Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Gelungenes Leben : die Glücksproblematik bei Aristoteles und der Einspruch des Pyrrhon

Autor: Neschke, Ada

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882985

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 56/97

ADA NESCHKE

Gelungenes Leben
Die Glücksproblematik bei Aristoteles und der Einspruch des Pyrrhon

Für Ruedi Imbach zum 50. Geburtstag

0. Vorbemerkung

Über die antike Philosophie bestehen vielerlei Vormeinungen. Eine davon besagt, dass die antiken Denker das Glück als einen wesentlichen Gegenstand ihres Forschens betrachtet und es gar als ihre Sache angesehen haben, das von ihnen bedachte Glück auch zu verschaffen.

Diese Meinung kann sich auf eine Nachricht bei Varro, von Augustin in *de Civitate Dei* 19,1ss. zitiert, stützen. Sie besagt, dass spätestens im 1. Jahrhundert v. Chr. bereits 288 Definitionen des Glücks denkbar waren, d.h. 288 Möglichkeiten, das Glück philosophisch zu bestimmen. Die enge Verbindung von antiker Philosophie und Glücksproblematik kann daher kaum in Frage gestellt werden. In Frage stehen muss dagegen, warum das so ist, bzw. ob diese Engführung von Glück und Philosophie für die ganze antike Philosophie gilt oder ob es sich hier um ein Phänomen handelt, dass erst an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung auftrat.

In der Tat lässt sich leicht zeigen, dass die Frage des Glücks nicht immer im Mittelpunkt des griechischen Denkens gestanden hat. Denn, was sagt uns Parmenides zum Glück? Auch Heraklit lässt sich nicht auf diesen Gegenstand festlegen. Und noch Plato kann nicht ohne weiteres als ein Denker bezeichnet werden, für den das Glück im Zentrum der theoretischen Anstrengungen gestanden hat.

Varro bezeugt uns also eine Entwicklung, die erst nach Plato, d.h. mit Aristoteles eingesetzt hat und bis auf Plotin gültig bleiben wird: die Philosophie wird eine Kunst oder Wissenschaft des Lebens, eine

«ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν»[1] oder «ars vitae», und hat als solche vor allem über das Glück zu handeln[2]. Das Weiterleben dieser Philosophie in der Spätantike, in Mittelalter und Renaissance transportiert das Glücksthema in die Moderne und wird erst durch Kant ad acta gelegt[3].

Ist dieses Bild von der Entwicklung der Glücksproblematik richtig, so stellt sich die Frage, wie es zum Einschnitt ab und nach Aristoteles kam. Handelt es sich hier um die äussere Geschichte der Philosophie, d.h. um Faktoren, die nicht in ihr selbst, sondern nur in den Umständen gegründet sind, oder wird die Philosophie durch sich selber eine andere, und ist es diese Selbstverwandlung, die die neue Engführung der zwei Themen, Philosophie und Glück, nach sich zieht?

Meine folgenden Überlegungen wollen die These entwickeln, dass es sich in der Tat um eine Verwandlung der Philosophie selbst handelt, um eine Verwandlung ihrer Interessen und Methoden, und dass dieser Wandel ganz weitgehend dem Aristoteles zu verdanken ist. Der Stagirit ist hier, wie so oft, der erste, der das tut, was Hegel das Geschäft des Philosophen nennt, d.h. die Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen, und dessen Denken konsequent die Arbeit am Begriff leistet. Diese Arbeit vollzieht sich bei Aristoteles in der Frage nach dem «Wesen» des Glücks, in der Frage «Was ist das Glück?» (τί ἐστι ἡ εὐδαιμονία;).

Dass es sich bei dieser Frage um eine grosse Frage handelt, zeigt bereits der Umstand, dass Aristoteles zu ihrer Beantwortung den langen Gedankengang entwickeln muss, dessen sprachliche Artikulation in den zehn Büchern mit dem Titel «Die Nikomachische Ethik» überliefert ist[4]. Lang muss dieser Gedankengang sein, weil, wie uns

1 Cf. EPIKTET, *Gespräche* IV 1, 62.

2 In einem unstrengen Sinn kann man die Glücksproblematik bei den Sophisten und Sokrates einsetzen lassen. So neuestens wieder M. SEEL, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt 1995, S. 13-19 oder P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique,* Paris 1995, S. 46f. Im strengen Sinn wird sie dagegen ein philosophisches Thema, wo es um die Begründung einer systematischen Ethik geht, also bei Aristoteles. So scheinen es auch M. FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1994, S.1f., und J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford, New York 1993, S. 17-20 zu sehen. Beide setzen – ohne explizite Begründung – bei Aristoteles ein.

3 Allerdings ist Kants Rolle weniger eindeutig, wie SEEL, a.a.O., S. 20-26, zeigt.

4 Die heute allgemein akzeptierte Auffassung, dass die Nikomachische Ethik die reifste Form der aristotelischen Ethikentwürfe darstellt, geht auf die Kommentierungsarbeit von F. DIRLMEIER zu den drei Ethiken zurück (cf.

eben diese Schrift lehrt, die Frage des Glücks z.Zt. des Aristoteles eine allgemeine und nicht nur philosophische Frage war und der Stagirit es bei dieser Frage, wie immer, als seine Aufgabe ansah, alles bisher Gedachte zum Gegenstand mitzubedenken.

In dieser Denkarbeit vollzieht sich ein historisch-systematisch bedeutsamer Akt. In der Tat, hier wird das Glück als «begriffsfähig» erwiesen und diese Begriffsfähigkeit stellt die Bedingung der Möglichkeit dar, dass es gerade und ausschliesslich die Philosophie sein soll, die sagen kann, was das Glück ist[5]. Doch geht die Arbeit des Aristoteles noch weiter; der allererst aufgefundene Begriffsinhalt des Glücks erweist dieses Glück als ein in wesentlichen Punkten Machbares. Die Glücksbestimmung des Aristoteles insistiert auf dem Charakter des Glücks als eines Guten, über das der Mensch Verfügungsgewalt besitzt.

Das aber ist der Punkt, den alle nacharistotelischen Denker aufgreifen werden, und das in der Weise der Philosophie, d.h. in der kritischen Auseinandersetzung. Während man die Verfügbarkeit des Glücks als gemeinsame Hypothese akzeptiert, bestreitet man dem Aristoteles den Inhalt seiner Bestimmung. Ja, man bestreitet ihm selbst den Weg, zu dieser Bestimmung zu gelangen, nämlich den Weg der Arbeit am Begriff. Dieser «man» ist der Begründer der alten Skepsis, Pyrrhon von Elis (365-275 v.Ch.), ca. eine Generation jünger als Aristoteles und eine Generation älter als die Begründer des Gartens und der Stoa, Epikur und Zenon. Ab Pyrrhon bis zur Wiederkehr der platonischen Philosophie um die Zeitenwende werden sich die Philosophenschulen des Hellenismus um diese zwei Punkte streiten: wie man das Glück bestimmen kann, und wie, je nach dieser Bestimmung, es zu verwirklichen ist.

Mit dem Thema «Aristoteles und Pyrrhon» habe ich also eine historisch-sachliche Schlüsselstelle gewählt. Sie erlaubt, die antike Glücksdiskussion in dem Moment zu fassen, an dem der *kontroverse* Charakter der Glücksproblematik am stärksten hervortritt.

ARISTOTELES, *Werke*, hg. von E. Grumach, H. Flashar, Berlin 1956ff., Bd. 6: *Nikomachische Ethik*; Bd. 7: *Eudemische Ethik*; Bd. 8: *Magna Moralia*).

5 Mit «Begriff» übersetze ich modernisierend das aristotelische εἶδος. Hierbei geht es zugleich um die Form und den Inhalt des Glücks. Wie wir zeigen wollen, spielt dabei die Frage von Glücksstreben und Moral (Wollen und Sollen) eine entscheidende Rolle. So verwundert es, dass M. Seel in seiner bedeutenden Studie die aristotelische Konzeption nicht interpretierend berücksichtigt.

Um ihn entsprechend herauszuarbeiten, werde ich den folgenden Weg einschlagen:

1. Ich werde zuerst zeigen, in welchem Fragehorizont die Begriffsarbeit des Aristoteles steht.
2. Anschliessend ist diese Arbeit selbst und ihr Ergebnis darzustellen. Dieser Punkt bildet den Hauptteil meiner Überlegungen.
3. In einem dritten, sehr kurzen Schritt stelle ich den Einspruch des Pyrrhon vor.
4. Am Ende meiner Darlegungen werde ich die Unterschiede der beiden Glücksvorstellungen deutlich markieren und zu zeigen versuchen, dass es sich hier um zwei grundverschiedene Lebensideale handelt, die an Aktualität bis heute nichts eingebüsst haben.

1. Aristoteles oder die Arbeit am Begriff des Glücks: Der Frage-Horizont

Unsere erste Frage lautet also: Welche Kategorien bilden den Problemhorizont des Aristoteles? Um sie in den Blick zu nehmen, möchte ich eine andere Frage stellen, nämlich: kann eine Amöbe glücklich sein?

Wir werden sie nicht sogleich als unsinnig zurückweisen, sondern ihre Lösung von zwei Überlegungen abhängig machen. Was, so fragen wir zuerst, meinen wir mit dem Ausdruck «glücklich sein» und weiter, welchen heuristischen Stellenwert hat gerade die Amöbe, ein Lebewesen, das den antiken Denkern doch unbekannt war, da ihrer Welterfahrung die mikro- und makroskopische Dimension verschlossen geblieben ist.

Der Ausdruck «glücklich sein» bezeichnet vorerst einen Zustand. Er kann jedoch das Resultat eines äusseren oder inneren Vorganges meinen. Bezogen auf äussere Vorgänge sagen wir: wir sind glücklich, weil uns etwas gelingt, wir sind glücklich in einem Unternehmen, und Glück ist somit Gelingen oder Erfolg. Wir sind aber auch glücklich, weil uns etwas zufällt, was wir nicht intendiert haben. Wir sind glücklich, weil wir Glück hatten. Glück bedeutet hier: Zufall. Soweit das Glück als äusseres Geschehen.

Als inneres Geschehen kann der Ausdruck elliptisch gebraucht sein. Vollständig ausgedrückt lautet er: «glücklich über etwas sein». In diesem Sinne gebraucht, lässt er sich auch durch den anderen Ausdruck «sich über etwas freuen» ersetzen. Glück entspräche also dem

Zustand der Freude. Man freut sich in der Regel über etwas Gutes. Hier haben wir den Ausdruck «glücklich sein» als zweistelligen Prädikat behandelt, also als «glücklich sein über».

In der Regel aber gebrauchen wir den Ausdruck als einstelliges Prädikat; «glücklich sein» hat dann einen anderen Sinn. Es meint «sich glücklich fühlen», ohne dass ein bestimmtes äusseres Geschehen dieses Gefühl auslöst. Ein altes deutsches Wort stellt sich da als Synonym zur Verfügung, das Wort «glückselig». Es meint den Zustand innerer Zufriedenheit und Freude und darüber hinaus noch das Bewusstsein dieser Zufriedenheit. «Glücklich sein» meint dann also nicht unsere innere Reaktion auf ein äusseres Geschehen, einen punktuellen Akt der Freude, sondern das Innewerden einer unsere Zufriedenheit auslösenden dauernden Disposition unseres ganzen Selbst.

Der Ausdruck «glücklich sein» ist also, schon aristotelisch gesprochen, ein πολλαχῶς λεγόμενον, ist vieldeutig, und die Analyse des Gemeinten bringt uns dem aktuellen Begriff des Glücks näher. Er umfasst vor allem vier Komponenten: Glück als äusseres Glück – als Glücken – meint das Glück als Gelingen oder als günstigen Zufall, Glück als inneres Glück ist entweder mit der Freude oder mit dem Innewerden einer erfreulichen Disposition unseres Selbst identisch.

Kehren wir nun zur Ausgangsfrage zurück: Kann eine Amöbe glücklich sein? So bleibt noch die andere Frage zu klären. Warum soll uns gerade die Amöbe als Beispiel dienen? Sollte man nicht fragen: Ist das Glück auch dem Tier möglich? So etwa fragt auch Plotin[6].

Wer die Frage nach dem Glück der Tiere oder eines Tieres stellt, hat bereits die Möglichkeit eingeräumt, dass das Glück nicht nur eine menschliche Angelegenheit, sondern eine Dimension des Lebens der Lebewesen überhaupt ist[7]. Wenn dem so ist, dann kann die Frage des Glücks die Frage nach dem *spezifisch* menschlichen Glück werden, das sich also durch seinen Unterschied – die διαφορά – begrifflich fassen lässt. Dann stellt sich auch die Frage, ob dieser Unterschied vielleicht darin besteht, dass von den eben getrennten verschiedenen

6 *Enneade* I 4, Kp. 1 u. 2.

7 Diese Dimension war bis vor kurzem in dem ausschliesslich anthropozentrischen Denken der Neuzeit fast vergessen. Erst das masslose und ungerechtfertigte Leiden der Tiere in unseren Tagen hat die Philosophen auf die Frage nach dem «Tier in der Moral» zurückgeführt. So der Titel der scharfsinnigen Arbeit von U. WOLF, Frankfurt a.M. 1990. Im antiken Horizont ist der Mensch ein Lebe-wesen, immer von den Mit-lebewesen, vom Tier und von Gott, abzugrenzen.

Bedeutungen des Wortes «Glück» nur einige auf den Menschen, andere aber auch auf die Tiere anwendbar sind und das spezifische Glück des Menschen auf diesem Weg gefunden werden kann.

Für diese Frage nun ist die Amöbe heuristisch wertvoll: sie stellt die unterste Stufe des tierischen Lebens dar und ist ethologisch dank des Mikroskops vollständig erforscht[8].

Worin zeigt sich das Leben der Amöbe? Es zeigt sich in der Ortsbewegung! Diese vollzieht in zwei entgegengesetzen Richtungen, in einer Suchbewegung auf eine Komfortzone zu (Komfort heisst das lebenserhaltende Milieu und Nahrung) und in einer Fluchtbewegung von der Nicht-Komfort-Zone weg. Suchen und Fliehen aber sind die Grundkategorien, mit denen schon die griechischen Philosophen seit Plato das Leben zu fassen suchten. Die Ausdrücke sind einerseits «verfolgen = διώκειν», «streben = ὀρέγεσθαι» und «begehren = ἐφίεσθαι», andererseits «fliehen = feuvgein», «ausweichen = ἐκκλίνειν»[9]. In diesem Punkt stimmen moderne Ethologie und antike Philosophie überein. Doch haben die antiken Denker daraus eine Lehre vom Guten (ἀγαθόν) und Schlechten (κακόν) entwickelt. Als oberster Wert – als summum bonum – erweist sich das, wonach alle Lebewesen streben, etwa die Freude und das Wohlsein, als oberster Unwert, was alle meiden, etwa den Kummer und den Schmerz.

Die Amöbe illustriert also das, was, in antiker und moderner Optik, als die Minimalbestimmung tierischen Lebens angesehen werden kann, das Suchen und Meiden. Lässt sich nun der Ausdruck «glücklich sein» mit dieser Minimalbestimmung in Verbindung bringen, können wir das «Glücklichsein» auf die Amöbe anwenden?

Machen wir also eine Probe! Wenn Glück das Gelingen einer von innen gesteuerten Bewegung bedeutet, dann hat die Amöbe Glück, wenn ihr Suchverhalten gelingt. Wenn ihr zudem mehr zustösst, als ihr Suchverhalten intendiert, wenn sie z.B. bei der Suche nach Nahrung in ein ihr günstiges Milieu gerät, hat sie auch Glück gehabt in dem Sinne, dass ihr ein nicht intendiertes Gutes zufällt.

Aber freut sie sich darüber oder ist sie sogar glücklich im Sinne des Innewerdens der Disposition ihrer selbst? Die Amöbe besitzt kein Gehirn, sondern nur ein minimales Nervensystem, das ihr die Reize übermittelt. Setzt nun ein innerer Zustand unbedingt Gehirntätigkeit

8 Cf. K. LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels*, München 1973, S. 70-76.

9 Statt unzähliger Einzelnachweise siehe die einschlägigen Spezialexika zu den griechischen Philosophen.

voraus? Das ist offenbar nicht notwendig, es langt die Fähigkeit, auf Reize zu reagieren. Wenn nämlich, wie die Beobachtung zeigt, die Amöbe sich möglichst in der Komfortzone aufhält, so ist das ein Zeichen, dass sie eine wie auch immer geartete Sensibilität für den Unterschied von Komfort und Nicht-Komfort besitzt. Sie wäre also glücklich im Sinne des sich Glücklichfühlens, Fühlen verstanden als ein affektiver Zustand, der auf einen Nervenreiz zurückgeht. Dagegen ist es biologisch gesehen sicher, dass sie ihrer Reizfähigkeit bzw. Affektivität nicht inne werden, sie nicht wahrnehmen kann. Dazu fehlt ihr das Gehirn, vor allem seine rechte Hälfte, in der Aussenreize reflektiert, memorisiert und schliesslich verbalisiert werden.

Die Frage nach dem Glück der Amöbe ist also weniger paradox, als sie am Anfang scheinen mochte. Sie zeigt, dass der Weg, Glück als Element des tierischen Lebens, den Menschen eingeschlossen, zu denken, kein leeres Gedankenexperiment sein muss, sondern dahin führen kann, die Differenzierungen des Lebendigen allererst in den Blick zu bekommen. Sie zeigt damit auch, dass in einer Philosophie, die das Lebendigsein ernst nimmt, das Glück qua Ziel des Lebendigseins dann eine Rolle spielen muss, wenn dieses Lebendigsein auf den Begriff gebracht werden soll.

Diese Überlegungen haben uns bereits mitten in den Horizont der aristotelischen Philosophie gestellt. Ich möchte sie als eine Philosophie des Lebendigseins, als eine ZOE-LOGIE, im Unterschied zur antiken Biologie – zur Lehre von den Lebensformen (βίοι) – und zur Zoologie, zur Lehre von den Arten der Lebewesen (ζῶα), bezeichnen. Und in der Tat wird Aristoteles das Glück in den Kategorien des Lebendigseins, als gelungenes Leben, als « εὐζωία » definieren[10].

Damit aber stossen wir sofort auf ein inneres Problem seiner Philosophie. Wenn dem so sein sollte, wenn also Aristoteles die Glücks-

10 Dieser Terminus ist eine Neuschöpfung des Stagiriten. Unter dem Stichwort « Leben » oder auch « Lebenskraft » (ψυχή) ist Natur eine Grundlage der aristotelischen Ethik, da Lebewesen « von Natur » sind. Doch ist der Mensch gerade nicht nur « von Natur », sondern auch das Produkt seiner selbst, insofern er seine Bestform – auch dies kann Natur heissen – selber bestimmt. Natur ist hier eine mögliche, nicht notwendige Quelle der Norm. Das unterscheidet Aristoteles von seinen hellenistischen Nachfolgern. So liegt m. E. die Kontinuität zwischen ihm und den hellenistischen Schulen weniger, wie es ANNAS, a.a.O., S. 152-158, betont, im Naturbezug denn im gemeinsamen Interesse an einer eudämonistischen Ethik.

frage zoologisch, unter dem Gesichtspunkt der spezifischen Lebendigkeit des Menschen behandelt, wenn es aber zugleich wahr sein soll, was ich zuerst behauptet habe, dass er nicht nur das Glück auf den Begriff gebracht hat, sondern der Begriff auch die Disponibilität des Glücks mitumschliesst, dann eröffnet sich notwendig eine Aporie:

Lebendigsein ist das, was allem Denken und Handeln vorausgeht. Lebendigkeit des tierischen Lebens ist eine von der Natur gegebene Bewegung des Strebens und Meidens; von Natur Gegebenes – das φύσει ὄν – steht aber gerade in der aristotelischen Philosophie in konträrem Gegensatz zu dem vom Menschen im Handeln (πράττειν) oder Herstellen (ποεῖν) Verursachten. Dem Gegensatz «von Natur» hier, «durch Herstellung» oder «Handlung» dort, entnimmt z.B. Aristoteles im Buch E der Metaphysik die Bestimmung der Physik als rein theoretischer Wissenschaft[11]. Zur Physik gehört kurioserweise ja auch die von uns so genannte Biologie, und das bedeutet, dass der Philosoph zwar über das Lebendigsein des Lebendigen nachdenken und es zur begrifflichen Klarheit bringen kann, dass er aber über diesen Bereich keine Verfügung hat.

Mit anderen Worten: Nachdenken über Glück, im Rahmen einer Philosophie des Lebendigseins aller Lebewesen reflektiert, wäre ein nur theoretisches Wissen; der Philosoph könnte zwar sagen, was das Glück ist, aber es wäre Sache des Lebens selber, über das der Mensch nicht verfügt, dem Menschen das Glück zu bringen.

Nun könnte man, im Blick auf unsere vorgängige Unterscheidung der aktuellen Wortbedeutungen von Glück behaupten, dass das menschliche Leben wesentlich im Bewusst- oder Innewerden des Lebens bestünde; das sich Bewusst-Machen von Glück im Leben stehe aber doch in der Verfügung des Menschen. Eine solche Argumentation fände keineswegs die Zustimmung des Aristoteles, sie ist ihm so fern, dass er sie nicht einmal reflektiert. Sie taucht erst bei den Stoikern auf und man muss daher bis zu Plotin – auch er ein «Zoeloge» – gehen und von ihm erfahren, dass das Bewusstwerden oder -sein gerade ein Hemmnis des Glücks sei[12]. Der Zustand wahren Glücks besteht nach Plotin darin, völlig Eines zu sein und diese Einheit nicht durch das Bewusstsein zu zerstören; denn es spaltet das Glückliche in ein Seiendes und ein es Wahrnehmendes. Diese Ansicht Plotins macht sehr

11 *Metaphysik* E, 1025 b18f.

12 So PLOTIN, *Enneade* I 4, Kp. 9 u. 10, wo Plotin die stoische Position kritisiert.

schön deutlich, dass -entgegen unseren Vorstellungen- das Glück für Plotin keine Sache des *Bewusst*-seins, sondern des Seins, auch von ihm Leben (ζωή) genannt, selber ist. In diesem Punkt ist Plotin, wie so oft, Aristoteliker und vertritt radikaler als der Stagirit eine Glücksauffassung, die für die Selbstwahrnehmung des Glücks keinen Raum lässt. Glück wird vielmehr als eine das objektive Sein und das subjektive Gestimmtsein umfassende Disposition des Lebendigen und nicht als ein Akt der Selbstwahrnehmung begriffen[13].

Im Angesicht des Gegensatzes von sich vollziehendem Leben und intendiertem Handeln müssen wir also mit einer Frage an den Text des Aristoteles herangehen. Wie ist es möglich, Glück in den Kategorien des Lebens zu denken, des Lebens, das doch in der Verfügung der Natur steht, und zugleich zu behaupten, dass dieses Glück dem Menschen als erreichbares Ziel des Handelns aufgegeben ist, dass es also zumindest in seinem Kern «machbar» sei und dass die Philosophie selber diese Machbarkeit garantiert? Die gleiche Frage gestellt mit den Begriffen, die Aristoteles z.T. schaffen musste, um die neue von ihm entdeckte Realität des Glücks benennen zu können: Wie kann man das Glück, traditionell genannt, zugleich als «Gelingen des menschlichen Handelns» – Aristoteles nennt es «εὐπραξία» – und als «gelungenes Leben», als «εὐζωία» denken?

Ich will mit dieser Frage unterstreichen, dass in der Arbeit des Aristoteles am Begriff des Glücks eine innere Spannung am Werke ist, und es die Aufgabe der Analyse seines Gedankenganges sein muss, herauszufinden, ob es ihm gelungen ist, diese Spannung zwischen Leben und Handeln, zwischen Naturgeschehen und tätigem Verfügen zum Ausgleich zu bringen.

2. Glück in der Nikomachischen Ethik

Lassen wir uns also auf sein Denken genauer ein und wenden wir uns dem Text zu[14].

13 Selbstwahrnehmung (αἴσθησις, stoisch συνείδησις) ist vom Selbstbewusstsein als Selbstdenken des Geistes zu unterscheiden. Dazu J. HALFWASSEN, *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenius*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Stuttgart 1994, S. 5-33.

14 Zitiert wird nach der Oxford-Ausgabe ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1904. Die deutschen Zitate in der Übersetzung von

Aristoteles Begriffsbestimmung des Glücks vollzieht sich in zwei Phasen: in einer ersten, die die Einleitung der NE bildet und auf die vorläufige, wie er selbst sagt, «umrisshafte» Bestimmung des Glücks hinausläuft (Buch I, Kp. 1-8). Erst in einem zweiten Gang, der die Frage nach dem Anteil der Lust oder Freude am Glück diskutiert, liefert Aristoteles die Elemente, die dem ersten Glücksbegriff Inhalt und Profil verleihen (die Bücher VII, Kp. 12-15 und X, 1-7)[15].

Die erste Glücksabhandlung

Was bedeutet nun dieser Glücksbegriff für unsere Frage nach dem Verhältnis von Lebensvollzug und Handeln? Hierfür liefern bereits die ersten Sätze einen bedeutsamen Hinweis. Aristoteles beginnt seine Überlegungen bekanntlich wie folgt: «Jede Kunst und Wissenschaft, aber auch jede Handlung und vernünftige Entscheidung, strebt, wie man allgemein annimmt, nach einem Guten; und daher haben einige Denker zu Recht das höchste Gut als das bestimmt, wonach alle Lebewesen streben.» (NE I, Kp. 1, 1094 a1-a3)

In diesen zwei Sätzen ist die gesamte Glücksphilosophie des Aristoteles in ihrer ethisch-praktischen und ihrer physeo-zoelogischen Dimension enthalten. Der erste Satz nennt nur menschliche und zwar spezifisch menschliche Tätigkeiten: Wissenschaft und überlegtes

E. Rolfes in: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, hg., eingeleitet und kommentiert von G. Bien, Hamburg 1972.

15 Im Unterschied zu den vorliegenden Interpretationen des aristotelischen Glücksbegriffes betrachten wir aus Gründen, die wir im Text entwickeln, die Diskussionen der «Lust» als ein konstitutives Element der aristotelischen Theorie. Die neuere Diskussion seit F. W. R. HARDIE, «The Final Good in Aristotle's Ethics», in: *Philosophy* 40, 1965, S. 277-295 bis zum Artikel von K. JACOBI, «Aristoteles Einführung des Begriffs εὐδαιμονία im 1. Buch der Nikomachischen Ethik», in: *Philosophisches Jahrbuch* 8, 1979, S. 300-325 (dort weitere Literatur) hat die Frage der inneren Konsistenz des Glücksbegriffs als vor allem logisches Problem behandelt. Dabei ist man kaum über den Kommentar von R. A. GAUTHIER und J. Y JOLIF, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, Paris/Louvain 1958-1959, S. 873-899, hinausgekommen (cf. J. L. ACKRILL, «Aristotle on Eudaimonia», in: *Essays of Aristotle's Ethics*, ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley/Los Angeles, 1980, S. 15-33). Dagegen stehen bei I. SCHÜSSLER, «Die Frage nach der εὐδαιμονία in der nikomachischen Ethik des Aristoteles», in: *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 19, 1993, S. 258-294; 20, 1994, S. 156-178, in der Tradition der Phänomenologie Heideggers, die metaphysisch-ontologischen Aspekte der aristotelischen Interpretation des Glücks im Mittelpunkt. Eine Diskussion ihrer Thesen wäre nötig, würde jedoch unseren hier gesetzten Rahmen sprengen.

Handeln sind nur dem Menschen als Wesen, das über Überlegung und Sprache verfügt, eigen. Aber *in* diesem Handeln verwirklicht der Menschen ein Streben, das nicht nur menschlich, sondern, wie der zweite Satz aussagt, allen Lebewesen gemeinsam ist, und das heisst doch wohl, das vorrational bzw. naturwüchsig ist. In der Tat, der nicht genannte Autor der Theorie, dass sich das höchste Gut dadurch definieren lasse, dass es das Ziel des Strebens aller Lebewesen darstellt, ist der Philosoph Eudoxus, der schärfste Konkurrent des Aristoteles bei der Arbeit, herauszufinden, worin denn das Glück bestehe. Eudoxus, wie uns Aristoteles später berichtet, hatte nämlich das Glück in der Lust oder Freude (ἡδονή) bestehen lassen und diese Identifikation von Glück und Lust aus dem Beobachtungsfaktum abgeleitet, dass eben alles Lebendige nach Lust strebe, die daher als das höchste Gut, d.i. das Glück anzusehen sei.

Wie der Eingang der Ethik zeigt, ist Aristoteles mit Eudoxus in zwei Punkten völlig einig,

1. dass das Glück das höchste Gut sei und
2. dass seine Bestimmung alles Lebendige in den Blick nehmen müsse. Was ihn von Eudoxus unterscheidet, werden wir später betrachten, wenn es um die Inhaltsbestimmung des Glücks gehen wird.

Was aber besagt dann der Eingang der Nikomachischen Ethik in der Sache des Glücks unter dem Gesichtspunkt der Spannung von sich vollziehendem Leben und intentionalen Tun? Er deutet bereits die Richtung an, in der Aristoteles diese Spannung aufzulösen sucht; denn offenbar meint der Philosoph, dass das dem Lebewesen eigene Streben nach dem höchsten Gut sich beim Menschen in den Formen des bewussten Setzens von Zielens vollziehe. Offen bleibt freilich, worauf das Streben abzielt und ob der Mensch mit seinen gesetzten Zielen in der Tat das erreicht, was er als Lebewesen, schon vor aller Zielsetzung, anstrebt. Die Arbeit am Begriff des Glücks muss diese Fragen auflösen.

Ihre erste Phase im ersten Buch der Ethik umfasst drei Modi des Vorgehens: das dialektische[16], das analytische und das konsensualistische Verfahren. Der dialektische Modus prüft die vorangegangenen Glücksvorstellungen, um sie teils zu widerlegen, teils in modifizierter Form der eigenen Theorie einzugliedern (Kp. 1-6), der analytische

16 «Dialektisch» nenne ich unstreng die Diskussion der endoxa. Auf einem präzisen Dialektikbegriff insistiert dagegen O. PRIMAVESI, *Die Aristotelische Topik*, (Zetemata 94), München 1996, S. 22f.

hebt neu an, da Aristoteles hier von den Grundunterscheidungen des eigenen Denkens ausgeht und mit ihnen das zu betrachtende Phänomen in eine neue Beleuchtung stellt (Kp. 7); der konsensualistische zielt darauf ab nachzuweisen, dass sich der neue Begriff mit dem, was die Menschen allgemein erwarten, deckt (Kp. 8).

1. Die dialektische Erörterung folgt zwei Hauptgesichtpunkten:
a. Glück betrachtet von der Frage des Guten (τἀγαθόν) genannt. Dieser Gesichtspunkt nimmt auf den damaligen philosophischen Standpunkt Bezug, der in der Nachfolge des Sokrates steht.
b. Glück betrachtet in den populären Kategorien der Lebensformen, die sogenannten « Bioi ».

Gemeinsam ist beiden Gesichtspunkten, das Glück mit dem höchsten Ziel zu identifizieren und diesem den traditionellen Namen der « εὐδαιμονία » zu geben. Aristoteles verzichtet darauf, diesen Namen zu analysieren. Er bleibt zunächst unangetastet und wird erst angerührt, d.h. durch die Termini der εὐπραξία und εὐζωία ersetzt, nachdem Aristoteles die Realität herausgearbeitet hat, auf die der alte Name verweist. Die Etymologie des Wortes interessiert ihn nicht. Für uns dagegen kann eine kleine Abschweifung in die Etymologie nützlich sein, da sie erlaubt, die gesamte Diskussion, die uns Aristoteles referiert und die er selber mitträgt, geistes- und kulturgeschichtlich zu orten.

Der Begriff der Eudaimonie zeigt auf die alte, in der griechischen Tragödie voll präsenten Vorstellung zurück, dass das Leben des Menschen unter der Gewalt eines Daimon (δαίμων), eines Verteilers von Gut und Schlecht steht[17]. Gemäss dieser Auffassung steht sein Glück, was er als Gut erhält und was ihm gelingt, nicht in seiner, sondern des Dämonen Hand. Glück qua Eudaimonie ist somit der Disposition des Menschen entzogen.

Die Zeitgenossen des Aristoteles sind nur in einer Minderheit über diese Anschauung hinausgelangt. Der Daimon manifestiert sich für sie durch das, was er schickt und uns dann zufällt, die Tyche (τύχη). Die Vielen opfern der Tyche, die gerade ab der Lebenszeit des Aristoteles erstmals einen Kult erhält und für die nächsten Jahrhunderte als eine mächtige Göttin betrachtet wird; das häufig aufgefundene Amulett

17 Zuerst HOMER, *Ilias*, XXIV, V. 525-528.

mit der Aufschrift «εὐτύχει – möchte der Zufall dir wohlgesonnen sein» ist ein sprechender Zeuge des Volksglaubens[18].

Jedoch die Gebildeten haben schon die Wende vollzogen, die den Menschen auf die eigenen Füsse stellt. Sie behaupten, wie Aristoteles im Referat über die Wahl der Lebensformen nachweist, dass einerseits das Glück im Genuss liege, andererseits in der praktischen Tüchtigkeit des Bürgers und dem ihr folgenden Sozialprestige. Beides aber kann sich der Mensch verschaffen.

Aristoteles geht auf die breite Masse und ihren Glauben an die Tyche gar nicht ein: er setzt sich nur mit den bereits Aufgeklärten auseinander, was bedeutet, dass auch sein Denken in der Bewegung der griechischen Aufklärung steht und sie an dem Punkte weiterführen will, wo sie zu seiner Zeit stand. In der griechischen Aufklärung des 5. Jahrhunderts werden die Götter durch die Natur (φύσις) ersetzt. Das, was die menschliche Verfügungsgewalt übergreift, ist nicht mehr der Daimon, sondern die Natur (so führt es die Naturphilosophie des Antiphon aus). Die Aufklärung im 4. Jahrhundert zuendezuführen, kann dann nur bedeuten, nicht mehr den Göttern, sondern der Natur die Verfügbarkeit des menschlichen Glücks abzuringen.

Eben dieses Ziel verfolgt Aristoteles und zu diesem Zweck entscheidet er sich, die Frage des Glücks vor allem im Rahmen der philosophischen Diskussion um das Gute zu erörtern, der eine Reflexion auf die Natur zugrundeliegt. In der Tat, die Frage nach dem Wertvollen, dem agathon, enthält dank Eudoxus die zoelogische Perspektive, da der Astronom Eudoxus die Frage nach dem Guten für alle natürlichen Wesen gestellt hatte, was Aristoteles erlaubt, die eigenen Vorstellungen im Rahmen dieser umfassenden Perspektive in die Ethik einzubringen. Doch greifen wir mit dieser Bemerkung schon auf den zweiten Teil der Glücksabhandlung, auf das Buch X, voraus. Ich schliesse also die geistes-geschichtliche Parenthese und kehre zur Analyse der ersten Glücksabhandlung zurück.

Die dialektische Erörterung über das Glück als das Gute führt Aristoteles hier mit Plato und seiner Schule (Kp. 6). Ihr Ergebnis besteht in der wichtigen Bestimmung des Glücks als des höchsten Zieles menschlichen Handelns. Gegen das «an sich Gute» Platos (τἀγαθόν), gegen einen grammatischen Elativ, stellt Aristoteles das Beste (τἄριστον), einen grammatischen Superlativ, nämlich das oberste Ziel

18 Cf. A. NAGY, «ΕΥΟΠΛΙ-ΕΥΤΥΧΙ», in: *Bulletin du Musée hongrois des Beaux Arts* 77, 1992, S. 15-29.

aller Ziele, um dessenwillen der Mensch alle anderen Güter oder Ziel zu erwerben strebt, es selber aber um keines anderen willen. Hinter dieser Substitution des Elativ durch den Superlativ steht eine kategoriale Überlegung des Stagiriten. Sie besagt, dass es für das universale Gute keine Definition geben, sondern dass das Gute immer ein jeweiliges spezifisches Gutes sein kann[19]. Die Frage nach dem Glück fragt nach dem menschlichen Guten. Daher verwandelt sich Platos transzendente Idee des Guten in ein menschliches «πρακτόν», nämlich in ein konkretes Ziel des Handelns, das sich der Mensch vor Augen stellen kann wie der Bogenschütze die Zielscheibe, um im Leben treffsicher zu werden (1094 b22-b24). Die These des Aristoteles in dieser Erörterung besagt, dass der Ort des Glücks allein das konkrete menschliche Leben sein kann und daher als ein verfügbares Handlungsziel anzusehen ist (Kp. 7, 1097 a15-1097 b21).

Dieses erste Ergebnis bleibt aber ganz formal. Ist die Vielzahl menschlicher Handlungsziele als ein Faktum gegeben, stellt sich sofort die Frage ein: «Worin sollte dann das höchste Ziel bestehen?» Hier nun setzt die Analytik des Aristoteles ein. Sie argumentiert nicht mehr ethisch-praktisch von gesetzten Zielen, sondern zoe-logisch, von den verschiedenen Weisen der Lebewesen her, lebendig zu sein (Kp. 7, 1097 b22-1098 a19). Der für das Folgende entscheidende Punkt ist die Bestimmung des Lebendigseins als Funktion und Tätigkeit (ἔργον). Natürliche Wesen sind in der Regel von der Natur auf eine spezifische Tätigkeit hin organisiert. Sollte der Mensch als Mensch dieser Regel entkommen und ohne eine solche sein? Aber er hat doch viele verschiedene Organe von der Natur erhalten, sollten diese tatenlos bleiben? So wäre denn die spezifische Funktion des Menschen im Unterschied zu den anderen Lebewesen an seinem spezifischen Organ herauszufinden, das ihm eine spezifische Lebendigkeit ermöglicht. Dieses Organ ist sein Denkvermögen als bestes Teil seiner Seele (ψυχή, zu verstehen als Lebenskraft, die sich beim Menschen in der Denkkraft spezifiziert und seine Identität als Mensch konstituiert).

Ist nun das Glück das höchste Ziel und lehrt uns die Natur, was die höchste Möglichkeit unserer Lebenskraft ausmacht, und wie wir sie zu erreichen vermögen, nämlich, wenn wir unsere spezifische Lebenskraft in ihren besten Zustand (ἀρετή) bringen, und sie in diesem

19 Zur schwierigen Passage 1096 a19-29 vgl. jetzt F. BRAVO, «Le Bien, est-il indéfinissable? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'idée platonicienne du bien», in: *Les Etudes philosophiques* 3, 1994, S. 307-331.

Zustand betätigen, so lässt sich die Erstbestimmung des Glücks wie folgt paraphrasieren: Das Glück besteht in der Aktualisierung der spezifischen und besten Fähigkeit der menschlichen Lebenskraft, seiner Seele, diese Fähigkeit zur Vollendung gebracht (1098 a 7-a 18). M.a.W. besteht Glück in der Vollendung und Aktualisierung der Identität des Menschen als eines spezifischen Lebewesens, es ist das Gelingen seiner bestimmten Lebendigkeit. Das Gelingen enthält den Faktor der Zeit – diese Zeit darf nicht zu kurz sein, sonst ginge es um ein punktuelles Gelingen, nicht um das des Lebens selber (1098 a 18-a 20).

Diese noch sehr abstrakte Bestimmung wird im folgenden Kapitel (Kp. 8) mit den konkreten Erwartungen der Menschen in Deckung gebracht. Alle glauben, dass das Glück ein Zustand der Seele sei, unsere Lebenskraft betrifft, viele, dass es Ausdruck von Aktivität und damit von Lebendigkeit darstelle. Auf Grund dieses Konsens fühlt sich Aristoteles legitimiert, hier zuerst den Ausdruck der Eudaimonie mit den z. T. neuen Termini der Eupraxie und Euzoie zu fassen. Der synonyme Gebrauch beider Wörter bedeutet an dieser Stelle, dass Aristoteles die Spannung von Leben und Handeln zunächst einseitig zugunsten des Handelns auflöst, indem er Leben in Tätigkeit aufgehen lässt. Aber dies ist nicht sein letztes Wort.

Die zweite Glücksabhandlung

Schon der Blick auf das, was die Menschen vom Glück erwarten, bringt ein neues Element zum Vorschein, das in der Definition noch nicht ausdrücklich gemacht war. Wenn Glück eine Tätigkeit des spezifischen Lebensorgans des Menschen ist, dann könnte, ja muss es auch enthalten, was alle Menschen vom Glück erwarten, nämlich dass es ἡδονή – Lust oder Freude – mit sich bringe, dass das glückliche Leben ein Leben der Freude sei (1099 a 7-a 31).

Dieser Punkt bleibt an dieser Stelle reine Behauptung. Mehr noch, er erscheint durchaus zweifelhaft, weil die bisherigen Ausführungen nicht nur nicht dafür, sondern eher dagegen sprechen.

Wenn wir nämlich den bisher referierten Gedankengang kritisch mustern, dann müssen wir Olof Gigon zustimmen, der allen antiken Philosophen den Vorwurf machte, dass sie zwar den Menschen das Glück versprechen, dass aber das philosophische Glück mit den Erwartungen der Menschen an das Glück nichts mehr zu tun habe, dass

es nicht angebe, was wir wirklich erstreben und *wollen*, sondern was wir gemäss einem hochgespannten Pflichtenkanon *sollen*[20].

Eben diese Verschiebung von der Frage, was wir wollen und erstreben, zu der, was wir sollen, vollzieht sich auch im referierten Text des Aristoteles. Ausgehend vom Glück als höchstem Ziel unseres unbewussten Strebens, dem wir mit Überlegung und Entscheidung zuhilfe kommen, gleitet der Gedanke zu dem über, was die Natur uns als Werk auferlegt hat, was wir ihr gemäss tun sollten. Und wie die ganze folgende Ausführung über die Vollendung der menschlichen Anlagen in den moralischen und intellektuellen Tüchtigkeiten verdeutlicht (die Bücher II-IX), verläuft der Weg zum Glück mehr über das, was wir tun sollen, was zu üben und lernen ist, ja, worüber der Gesetzgeber wacht, als über das, was wir wünschen zu *haben*, etwa Ruhm und äussere Güter, oder wünschen zu *sein*, heiter und zufrieden.

Mit anderen Worten: das aristotelische Glück steht zwar in der Disposition des Menschen, aber um den Preis, dass es Gegenstand von Lernen und Üben, von ἄσκησις, ist (I, Kp. 9). Entspricht jedoch die Askese dem, wonach wir wirklich streben? Aber dies war doch das Versprechen des Eingangs, das Glück als Inhalt unseres Strebens zu bestimmen!

Wer Aristoteles diesen Vorwurf macht, hat also ganz sicher darin recht, dass auch der Stagirit das, was als Lebewesen unwillkürlich erstreben, durch ethische Normen, durch das Sollen, ersetzt. Es ist jedoch damit nicht entschieden, ob er *in Sachen des Glücks* recht hat. Vielleicht ist das menschliche Glück eben derart, das es zwar zu haben, aber nicht leicht, und sogar nur über die Erfüllung dessen, was wir sollen, zu haben ist? Entscheidend ist dann vielmehr, ob das, was wir am Ende der Askese erhalten, wirklich das ist, was wir wollen.

Ob Aristoteles uns diesen Punkt plausibel machen kann, ist am weiteren Text nachzuprüfen, da nämlich, wo es um die Frage geht, ob das Glück, so mühsam sein Erwerb sein mag, uns Freude bringt, also in der zweiten Glücksabhandlung (Buch X)[21].

20 O. Gigon, «Probleme antiker philosophischer Ethik», in: Ders., *Die antike Philosophie als Massstab und Realität*, Zürich/München, 1977, S. 77f.

21 Die zweite Glücksabhandlung beginnt mit dem Problem, welchen Anteil die «Lust» am Glück habe (X 1-5) und kehrt durch den Bezug auf Eudoxus zum Anfang (Buch I) zurück. In ihrem zweiten Teil (Kp. 6f.) konkretisiert Aristoteles den Inhalt des gelungenen Lebens; er besteht im Vollzug der Theoria. Für unsere Fragestellung sind die Kap. 1-5 wesentlich, da Aristoteles hier die philosophische und die populäre Glücksvorstellung zu vermitteln sucht.

Sie ist durch die erste Behandlung der Frage, ob die Lust das gesuchte höchste Gut sein kann, im siebten Buch vorbereitet (VII, Kp. 12-15)[22].

Hier, wo Aristoteles wiederum dialektisch und analytisch über die Frage entscheiden möchte, ob der Glückliche auch fröhlich ist, kehrt Aristoteles entschieden der Sollensbetrachtung den Rücken und stellt sich auf die Seite der Erwartung der Menschen. Sie beinhaltet, dass das Glück – von Aristoteles vorerst nur als das äussere Gelingen erfasst – auch den inneren Zustand des Glücklichseins, des sich Freuens und der Wohlgestimmtheit, mitenthält. Mit der lakonischen Feststellung, dass ein Glück ohne Freude undenkbar ist (VII, Kp. 12, 1152 b 6 f.), stellt sich Aristoteles hier auf die Seite der Mehrzahl der Menschen und gibt dadurch zugleich zu erkennen, dass er seinen Gesichtspunkt, das Glück als Ziel des unbewussten Strebens zu untersuchen, nicht vergessen hat. Seine erste kritische Durchmusterung der philosophischen Meinungen zum Verhältnis von höchstem Gut und Freude im 7. Buch führt zu dem vorerst vorsichtigen Ergebnis, dass es kein philosophisches Argument gebe, das der Freude einen Anteil am höchsten Gut strittig machen könne (1153 b 7-b 14).

Erst in der zweiten Lustabhandlung im 10. Buch vertritt der Stagirit entschieden die These, dass der Glückliche fröhlich ist (X, Kp. 4). Diese These beinhaltet an der Stelle, an der sie steht, nämlich nach dem langen Durchgang durch die sogenannten Tugenden, das Paradox, dass derjenige, dem es gelungen ist, den Auftrag der Natur, dem sich der des Gesetzgebung hinzugesellt, zu erfüllen, d.h. alle und vor allem seine spezifisch menschliche Lebensfähigkeit zu aktualen Tüchtigkeiten auszubilden, der also allen Sollensforderungen gehorcht, in dieser Askese gerade das erreicht, was er eigentlich immer schon erstrebte, Freude und Wohlgestimmtheit.

Über die aristotelische vita contemplativa ist viel gehandelt worden. Wenig beachtet dagegen ist die profunde kritische Stellungnahme PLOTINS in *Enneade* I 4, 5 u. 6. Plotin zeigt, dass Aristoteles sein Ideal der Autarkie des Glücklichen nicht überzeugend behaupten kann, da er das höchste Gut nicht ausschliesslich im Leben des Geistes ansiedelte. D.h. schon Plotin verstand das aristotelische Glück, wie wieder ACKRILL, als ein inklusives Glücksideal.

22 Das Verhältnis der beiden Lustabhandlungen ist durch G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, (Zetemata 19), München 1958, weitgehend geklärt worden. Eine genaue, Lieberg folgende Textanalyse der beiden Abhandlungen bietet der Kommentar von BIEN ad loc. Sie erlaubt mir, mich auf eine Paraphrase der für uns wichtigsten Elemente zu beschränken.

Diese These ist nicht leicht plausibel zu machen. Denn ihr steht als Hindernis die gesamte philosophische Tradition gegenüber, die sich in zwei Thesen zusammenfassen lässt:

1. Die ἡδονή (ich lasse das Wort zunächst unübersetzt) ist nicht das Gute, weil sie die Auffüllung eines Mangels und eine Bewegung ist. Sie trägt daher zum Glück nichts bei. Das ist die akademische Position[23].

2. Die ἡδονή, auch als Auffüllung eines Mangels, ist das Gute und damit das Glück, weil alle Lebewesen danach streben. Das ist die Position des Eudoxus.

Dialektisch weist Aristoteles nun nach, dass beide Thesen falsch sind. Sein Hauptargument entspringt wiederum der Arbeit am Begriff, jetzt an dem der ἡδονή.

Er macht gegen die Akademiker geltend, dass die ἡδονή, die das Auffüllen eines Mangels ist, nur die des Körpers sei, nennen wir sie «Lust», die Lust aber nur scheinbar das ist, was die ἡδονή wesentlich ausmacht. Was sie in der Tat *wesentlich*, d.h. dem Begriff nach ausmacht, ist, eine Tätigkeit der Seele zu sein, also «das sich Freuen». Letzteres aber stellt sich gerade nicht auf Grund der Auffüllung eines Mangels, sondern auf Grund einer Erfüllung ein, dem gar kein Mangel vorausgeht. In der Tat, wenn uns eine Tätigkeit vollendet gelingt, unsere Intentionen und Aktivitäten sich vollständig realisieren, dann freuen wir uns, ist unsere Seele in gesteigertem Masse tätig. Diese Tätigkeit stellt sich von Natur, d.h. von selber und ohne unser Zutun ein, und so vollendet die Natur selbst unsere Tätigkeit (1174 a 13-1175 a 17). Das bedeutet, dass die Natur das Leben so eingerichtet hat, dass wir in unseren Anstrengungen durch die Freude belohnt werden und umgekehrt die Freude an der Sache uns die Anstrengung nicht als solche spüren lässt.

Ist dann aber die Freude das Wesen des Glücks, was dadurch bewiesen wäre, dass, wie Eudoxus behauptete, alle Lebewesen danach streben?

Aristoteles antwortet mit «ja» und «nein»: Mit «ja», weil die Freude zum Glück qua Tätigsein zu dieser Tätigkeit hinzugehört; mit «nein», weil sie nur als Akzidenz, als Vollendung zum Glück hinzu-

23 Ihr Ausgangspunkt ist der *Philebus*. Zu diesem wenig beachteteten Dialog vgl. jetzt D. FREDE, «The Hedonist's Conversion: The Role of Socrates in the *Philebus*», in: Ch. GILL/M.M. MCCABE (Hg.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, S. 213-248.

tritt, dessen Wesen weniger in einer Seelenstimmung als in einem objektiven Zustand des Lebendigseins besteht (1175 a 21ss.).

Das Argument dagegen, dass alle Lebewesen nach der ἡδονή streben, und dass dies ein Indiz für ihren Charakter als eines Guten spricht, unterschreibt unser Philosoph. Nur macht er gegen Eudoxus seine Unterscheidungen der Lebewesen geltend, die ihm bereits erlaubt hatten, die spezifische menschliche Tätigkeit zu bestimmen. Das spezifisch menschliche Glück und die ihr immanente spezifisch menschliche Freude unterscheidet sich von dem der Tiere nicht etwa, weil die Tiere nur körperliche Lust, nicht seelische Freude empfinden (Aristoteles ist nicht Descartes), noch auch, weil der Mensch im Unterschied zum Tier sich der seelischen Freude auch bewusst werden kann – die *Freude* selbst, nicht ihrer bewusst zu sein, vollendet das Glück. Das spezifisch menschliche Glück unterscheidet sich vielmehr vom tierischen, weil sich die seelischen Freuden von Mensch und Tier gemäss der höheren Differenzierung der Seele beim Menschen unterscheiden. Gemeinsam ist allen Lebewesen, dass das Glück in der Verwirklichung des spezifischen Lebendigseins besteht, die Differenz ist die Differenz der Formen des Lebendigseins (1176 a 3 ss.). Das höchste Leben aber besteht in der Betätigung des betrachtenden Geistes (1177 b 19ss). Damit meint der Stagirit, dass die höchste Selbstverwirklichung des Lebewesens Mensch und die ihr notwendig immanente Freude dann sich einstellen, wenn dieser im vollen Besitz seiner Denkkraft das beste Objekt dieser Kraft aktual erfasst.

Dass hier alles, was die Menschen vom Glück erwarten, vorhanden ist, unterstreicht Aristoteles mit dem Hinweis darauf, dass im Moment dieser Aktualität der Mensch wie Gott ist (1177 b 23ss). Gott sein impliziert im griechischen Denken immer «Glückseligkeit» (μακάριος, 1177 b 23). Aristoteles findet diese Glückseligkeit da, wo der Mensch nach langer Anstrengung ganz im erkennenden Schauen des Geistes aufgeht, ganz bei der zu erkennenden Sache ist und die Freude über das Erkennen sein Schauen vertieft und verlängert.

Fassen wir zunächst diese Argumentationen zusammen und stellen wir dann an sie die kritische Frage, ob Aristoteles sein Versprechen eingehalten hat, eine Glücksbestimmung geliefert zu haben, die angibt, was wir – alle Menschen – wirklich und immer schon von Natur aus erstreben.

Zusammengefasst lautet also die Glücksbestimmung des Aristoteles: Das menschliche Glück besteht in der aktualen Betätigung der

besten Fähigkeit unserer Lebenskraft und der dadurch ausgelösten Freude; Glück ist gelungenes Leben (εὐζωία) in dem Sinne, dass unser unbewusstes, mit allen Lebewesen geteiltes Streben nach Freude verwirklicht wird, wenn unser rationales Tun sich in seiner Bestform aktualisiert. Menschliches Glück bedarf nach Aristoteles der Anstrengung, führt aber dann zu einem solchen Höhepunkt des gelingenden Tuns und der Freude über das Tun, dass der Mensch hier seine conditio humana fast überschreiten kann. In einem Wort: Glück ist gelungener Lebensvollzug, begleitet von Freude. Äusseres Gelingen und inneres Wohlbefinden verbinden sich zu einer Glückseligkeit, die der der Götter nahekommt.

Wie steht es nun mit dem Einwand Gigons, dass dieses Glück nicht von den Menschen gemeint sei? Oder anders gefragt: erreicht das, was wir tun sollen, wirklich, was unser unbewusstes Streben verlangt? Aristoteles gibt auf diesen Einwand und diese Frage eine klare Antwort. Er sagt nämlich ausdrücklich, dass die Menschen in ihrem Streben durchaus, aber unbewusst, dieses von ihm erkannte Glück wollen, dass ihnen aber die Aufklärung über ihr eigenes Streben ermangelt[24]. Die aristotelische Glückstheorie will diesem Mangel abhelfen und damit ist sie die erste, die den Menschen verspricht, nicht nur zu sagen, was das Glück sei, das sie immer schon suchen, sondern auch, mittels einer ersten systematischen Ethik, aufzeigt, über welche Anstrengungen es erreichbar wird.

3. Pyrrhons Einspruch

Die Ausführungen des Aristoteles sind dank ihrer Suche nach den sachlichen Unterschieden der Dinge von grosser Prägnanz und Überzeugungskraft. In der Tat hat sein Gedankengang, der auf das Lob der vita contemplativa hinausläuft, schon in der Antike (seit dem Mittel-

24 VII, Kp.13, 1153 b 30-32: «Auch der Umstand, dass alles, Tier und Mensch, nach der Lust verlangt und strebt, ist ein Zeichen, dass sie in gewissem Sinne das höchste Gut ist. [...] Weil aber nicht dieselbe Natur und derselbe Habitus für alle ohne Unterschied der beste ist oder dafür gehalten wird, so trachten auch nicht alle nach derselben Lust; und doch ist es die Lust, nach der alle trachten. *Vielleicht trachten sie auch nicht nach der, die sie zu begehren meinen oder auch zu begehren vorgeben würden, sondern in Wirklichkeit immer nach einer und derselben. Denn alle Wesen haben von Natur etwas Göttliches.*»

platoniker Alkinus), dann aber ab dem Mittelalter unzählige Nachfolger gefunden.

Nun, das Verfahren, mit dem Aristoteles seine Glücksdefintion gewinnt, besteht in der Frage nach den sachlichen Unterschieden der Dinge. Es setzt voraus, dass die vom Beobachter getroffenen Differenzierungen die Dinge treffen, wie sie sind, ja dass die Dinge dank ihrer jeweiligen spezifischen Unterscheidung in ihrer Identität – Aristoteles sagt mit Plato ihrem « Wesen » (ihrem τί ἐστι) – festgemacht werden können.

So beruht der zweimalige Durchgang durch die Glücksproblematik auf nur einem Verfahren: den spezifischen Unterschied, die διαφορά zwischen Mensch und Tier (I, Kp. 7), ferner zwischen den Fähigkeiten des Menschen und des Tieres, sich zu freuen, festzuhalten (X, Kp. 5). Dieses Verfahren ist nach Aristoteles angemessen, da der Kosmos das Ganze der in sich distinkten Wesen darstellt und die Philosophie die Aufgabe hat, diese Wesen in ihrem Begriff, dem « τί ἦν εἶναι », zu erkennen.

Stellen wir nun den Text vor uns hin, der dieser Sicht entgegentritt und den die Forschung heute als den Gründungstext der antiken Skepsis betrachtet[25]:

« Wer glücklich (eudaimon) sein will, muss seine Aufmerksamkeit auf drei Fragen richten:

1. Von welcher Art sind die Dinge, die sich in der Natur zeigen?
2. Wie muss dann unser Verhalten ihnen gegenüber sein?
3. Was wird diesem Verhalten folgen? »

Pyrrhon hat darauf geantwortet:

25 Es handelt sich um ein Zitat Eusebs des Peripatetikers Aristokles; der griechische Text bei F. DECLEVA CAIZZI, *Pirrone. Testimonianze*, Collana Elenchos 5, Neapel 1981, frm. 53. Ich gebe eine eigene Übersetzung. Diese und unsere Interpretation setzen voraus, dass die Skepsis Pyrrhons eine Infragestellung der aristotelischen Erkentnislehre und Ontologie als Repräsentantin der damals aktuellen Philosophie darstellt, die eine Wesenserkenntnis behauptete. Unter dieser hermeneutischen Prämisse lässt sich das Aristokleszitat schärfer fassen, als es W. Görler kürzlich vorgeschlagen hat (W. GÖRLER, « Pyrrhon aus Elis », in: *Ueberweg. Grundrisss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* (hg. von H. Flashar), Bd. 4/2, Basel 1994, S. 736-740). Insbesondere scheint es mir verfehlt, die stoischen Konnotationen der Adiaphorie in Pyrrhon hineinzutragen. Eine Untersuchung, ab wann genau Pyrrhon als stoischer Weiser beansprucht wurde, scheint dringend erforderlich.

« 1. die Dinge betreffend, dass sie alle in gleicher Weise keine Differenz aufweisen (ἀδιάφορα), dass sie nicht stabil sind (ἀστάθμητα) und daher nicht bestimmt werden können (ἀνεπίκριτα)[26].

2. unser Verhalten betreffend, dass unsere Wahrnehmungen und die ihnen folgenden Urteile (δόξαι)[27] weder wahr noch falsch sind und man daher ihnen kein Vertrauen schenken darf, sondern sich des Urteils (ἀδοξάστους) enthalten, nach keiner Sache streben (ἀκλινεῖς) und sich von nichts erschüttern lassen soll (ἀκραδάντους), indem man in Bezug auf jedes Ding sagt, dass es nicht mehr ist, was es ist, als es dies nicht ist, dass es es sowohl ist als auch nicht ist, oder dass es es sowohl nicht ist als auch wiederum ist.

3. die Folge betreffend: wenn man diese Haltung durchhält, so wird man, wie Timon sagt, zuerst den Zustand des Nicht-Behauptens (ἀφασία)[28], dann den der inneren Ungestörtheit (ἀταραξία) erreichen, wie aber Ainesidem sagt, den der Lust (ἡδονή). »

Dieser Text zielt evidenterweise in das Herz der aristotelischen Philosophie. Pyrrhon bestreitet, dass uns die Phänomene in der Welt stabile und distinkte Merkmale der Dinge liefern, dass daher die Arbeit am Begriff eine Illusion ist. Die scharfen Konturen in der Binnenstruktur der aristotelischen Welt werden durch das ständige Fluktuieren der Phänomene ins Unkenntliche verwischt. Wechsel und Unbestimmtheit erlauben daher nicht, von den Phänomenen auf den spezifischen Unterschied und von diesem auf das Wesen, die Identität der Sache, zu schliessen.

So ist der Glaube der Philosophen von Thales bis Aristoteles, über die Erkenntnis der Phänomene, und, seit Sokrates, insbesondere über die Arbeit am Begriff, Realität zu erfassen, und von hier her ein Urteil über das menschliche Glück zu gewinnen, in den Augen Pyrrhon eine Illusion.

26 Dieser Satz bestreitet die Grundlage der aristotelischen Lehre von der In-Sich-Bestimmtheit der Dinge durch die Differenz. Er gibt als Grund die Veränderlichkeit der Phänomene an (ἀστάθμητος = beweglich, unsicher) und zieht daraus die Folge, dass eine scharfe Distinktion (κρίνειν) unmöglich ist.

27 Δόξα bedeutet hier allgemein jede Art von Prädikation, d.h. Urteil.

28 Unter ἀφασία ist die Enthaltung der κατάφασις und ἀπόφασις (Affirmation und Negation) zu verstehen. Denn die Sprachregelung der Skepsis verlangt, eine Sache *zugleich* zu affirmieren und zu negieren.

Philosophie, nach Pyrrhon, kann keine Einsichten in die Sache, nur Ansichten über ihr ständig wechselndes Erscheinen formulieren. Sie wird daher einer Sprachregelung unterworfen, die verlangt, im Urteilen gerade dem Wesen des Urteils entgegenzuhandeln, keine Entscheidung zu fällen, sondern die Entscheidung offen zu lassen.

Diese als Skepsis (Wahrheitsprüfung) berühmt geworde Haltung ist bekanntlich der Beginn des philosophischen Zweifels und die Voraussetzung, dass man entschiedener als zuvor nach dem Kriterium der Wahrheit zu fragen begann – so Epikur[29]. Sie verändert zugleich das alte Paradeigma der Philosophie, das der wissenschaftlichen *Erkenntnis aller Dinge* verpflichtet war, in ein neues, das der *ars vitae*, der Kunst des menschlichen Lebens. Dieser Wechsel vollzieht sich in einer unter der skeptischen Decke versteckten Dogmatik.

In der Tat, in dem zitierten Text sind dogmatisch vier Urteile enthalten:

1. das Urteil, dass der Mensch glücklich sein will;
2. das Urteil, dass das Glück von der Zugänglichkeit der Phänomene abhängt;
3. das Urteil, dass es sich automatisch dann einstellt, wenn wir die Suche nach der Einsicht und die damit verbundene Unruhe aufgeben;
4. das Urteil, dass in der Neutralisierung des Appels der Dinge alles Streben verlischt und eben dies das Glück sei.

Der Kontrast zu Aristoteles scheint total und doch gibt es, dank der verdeckten Dogmatik, einen gemeinsamen Boden: die Vorstellung, dass die Philosophie zum Glück führt. Pyrrhon radikalisiert diese Vorstellung, indem er der Philosophie nur noch diese Aufgabe zuteilt und das Glück so bestimmt, dass es sofort, dauerhaft und total in unserer Disposition steht. Jedoch, damit die Philosophie ars vitae werden kann, muss sie selbst sich ändern und diese Änderung zieht die des Glücks nach sich. Diese Änderungen sind:

— Die Philosophie besteht in der Negation aller bisherigen Philo-sophie, d.h. dem Streben nach Einsicht und Wissen.

— Das Glück besteht in der Negation der bisherigen Glaubens, dass das Glück das höchste Ziel unseres *Strebens* sei.

Das hat zur Folge:

29 Dazu grundlegend G. STRIKER «Κριτήριον τῆς ἀληθείας», in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 2, 1974, S. 47-110.

1) Wenn Philosophie nicht Streben nach Wissen sein kann, dann kann sie nur eine Kunst der Argumentation sein, die die Möglichkeit des Wissens negiert. Skeptische Philosophie ist Argumentationstechnik, die weder Einsichten erstrebt noch erlangt.
2) Diese Philosophie will den Menschen zeigen, dass ihr Streben im Nicht-streben bestehen muss. Wenn wir nichts «Bestimmtes» mehr wollen – und wir können es nicht wollen, da wir es nicht bestimmen können – dann tritt genau das ein, was wir wollen, der Seelenfriede, die Ataraxie.

Es ist klar, dass diese These, zumindest wie sie sich an ihrem Beginn zeigt, dogmatisch und unaufgeklärt ist, denn sie rechnet mit der Evidenz der Identität von Aphasie und Ataraxie und entwickelt für diesen Punkt kein Argument mehr. Ihr Mittel der Demonstration ist die Deixis: das praktische Beispiel des Philosophen Pyrrhon, der allen Dingen mit Gelassenheit begegnete.

Es ist somit klar, dass es sich bei dieser Position um eine Negation handelt, die eine Position, und zwar die ganz bestimmte aristotelische voraussetzt. Erst aus diesem Bezug erhält sie Prägnanz und Sinn.

Ich will die inhärenten Schwierigkeiten dieser Negation nicht erörtern. Worum es hier geht, ist der Nachweis, dass bei Aristoteles Glück und Philosophie eine neue Symbiose eingehen und dass die Kontroverse dieser Symbiose das Hauptthema der griechischen Philosophenschulen bis auf Plotin bilden wird.

4. Abschliessender Vergleich

Was erbringt uns systematisch dieser Vergleich zweier historischer Konzeptionen des Glücks?

Bei Aristoteles wird das Glück als Intensivierung und Steigerung der Lebendseins des Lebewesen Menschen begriffen. Es handelt sich um eine maximale Glücksbestimmung. Ihr Preis ist: Anstrengung und die kurze Dauer; denn das völlige Bei-der-Sache-Sein des begreifenden Einsehens, ja jeder menschlichen Tätigkeit, findet, wie Aristoteles nicht unterschlägt, seine Grenzen an der Schwäche der menschlichen Natur. Ferner können äussere Umstände die höchste Energie behin-

dern; denn, auf sein Gesamtleben hin gesehen, ist der Glückliche nicht schlimmen Zufällen entzogen[30].

Pyrrhon dagegen vertritt eine Minimalbestimmung des Glücks. Seinem Glück geht keine Anstrengung voraus, es tritt sofort ein, wenn wir die richtige Haltung einnehmen und bleibt solange bestehen, als wir diese Haltung bewahren. Der glückliche Mensch Pyrrhons hat das Glück also in totaler Verfügung, hier jedoch um den Preis, dass es nur negativ die Absenz innerer Unruhe ist, dass ihm das Moment der Freude völlig fehlt[31]. Es geht also um das Ideal der Gleichmütigkeit hier und das Ideal der Selbststeigerung dort. Das bedeutet zugleich: hier macht das Erreichen hochgesteckter Ziele, dort, der Verzicht, Ziele zu setzen, das Glück des Menschen aus.

Welche Wahl sollen wir treffen – ja sollen wir, skeptisch gefragt, überhaupt eine Wahl treffen?

30 Die Autarkie des Glücks des Menschen, zu der vor allem die Theorie verhilft, hat für Aristoteles Grenzen, z.B. 1100 a 10ss; 1175 a 3. Hier setzt die Kritik Plotins ein.

31 Die spätere Revision durch Ainesidemos, der das Element der Freude hinzufügt, kann nur so verstanden werden, dass die Skeptiker die Konkurrenz mit den Dogmatikern bestehen wollten. Denn die Stoiker geben dem Weisen die εὐφροσύνη, für Epikur sind Glück und Freude bekanntlich identisch.