht absolutes Maximum auf Seite der Wirkfaktoren, welches für das absolute Maximum des Zustands ausreichend ist. Dies steht jedoch der Aussage „der beste Zustand entsteht durch die besten Wirkfaktoren“ (EE, 1220a23) entgegen.

Eigenschaften definiert haben: durch Bewegung, Wahrnehmung und Unkörperlichkeit²⁹. Nachdem Aristoteles in EE II,1 das *ergon* und damit auch das Werk der Seele als das Hervorbringen des Lebens und das Glück als „Tätigkeit vollendeten Lebens im Sinne vollendeter Trefflichkeit“ identifiziert hat, beginnt er damit, die Definition von Glück zu differenzieren. Einerseits ist Glückliches mit dem Trefflichen Wirken im Sinne einer Herstellung³⁰, andererseits mit dem trefflichen Leben im Sinne des tätigen Gebrauchs³¹ gleichzusetzen. Diese Teilung lässt sich meiner Ansicht nach auf die Teilung der Seele beziehen, wobei der Begriff der „Herstellung“ meiner Meinung nach eher theoretisch gedeutet werden sollte und damit den dianoethischen Tugenden entspricht, wo hingegen der Begriff des „Gebrauch“ auf eine konkrete Situation anspielt und damit den Charaktertugenden zuzuordnen ist.

Allgemeine Teilung

Im Vergleich zu dem „noch während Akademiezeiten verfassten, *Protreptikos*³² wird laut Jäger in den Ethiken nur darauf hingewiesen, dass die unterstellte Teilbarkeit der Seele für die vorliegende Untersuchung keine Relevanz hätte (Jäger, 262 f.). Dies findet sich darin bestätigt, dass je nach Intention von Aristoteles zwei, drei oder sogar vier Teile genannt werden.³³ Allen voran steht jedoch die Teilung der Seele zwischen einem Vermögen des Intellekts und den restlichen Vermögen, da ersteres eine „ganz andere Gattung Seele zu sein [scheint].“ (De An 413b,25).

Für die Abhandlungen der Ethik ist für Aristoteles vor allem die Dreiteilung bzw. die beiden spezifisch menschlichen, der Vernunft zugeordneten Teile der Seele von Relevanz. Die Seele gliedert sich hierbei in ein vegetatives Vermögen, welches allen Lebewesen gemeinsam ist, ein Strebevermögen, welches nur den Tieren und Menschen eignet und dem rationalen Vermögen, welches nur dem Menschen unter den Lebewesen zugesprochen wird. Aristoteles betrachtet die Ordnung der Vermögen als eine Hierarchie, welche Ihren Endpunkt einerseits im Menschlichen, andererseits aber auch im Göttlichen als dem Höchsten der Seele hat:

²⁹ Die Identität zwischen Unkörperlichkeit und Unvergänglichkeit bzw. Unsterblichkeit im konkreten Fall des Lebens, dessen kardinales Merkmal das Sterben ist, liegt nahe, sei hier aber noch nicht angenommen, da Aristoteles im weiteren Verlauf nur einen bestimmten Teil der Seele, nämlich den *nous* als unsterblich identifiziert. Dies liegt darin begründet, dass auch Unstoffliches mit Stofflichem verbunden sein kann, wie es für alle anderen Seelenvermögen gilt, weswegen auch bestimmtes Unstoffliches, nämlich mit Stofflichem verbundenes vergehen kann.

³⁰ Hier am Beispiel des Schmiedes gezeigt, der den Steigbügel herstellt (EE II, 1,1219b)

³¹ Hier am Beispiel des Reiters, welcher den Steigbügel benutzt (EE II, 1,1219b)

³² In welchem die Seele als das Wesen des Menschen von jeglichen animalischen und vegetativen Aspekte bereinigt wurde.

³³ Einerseits ist das Strebevermögen auf das Ernährungsvermögen zurückführbar, womit nur noch ein rationaler sowie ein irrationaler Teil verbleiben (siehe hierfür: De An 413b andererseits kann der rein rationale Teil wiederum in zwei weitere Teile nach der Art des Wissens aufgeteilt werden. (siehe hierfür EE VIII)

„Denn diejenigen sterblichen Wesen, denen Überlegung zukommt, die haben auch alle übrigen Fähigkeiten, diejenigen, die aber alle übrigen Fähigkeiten haben besitzen nicht alle Überlegung, sondern einige haben nicht einmal Vorstellungskraft.“

(De An,415a8-10)

Die vermeintliche Betonung der Sterblichkeit kann bereits als ein erster Hinweis darauf gedeutet werden, dass es auch unsterbliche Wesen gibt, denen der Intellekt zukommt.

Der irrationale Seelenteil – Das Strebevermögen

Das Strebevermögen welches der Mensch mit den Tieren teilt wird einerseits durch den Besitz von Strebungen definiert³⁴ andererseits durch das Vermögen, dem rationalen Seelenteil zu gehorchen³⁵ – letzteres ist verständlicherweise Privileg des Menschen. Es gliedert sich in die Affizierbarkeit durch die, von außen auf den Menschen einwirkenden Affekte und die beständige Grundhaltung³⁶ analog zur bereits erwähnten Unterscheidung *hexis-dynamis*, welche auch die Vermögen der Seele betrifft. Die Affektionen sind nicht innerhalb der Seele verortet, da die Seele sie passiv aus der Umwelt rezipiert³⁷ und damit keine aktive Verfügungsgewalt über die von außen an sie herantretenden Dinge hat. Zentrales Merkmal der Affektionen ist ihre Kontingenz, die andernorts als „Qualität[en], im Bezug auf welche eine Qualitätsveränderung stattfinden kann“ (Met V, 21, 1022b15) beschrieben wird.³⁸ Aus der doppelten Funktion des irrationalen Seelenteils ergeben sich unter Berufung auf das ergon-Argument meiner Meinung nach zwei allgemeine formale Voraussetzungen für die Tugend dieses Seelenteils abseits der materiellen Tugendlehre der Einzeltugenden.

1. Die maximale Entwicklung des Vermögens der *festen Grundhaltung gegenüber den Affektionen* durch die größtmögliche Unterordnung des Strebevermögens unter die Vorgaben des rationalen Seelenteils.

³⁴ EE II,4, 1221b33

³⁵ EE II,2,1220a1f

³⁶ Wobei hier nicht klar ist, inwieweit dieses Vermögen exklusiv dem Menschen vorbehalten ist. Aristoteles bemerkt in EE II,2,1220b17 nur: „feste Grundhaltungen aber sind jene, die Ursache davon sind, dass diese (Affektionen) gemäß dem Rationalen da sind oder in gegenteiliger Weise.“

³⁷ Frei nach EE II,2,1220b14-16 „in Zusammenhang mit diesen [Affektionen] gibt es keine Charakterqualität, sondern [die Seele] lediglich Einwirkung.“

³⁸ Die Trennung von Qualität (Emotion) und Quantität (Handlung) und die ausschließliche theoretische Thematisierung der Handlung in der Eudemischen Ethik (EE II,3) könnte im Rahmen der zusätzlichen Informationen aus der Metaphysik auch unter dem Gesichtspunkt der Unmöglichkeit einer qualitativen Mitte gedeutet werden, da die Mitte eine Teilbarkeit und die Teilbarkeit die Quantität voraussetzt (Met V,25), welche von der Qualität (laut Kategorienschrift) kategorial unterschieden ist. Allerdings wird unter ‚Teil‘ auch die Zuordnung einer Art (*aidé*) unter ein Geschlecht (*genos*) und damit unter eine Form (*eidos*) verstanden und darüber hinaus in Relation zum Ganzen verstanden.

2. Die bestmögliche Umsetzung der von Natur aus vorhandenen Strebungen.³⁹

Diese scheinbare Gegensätzlichkeit der beiden *arete* durch Unterwerfung und Selbstverwirklichung des irrationalen Seelenteils kann auch als eine Ursache für den rein positiven Tugendbegriff der *phronesis* im Gegensatz zu einem abgelehnten ambivalenten Begriff der Tugend in Form von Gerissenheit betrachtet werden, da in diesem Falle die Richtung der Unterwerfung mit der Richtung der Selbstverwirklichung der Strebungen zusammenfällt. Abseits dieser Begründungsmöglichkeit bleibt aber dennoch unklar, wie diese Anpassung an den rationalen Seelenteil im konkreten abläuft.

Der rationale Seelenteil - Teilung des rationalen Seelenteils

Wo das Gute oder Schlechte das Produkt des strebenden Seelenteils (*alogon*) ist, so ist die Wahrheit das Produkt des rationalen Seelenteils (*logon echon*)⁴⁰. Da der rationale Seelenteil mit der Wahrheit auch das Wissen zum Objekt hat⁴¹, nimmt Aristoteles im siebten Buch der Eudemischen Ethik vor dem Hintergrund eines unterteilten Wissensbegriffs eine erste Teilung des rationalen Teils der Seele vor. Das Wissen von unveränderlichen Sachverhalten, die nicht anders sein können wird im wissenschaftlichen Teil (*epistemonikos*) verortet, während Wissen über Dinge die anders sein können die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung für die Aktivität des überlegenden Teils (*logistikos*) darstellt.⁴² Eine Überlegung (*boulesis*) wird nämlich nur dann angestellt, wenn das betreffende Ziel auch in der Macht des Überlegenden liegt.

Aufbauend auf diesen beiden Arten von Wissen werden fünf Verstandestugenden eingeführt, welche alle im Zusammenhang mit der Wahrheit stehen⁴³: das Herstellungswissen (*techné*), die Wissenschaft (*episteme*), die Klugheit (*phronesis*)⁴⁴, die Weisheit (*sophia*) und das intuitive Denken (*nous*). Letzteres bildet die Schnittmenge des Menschlichen mit dem Göttlichen, da es ein erstes ist und nicht durch ein anderes Prinzip begründet werden kann. Durch den nous werden erst die Prinzipien erfasst, wie Aristoteles in einem relativ knappen

³⁹ Es sei hierbei am Rande auf mögliche Parallelen zu den Inschriften des Orakels von Delphi „Erkenne dich selbst“ (γνώθι σεαυτόν) und „nichts im Übermaß“ (μηδὲν ἄγαν) verwiesen.

⁴⁰ EE II,4,1221b28

⁴¹ Wissen kann unter anderem als wahre Meinung definiert werden.

⁴² Diese beiden Teile stehen für Aristoteles wohl auf einer Ebene mit dem irrationalen Seelenteil, weswegen er auch das Ernährungsvermögen im 13. Kapitel von EE VIII als „vierten Seelenteil“ anführt. Dennoch ist es sinnvoll, beide als Teile des rationalen Seelenteils zu betrachten, da die dianoethischen Tugenden ja den rationalen Seelenteil als Ganzem zugesprochen werden.

⁴³ (EE VIII, 3,1139a15) . auf eine detaillierte Erörterung sei hier aufgrund der Vorgaben an die Ausarbeitung jedoch verzichtet

⁴⁴ Die Phronesis wird in EE VIII,5, 25 als die Tugend des meinenden (*doxastikon*) der beiden Teile des rationalen Seelenteils beschrieben. Dies verwundert in gewisser Weise, da die Meinung aus dem Katalog der Tugenden ausgeschlossen wurde, da sie getäuscht werden kann. (EE VIII,3)

Ausschlussverfahren zeigt. Dadurch stehen laut Jung *nous* und *phronesis* an zwei gegenüberliegenden Endpunkten. Während sich die Klugheit auf das Einzelne im Sinne eines Letzten (*eschaton*) bezieht⁴⁵, ist das intuitive Denken auf die höchsten Begriffe ausgerichtet, von denen es „...keine Wissenschaft, sondern nur Wahrnehmung gibt.“⁴⁶ (EE VIII, 9, 29). Diese Wahrnehmung ist im Falle des *nous* eine noetische, im Falle der *phronesis* eine ästhetische.⁴⁷

3. Die Mehrdimensionalität der Gegensätze (EE)

Ein Besondere der aristotelischen Ethik bildet die Verortung der Tugend als Mitte (*mesotes*) zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden. Ein Beispiel hierfür ist der Mut als Mitte zwischen der Feigheit und der Tollkühnheit. Wo die Feigheit als ein Mangel an Zuversicht eingeordnet wird, stellt die Tollkühnheit dem gegenüber ein Übermaß an Zuversicht dar.⁴⁸ Alle drei Entitäten sind einander entgegengesetzt, jedoch nicht in identischer Art und Weise. Da der Abstand zwischen den beiden Untugenden größer ist als der Abstand zwischen der Tugend und jeweils einer der beiden Untugenden, ist auch der Gegensatz zwischen den Untugenden größer als zwischen der Tugend und einer Untugend.⁴⁹

Der Begriff des Gegensätzlichen bei Aristoteles

Der Begriff des Gegensatzes wird in der Metaphysik zuerst in der Theorie der Veränderung genannt. Da jede Veränderung auf einem Vermögen beruht, unterscheidet Aristoteles im neunten Buch der Metaphysik zwischen vernünftigen und vernunftlosen Vermögen. Während sich die vernunftlosen Vermögen wie beispielsweise das Warme auf das Eine (*hén*) richten, sind die vernünftigen Vermögen (*technai*) auf das Entgegengesetzte (*enantia*) gerichtet, so wie die Heilkunst aus dem Kranken das Gesunde macht. Weiterhin ist die Nähe des Begriffs des Gegenteils zum Begriff der Privation hervorzuheben:

„denn die Privation im eigentlichsten Sinne ist das Entgegengesetzte.“

(Met XI,2, 1046b,15)

⁴⁵ EE VIII, 9, 26f.

⁴⁶ Wahrnehmung bezieht sich hier jedoch nicht auf die sinnlich vermittelte Wahrnehmung sondern wird mit der Erfahrung verglichen, dass das letzte Element der Mathematik das Dreieck ist. Der Begriff der Wahrnehmung muss hier in dem Kontext verstanden werden, dass Wahrnehmung die notwendige Voraussetzung für Erfahrung ist.

⁴⁷ Für eine vertiefende Diskussion, siehe Jung, Seite 186f.

⁴⁸ Die aktuelle Diskussion in Forschungskreisen geht sogar von einer doppelten Unterscheidung der Untugenden im Sinne Koexistenz eines Untermaßes auf einer Dimension (Zuversicht) und eines Übermaßes auf einer zweiten Dimension (Angst) aus. Für die beispielhafte Verdeutlichung sei jedoch aus didaktischen Gründen auf diese Differenzierung verzichtet.

⁴⁹ Siehe hierfür EE II,5

Vor diesem Hintergrund ist auch die auf den ersten Blick kontraintuitive Theorie von nicht eindeutig binären Gegensätzen verständlich. Die Tatsache, dass die Tugend somit mehr als ein Gegenteil im Sinne einer Privation haben kann, wird daraus ersichtlich. Allerdings kann das Zitat noch keine Auskunft über die Gegensätzlichkeit zweier Privationen geben. Weiter führt Aristoteles den Begriff der Wissenschaft in seine Theorie der Gegensätze ein, indem er der Wissenschaft als vernünftiges Vermögen die Möglichkeit gibt, aus Dingen sowohl ihre Konsequenz⁵⁰ als auch ihr Gegenteil⁵¹ erzeugen zu können⁵². Diese Besonderheit wird auf dem Begriff (*logos*) zurückgeführt, der sowohl die Konsequenz als auch das Entgegengesetzte umfasst. Weitere Informationen lassen sich hierzu aus diesem Kapitel der Metaphysik nicht gewinnen, da das Kapitel vor allem dem Starkmachen für einen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gewidmet ist.

Als Anmerkung sei hierbei auf die Grundbedeutung der Gegensätze in der aristotelischen Logik verwiesen. Die hier gefundene Mehrdeutigkeit des Entgegengesetzten scheint zwar dem Satz vom Widerspruch Rechnung zu tragen, nicht aber dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Besonders in Met IX, 9 scheint sich Aristoteles in Kontroversen zu seiner Theorie der Gegensätze zu verstricken: Laut Aristoteles muss notwendigerweise eines der Gegensätze das Gute sein. Weiterhin wird in diesem Kapitel auch der Begriff des Bösen in die Analyse eingestreut, was den spekulativen Charakter des Kapitels verdeutlicht.

In Met X, 3 verweist Aristoteles dann auf vier Arten der Entgegensetzung (*antithesis*⁵³), von denen eine neben der Privation, der Negation⁵⁴ und der Relation das Konträre (*enantia*) des Anderen ist.⁵⁵ Auch hier verweist Aristoteles mit dem Konträren auf binäre Gegensätze⁵⁶. Jedoch ist diese Textstelle möglicherweise auf eine andere Art und Weise fruchtbar, da sie den Gegensatz der gegenüberstehenden Untugenden bzw. von Mitte und Endpunkten als Relation aufzufassen ermöglicht.

⁵⁰ Zum Beispiel das Warme aus dem Wärmenden

⁵¹ Das Gesunde aus dem Kranken

⁵² Als zusätzliche Qualifikation gegenüber den vernunftlosen Vermögen ist hierfür entweder eine *hexis* oder eine *prohairesis* als Entscheidendes zwischen den beiden Gegenteilen, die nicht gleichzeitig von einem Vermögen und in einen Gegenstand verwirklicht werden können notwendig (Met IX,5)

⁵³ Es sei Trennung von *antithesis* und *enantia* in „Gegensatz“ und „Gegenpol“ vorgeschlagen

⁵⁴ Im späteren Verlauf auch als Gegensatz durch Widerspruch beschrieben.

⁵⁵ Im späteren Verlauf wird der Gegensatz der Relation (mit Ausnahme des konträren Gegensatzes, der ebenfalls eine Relation zu sein scheint) als Gattungsübergreifend beschrieben, weswegen der Relation in diesem Falle auch kein Mittleres zukommen kann.

⁵⁶ Von denen der eine im Falle von Teilbar-Unteilbar der Wahrnehmung eher eingängig ist als der andere.

Eine Steigerbarkeit der Gegensätzlichkeit

Der Mensch ist von Natur aus einem der beiden Gegensätze der Tugend näher als dem anderen. Aristoteles bestimmt diesen näheren Gegensatz in der Art dessen, welches weniger Anstrengung und mehr Genuss bedeutet⁵⁷. Diese anthropologische Grundaussage erweist sich auch heute noch als gültig und findet sich beispielsweise in psychologischen Ökonomie wieder und dem damit zusammenhängenden relativen Maximierungsdenken im Bezug auf den individuellen Nutzen im Verhältnis zu den individuellen Kosten wieder.

Im vierten Kapitel des zehnten Buches der Metaphysik widmet sich Aristoteles unter anderen dem Thema des größten konträren Gegensatzes (*enantiosis*). Aristoteles trennt hierbei nach Unterschieden die Übergänge ineinander gestatten –den **Unterschiede nach der Art-** und solche, die dies nicht tun – den Unterschieden nach dem Geschlecht⁵⁸. Der Unterschied der Art nach lässt laut Aristoteles ein Entstehen aus dem Konträren als dem Äußersten zu. Der äußerste Abstand ist der Abstand zum Größten als vollendeten Exemplar eine Gattung dieser Unterschied ist der **vollendete Unterschied** (*teleía diaphorá*). Diese Annahme lässt sich auch für das Problem der drei Gegensätze jeder Tugend fruchtbar machen: Wo die Feigheit ein Übermaß an Zweifel und damit dessen Vollendung beinhaltet, ist die Furchtlosigkeit durch ein Zuviel an Zuversicht gekennzeichnet. Vor diesem Hintergrund macht auch das zweidimensionale Modell⁵⁹ der Tugend Sinn, da auf diese Weise die Vollendung der beiden Untugenden konsistent begründet werden kann. Dennoch steht man mit dieser Betrachtungsweise wieder vor dem Problem, den Gegensatz zwischen Untugend und Tugend nicht mehr sinnvoll erklären zu können, da die Tugend im Bereich der Emotionen keine eigenen Exzellenz hat, da sie per Definition eine Mitte ist.

Dieses Problem wird jedoch durch eine weitere Aussageform des Unterschieds aufgehoben, die das Konträre als das innerhalb einer Gattung am meisten Unterschiedene definiert. Da sich Tugend und Untugend in der Gattung der Charaktereigenschaften deutlich in mindestens drei Punkten⁶⁰ unterscheiden, sollte dieses Kriterium gegeben sein

Das Mittlere und der Gegensatz

Im siebten Kapitel des zehnten Buches der Metaphysik widmet sich Aristoteles ausschließlich dem Mittleren und dessen Beziehung zu der Relation des Gegensatzes. Sofern beim Konträren

⁵⁷ EE II,5, 1222a37

⁵⁸ Dies liegt vor allem daran, dass das durch das Geschlecht getrennte Sein nicht vergleichbar ist.

⁵⁹ Siehe den Verweis auf Ross in Woods

⁶⁰ Lob und Tadel, Extrem und Mitte sowie die Tätigkeit um eines Äußeren bzw. um der Tugend selbst willen.

ein Mittleres stattfinden kann, muss dieses notwendigerweise aus dem Konträren bestehen⁶¹. Da die Gegensätze in derselben Gattung verortet sind, trifft dies auch auf das Mittlere zu, weil es einen möglichen Übergang der beiden Gegensätze ineinander darstellt. Über einen Erläuterung zum Früher-Sein der konträren Gegensätze gelangt Aristoteles zu dem Ergebnis, dass das Mittlere sowie alles andere nicht konträre in einer Gattung ein zusammengesetztes (*syntheta*) ist während das Konträre nicht zusammengesetzt ist.

Versuch einer abschließenden Klärung der Gegensatzproblematik

In Met. X,10 weißt Aristoteles auf die Unterteilung zwischen akzidentiellen und wesentlichen Gegensätzen innerhalb einer Gattung hin. Der Gegensatz zwischen einem schwarzen und einem weisen Menschen ist akzidentiell, der Gegensatz zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem hingegen ist substantiell und damit die beiden Gegenteile der Gattung nach verschieden. Das Kriterium der Akzidenz ist die Möglichkeit des Vorhandenseins einer Eigenschaft ohne die zwingende Notwendigkeit der Exemplifikation dieser Eigenschaft. Wäre die Vergänglichkeit nur eine Akzidenz, so wäre es möglich, dass ein Ding sowohl vergänglich als auch unvergänglich sein kann. Dies wäre ein Widerspruch und ist somit auszuschließen. Zusammenfassend nennt Aristoteles vier verschiedene Aussagemodalitäten des Gegensatzes:

1. Vollendeter Unterschied
2. Dinge die sich in einer Gattung am meisten unterscheiden
3. Dinge, die sich am meisten im dem selbem Stoff unterscheiden
4. Dinge, die unter dasselbe Vermögen fallen.

Die Unterscheidung als vollendeter Unterschied ist es, die bei Tugenden und Untugenden vorzufinden ist, die Gegensätzlichkeit zweier Untugenden scheint dagegen darauf zu beruhen, dass sich die beiden Untugenden innerhalb ihrer Gattung am meisten unterscheiden. Da die Tugenden als Entitäten in der unstofflichen Seele nicht über Stofflichkeit verfügen⁶² kann die dritte Modalität in dieser Frage keine Verwendung finden. Zwar lässt sich im Bezug auf die dyadische Auffassung der vernünftigen Vermögen eine dichotomisierte Abwandlung der von Ross⁶³ vorgeschlagene doppelte Dimensionierung von Tugenden und Untugenden durchaus

⁶¹ Diese Stelle scheint kritisch, da ein möglicher Konflikt mit dem Satz vom Widerspruch nicht auszuschließen ist. Aristoteles schließt allerdings den Widerspruch explizit vom Besitz einer Mitte aus. Für einige interessante Anmerkungen zum Satz vom Widerspruch unter Heranziehung von Lukasiewicz, siehe Schneider, Seite 272ff.

⁶² Zur Erinnerung: die Seele ist zwar in weiten Teilen auf Stoffliches bezogen, nicht aber im Sinne einer Stoffursache sondern als oberstes zusammenhaltendes Prinzip des stofflichen Körpers.

⁶³ Siehe hierfür Urmson: „Aristotle’s doctrine of the mean“ in Rorty “Essays on aristotle’s ethics” (S.169ff.)

fruchtbar machen, allerdings würde dann der Begriff der Tugend als Mitte nicht mehr anwendbar sein⁶⁴.

Welchen Wert hat eine Theorie multipler Gegensätze darüber hinaus? Schenkt man der Aussage Glauben, dass Platon starke pythagoreische Einflüsse hatte⁶⁵, so kann man Aristoteles, der bereits die Verbindung von Zahlen und Ideen kritisierte nicht vorwerfen, dass er vor der Theorie dichotomer Gegensätze, welche sowohl für Platon als auch die Schule des Pythagoras von zentraler Bedeutung war⁶⁶ in blinder Ehrfurcht erstarrt wäre. Diese These wird durchaus dadurch gestützt, dass die Gegensätze bei Aristoteles in einem Zusammenhang mit der Veränderung stehen.

4. das Konzept der Bewegung

Aristoteles Konzept der Bewegung findet sich primär in seinen Schriften zur Physik, jedoch greift er auch in *de anima* auf die Bewegung zurück, da die Seele als Prinzip des Lebens über eines der Definitionskriterien -die Verursachung von Bewegung des Beseelten- in Verbindung zu dem physikalischen Konzept der Bewegung steht.⁶⁷ Zuerst sind zwei Möglichkeiten der Bewegung zu unterscheiden: einerseits die Bewegung durch ein Anderes, andererseits die Bewegung einer Sache durch sich selbst. Eine genauere Differenzierung ergibt weiter vier Arten der Bewegung: Ortsveränderung, Veränderung, Schwinden und Wachstum.⁶⁸

Das Kontinuum als Grundlage der Bewegung

Aristoteles führt den für seine ethischen Tugenden zentralen Begriff der Mitte über dessen Voraussetzung eines Kontinuums ein. Da alle Bewegung kontinuierlich ist und alle Handlung auch Bewegung ist, kann also bei **jeder Handlung eine Mitte** festgestellt werden⁶⁹. Allerdings ist der Begriff an quantitative Voraussetzungen gebunden und damit nicht unbedingt auch auf qualitative Phänomene wie Emotionen anwendbar. Die bestehende Kritik an der sehr kurzen Abhandlung der richtigen Handlungen als Mitten schöpft ihre Kraft vor allem aus der alltagspsychologischen Erfahrung, dass wir uns nicht nur zwischen

⁶⁴ wie auch vermutlich die Frage nach der Daseinsberechtigung der Emotion für die im Rahmen einer dichotomen Unterscheidung zwischen einer Emotionsbezogenen Untugend und einer logischerweise nicht-emotionalen, weil entgegen gesetzten Tugend neu gestellt werden müsste

⁶⁵ Baier, Seite 16: „...denn einen nicht geringen Einfluss auf die Ideenlehre Platons hatte laut Aristoteles die pythagoreische Zahlenlehre.“

⁶⁶ Siehe Baier, Seite 17: Die 10 allgemeinen Gegensatzpaare.

⁶⁷ Die Frage, wieweit die Seele im Bereich der *physis* also der Natur zu verorten ist, sei hier nur erwähnt und würde vom Umfang sicher eine eigenständige Ausarbeitung ergeben. Für den vorliegenden Text sei wie bereits erwähnt gesagt, dass die Seele nicht stofflich ist, aber in Verbindung mit dem Stofflichen und damit mit dem Physischen steht.

⁶⁸ De An 406a,12

⁶⁹ EE II,3, 1220b27

verschiedenen Ausprägungen einer Handlung entscheiden, sondern meistens auch zwischen verschiedenen Handlungen selbst, zum Beispiel zwischen dem Lernen für die Klausur am nächsten Morgen und einem abendlichen Besuch bei Freunden⁷⁰ die erkennbar auch qualitativ unterschieden sind.

Viel problematischer als diese Vernachlässigung der qualitativen Aspekte von Handlungen stellt sich allerdings die Interpretation der „*Mitte im Bezug auf uns*“ dar. Diese Mitte scheint augenscheinlich durch keine Form der Bewegung gekennzeichnet. Vielmehr liegt sie ja bereits irgendwo in uns und muss nur noch realisiert werden. Gemäß der Überlegungen zur *festen Grundhaltung* in EE II,2 scheint es sich hierbei auch nicht um ein kontinuierliches Phänomen sondern einen diskreten Sachverhalt zu handeln. Diese binäre Unterscheidung von Potentialität und Aktualität scheint mir mit dem Gedanken an ein Kontinuum nicht vereinbar⁷¹.

Alternativ zur festen Grundhaltung könnten auch die Emotionen selbst als Ort der *Mitte im Bezug auf uns* gemeint sein. Da allerdings die Affektionen im fünften Buch der *Metaphysik* explizit als qualitatives und nicht als quantitatives Phänomen ausgewiesen werden und über die aus den Affektionen resultierenden Emotionen in der Ethik nichts gegenteiliges ausgesagt wird, scheint auch dieser Begründungsversuch ins Nichts zu laufen.

Die Ursache der Bewegung

Das aristotelische Konzept von Bewegung

Aristoteles nennt in der *Metaphysik* vier Arten der Veränderung: Die Veränderung des Was im Sinne eines absoluten Entstehens und Vergehens, die Veränderung der Qualität als Umwandlung der Affektionen, die Veränderung der Quantität als Veränderung der Anzahl und die Veränderung des Ortes als Bewegung. Veränderung beruht auf der Zweiteilung des Seienden in Vermögen und Aktualität und genauer auf den Übergang vom Vermögen (*dynamis*) zur Aktualität (*energeia*)⁷². Weder die Bewegung noch die Zeit können entstehen oder vergehen, da beide ewig sind⁷³. Somit müssen die beiden einem unvergänglichen Sein

⁷⁰ Auch das aristotelische Beispiel der Handlungen mit viel oder wenig Wissen bzw. Fachlichem Können (EE II,1220b24-27) vermag diese Definition nicht wirklich zu erhellen, unter anderen auch, weil es hier um dianoethische Exzellenzen und nicht um ethische Mitten geht.

⁷¹ Sofern aber die Auswahl der Handlung nicht unter die Entscheidung fällt, sondern nur die Intensität mit der eine Handlung ausgeführt wird, beispielsweise die Menge an Kraft die für den Kampf aufgebracht wird und das Kriterium eines subjektiven Gefühls der Erschöpfung, ab welchem die Flucht angetreten wird, ist eine bestimmte Form von Kontinuität der Handlungen dennoch denkbar, auch wenn dadurch die Beweisführung deutlich an Kraft verloren hat, da keine Auskunft über Situationen mit kategorial verschiedenen Handlungsalternativen gegeben wird.

⁷² Met XII,2

⁷³ Damit ist die ewige Bewegung der zeitlich abgegrenzten Veränderung vorgeordnet

zuzuordnen sein, welches damit stofflos sein muss und im Falle der ewigen Bewegung der Gestirne aus reiner Wirklichkeit besteht, dem göttlichen „*unbewegten Beweger*“ (Met XII,6).

Der Mensch als Ursprung ethischer Handlungen

Im Sinne der Formulierung des *to prakton* (EE I,7) kann der Mensch nur Ursache von veränderlichen Zuständen und Sachverhalten sein. Eine menschliche Ursache der unveränderlichen Prinzipien des Kosmos und der notwendigen Veränderungen ist ausgeschlossen. Dieser Ursprung (*arché*) im Menschen lässt sich unter Heranziehen der vier Ursachenprinzipien der *Metaphysik*⁷⁴ folgendermaßen betrachten:

1. Zweckursache: Ursache jeder menschlichen Handlung ist das Streben nach etwas. Im Falle der ethischen Tugenden könnte dies wohl von der *Eudaimonia* oder der Lust ausgesagt werden, im Falle der dianoethischen Tugenden die Aneignung und Verwirklichung von Wissen im eigentlichen Tätigsein der Seele⁷⁵.
2. Formursache⁷⁶: Die Tugend als paradigmatische Eigenschaft der vollkommenen Seele
3. Materialursache (im übertragenen Sinne): Die Affizierbarkeit für Lust und Unlust
4. Wirkursache: besonders in der NE der Phronimos und das Bedürfnis nach Lob und Anerkennung. In der EE ist dies die Bewegungsursache des menschlichen Verstandes, der göttliche Intellekt⁷⁷. Bei Aristoteles wird nicht unbedingt von Defiziten oder anderem Korrekturbedarf in Form von Begierden ausgegangen.

5. Das Göttliche in der aristotelischen Ethik

Definition der Eudaimonia als Teilhabe am Göttlichen

Die oft als ‚Glückseligkeit‘ übersetzte *Eudaimonia*⁷⁸ wird als Endziel nicht um eines anderen Zieles willen erstrebt. Die *Eudaimonia* betrifft nur Menschen und Götter, nicht aber die Tiere, durch sie hat der Mensch am Göttlichen Anteil⁷⁹. Sie ist sowohl Teil der Natur des Menschen aber auch Teil des Göttlichen⁸⁰. Sofern sich der Mensch also in einer bestimmten Weise

⁷⁴ Jede *arché* ist auch Prinzip und jedes Prinzip ist auch *arché* (Met V,2)

⁷⁵ Das Strebevermögen ist meiner Meinung nach nur im uneigentlichen Sinne tätig, da das dortige Streben durch ein Äußeres bedingt ist.

⁷⁶ Die Unterscheidung zwischen Form und Materie im Bezug auf die Seele gestaltet sich schwierig (siehe Fazit)

⁷⁷ Da auch die *Eudaimonia* mit Lust verbunden ist

⁷⁸ Eine wortgetreue Übersetzung von *εὐδαιμονία* würde wohl lauten: einen guten Dämon haben

⁷⁹ EE I,7,1216b21ff.

⁸⁰ Es sei hier angemerkt, dass Aristoteles das Göttliche nicht in Teile unterteilt, sondern hiermit nur ein Aspekt des Göttlichen gemeint ist. Genauso sei die Frage, ob es zum Glücklichsein nicht der Emotionen und damit einen strebenden Seelenteil (da das Glück ja auch mit der Lust und ihrem Gegenteil, der Unlust, verbunden ist) bedarf, über welchen das Göttliche nicht verfügt, aufgrund der Beschränkung dieser Arbeit nur erwähnt. Man könnte

seiner Natur gemäß verhält, hat er in Form der Eudaimonia Anteil am Göttlichen. Die Teilhabe am Göttlichen kann im begrenzten Rahmen auch bei den anderen Lebewesen gefunden werden, nämlich dann, wenn diese wiederum andere Lebewesen in Form von Nachkommen hervorbringen⁸¹ Auf eine detaillierte Ausarbeitung der Übereinstimmung des Göttlichen in den Werken sei hier aus verständlichen Gründen verzichtet und diesbezügliche auf die Dissertation von John Dudley verwiesen.⁸²

Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichen Intellekt

Die Vernunft bzw. der Intellekt⁸³ als höchste Eigenschaft beseelter Wesen ist auch die zentrale Eigenschaft des Göttlichen. Wo der Mensch sich allerdings noch mit seinen tierischen Strebungen in teleologischer Weise durch die Charaktertugenden in Einklang bringen muss, ist das Göttliche durch reine Aktualität und die Abwesenheit jeglicher Potentialität gekennzeichnet. Aus diesem Grund ist es auch nicht möglich, dem Göttlichen Strebungen zuzuschreiben, da diese per definitionem immer auch ein Moment der Potentialität beinhalten. Im zwölften Buch der Metaphysik, das als einer der Höhepunkte des Antiken Denkens und der natürlichen Theologie gilt, entfaltet Aristoteles sein Theorie vom göttlichen Intellekt (*nous*) der durch sich durch zwei zentrale Eigenschaften von menschlichen Intellekt unterscheidet: Einerseits ist der göttliche Intellekt ‚wie bereits erwähnt, reine Wirklichkeit oder *actus purus*, andererseits kann der Göttliche Intellekt als Höchstes nichts denken, das niedriger ist als er selbst⁸⁴. Somit denkt der unbewegte Beweger⁸⁵ als *noēsis noēseōs* („Denken des Denkens“) nur sich selbst. Dennoch ist diese Tätigkeit für ihn mit ‚Glück‘ verbunden, welches selbstverständlich nicht von affektiver Qualität ist.

Der nous - das Göttlich(st)e im Menschen

Über eine Erörterung des Zufalls als mögliche Ursache des Glücks kommt Aristoteles im achten Buch der Eudemischen Ethik auf der Suche nach einem höchsten Ursprung der

auch aufgrund der Favorisierung des bios theoretikos in der EE annehmen, es handle sich bei der Eudaimonia der beiden Seeleile um zwei gesonderte Entitäten.

⁸¹ De An I, 415a,29 für einen Einblick in den damaligen Zusammenhang zwischen Perfektion und Göttlichkeit siehe auch Buddensiek, Seite 72f.

⁸² Welche über die hier berücksichtigten Textstellen hinaus auch einen starken Fokus auf Gott in der Freundschaftsdiskussion der EE legt und über die Ethik hinaus auch die Nennung Gottes in der Politik aufzeigt.

⁸³ Auf die Trennung zwischen aktiven und passivem Intellekt kann an dieser Stelle aus besagten Gründen nicht eingegangen werden, für eine detaillierte Erläuterung siehe Jung, 1995 ???

⁸⁴ Da das Denken die Eigenschaft hat, mit dem Gedachten identisch zu sein.

⁸⁵ Bereits diese Benennung lässt vor dem Hintergrund der aristotelischen Theorie des Denkens keine anderen Inhalte des Denkens des unbewegten Bewegers zu, da die Inhalte des Denkens das Denken verändern und damit bewegen.

menschlichen Handlungen im Sinne einer ersten Ursache des Denkens außerhalb des menschlichen Denkens auf Gott⁸⁶ zu sprechen.

„Denn in gewisser Weise setzt das Göttliche in uns alles (in uns) in Bewegung: des Denkens Anfang ist ja nicht das Denkende, sondern etwas Stärkeres. Was nun wäre sowohl dem Wissen wie der Denkkraft überlegen außer Gott?“ (EE VIII,2,1248a27)

Die Interpretation dieses Satzes scheint mir nicht unbedingt einfach.⁸⁷ Vor dem Hintergrund, dass jede Bewegung⁸⁸ durch etwas Unstoffliches verursacht wird, als welches meiner Meinung nach nur der menschliche oder der göttliche Verstand in Frage kommen können, gibt es einen ersten Ursprung aller Bewegung⁸⁹. Dennoch bleibt die Frage, wie das menschliche Denken, welches stofflos ist, in Bewegung versetzt werden kann, da die Bewegung im engeren Sinne doch auf etwas Stoffliches, das bewegt wird, angewiesen ist. In der aristotelischen Physik wird Bewegung jedoch folgendermaßen definiert *„Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist Bewegung“*⁹⁰

Der aristotelische Gottesbegriff im Allgemeinen

Werner Jäger kommt in seiner Monographie zu dem Schluss, dass in der –seiner Meinung nach früher datierten- EE Gott noch eine Rolle im Sinne eines Außenkriteriums für die Eudaimonia einnimmt, welche später in der NE durch den *Phronimos* zurück gedrängt wird. Dies betrachtet Jäger als eine Rettung bestimmter platonischer Denkfiguren hinüber in den neu geschaffenen Bereich der Ethik. Im Vergleich zur vermeintlich relativen Normierung durch den *Phronimos* in der NE findet sich in der EE somit eine absolute Norm, die Jäger als die *„religiöse Inbrunst des platonischen Jugendglaubens“* (Jäger, S. 255) bezeichnet.^{91 92}

⁸⁶ Für vollständige eine Erläuterung dessen, was Aristoteles unter Gott versteht sei auf Met XII verwiesen.

⁸⁷ Auch weil EE und NE sich durch die Verwendung des Superlativs „das Göttlichste in uns“ in der NE an korrespondierender Stelle unterscheiden (NE X,7,1177a12ff.).

⁸⁸ Und damit auch die Veränderung, die bei Aristoteles unter dem Oberbegriff der Bewegung fällt

⁸⁹ Hierbei muss angemerkt werden, dass explizit der *nous*, also der Intellekt und nicht die Seele als Ganzes gemeint ist, da diese mit Ausnahme des Intellekts an das stoffliche des Körpers gebunden ist. Einzig der Intellekt ist über diese Verbindung erhaben und dadurch ewig

⁹⁰ Phys 201 a , Quelle http://de.wikipedia.org/wiki/Physik_%28Aristoteles%29#Bewegung

⁹¹ *„Wie der unbewegte Beweger in der Metaphysik, so ist Gott auch in der Endemischen Ethik noch der Zentralgedanke: sittliches Tun ist für sie Streben zu Gott.“* (Jäger, S. 250)

⁹² *„Zwischen der Eudemischen Ethik und dem Protreptikos liegt eben die Preisgabe der Ideenlehre und die Lostrennung der Metaphysik von der Ethik.“* (Jäger, S. 243)

Eine intelligible Ursache aller Veränderung

Sowohl in der NE als auch in der EE⁹³ führt Aristoteles einen handlungstheoretischen Exkurs über die verschiedenen Arten der Ursachen im Bezug auf menschliche Handlungen. Das wichtigste Ergebnis hierbei ist die Unterscheidung zwischen äußeren Ursachen (Zwang) und inneren Ursachen (Entscheidung, Lust, Gewohnheit). Da für Aristoteles der Begriff der Bewegung dem Begriff der Veränderung übergeordnet ist⁹⁴ und die Ursache aller Bewegung aufgrund der vermeintlichen Totalität dieser Ursache auf der Makro-Ebene gesucht werden muss, findet Aristoteles in Met XII den stofflosen⁹⁵ unbewegten Beweger, der immer und ewig nur sich selbst denkt als erste Ursache aller Bewegung, welche identisch ist mit der Kreisbahn der Planeten, welche der aristotelischen Prämisse der Unmöglichkeit eines Entstehens der Bewegung (*kinēsis*) zu entsprechen scheinen⁹⁶. Diese ist für Aristoteles die erste Form von Bewegung, gerade weil sie ewig ist.

Da jede stoffliche Wesenheit der Bewegung unterworfen ist oder zumindest bewegt werden kann⁹⁷, muss die erste Ursache aller Bewegung folglich stofflos sein.⁹⁸ Die Feststellung des Intellekts als erstem Prinzip geht dabei auf Anaxagoras zurück⁹⁹. Dennoch sei hier angemerkt, dass Aristoteles **im eigentlichen kosmologischen Sinne** der Fixsterne von 55 unbewegten Bewegern spricht und sich niemals explizit zu einem einzigen ersten Beweger äußert. Schneider¹⁰⁰ betrachtet eben dieses achte Kapitel von Met XII unter Berufung auf Jäger jedoch als Fremdkörper, wehrt sich aber auch gegen die –zwar naheliegenden, aber nicht zwingenden- Personifizierung der ersten Ursache der Bewegung, die auch eine Vermeidung eines infiniten Regresses darstellt.

Fazit

Dass die Ethik der Metaphysik diametral entgegen steht, kann im Falle von Aristoteles nicht ausgesagt werden. Besonders in der EE, aber auch in der NE lassen sich unter den Schlagworten der *Entelechie*, des göttlichen *nous*, der Gegensätze, des Kontinuums und der

⁹³ EE II, ab Kapitel 6

⁹⁴ In Met. XI, 11 werden drei Arten von Bewegung unterschieden: Bewegung der Qualität, der Quantität und des Ortes. Für unser heutiges Verständnis handelt es sich bei den beiden ersten eher um Veränderungen als um Bewegungen.

⁹⁵ Met XII,1071b22, weiter wird die Stofflosigkeit darin begründet, dass nicht der Stoff den Stoff in Bewegung setzen kann, sondern beispielsweise nur die nicht-stoffliche Baukunst (Met XII, 1071b30)

⁹⁶ Met XII, 6, 1071b7

⁹⁷ Met XII, 2, 1069b26 sowie Met XII,6,1071b

⁹⁸ Hierbei zieht Aristoteles auch Anaxagoras und Empedokles heran (Met XII,6,1072a7)

⁹⁹ Filkuka, Seite 46

¹⁰⁰ Seite 244 ff.

Kritik der platonischen Ideenlehre systematisch Rückgriffe¹⁰¹ auf metaphysische Überlegungen und Konstrukte nachweisen, die leider aufgrund der verkürzten Form nicht unbedingt eigenständig zur Geltung kommen. Die Ethik des Aristoteles ist somit sowohl doxastisch-empirisch als auch rational-metaphysisch, wenn dieser Vergleich hier erlaubt sei.

Wäre es auch möglich gewesen, die **Ethik noch metaphysischer** zu gestalten? Ich denke, das wäre es. Beispielsweise hätte man zumindest die ethischen Tugenden als Substanzen und die Untugenden als deren Privationen einführen können. Dies hätte zwar einen expliziten Exkurs über das Werden und Vergehen erfordert, wäre aber abgesehen von einem Verzicht auf das nicht unproblematische Kriterium der Mitte meiner Meinung nach durchaus mit den anderen inhaltlichen Schwerpunkten vereinbar, wenn auch der Unterschied zwischen außerseelischen und innerseelischen Entitäten dadurch stark reduziert würde.¹⁰²

Das Kriterium der Mitte scheint die **spezifische Eigenart der Ethik** im Vergleich mit den anderen aristotelischen Wissensgebieten zu sein. Es besteht kein formaler Zwang, die Tugenden des irrationalen Seelenteils als Mitten einzuführen, dennoch scheint Aristoteles sehr an dieser Definition gelegen. Vermutlich liegt dies unter anderem in der Veranschaulichung von Veränderung gemäß einem physikalischen Verständnis als auch –und das meiner Meinung nach vor allem– der Verortung des Menschen selbst als eine Mitte zwischen dem höchsten und den anderen Wesen des Universums, begründet.¹⁰³

Eine eigene **Vermutung zur relativen Chronologie** der beiden Ethiken im Sinne einer späteren Datierung der weniger metaphysischen NE orientiert sich vor allem am Begriff des *typoî*-Wissens, welcher meines Wissens nach nur in der Nikomachischen Ethik und nicht in der Eudemischen Ethik vorzufinden ist. Natürlich ist denkbar, dass dieses Wissen bereits vorausgesetzt wurde¹⁰⁴ und deswegen nicht mehr explizit genannt wird, allerdings lässt sich diese mögliche Auslassung unter Berücksichtigung von *Met I*, 982a26¹⁰⁵ auch als ein Bekenntnis zu den metaphysischen Wurzeln der damit noch weniger emanzipierten Eudemischen Ethik deuten. Faszinierend ist für mich auch die Dissoziation der Kritik an der Verwendung der Zahlen bei Platon in der EE und der Abkehr der Ethik von der Mathematik

¹⁰¹ Und natürlich auch die Abwehr bestimmter Positionen, wie im Falle der platonischen Ideenlehre

¹⁰² Natürlich würde das einer Transzendierung der Tugenden in fast schon platonischem Ausmaß gleichkommen und dem situativen Charakter der Tugend nicht Rechnung tragen. Dennoch denke ich, dass dieses ‚Defizit‘ durch die Funktion der (nicht an eine Mitte gebundenen) *phronesis* als Finden des rechten Maßstabs kompensiert werden könnte.

¹⁰³ Natürlich kann als dritter Punkt die Verneinung des Abgetrennten durch ein Kontinuum auch der Abkehr von platonischen Positionen der Tugend geschuldet sein.

¹⁰⁴ Meiner Meinung nach, sollte die Lektüre der Schriften zur Metaphysik wohl Voraussetzung der EE sein. Passagen zur Umrisshaftigkeit des Wissens finden sich auch in *Met VII*, 3

¹⁰⁵ „Am genauesten aber sind unter den Wissenschaften die, welche sich am meisten auf das Erste beziehen, denn auf eine geringe Zahl an Prinzipien bezogenen Wissenschaften sind genauer als diejenigen, bei denen noch bestimmende Zusätze hinzukommen“

oder zumindest der mathematischen Präzision in der NE, die möglicherweise eine funktionale Analogie bilden.

Somit scheint mir die in Forscherkreisen weit verbreitete Sentenz ‚*Don't mix Ethics with Metaphysics*‘ einen Ursprung im Begriff des umrisshaften Wissens der NE zu haben. Die weitaus technischer geartete EE scheint diesem Imperativ durch diese fehlende Spezifikation des Wissens als umrisshaft und ihre engere Verzahnung mit der Metaphysik in dem Bereichen des Kontinuums, der Gegensätze, des ersten Bewegers und der Bevorzugung des bios theoretikos nicht gerecht zu werden.

Zur abschließenden Beantwortung der Frage nach der metaphysischen Fundierung der aristotelischen Ethik bleibt nun nur noch zu sagen, dass auch das zentrale Konzept der *Eudaimonia*¹⁰⁶-sei sie nun göttlich oder nicht- durch ihre Erhabenheit über die Zwecke ein metaphysisches Konstrukt, im Sinne eines letzten Ziels aber auch im Sinne einer Zweckursache (*causa finalis*) ist, was auch den letzten Zweifel an der Bedeutung der Metaphysik für die Ethik ausräumen sollte.

Nachwort

Im Rahmen der vorliegenden Aufgabenstellung mag es verwundern, dass in der vorliegenden Arbeit fast nur deutschsprachige und nicht immer junge Publikationen vorzufinden sind. Ich möchte betonen, dass dies nicht auf einer Selbstbeschränkung meinerseits zurück zu führen ist. Eine Suche in der englischsprachigen Literatur ergibt durchaus einen bescheidenen Fundus an Publikationen die zumindest gemäß ihrem Titel Rückschlüsse auf einen der Fragestellung entsprechenden Inhalt verweisen. Darunter sei als exemplarisches Beispiel der Aufsatz von T. H. Irwin ‚*the metaphysical and psychological base of aristotle's ethics*‘ in dem von Amélie Rorty herausgegebenen Sammelband herangezogen, welcher sich über die Themen der Form, des Stoffs und der Substanz an die Seele heranpirscht, aber leider dem Titel nicht gerecht wird und nur eine metaphysische Fundierung des aristotelischen Seelenverständnisses liefert. Dennoch ist die Tendenz zur Untersuchung der Gemeinsamkeiten von Ethik und Metaphysik vorhanden, wie die von May Sim herausgegebenen Essaysammlung ‚*The crossroads of norm and nature*‘ zeigt, die mir leider für meine Recherchen nicht zur Verfügung stand.

Vielleicht mag auch die Wahl meiner Subthemen verwundern, da in den meisten Fällen die Metaphysik im Zusammenhang mit der Ethik auf den aristotelischen Gottesbegriff beschränkt wird. Es ist wahr, dass der unbewegte Beweger die einzige inhaltliche Überschneidung der

¹⁰⁶ In diesen Punkt unterscheiden sich die Ansichten des Stagiriten und der Akademie nicht wesentlich. Für beide Positionen ist das vollkommene Leben eine Nachahmung Gottes (Dudley, S.181)

beiden Werke ist, was aber vor allem daran liegt, dass die Metaphysik abgesehen von dieser ersten Ursache ein eher methodisches und kein primär inhaltliches Buch ist. Diesen formal-methodischen Überlegungen wurde bisher eher wenig Beachtung zuteil.¹⁰⁷

Der bereits in der Einleitung erwähnte Schlachtruf „Don't mix ethics with metaphysics“ scheint viel weniger eine Beschreibung der aristotelischen Haltung¹⁰⁸ als vielmehr ein Imperativ des englischsprachigen Forschungskreises zu sein.¹⁰⁹ Es kann nicht verneint werden, dass die Erforschung des aristotelischen Werkes bedeutsame und zentrale Impulse aus dem angloamerikanischen Raum erhalten hat, doch leider ist die Thematik der Metaphysik in der Ethik ein ähnlich stiefmütterlich erforschtes Gebiet wie beispielsweise die Schrift „*De generatione et corruptione*“ und damit verbunden das aristotelische Konzept der Veränderung, des meiner Meinung nach ebenso einen Platz unter den metaphysischen Begriffen verdient wie die Unterscheidungen Form-Materie, Substanz-Akzidenz und Potentialität-Aktualität.¹¹⁰

Der Begriff der Metaphysik ist natürlich begriffsgeschichtlich stark belastet und vor allem in der eher analytisch orientierten englischen Philosophie der Gegenwart ähnlich konnotiert wie der Begriff der „Kontinentalphilosophie“, dennoch ist er für eine Gesamtperspektive auf das aristotelische Gesamtwerk zentral und geradezu unabdingbar. Ich hoffe durch die vorliegende Ausarbeitung diesem Anspruch zumindest in Grenzen gerecht geworden zu sein.

¹⁰⁷ Auch Buddensiek (Seite 149f.) spricht sich dafür aus, dass die metaphysischen Grundlagen der Ethik, speziell der Eudaimonia mehr als nur das ergon-Argument umfassen. Allerdings geht es ihm vor allem um die ästhetische Verknüpfung der Ethik mit der Metaphysik im Sinne der schönen Tätigkeit Gottes. Mir erscheint diese Perspektive fraglich, da zwar jedes Gute auch schön im Sinne von Vollendung ist, aber auch Schönheit qua Vollendung bei Sachverhalten möglich ist, die wir nicht als gut beschreiben würde, beispielsweise im Falle dem bereits genannten Diebes.

¹⁰⁸ Dies würde wohl eher durch eine Aussage wie „don't mix Ethics with Mathematics“ im weiteren Sinne (typoi-Wissen und Zahlenkritik) verdeutlicht. Dann müsste aber auch logischerweise die spannende Frage gestellt werden, wie weit die Mathematik nicht auch metaphysisch ist.

¹⁰⁹ Meiner Meinung nach sollte die Trennung weniger zwischen Handeln und Sein als zwischen Denken und Sein gezogen werden. Handeln bezieht sich schließlich auf das Sein und dessen Veränderung, wohingegen Sein und Denken ähnlich dem naturalistischen Fehlschluss in keiner notwendigen Beziehung stehen. Allerdings zeigt, die Fixierung auf erstere Position auch auf, dass das Konzept der Veränderung möglicherweise noch nicht seine volle Geltung in der Philosophie entfalten konnte.

¹¹⁰ Filkuka hebt mit der Teleologie die Verbindung zur aristotelischen Metaphysik des Werdens hervor. (Seite 34ff.)

Literatur

Primärliteratur

Aristoteles, Eudemische Ethik – Übersetzung durch Franz Dirlmeyer
Akademie-Verlag, Berlin 1962.

Aristoteles, Nikomachische Ethik - Übersetzung und Herausgabe durch Ursula Wolf.
Rowohlt, Reinbek, 2011.

Aristoteles, Metaphysik - Übersetzung und Herausgabe durch Ursula. Wolf.
Rowohlt, Reinbek, 1999.

Aristoteles, De Anima. Über die Seele – Übersetzung und Herausgegeben durch
Gernot Krapinger. Reclam, Stuttgart, 2011.

Aristoteles, Rhetorik – Übersetzt, kommentiert und herausgegeben durch Christof
Rapp. Akademie Verlag, Berlin, 2002.

Sekundärliteratur

BAIER, K.: *Die Einwände des Aristoteles gegen die Ideenlehre Platons.*
Wien, 1981

BUDDENSIEK, F.: *Die Theorie des Glücks in Aristoteles Eudemischer Ethik.*
Göttingen, 1999.

DUDLEY, J.: *Gott und Theoreia bei Aristoteles – die metaphysische Grundlage der NE*
Frankfurt am Main, 1982.

FILKUKA, L.: *Die Metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles.*
Wien, 1895.

<http://www.archive.org/stream/diemetaphysisch00filkgoog#page/n6/mode/2up>

HÖFFE, O. (Herausgeber) *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles.*
Berlin 1995.

JAEGER, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*,
Berlin, 1923.

JUNG, C.: *die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*.
Wien, 2011.

SCHNEIDER, W.: *Usia und Eudaimonia – Die Verflechtung von Metaphysik und
Ethik bei Aristoteles*. Berlin, 2001.

SIM, M. (Herausgeber) *The crossroads of norm and nature. Essays on
Aristotle's ethics*, Lanham, 1995.

RORTY, A. (Herausgeber) *Essay on Aristotle's Ethics*.
London, 1980.

Internetquellen

<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>

(Stand: 19.3.2012)

http://www.gluecksarchiv.de/inhalt/philosophie_menschenbild_drei.htm

(Stand: 16.3.2012)

<http://www.ontology-2.com/pdf/corpus-aristotelicum.pdf>

(Stand: 20.2.2012)

http://de.wikipedia.org/wiki/Physik_%28Aristoteles%29#Bewegung

(Stand 27.3.2012)