

Praktische Vernunft und Kontemplation

von Stephan Herzberg

Doch er zog sich an einen einsamen Ort zurück, um zu beten. (Lk 5,16)

Nach Aristoteles ist das Glück (*eudaimonia*) das Prinzip menschlichen Handelns: Um seinetwillen tut jeder alles Übrige, d. h. es ist letztes Ziel aller auf einer Entscheidung beruhenden Handlungen, und es ist, so Aristoteles weiter, Prinzip und Ursache der Güter.¹ Im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* (= EN) argumentiert Aristoteles dafür, dass die Betrachtung (*theôria*)² diejenige Tätigkeit (*energeia*) ist, die uns in höchstem Maß, d. h. mehr als alle anderen Tätigkeiten, glücklich macht.³ Sie verleiht dem für uns erstrebenswertesten Leben die Form eines kontemplativen Lebens. Es stellt sich die Frage, ob in einer solchen Lebensform das tugendhafte oder moralische Handeln einer externen, nämlich intellektualistischen, Norm untergeordnet wird. Aristoteles scheint einen „intellektualistischen Egoismus“⁴ zu vertreten, gemäß dem eine Handlung genau dann moralisch gut ist, wenn sie im Vergleich zu den alternativen Handlungsmöglichkeiten den größeren Beitrag zur Realisierung der eigenen kontemplativen Tätigkeit leistet. Gegenüber dem Verdacht, dass in einer eudaimonistischen Ethik, die das höchste Gut in der betrachtenden Tätigkeit sieht, die Moral der Kontemplation auch ge-

¹ Vgl. *Nikomachische Ethik* I 12, 1102a2–4 (*Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006). Das Glück ist nicht nur die ‚letzte Begründung‘ für alle auf einer Entscheidung beruhenden Handlungen, sondern ist auch die Ursache für das Gutsein all dessen, was auf es hingeeordnet ist. Vgl. *G. Richardson Lear*, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004, 15.

² Der Begriff der *theôria* bzw. des *theôrein* wird von Aristoteles in einem weiten und in einem engen Sinn verwendet. Im weiten Sinn versteht Aristoteles unter diesem Begriff das genaue, verständige Beobachten oder auch das wissenschaftliche Untersuchen eines Gegenstands, im praktischen Bereich auch das Erwägen. Im engen Sinn wird unter diesem Begriff das Aktualisieren eines schon erworbenen Wissens verstanden; dieses Aktualisieren verhält sich zur *epistêmê* wie der Gebrauch zum Besitz (EN VII 5, 1146b31–34). Die Betrachtung setzt das Lernen bzw. Erforschen eines bestimmten Gegenstandsbereichs als abgeschlossen voraus. Das Betrachten besteht also darin, sich die schon erworbenen epistemischen Gehalte wieder zu Bewusstsein zu bringen.

³ Vgl. EN X 7, 1177a19–b26; X 7, 1178a4–8; X 8, 1178b7–32; X 9, 1179a22–32.

⁴ Vgl. *R. Kraut*, *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989, 30 Anm. 15.

opfert‘ werden könnte, soll zum einen gezeigt werden, dass für Aristoteles die betrachtende Tätigkeit innerhalb der kontemplativen Lebensform notwendig die Betätigung der ethischen Tugenden impliziert, d. h. an die Maßstäbe der Moral gebunden ist. Man muss sich, insofern man ein Mensch ist, die betrachtende Tätigkeit auch moralisch ‚leisten‘ können. Zum anderen soll gezeigt werden, dass der ‚kontemplative Imperativ‘⁵ innerhalb von Aristoteles‘ Ethikkonzeption im Ganzen eine interessante Aufgabe übernimmt: Dieser Imperativ weist uns auf die größere metaphysische Einbettung des menschlichen Seins und Handelns hin. Das letzte Ziel menschlichen Seins besteht in der Betrachtung der ontologisch höchsten Gegenstände. Damit wird dem Bereich des Moralisch-Praktischen *sub specie aeternitatis* eine Grenze gezogen, ohne dass dabei die Eigengesetzlichkeit dieses Bereichs verletzt wird.

1. Der Vollzug der Betrachtung ist Gegenstand einer Entscheidung

Für Aristoteles ist die Betrachtung als höchste Form menschlicher Tätigkeit selbst Gegenstand einer Entscheidung (*prohairesis*). Zu urteilen, dass es richtig ist, hier und jetzt in einem bestimmten zeitlichen Umfang die Betrachtung zu vollziehen, unterliegt den Maßstäben der dianoetischen Tugend der Klugheit (*phronêsis*).⁶ Das geht aus folgender Passage hervor:

Allerdings hat die Klugheit gerade nicht die Herrschaft über die Weisheit oder über den besseren Seelenteil, wie auch die Medizin nicht die Herrschaft über die Gesundheit ausübt; denn sie macht nicht von ihr Gebrauch, sondern sieht zu, dass sie entsteht. Um ihretwillen also gibt sie Anordnungen, nicht aber ihr (*ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ’ οὐκ ἐκείνη*). Ferner: Das [d. h. zu sagen, die Klugheit herrsche] wäre ebenso, als würde jemand sagen, das politische Wissen herrsche über die Götter, weil es über alle Dinge im Staat Anordnungen erteilt. (EN VI 13, 1145a6–11; Übers. Wolf mit Änderungen)

⁵ Vgl. EN X 7, 1177b31–1178a2: „Doch dürfen wir nicht denen folgen, die uns raten, wir sollen als Menschen an menschliche Dinge denken und als Sterbliche an sterbliche Dinge. Vielmehr müssen wir uns, soweit es möglich ist, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben. Denn auch wenn dies klein im Umfang ist, überragt es doch alles umso mehr an Vermögen und Wert“ (Übers. Wolf mit Änderungen).

⁶ Vgl. S. *Sauvé Meyer*, Living for the sake of an ultimate end, in: J. Miller (ed.), *Aristotle’s Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge 2011, 47–65, 62: „he also recognizes that *theoria* is the subject of choice for human beings, for the decision to engage in *theoria* is itself an exercise of practical reason“.

Die *phronêsis* hat zunächst einmal die Aufgabe zu urteilen, was man hier und jetzt tun soll, d. h. was moralisch richtig ist.⁷ Sie trifft ihre Anordnungen in erster Linie um des ‚Schönen‘ (*kalon*) willen, d. h. um des aufgrund seiner selbst Wählenswerten und Lobenswerten willen⁸, denn das *kalon* ist das Ziel jeder Tugend.⁹ Die einzelne moralisch richtige Handlung wird gewählt, um *mit* und *in* ihr das *kalon* zu verwirklichen. Der Grund, warum die schöne Handlung aufgrund ihrer selbst wählenswert ist, ist die Tatsache, dass sie der Vernunftnorm entspricht.¹⁰ Da nun aber das, was es heißt, (praktisch) vernünftig zu sein, je nach Situationstyp verschieden ist (vgl. die verschiedenen Parameter, welche die ‚Mitte für uns‘ definieren¹¹), ist auch das *kalon* hinsichtlich seiner materialen Bestimmung je ein anderes. Der Kluge überlegt, was es hier und jetzt, in dieser konkreten Situation, bedeutet, z. B. tapfer zu sein, er überlegt, mit welcher Handlung sich das ‚umrisshaft‘ gegebene Tugendziel der Tapferkeit in dieser Situation *konkretisieren* lässt.¹² Die *phronêsis* unterliegt in dieser Art von anordnender Tätigkeit der

⁷ Vgl. EN VI 11, 1143a8–10: „Denn die Klugheit gibt Anweisungen: Denn was man tun soll oder nicht, ist ihr Ziel. Die Verständigkeit aber ist nur beurteilend.“

⁸ Das Schöne (*kalon*), das eine Form des Guten (*agathon*) ist, ist dasjenige Gut, das zugleich aufgrund seiner selbst wählenswert und lobenswert ist: „Schön also ist das, was aufgrund seiner selbst gewählt wird und dabei lobenswert ist, oder das, was gut und dabei aufgrund des Gutseins angenehm ist. Wenn also dies das Schöne ist, dann ist notwendigerweise die Tugend schön; sie ist nämlich gut und dabei lobenswert“ (Rhetorik I 9, 1366a33–36; *Aristoteles*, Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp, Berlin 2002). Nach der *Eudemischen Ethik* (= EE) sind von allen Gütern diejenigen Ziele, die aufgrund ihrer selbst wählenswert sind. Von diesen sind diejenigen „schön“, die „unter allen Umständen ihrer selbst wegen wählbar sind und als solche lobbar sind“ (EE VIII 3, 1248b19f.; vgl. F. *Buddensiek*, Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ *Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999, 153). Darunter fallen die Tugend und die tugendhaften Handlungen. Hierzu F. *Ricken*, Art. *kalon/schön, gut*, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 296–298.

⁹ Vgl. EN III 10, 1115b12f.; IV 2, 1120a23f.; IV 4, 1122b6f. Das *kalon* vereint in sich einen ‚attraktiven‘ Aspekt und einen ‚vorschreibenden‘ Aspekt (vgl. J. *Owens*, The KALON in the Aristotelian Ethics, in: D. J. *Billy/T. Kennedy* [ed.], *Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens*, Rom 1996, 27–44, 40).

¹⁰ Vgl. F. *Ricken*, *kalon* (s. Anm. 8), 298.

¹¹ Vgl. EN II 5, 1106b21–23.

¹² In dieser kontextsensitiven Konkretisierung oder Determination eines allgemeinen normativen Gehalts auf eine bestimmte Situation hin unterscheidet sich die praktische Überlegung von der technischen Überlegung, die sich ausschließlich an der Effizienz der Mittel im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel orientiert. In der praktischen Überlegung geht es darum, zu einem allgemeinen Handlungsziel ein ‚passendes‘ Teilziel, das in ‚Symphonie‘ mit dem moralisch richtigen Ziel steht (*symphônein*: Politik VII 13, 1331b27–30; *Aristoteles*, Politik. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl, Reinbek bei Hamburg 1994), zu finden. Vgl. hierzu U. *Wolf*, Warum Aristoteles

Norm des praktisch Vernünftigen, d. h. des hier und jetzt von der Vernunft Gebotenen. Die *phronêsis* hat bei ihren Anordnungen aber auch, wie Aristotele sagt, das „gute Leben überhaupt“ im Blick (*pros to eu zên holôs*: VI 5, 1140a28¹³), und das bedeutet, wenn die *theôria* als das höchste Gut des eigenen Lebens angesehen wird, dass die *phronêsis* ihre Anordnungen *auch* um der *theôria* bzw. um der Weisheit (als der ihr zugrundeliegenden dianoetischen Tugend) willen gibt.¹⁴

Die *phronêsis* sorgt also, wie Aristoteles in der oben zitierten Passage sagt, auch dafür, dass die Weisheit (*sophia*) entstehen bzw. die *theôria* als Tätigkeit gemäß der Weisheit stattfinden kann. Wie sie das leistet, kann in unterschiedlicher Weise verstanden werden: (a) Eine Möglichkeit wäre zu sagen, dass die *phronêsis* insofern auch die Voraussetzungen für die *theôria* schafft, als ihre Anordnungen im Bereich des Moralischen, wenn sie erfolgreich sind, eine Einheit oder Freundschaft mit sich selbst (als ‚innere Folge‘ moralischen Handelns) und ein konfliktfreies Zusammenleben in der Gemeinschaft der Polis nach den Maßstäben der Gerechtigkeit (als ‚äußere Folge‘ moralischen Handelns) zur Frucht haben: Nur wenn man es ‚bei sich selbst‘¹⁵ und ‚mit den anderen‘ aushalten kann, kann man *theôria* betreiben. Die Verwirklichung des moralisch Guten kann somit zugleich als Voraussetzung für die

keine einheitliche Konzeption der praktischen Überlegung hat, in: K. Corcilius/C. Rapp (Hg.), Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie. Akten der 8. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 8. bis 11.7.2004 in Blankensee (Philosophie der Antike 24), Stuttgart 2008, 123–129, 125: „Die Überlegung hat also weder die Struktur einer Mittel-Zweck-, noch die Struktur einer Teil-Ganzes-Überlegung. Vielmehr versucht sie herauszufinden, *was* in der vorliegenden Situation Tapfersein *bedeutet*, anders gesagt, ein in der Charaktergewohnheit implizit und unbestimmt anvisiertes Ziel zu artikulieren bzw. zu konkretisieren. Dabei könnte sie z. B. in der genannten Situation herausfinden, dass hier und jetzt das Standhalten nicht von der Tapferkeit gefordert ist.“

¹³ Es geht nicht um das Gute und Nützliche in Bezug auf eine besondere Eigenschaft des eigenen Lebens (Gesundheit, körperliche Stärke), sondern um die Art und Weise des eigenen Lebens überhaupt, d. h. um die Art und Weise der Aktualität der eigenen Seele.

¹⁴ Zur grundsätzlichen Frage, wie ein und dieselbe intellektuelle Kompetenz für diese beiden sehr verschiedenen Aufgaben geeignet sein kann, vgl. U. Wolf, *Eudaimonia* und *phronêsis*. Eine Anmerkung zur Nikomachischen Ethik, in: F.-J. Bormann/Chr. Schröer (Hg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive* (FS Friedo Ricken), Berlin/New York 2004, 39–43.

¹⁵ Vgl. EN IX 4, 1166a23–27: „Der Mensch, der so beschaffen ist, will Zeit mit sich verbringen. Dies nämlich tut er mit Lust, denn die Erinnerungen an das, was er getan hat, sind erfreulich, und die Hoffnungen auf künftige Handlungen sind gut; solche Hoffnungen aber sind erfreulich. Und er verfügt im Denken über einen reichen Besitz an Gegenständen der Betrachtung“ (Übers. Wolf).

Entstehung der Weisheit bzw. für den Vollzug der *theôria* betrachtet werden.¹⁶ (b) Das ‚Anordnen um der Weisheit willen‘ kann aber auch in dem stärkeren Sinn verstanden werden, dass die *phronêsis* das Urteil fällt, die praktischen Tätigkeiten als solche zu begrenzen oder zugunsten der Betrachtung ganz auszusetzen. In dieser zweiten Art von anordnender Tätigkeit unterliegt die *phronêsis* dem ‚kontemplativen Imperativ‘, der sich aus dem perfektionistischen Prinzip, immer nach dem Besten in einem selbst zu leben, ergibt:

Doch dürfen wir nicht denen folgen, die uns raten, wir sollen als Menschen an menschliche Dinge denken und als Sterbliche an sterbliche Dinge. Vielmehr müssen wir uns, soweit es möglich ist, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben. Denn auch wenn dies klein im Umfang ist, überragt es doch alles umso mehr an Vermögen und Wert. (EN X 7, 1177b31–1178a2; Übers. Wolf mit Änderungen)

Entscheidend ist, dass auch diese stärkere Interpretation nicht notwendig eine Abwertung des moralisch-politischen Handelns bedeutet: Die perfektionistische Norm lässt sich so interpretieren, dass sie nur dann bindet, wenn die Voraussetzungen gegeben sind, d. h. wenn es für den Einzelnen *moralisch möglich* ist,¹⁷ sich der betrachtenden Tätigkeit zu widmen.¹⁸

Es lassen sich folgende Möglichkeiten denken, wie derjenige Kluge (*phronimos*), der die kontemplative Tätigkeit als höchstes Gut im Blick hat, bei seinen Entscheidungen mit der Moral umgeht: (a) Er entscheidet sich in manchen Situationen erst einmal für die Verbesserung seiner Charaktereigenschaften oder für die Betätigung seiner ethischen Tugenden und ver-

¹⁶ In einer solchen (schwachen) Interpretation stellt sich weder das Problem, wie die *phronêsis* für zwei so unterschiedliche Aufgaben geeignet sein kann, noch das Problem der möglichen Infragestellung des intrinsischen Werts tugendhaften Handelns: Die *phronêsis* hat hier nur *eine* Aufgabe, die Verwirklichung des *kalon*; das moralisch-politische Handeln ist weiterhin Selbstzweck (zum letzten Punkt vgl. U. Wolf, Eudaimonia und *phronêsis* [s. Anm. 14], 41).

¹⁷ Ich verstehe das ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται in X 7, 1177b33 also im Sinne von „soweit es (moralisch) möglich ist“ und nicht im Sinne von „soweit man selbst kann“. Ich würde deshalb den zugehörigen Imperativ gerade nicht so wie J. Ackrill, Aristotle on Eudaimonia, in: O. Höffe (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik (Klassiker auslegen 2), Berlin 1995, 39–62, 60, formulieren: „maximize *theoria*, and for the rest act well“, sondern: „Handle tugendhaft und, wenn es moralisch möglich ist, betreibe *theoria*!“

¹⁸ Vgl. S. Broadie/Chr. Rowe, Aristotle. Nicomachean Ethics, Oxford 2002, 79: „this sort of work [i.e. theoretical; S.H.] is what occupies him when he is free from other commitments; he plans so as to be as free of other commitments as human nature and practical excellence allow; he finds in this work his greatest pleasure and personal fulfilment.“

zichtet vorerst auf die betrachtende Tätigkeit (etwa um Konflikte in seinem näheren Umfeld zu lösen, um Rechtsverhältnisse wiederherzustellen, um Beziehungen zu pflegen etc.). (b) Er versucht bewusst Situationen und Lebenslagen zu vermeiden, in denen mit einer umfangreichen Betätigung der ethischen Tugenden zu rechnen ist, und erstrebt außerdem äußere Güter nur im Rahmen des Notwendigen (etwa indem er sich für ein eher zurückgezogenes Leben entscheidet, auf öffentliche Ämter verzichtet, nicht an einem großen Besitz interessiert ist etc.). Damit versucht er, die praktischen Tätigkeiten und die mit ihnen einhergehenden ‚Verwicklungen mit der Welt‘ einzugrenzen. (c) Er entscheidet sich, wenn alle Voraussetzungen gegeben sind, d. h. wenn grundlegende Normen nicht verletzt werden und elementare Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt sind, bewusst für die betrachtende Tätigkeit in einem bestimmten zeitlichen Umfang.

Die betrachtende Tätigkeit verdient, schlechthin gesehen, d. h. von den konkreten Umständen abgesehen, eine umfassende Förderung, sie verdient schlechthin den Vorzug.¹⁹ Ob aber im konkreten Fall die betrachtende Tätigkeit der praktischen Tätigkeit vorgezogen wird, diese Entscheidung richtet sich in erster Linie nach den Standards der Moral, d. h. ob bestimmte Normen verletzt werden bzw. erfüllt sind etc., und erst in zweiter Linie nach der Hierarchie innerhalb der Klasse der *seelischen* Güter: Die Entscheidung, die praktische Tätigkeit auszusetzen um der Betrachtung willen, muss selbst moralisch gerechtfertigt sein; sie unterliegt moralischen Maßstäben, zu deren Erkenntnis die *phronêsis* disponiert.²⁰

Dass die Klugheit der Weisheit untergeordnet ist und um ihretwillen Anordnungen trifft, bedeutet also nicht, dass die moral-internen Normen um der *theôria* willen verletzt werden könnten. Der Bereich moralischen Handelns ist insofern ‚eigengesetzlich‘, als er keiner externen Normierung, über das *kalon* hinaus, mehr unterliegt. Von einem solchen *normierenden* Einfluss

¹⁹ EE VIII 3, 1249b16–23; EN X 7, 1178a1f.

²⁰ S. *Sauvé Meyer*, Living for the sake of an ultimate end (s. Anm. 6), 62: „While engaging in *theoria* involves disengaging, for a time, from practical reasoning, the decision to disengage is itself within the scope of practical reasoning and thus subject to the norms of the virtues of character.“ Vgl. auch N. O. *Dahl*, Contemplation and eudaimonia in the Nicomachean Ethics, in: J. Miller (ed.), Aristotle’s Nicomachean Ethics. A Critical Guide, Cambridge 2011, 66–91, 70, 87: „Since human beings can’t continuously exercise contemplation in the course of their lives, it will take an exercise of the practical intellect to determine when, where and how a person will contemplate. In order for this exercise of the practical intellect to be engaged in well, it must be an exercise of *phronêsis*, the supreme virtue of the practical intellect.“

ist allerdings ein *regulierender* Einfluss zu unterscheiden.²¹ So wie der Mensch nicht das (ontologisch) Beste im Universum ist und der Raum des Praktischen nicht der höchstrangige Bereich der Wirklichkeit, so ist auch die Klugheit, absolut gesehen, nicht die höchste dianoetische Tugend und die praktische Tätigkeit nicht die höchste Weise des Lebensvollzugs. Es gibt hier eine objektive Werthierarchie, die in einer ontologischen Hierarchie der Wirklichkeit eingebettet ist. Die Klugheit herrscht nicht über die Weisheit, sie gebraucht sie nicht um eines bestimmten praktischen Zwecks willen. Sie entscheidet zwar darüber, ob und wann und in welchem Umfang die betrachtende Tätigkeit vollzogen wird, dies aber immer vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass die *theôria*, die sich auf die ontologisch höchsten Gegenstände bezieht, die höchstrangige Weise des Lebensvollzugs ist. Die Weisheit ist die am meisten herrschende Wissenschaft:

Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, die den Zweck erkennt, worum willen ein jedes zu tun ist; dieser ist aber das Gute für ein jedes, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur.²²

Die Klugheit ist aber nicht einfach nur eine ‚Befehlsempfängerin‘ oder bloß dienend. Sie gibt vielmehr selbst Anordnungen in ihrem Bereich, dem Bereich des Praktischen, und zwar in erster Linie um der Verwirklichung des ‚Schönen‘ willen, dann aber auch, nämlich im Rahmen der theoretischen Lebensform, um der Realisierung der betrachtenden Tätigkeit willen. Sie trägt nicht nur dafür Sorge, dass das ‚richtige‘ und ‚gute‘ Handeln, die *eupraxia*, und damit das praktische Vernünftigein verwirklicht wird, sondern auch dafür, dass im Raum des Sublunaren die ontologisch höherrangige *theôria* von vernunftbegabten Lebewesen vollzogen wird.²³ Auf diese zweifache Weise trägt sie zur größeren Aktualität der Vernunft im Bereich des Kontingenten bei.

²¹ Zu dieser Unterscheidung vgl. S. *Sauvé Meyer*, *Living for the sake of an ultimate end* (s. Anm. 6), 50f.

²² *Metaphysik I 2*, 982b4–7 (*Aristoteles*, *Metaphysik*. Übersetzt von Hermann Bonitz, Reinbek bei Hamburg 1994).

²³ Vgl. *EE VIII 3*, 1249a21–b25 (Übers. Buddensiek [s. Anm. 8], 229f.).

2. Die Grenzen des Moralischen

Die Betrachtung als bestmögliche Tätigkeit zu vollziehen, *wenn* die Voraussetzungen dafür gegeben sind, d. h. wenn der Bereich des Praktischen, insofern er den Betrachtenden betrifft, moralisch geordnet ist, ist nicht bloß erlaubt oder wünschenswert im Sinne einer begrüßenswerten Freizeitbeschäftigung oder eines intrinsischen Guts unter anderen. Die betrachtende Tätigkeit zeichnet sich vielmehr durch ihre Ernsthaftigkeit (*spoudè*) aus²⁴; sie ist alles andere als eine Vergnügung (*paidia*).²⁵ Gemäß dem perfektionistischen Prinzip ist die betrachtende Tätigkeit aufgrund ihrer ontologischen Würde vielmehr *gefordert*.²⁶ (Der Abweis eines ‚intellektualistischen Eudaimonismus‘ führt also nicht notwendig zu einer strikt inklusiven Interpretation der aristotelischen *eudaimonia*, in der die Betrachtung ein intrinsisches Gut *neben* anderen intrinsischen Gütern wäre.²⁷) Wenn die *phronèsis* das ‚exekutive Organ‘ auch für diese Art von Forderung ist, dann setzt das allerdings voraus, dass sie zumindest den überragenden Wert der *theòria* kennt

²⁴ Vgl. EN X 7, 1177b19.

²⁵ Einem flachen, hedonistischen Glücksverständnis könnte man mit Aristoteles entgegen: „Es wäre ja auch seltsam, wenn das Ziel die Vergnügung wäre und wenn wir uns das ganze Leben abmühen und Übel auf uns nehmen würden um der Vergnügung willen. Denn wir wählen, so kann man sagen, alles um anderer Dinge willen, nur das Glück nicht. Dieses ist nämlich das Ziel. Sich aber ernsthaft zu betätigen und sich anzustrengen der Vergnügung zuliebe, ist offenbar töricht und allzu kindisch“ (EN X 6, 1176b28–33; Übers. Wolf).

²⁶ Für diejenigen Bürger, die in ihrem Leben nicht die günstigen Bedingungen hatten, das praktische Tätigsein auszusetzen, um theoretisches Wissen zu erwerben und dieses zu reflektieren (und das dürften die meisten sein), die sich vielmehr ‚nur‘ im Praktischen tugendhaft betätigt haben, reserviert Aristoteles den Titel eines „zweitbesten Glücks“ (EN X 8, 1178a9). Ihnen macht niemand einen Vorwurf daraus, die perfektionistische Norm nicht ganz erfüllt zu haben. Jedes Sollen setzt ein Können voraus.

²⁷ Es ist m.E. sinnvoll, zwischen einer *strikt* inklusiven und einer *moderat* inklusiven Interpretation zu unterscheiden: Gemäß einer *strikt* inklusiven Lesart besteht das höchste Gut schlicht in der Summe aller intrinsischen Güter. Die moderat inklusive Lesart fasst dagegen das höchste Gut als ein *geordnetes Ensemble* intrinsischer Güter auf, das eine Hierarchie zulässt. Vgl. *M. Nussbaum*, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, 374: „For one might consistently hold that there are many intrinsic goods without which life is less complete, and which, therefore, by the criteria of EN I will be parts of, not just means to, *eudaimonia*, while holding at the same time that some of these goods are higher than others. This is plainly the position of EN VI, where in one and the same chapter Aristotle claims that *sophia* is one *part* of *eudaimonia* [...] and also that it is in some way the best part. It is, as it were, the biggest and brightest jewel in a crown full of valuable jewels, in which each jewel has intrinsic value in itself, and the whole composition (made by practical wisdom) also adds to the value of each.“

bzw. eine richtige Auffassung von der Ordnung der Wirklichkeit und vom Platz des Menschen in ihr hat.²⁸ Das spricht wiederum für eine über die Findung der ‚Mittel‘ zu einem moralisch werthaftern Ziel hinausgehende Kompetenz der *phronêsis*.²⁹

Vor dem Hintergrund einer solchen Hierarchie der Wirklichkeit liegt es nahe, dass nach Aristoteles die praktischen Tätigkeiten, schlechthin gesehen, nur in einem bestimmten Umfang betrieben werden sollen und sich hieran der Bedarf an äußeren und körperlichen Gütern zu orientieren hat.³⁰ (Die von Aristoteles angemahnte Bescheidenheit³¹ lässt sich damit nochmals von einem höheren Standpunkt aus begründen.) Die Situationen, in denen tugendhaftes Handeln gefordert ist, gibt uns ohnehin das leib-seelische und sozial verfasste Leben – d. h. dasjenige Leben, das wir, insofern wir *Menschen* sind,³² führen müssen – mit seinen vielfältigen Bedürfnissen und Interessen vor. Hier sind praktisches Überlegen, Entscheiden und Handeln unausweichlich. Es ist, so lässt sich die Relevanz des theoretischen Lebensideals im Hinblick auf das praktisch-politische Leben interpretieren, nicht vernünftig, solche Situationen bewusst zu suchen oder auf ihr Entstehen hinzuwirken, nur um die eigene Tugendhaftigkeit unter Beweis zu stellen.³³

Der Hintergrund für diese Beschränkung liegt in Aristoteles' maximalistischer Anthropologie: Der Mensch ist seinem Wesen nach am meisten (theoretischer) Intellekt;³⁴ die Betrachtung ist der für ihn höchstmögliche

²⁸ Hier zeigt sich eine Verwandtschaft zwischen der *phronêsis* und der Fähigkeit zur ‚Selbsterkenntnis‘, wie sie im delphischen *gnôthi sauton* angemahnt wird. Vgl. hierzu auch P. Aubenque, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg 2007, 152f., 158f.

²⁹ Wir können auf der Grundlage des Bisherigen folgende Funktionen der *phronêsis* unterscheiden: (1) Im Hinblick auf das *kalon* als Ziel der Tugend: (a) Zuordnung der ‚passenden‘ Tugend (mit dem zugehörigen Tugendziel) zu einer konkreten Situation, (b) Konkretisierung des allgemeinen normativen Gehalts auf diese Situation hin, also Ermittlung der ‚moralischen Mittel‘ im Hinblick auf dieses Ziel, (c) Formulierung und Anordnung einer konkreten Handlungsanweisung. (2) Im Hinblick auf die *theôria*: (a) Festlegung des Umfangs praktisch-tugendhaften Tätigseins, (b) Festlegung des Umfangs der *theôria*, (c) das der jeweiligen Situation entsprechende Vorzugsurteil.

³⁰ Vgl. F. Buddensiek, *Die Theorie des Glücks* (s. Anm. 8), 244f.

³¹ Vgl. EN X 9, 1179a4–6: „man kann das Schöne tun, auch ohne über Land und Meer zu herrschen. Auch mit bescheidenen Mitteln kann man nämlich in Ausübung der Tugend handeln“ (Übers. Wolf).

³² Vgl. EN X 8, 1178b5–7.

³³ Vgl. F. Buddensiek, *Die Theorie des Glücks* (s. Anm. 8), 245.

³⁴ Vgl. EN IX 4, 1166a23f.: „Und der Bestandteil, der denkt, dürfte das sein, was jeder seinem

Lebensvollzug. Hier verwirklicht er eine Tätigkeit, die alles andere an Wert übersteigt. Diese Tätigkeit, in welcher der Mensch Gott am ähnlichsten wird, setzt aber Muße voraus. Diese wird nur denen unter den Menschen zuteil, die über die für das Leben notwendigen Güter verfügen und denen es darüber hinaus möglich ist, zeitweise die praktische Tätigkeit um der betrachtenden Tätigkeit willen auszusetzen. Die tugendhaften Handlungen, und hier vor allem die, die es mit dem Krieg, als auch die, die es mit den politischen Angelegenheiten zu tun haben, sind mit der Muße unvereinbar: „Denn niemand“, so Aristoteles, „wählt das Kriegführen oder rüstet zum Krieg um des Kriegführens willen, und man wird einen Menschen, der seine Freunde zu Feinden macht, damit Kampf und Mord geschehen, für gänzlich blutrünstig halten.“³⁵ Die Handlungen gemäß den ethischen Tugenden zielen ab auf das Hervorbringen eines von der Tätigkeit selbst unterschiedenen Sachverhalts. Da es um die Veränderung eines Zustands der Welt geht, der vom eigenen Tätigsein verschieden ist und für dessen Veränderung man auf zusätzliche Mittel angewiesen ist, ‚verwickelt‘ man sich um der Hervorbringung dieses Zustands willen in die unterschiedlichsten Tätigkeiten. Der Erfolg der eigenen Tätigkeit ist daher auch von den ‚Launen des Schicksals‘ abhängig, also von dem, was nicht in der eigenen Macht steht.³⁶

Die Begrenzung tugendhaften Tätigseins, die um der größtmöglichen Hervorbringung der *theôria* willen erfolgt, bewahrt den Menschen vor einem blinden, zerstörerischen Aktionismus und einer zermürbenden Geschäftigkeit und erinnert ihn daran, dass seine vorzüglichste Lebensweise in der Be-

Wesen nach ist oder jedenfalls am meisten ist“; X 7, 1178a7. Vgl. G. Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good* (s. Anm. 1), 189: „By this he must mean that human beings are, in the strictest sense, contemplative creatures.“

³⁵ EN X 7, 1177b9–12 (Übers. Wolf).

³⁶ Aristoteles betont zum einen, dass es bei uns liegt, gute oder schlechte Handlungen zu tun bzw. nicht zu tun, und es dann auch bei uns liegt, ob wir gute oder schlechte Menschen sind (EN III 7, 1113b11–14). Zum anderen ist der tugendhaft Handelnde für sein Tun „schöner Dinge“ auch auf äußere Güter als Hilfsmittel angewiesen ist (Freunde, Reichtum, politische Macht: EN I 9, 1099a31–b2; X 7, 1177a30f.; X 8, 1178a28–b3) und diese Güter „von Natur aus“ beziehen sich auf Glück (*eutychia*) und Unglück (*atychia*: EN V 2, 1129b3). Aristoteles versucht allerdings, diesen ‚Zufallsfaktor‘ im Bereich moralischen Handelns so weit wie möglich einzugrenzen, wenn er schreibt, dass man auch mit bescheidenen Mitteln tugendhaft handeln kann; „man kann das Schöne tun, auch ohne über Land und Meer zu herrschen“ (EN X 9, 1179a4–6, a10–13). Nimmt man hier aber noch die Möglichkeit des ‚tragischen Helden‘ hinzu (Poetik 13, 1453a8–10), dann lässt sich eine gewisse Zufallsabhängigkeit moralischen Handelns nicht ganz ausschließen (hierzu B. Williams, *Moralischer Zufall*, Königstein/Ts. 1984).

trachtung des ersten Prinzips der Wirklichkeit liegt. Der Mensch ist im eigentlichen Sinn ein ‚kontemplatives Wesen‘.³⁷ Insofern hat die perfektionistische Norm, „alles zu tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben“³⁸, auch eine *ethische* Relevanz. Sie zieht dem tugendhaft-praktischen Tätigsein im Hinblick auf ein höheres, *transmoralisches* Lebensziel eine vernünftige Grenze.³⁹ Der Mensch bzw. die ihn auszeichnende Vernunfttätigkeit ist nicht einzig und allein dafür da, das moralisch Richtige zu erkennen und ‚aus vollem Herzen‘ zu tun. (Wobei dies an sich schon eine lobenswerte Sache ist und zur ‚Herrschaft der Vernunft‘ im Bereich des kontingent Seienden einen wesentlichen Beitrag leistet.) Der Mensch ist letztlich um eines (noch) höheren Ziels willen da, nämlich dazu, die Wirklichkeit als ein auf das erste Prinzip, also auf Gott, bezogenes und von dort aus geordnetes Ganzes zu erkennen und dieses Wissen in der *theôria* zu reflektieren.

Die Moral ist eine Institution, in der menschliche Begierden und Affekte kultiviert werden, in der man in einen diskursiven Austausch über Kriterien des richtigen Handelns tritt, in der Gesichtspunkte für die gerechte Verteilung von Gütern und Übeln in einer Gemeinschaft formuliert und begründet werden etc. Die Moral ist aber *sub specie aeternitatis* nicht alles: Sie ist dafür da, die ‚menschlichen Dinge‘ zu ordnen.⁴⁰ Weder ist die politische Wissenschaft oder die Klugheit die beste Wissenschaft, noch sind Weisheit und politisches Wissen dasselbe.⁴¹ Der Moral wird von Aristoteles aus ‚transhumaner Perspektive‘ eine Grenze gezogen, ohne dass damit ihre ‚Eigengesetzlichkeit‘ verletzt wird. Interessanterweise gehört diese ‚transhumane Perspektive‘ zur Ethik selbst.⁴² Es ist die *Ethik* selbst, die der *Moral* eine Grenze

³⁷ Vgl. Anm. 34.

³⁸ EN X 7, 1177b33f.

³⁹ Vgl. auch B. Williams, *Moralischer Zufall* (s. Anm. 36), 47.

⁴⁰ Vgl. EN X 8, 1178a10–14: „Das Gerechte, das Tapfere sowie das Übrige, worin sich die Tugenden betätigen, üben wir gegeneinander aus, indem wir im vertraglichen Umgang, in Notlagen, in Handlungen aller Art und bei den Affekten das beachten, was einem jeden angemessen ist. Dies alles aber sind offenbar menschliche Dinge“ (Übers. Wolf).

⁴¹ Vgl. EN VI 7, 1141a20f., a29.

⁴² Vgl. O. Höffe, *Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative*, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik (Klassiker auslegen 2)*, Berlin 1995, 277–304, 283: „Auch Aristoteles beansprucht zumindest für einen Teil der Ethik eine transhumane Gültigkeit, für den *bios theôrêtikos* nämlich, der immerhin die höchste Form eines dem Glück verpflichteten Lebens bedeutet.“

zieht und über sie hinausweist. Für Aristoteles ist die menschliche Praxis in einer bestimmten Weise in das Ganze des Seienden eingebettet.⁴³

Die *theôria* kann somit durchaus als ein Prinzip menschlichen Tätigseins angesehen werden: Es orientiert das moralische Handeln *sub specie aeternitatis*, ohne dabei auf die moral-internen Standards normierend Einfluss zu nehmen. Die Aufforderung zur Selbstüberschreitung in der Kontemplation ist ein Prinzip *zweiter* Stufe. Insofern der Mensch auch am Intelligiblen teilhat und in der epistemischen Beziehung zu den höchsten intelligiblen Gegenständen seine maximale Erfüllung findet, erinnert die Aufforderung zur Kontemplation den Menschen an die höchste Form der Gottähnlichkeit, die ihm zu erreichen möglich ist.⁴⁴

⁴³ Vgl. H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in: ders., *Plato im Dialog*, Tübingen 1991, 128–227, 224: „Sofern aber die Welt der menschlichen Praxis ihren Ort im Ganzen des Seienden hat, ist die Sphäre menschlicher Praxis und Poiesis insgesamt in das Reich der Natur eingeordnet. Nicht nur die Kunst ahmt die Natur nach. Auch die menschliche Praxis tut solches, sofern sie auf nichts als auf die höchste Erfüllung des Menschseins selbst hin orientiert ist. Dabei aber zeigt sich, daß sie zugleich über sich selbst hinausweist, und so muß auch Aristoteles, solcher Notwendigkeit folgend, dem theoretischen Lebensideal gegenüber der Praxis und Politik den Vorzug geben [...] Das Vorbild des Immerseienden, des Göttlichen bzw. der Gestirne, bleibt der letzte Orientierungspunkt bei der Behandlung der praktischen Natur des Menschen.“

⁴⁴ Vgl. EN X 8, 1178b7–32.