

Hauptseminar-Arbeit

# *Phrônesis, eine geistige Tugend*

Buch VI der Nikomachischen Ethik von Aristoteles

Seminar: „Al-Farabi: Über die Wissenschaften“ SS 2006

Leiter: Stephan Grotz

Verfasser:

David Koller  
geb. am 13.12.1981  
Matr.Nr.: 1165040

Studiengang: Magister Philosophie  
Fachsemester: 10

Am Hang 9  
93164 Laaber

Abgabedatum: 3. Februar 2009

# Gliederung

1	Einleitung.....	3
1.1	Wozu Ethik?.....	4
1.2	Methode der praktischen Philosophie von Aristoteles.....	4
2	Textanalyse und Interpretation.....	6
2.1	Hinführung zur dianoetischen Tugend.....	6
2.2	Die fünf Kandidaten.....	7
2.2.1	Sachkundigkeit.....	8
2.2.2	Wissenschaftlichkeit.....	9
2.2.3	Geist.....	10
2.2.4	Klugheit.....	11
2.2.5	Weisheit.....	15
2.3	Das Verhältnis der φρόνησις zu den ethischen Tugenden.....	16
3	Kritische Betrachtungen der Textgrundlage.....	17
3.1	Verständlichkeit und Konsistenz des Textes.....	17
3.1.1	Einteilung der Denkart.....	18
3.1.2	Kann Denken eine Grundhaltung sein?.....	19
3.1.3	Klugheit und Meinung.....	22
3.2	Die φρόνησις als Aufmerksamkeit.....	23
4	Literaturverzeichnis.....	26

# 1 Einleitung

„Ethik als eigenständige philosophische Theorie und Disziplin gibt es seit Aristoteles, der sie als praktische Philosophie von der theoretischen unterscheidet.“<sup>1</sup> So lautet der einleitende Satz der „Geschichte der Ethik“ von Jan Rohls. Die Trennung in die Eigenständigkeit unter dem Begriff der ἠθικὴ θεωρία (Betrachtungen des Gebräuchlichen, Sittlichen)<sup>2</sup>, so scheint es, ist das Bemerkenswerte an diesem Vorfall. Doch was bedeutet es für die Ethik eine eigenständige philosophische Disziplin zu sein? Es kann heißen, daß Ethik moralische Probleme nicht beurteilen sondern nur analysieren soll. Damit wären ihre Ergebnisse reine Aussagen über die Voraussetzungen und Folgen moralischen Verhaltens. Die Ethik selbst wäre somit aber auch sittlich neutral. In dieser Bedeutung ist ihr zweiter Name „praktische Philosophie“ jedoch irreführend. Aristoteles selbst gibt uns Aufklärung zumindest über die Absicht seiner Ethik:

„Da nun die gegenwärtige Untersuchung nicht der reinen Forschung dienen soll wie die Übrigen (denn wir fragen nicht, um zu wissen, was die Tugend sei, sondern damit wir tugendhaft werden, da wir anders keinen Nutzen von ihr hätten), [...]“<sup>3</sup>

Die Lektüre der *Nikomachischen Ethik* soll demnach durchaus Einfluß nehmen auf das konkrete moralische Befinden und die sittliche Urteilskraft. Ob und wie dies möglich ist, wird sich zeigen. Wir widmen uns hauptsächlich dem sechsten Buch dieses Werks, da es eine aufschlußreiche Besonderheit birgt. Der Philosoph betrachtet dort nämlich mögliche Formen des Denkens in ihrem Verhältnis zum ethischen Handeln. Die Aufgabe dieser Arbeit soll es sein, die Textgrundlage zu analysieren und zu interpretieren, ihre Konsistenz zu prüfen und schließlich die Haupt-Aussage auf Gültigkeit zu untersuchen. Diese Kernthese besteht im wesentlichen darin, daß es eine bestimmte, im Text näher beschriebene geistige Verfassung gibt, die uns in optimaler Weise ermöglicht und anhält, ethisch zu handeln.

Bevor wir uns nun dem eigentlichen Thema zuwenden, sei hier noch eine kurze Anmerkung bezüglich der Stellenangaben zum aristotelischen Werk gegeben: Wo immer in dieser Arbeit ein Hinweis auf den Ort nur indirekt übernommener Gedankengänge und Informationen angegeben wird, so besteht dieser aus der üblichen Abkürzung des Werktitels, sowie den Seiten-, Spalten- und Zeilenangaben der bekannten Edition von Immanuel Bekker. Bei wörtlichen Zitaten in übersetzter Form wird zusätzlich die Seitenangabe der verwendeten Übersetzung zu finden sein.

---

1 Rohls 1999, S. 1

2 Vgl. Aristoteles An.post. 89b 9

3 Gigon 2002, S. 133 → Aristoteles EN. 1103b 26-29

## **1.1 Wozu Ethik?**

Um zunächst zumindest ein rudimentäres Verständnis der Thematik zu gewinnen, ist es sinnvoll sich die Notwendigkeit von Ethik vor Augen zu führen. Der kultivierte Mensch ist seit Beginn seiner Zivilisation in Gesellschaften organisiert. In diesen finden sich in ihrer Genese ungewisse Verhaltensregeln, die ein gutes Auskommen in der Gemeinschaft schaffen sollen. Diese Sitten und Gebräuche finden ihre Grundlage seit je her von einer mythischen oder religiösen Autorität bestärkt. Durch die Entwicklung zu mehr Bewußtsein und Selbstbestimmung wird diese Basis unbefriedigend und ungenügend, und daraus wiederum entsteht der Wunsch eine immanente Legitimation gesellschaftlicher Regeln in Eigenregie innerhalb des Verstandes finden zu können. Eine ähnliche Entwicklung kann man auch in der Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen, von der oft leicht- oder treugläubigen Kindheit zum selbstverantwortlichen, mit Zweifeln durchzogenen Erwachsenwerden, beobachten. Aus diesem Begehren nach einer Erklärung entsteht also die Notwendigkeit für den Einzelnen, verstandesmäßige Gründe dafür zu finden, sich gemäß der bekannten oder einer neuen Moral zu verhalten. Rohls sieht den Beginn dieser Entwicklung philosophiegeschichtlich im Entstehen der Demokratie Athens begründet. Von dort an „nämlich stellt sich angesichts der Kritik an der autoritären Legitimation des traditionellen Ethos [...] die Frage, ob es überhaupt ein allgemeinverbindliches und der vernünftigen Einsicht zugängliches Ethos gibt.“<sup>4</sup> In einer Phase dieser Aufklärung befindlich begannen im 5. Jahrhundert v. Chr. die Sophisten den Menschen – zumindest den geistig fähigen – die Autorenschaft gesellschaftlicher Regeln zuzuschreiben, und erkannten ihnen dabei die Möglichkeit und das Recht an, diese zu ändern oder gar ganz fallen zu lassen. Aristoteles hält in seinen Werken dieser hedonistischen Auffassung, deren ausformuliertes Ziel die Suche nach dem ausschließlich eigenen Vorteil, nach Macht oder Lust ist, ihren Widerspruch zur menschlichen Natur entgegen<sup>5</sup>.

## **1.2 Methode der praktischen Philosophie von Aristoteles**

Das Vorgehen der praktischen Philosophie von Aristoteles wirkt unter diesem Blickwinkel vorprogrammiert. Es muß eine Methodik vorherrschen, die in erster Linie die nun vermeintlich fehlende mythische Grundlage ersetzt. Aristoteles beginnt daher bezeichnenderweise sein umfangreichstes uns erhaltenes Werk zu diesem Thema, die Nikomachische Ethik, mit der Einführung des „Guten“ (ἀγαθόν) als allgemeinstes, nicht hinterfragbares Ziel für den Menschen<sup>6</sup>.

---

4 Rohls 1999, S. 2

5 Vgl. Wolf 2002, S. 16f

6 Vgl. Aristoteles EN. 1094b 7

Wer hier eine Tautologie vermutet, da er sich zur Begründung des *moralisch guten* Handelns das „Gute“ vorhalten soll, dem ist leicht abzuhelfen. Denn zunächst versteht der Philosoph unter Gut-sein, das Erfüllen des Zwecks oder des Ziels eines jeden Dinges. So wäre ein Messer ein besonders gutes, wenn es eben gut schneidet. Für diese dem Ding innewohnende Möglichkeit, oder besser: seine spezifische Leistung, verwendet er den Begriff ἔργον<sup>7</sup>. Wendet man diesen Begriff beispielsweise auf den Beruf eines Menschen an, nicht auf sein Mensch-sein im Allgemeinen, so verliert die Bedeutung von Gut-sein schnell ihre moralische Konnotation: Ein guter Arzt heilt seine Patienten. Ob er ansonsten betrügt, hintergeht oder hingegen ein ehrlicher und verlässlicher Mensch ist, läßt man dabei außer Acht.

Doch Aristoteles sucht hinsichtlich seiner Ethik nicht irgendein spezielles Gut, sondern das für den Menschen höchste und allgemeinste. Dieses findet er, da es allem menschlichen Handeln gemein sein soll, an der Spitze einer „Zweck-Kette“<sup>8</sup>. Es ist also dasjenige Gut, um dessentwillen wir alles Andere wollen, und das selbst keinen Zweck hat, auf welchen es gerichtet wäre. Der in der antiken Philosophie gängige Begriff *Glückseligkeit* (griech.: εὐδαιμονία, für „einen guten Geist habend“), den auch Aristoteles für dieses höchste Gut verwendet, entzieht sich zunächst wegen seiner vollkommenen Allgemeinheit inhaltlich einer konkreten Festlegung. Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik wird vor allem der Versuch unternommen, die Richtung festzusetzen, in der dieses Ziel erlangt werden kann. Aristoteles wählt hierfür den Weg über die spezifische Leistung, das ἔργον des Mensch-seins. Diese Leistung das gesamte Leben hindurch „gemäß der vollkommenen Tugend“ (κατ’ ἀρετὴν τελείαν)<sup>9</sup> zu erfüllen, bringe uns zu jenem höchsten Ziel. Mit *Tugend* (für ἀρετή) ist hier ein für unser Sprachgefühl leicht verfälschter, oder zumindest missverständlicher Begriff zur Übersetzung des eigentlich Gemeinten in Verwendung gekommen. Denn der Ausdruck bezeichnet viel allgemeiner ein Hervorragendes eines Dinges, in der dem Ding eigenen Wesensart oder Leistung. Ein „tugendhaftes“ Messer wäre also wiederum eines, welches besonders scharf ist, das man eben aus diesem Grund besonders gut zum schneiden verwenden kann. Hans-Georg Gadamer beispielsweise wählt den Ausdruck „Bestheit“ als Übersetzung.

---

7 Vgl. Aristoteles EN. 1097b 24

8 Mit *Zweck-Kette* bezeichne ich hier eine Aneinanderreihung von Gründen, die ein konkretes Wollen oder Tun mit den jeweils übergeordneten Zielen und Wünschen in Beziehung setzt. Jedes Handeln hat einen bewußten, willensmäßigen Grund, da wir es sonst nicht als solches, sondern eben nur als Affekt ansehen würden. Dieser Grund aber läßt sich hinterfragen. Die Antwort wiederum ist ein neuer Grund, der ebenso hinterfragbar bleibt: Ich bohre ein Loch in die Wand, um eine Schraube zu befestigen. Diese Schraube wiederum dient einem Gemälde als Halt. Das Gemälde befriedigt meine ästhetischen Ansprüche. Und sicherlich hat auch Ästhetik ihren Grund. – Mit der Zunahme an Allgemeinheit werden diese Gründe dubioser und inhaltsloser, doch scheint es für eine Entscheidung einen erheblichen Wert zu besitzen, ob man mehr sagen kann als nur: „Ich tue das, weil ich es eben will“.

9 Gigon 2002, S. 127 → Aristoteles EN. 1102a 5

Die Untersuchung dieser ἀρεταί des Mensch-seins, so stellt der Philosoph schließlich fest, sei nun die Aufgabe seiner Ethik. Dafür unterteilt er zunächst die Eigenschaften, in denen ein Mensch als Mensch hervorragen kann, in zwei grundlegende Arten: die verstandesmäßigen und die ethischen (oder sittlichen) Tugenden. Diese Unterscheidung gründet auf seiner Einteilung der Seele in einen vernunftbegabten, sowie einen vernunftlosen, strebenden Teil, welcher dem ersten sozusagen in seiner Bestimmung unterstehen sollte<sup>10</sup>. Nachdem sich Aristoteles in den zuvorliegenden Abschnitten der Betrachtung der „sittlichen“ Tugenden widmete, werden nun im sechsten Buch, welches die Textgrundlage dieser Arbeit darstellt, die dianoetischen (griech.: διανοητικός, für „denkend“) Tugenden erörtert.

## 2 Textanalyse und Interpretation

Das sechste Buch der Nikomachischen Ethik ist in der bekkerschen Ausgabe in 13 Kapitel unterteilt. In den beiden ersten unternimmt Aristoteles eine kurze Hinführung zu den verstandesmäßigen Tugenden, indem er den Grund für deren ethische Relevanz erläutert und eine ontologische Basis für die Aufstellung der verschiedenen Kandidaten liefert, welche hinsichtlich der Tätigkeit der Seele im Bereich des Denkens und Wissens als Tugenden in Frage kommen. Nachdem er im dritten Kapitel fünf solcher möglichen Formen des Denkens nennt, werden sie in den vier darauf folgenden Kapiteln beschrieben und voneinander unterschieden. Das begriffliche Umfeld und die genauere Bedeutung der φρόνησις<sup>11</sup>, welche – wie sich herausstellen wird – die ethisch relevante dianoetische Tugend ist, wird in den letzten sechs Kapiteln des Abschnitts betrachtet.

### 2.1 Hinführung zur dianoetischen Tugend

In EN. II 5<sup>12</sup> definiert Aristoteles die Tugenden als eine Mitte zwischen zwei Extremen. Diese Position nimmt beispielsweise Großzügigkeit zwischen Geiz und Verschwendung ein. Diese Mitte sei aber nicht schlicht arithmetisch zu verstehen, vielmehr werde sie durch die „rechte Denkweise“ (ὀρθὸς λόγος) vorgeschrieben<sup>13</sup>. Zudem ist das bloße Streben zum Richtigen nicht ausreichend für

---

10 Vgl. Aristoteles EN. 1102b 29

11 Der Begriff φρόνησις wurde in verschiedenen Übersetzungen und Werken der Sekundärliteratur meist entsprechend der Interpretation der Übersetzer unterschiedlich ins Deutsche übertragen. Theodor Ebert oder Hans-Georg Gadamer beispielsweise setzen sich zudem explizit mit den Übersetzungsmöglichkeiten auseinander [Ebert 1995, S. 171f; Gadamer 1998, S. 14 u. 19]. Einige der verwendeten deutschen Begriffe für φρόνησις sind: *Klugheit* [Gigon 2002, S. 234], (*praktische*) *Vernünftigkeit* oder *Gewissenhaftigkeit* [Gadamer 1998, S. 14], sowie *sittliche Einsicht* [Jaeger 1923, S. 246]. Ich werde im Deutschen consequent den Ausdruck *Klugheit* verwenden.

12 Mit der Abkürzung EN. II 5 ist das 5. Kapitel des 2. Buches der Nikomachischen Ethik nach der Einteilung in der bekkerschen Edition gemeint.

13 Vgl. Aristoteles EN. 1138b 20

ethisches Handeln. Für dieses Streben muß man sich auch bewußt mit Hilfe dieser „rechten Denkweise“ entscheiden. Die Beziehungen zwischen den Begriffen, die der Philosoph hier verwendet, sehen so aus<sup>14</sup>:

1. die sittliche Tugend (ἠθικὴ ἀρετὴ) sei eine Grundhaltung<sup>15</sup> der Vorzugswahl (ἔξις προαιρετική)
2. die Vorzugswahl wiederum sei ein Streben das auf Überlegung beruht (ὄρεξις βουλευτική)

Es gilt nun genau zu bestimmen von welcher Art diese „rechte Denkweise“ ist. Denn damit die Vorzugswahl glücklich verläuft, muß der verstandesmäßige Anteil natürlich zu einem wahren Ergebnis kommen. Die Wahrheit aber könne unsere Seele laut Aristoteles grundsätzlich auf fünf Wegen erreichen<sup>16</sup>. Die verschiedenen Kandidaten für die Suche nach der dianoetischen Tugend, erhalten wir anhand dieser Aufteilung in unterschiedliche Arten des Wissens oder Denkens.

Die Untergliederung beruht auf der Beschaffenheit der betrachteten Gegenstände. Zunächst trennt Aristoteles diese Gegenstände in veränderliche und unveränderliche. Zum Unveränderlichen rechnet er alles, was sein So-sein mit Notwendigkeit besitzt. Das trifft wohl am verständlichsten für Naturgesetze, die kosmische Ordnung, sowie für Sinnzusammenhänge und Strukturmomente des menschlichen Verstandes zu. Den vernünftigen Teil der Seele, der sich mit dieser Materie befaßt, bezeichnet Aristoteles mit „auf Wissen beruhend“ (ἐπιστημονικόν). Alles was uns konkret begegnet, also Situationen und Materie, zählt zum Veränderlichen. Diesem widmet sich der „auf Überlegung beruhend[e]“ (λογιστικόν)<sup>17</sup> Teil der Seele. In der anschließenden Beschreibung der einzelnen Kandidaten werden diese beiden Bereiche noch genauer gegliedert.

## 2.2 Die fünf Kandidaten

Zunächst legt Aristoteles, ohne den Weg darzulegen, der ihn zu diesem Ergebnis führt, die Liste der Kandidaten für die geistigen Tugenden vor:

τέχνη	Kunst, Kunstfertigkeit, Sachkundigkeit, (Handwerkswissen)
ἐπιστήμη	Wissenschaftlichkeit, Wissenschaft
φρόνησις	Klugheit, Vernünftigkeit, (sittliche Einsicht)
σοφία	(philosophische) Weisheit
νοῦς	Vernunft, Geist, intuitiver Verstand, geistige Wahrnehmung

14 Vgl. Aristoteles EN. 1139a 22-23

15 Eine modernere Übersetzung für ἔξις wäre meiner Ansicht nach „Lebenseinstellung“

16 Aristoteles EN. 1139b 15-16

17 Gadamer 1998 → Aristoteles EN. 1139a 12

Bevor wir uns mit der Beschreibung der einzelnen Kandidaten beschäftigen können, ist noch zu klären, unter welcher begrifflichen Gattung diese für Aristoteles zu fassen sind. Allen gemein ist, daß es sich jeweils um verstandesmäßige Regungen der Seele handelt. Solche allerdings, welche für den Denkenden nicht einmalige oder seltene Angelegenheiten sein sollen, oder etwa eines speziellen Orts oder Termins bedürfen, sondern als ein Grundzustand des Verstandes eingenommen werden müssen. Es handelt sich um „feste Grundhaltungen“ (μάλιστα ἔξεις)<sup>18</sup> im Denken. Da weiterhin das ἔργον des Denkens das Erkennen der Wahrheit ist, wird unter diesen Grundhaltungen diejenigen als Tugend ausgezeichnet werden, die diese spezifische Leistung am besten erfüllt. Aristoteles stellt in Aussicht, daß es für jeden der beiden oben beschriebenen vernünftigen Teile der Seele, ἐπιστημονικὸν sowie λογιστικόν, jeweils eine ἀρετὴ zu finden sein wird. Nun also zu den Kandidaten:

### 2.2.1 Sachkundigkeit

Der Bereich des Veränderlichen teilt sich laut Aristoteles in Belange des Handelns oder Verhaltens (πραξις) und des Hervorbringens oder Herstellens (ποίησις). Die *Sachkundigkeit* (τέχνη) weiter sei nun, wie man am Beispiel der Baukunst sehe, eine mit Vernunft verbundene Grundhaltung dieses Herstellens (ἔξις μετὰ λόγου ποιητικῆ)<sup>19</sup>. Zu dieser Definition reiht der Philosoph noch mehrere erklärende Aspekte:

Schon im 2. Kapitel gibt er den Hinweis auf die Abhängigkeit des Herstellens vom Handeln. Das erste sei vom zweiten her bestimmt, da das Handeln sein Ziel oder seinen Zweck in sich selbst habe. Das Herstellen erhält seinen Zweck aber erst von einer gewollten Handlung her. Diese Uneigenständigkeit der τέχνη zeigt sich auch in Ihrer Vollendung. Beim Herstellen ist das Ergebnis ein äußerliches Produkt, beim Sich-verhalten ist das Ergebnis die Handlung selbst<sup>20</sup>.

Das Erreichen der Ziele der *Sachkundigkeit* kann nicht durch pure Verstandesleistung vollbracht werden. Es scheint hier der empirische Faktor das Entscheidende zu sein, denn „[j]ede Kunst betrifft ein Entstehen und ist das Erproben und Betrachten, wie etwas Bestimmtes im Bereich dessen, was sein oder nicht sein kann, zu entstehen vermag“<sup>21</sup>. Weiterhin sind die theoretischen Errungenschaften dieser Wissensform keine festen Sätze, sondern eher anleitende Regeln, die in ihrer geglückten Umsetzung auf die Begabung des Hervorbringenden sowie auf eine gewisse

---

18 Gadamer 1998, S. 29 → Aristoteles EN. 1139b 13

19 Vgl. Aristoteles EN. 1140a 2-10

20 Vgl. Aristoteles EN. 1140b 6

21 Gigon 2002, S. 235 → Aristoteles EN. 1140a 11

Portion glücklichen Zufalls angewiesen sind<sup>22</sup>.

Von der *Sachkundigkeit* könne es daher, im Gegensatz zur *Klugheit*, selbst noch eine ἀρετή geben<sup>23</sup>. Wie Aristoteles diese nennen würde, gibt er zwar nicht an, jedoch wird gerade hierdurch klar, warum das Gut-sein in einer bestimmten τέχνη in dieser Analyse einen nur geringen Wert einnimmt. Es zählen – auf eine Person und Ihre Handeln bezogen – eher die Fähigkeiten, die jemand in seiner *Sachkundigkeit* besitzt, als die Qualität eines einzelnen Produkts. Denn bei einer τέχνη sind „freiwillig gemachte Fehler besser als die unfreiwillig gemachten“<sup>24</sup>. Dies aber steht für Aristoteles im krassen Widerspruch zu jeder ethisch relevanten Handlung, wo sozusagen der Mißstand ungleich tiefer sitzt, wenn das Schlechte auch noch mit Absicht gewählt wurde.

## 2.2.2 Wissenschaftlichkeit

Zur *Wissenschaftlichkeit* gibt Aristoteles lediglich eine Umschreibung des Gegenstandsgebietes sowie Hinweise auf die in ihr vorherrschende Methodik. Um sie begrifflich in das bereits vorgestellte Vokabular einzuordnen, kann folgende Stelle angegeben werden:

„[Es] folgt, daß die Wissenschaftlichkeit eine auf Beweis gestützte Grundhaltung ist“  
(ἐπιστήμη ἕξις ἀποδεικτική)<sup>25</sup>

Für Aristoteles ist die ἐπιστήμη nur gedankliche Beschäftigung mit dem Unveränderlichen, und betrifft daher ausschließlich solche Erkenntnisse, die mit Notwendigkeit bestehen. Ihre Inhalte seien des weiteren lehrbar, und könne daher mit den Mitteln Induktion und Deduktion erschlossen bzw. vermittelt werden<sup>26</sup>. Zu diesem Punkt verweist der Philosoph auf sein früheres Werk, die *Analytik*, in welcher er jene beiden Vorgehensweisen als zur Genüge beschrieben befindet. Die beiden wesentlichsten Kriterien, die Aristoteles seinem Begriff der ἐπιστήμη zuordnet, sind also das Ausgehen von vorhandenen Prinzipien (oder Prämissen), sowie der auf Beweisen basierende Fortgang, von einer Schlußfolgerung zur nächsten. Diese Art des Denkens finden wir am deutlichsten in den Bereichen der Mathematik und der Sprachlogik nach unserem modernen Begriff. Dort wird von Axiomen und Prämissen ausgegangen, die selbst im Zuge der jeweiligen Wissenschaft nicht auf Ihre Richtigkeit oder Wahrheit geprüft werden können oder auch nur sollen. Auch bei Aristoteles wird dies nicht Aufgabe der *Wissenschaftlichkeit*, sondern des νοῦς sein.

Die Ergebnisse dieser Art Denkleistung sind, so Aristoteles, nicht vom Denkenden und dessen

---

22 Vgl. hierzu Gadamer 1998, S. 7

23 Vgl. Aristoteles EN. 1140b 21-22

24 Gadamer 1998, S. 35 → Aristoteles EN. 1140b 23

25 Gadamer 1998, S. 31 → Aristoteles EN. 1139b 31-32

26 Aristoteles EN. 1139b 23

Motiven abhängig<sup>27</sup>. Dieses Merkmal ist zwar lediglich eine Ausformulierung der Beschränkung auf das Unveränderliche als Gegenstandsgebiet der ἐπιστήμη, jedoch zeigt es auch die Differenz zu unserem heutigen Begriff von Wissenschaft, der durchaus Streit und unterschiedliche Meinungen zulässt. Die Suche nach Methoden und der empirische Anspruch der heutigen Wissenschaft ließe sie größeren Teils eher der τέχνη angehören.

### 2.2.3 Geist

In einer Art Ausschlußverfahren findet Aristoteles für die Entdeckung und Aneignung der Prinzipien oder Ausgangspunkte (ἀρχαί) alles beweisbaren Wissens den Begriff νοῦς. Diese Prinzipien seien der Grundstock und Anfang der Wissenschaftlichkeit, auf die selbige in ihrer beweisenden und schlußfolgernden Art erst aufbauen kann. Sie seien nicht durch wissenschaftliches Denken erfassbar<sup>28</sup>. Bei genauerer Betrachtung scheint es eher, als wären sie der Rahmen dessen, worin das Denken sich entfalten kann. Wenn es aber keine Denkleistung ist, welche diese Prinzipien erfasst, so muß es eine Art perzeptiven Potentials im menschlichen Verstand geben, durch die wir von den ἀρχαί Kenntnis besitzen können. Und in der Tat beschreibt Aristoteles selbst den Ausdruck νοῦς in Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις)<sup>29</sup>.

Der Begriff νοῦς steht für Aristoteles aber für die beiderseitige geistige Wahrnehmung. Einmal sozusagen seitens des Allgemeinen werden die höchsten Prinzipien wahrgenommen, die – wie gesagt – der Wissenschaft als Prämissen dienen. Auf der anderen Seite, also im Konkreten, ist es ebenso der *Geist*, der „das Letzte, das Mögliche, den Untersatz im Bereich des Handelns“<sup>30</sup> wahrnimmt, nicht der Verstand (λόγος). Von beiden Seiten her also sei der *Geist* Grundlage allen Wissens, denn wie durch Ableitung von den höchsten Prinzipien, so entsteht auch durch eine Art Induktion oder Verallgemeinerung aus vielen konkreten Einzelfällen das Erfahrungswissen. Dieses wiederum nimmt ebenso wie das Allgemeinwissen Einfluß auf die Ziele des Handelns<sup>31</sup>. Friederike Rese findet im aristotelischen Werk Belege, die darauf hindeuten, daß es direkt Aufgabe des νοῦς ist, das Ziel des Handelns quasi aufzuspüren: „Der Begriff der Vernunft (νοῦς) meint in *De anima* wie in der *Nikomachischen Ethik* zunächst das Vermögen der Zielwahrnehmung. Als ein solches Vermögen kommt die Vernunft nicht nur dem Menschen, sondern auch den Tieren zu.“<sup>32</sup>

---

27 Vgl. Aristoteles EN. 1140b 17

28 Vgl. Aristoteles EN. 1140b 31–35

29 Vgl. Aristoteles EN. 1142a 25–29

30 Gigon 2002, S. 244 → Aristoteles EN. 1143 a35

31 Vgl. Aristoteles EN. 1143b 1–5

32 Rese 2003, S.182

## 2.2.4 Klugheit

Es liegt auf der Hand, daß dasjenige Denken, welches die Handlung oder das Sich-Verhalten (also die *πραξις*) zum Gegenstand seiner Leistung hat, das eigentlich ethisch relevante sein muß. In Ihrer Zusammenfassung unserer Textgrundlage separiert Ursula Wolf systematisch nach *ἔξεις* und *ἀρεταί*. Sie präsentiert ein Schema<sup>33</sup>, dem zu entnehmen ist, daß einer jeden Grundhaltung im Text eine Tugend zuzuordnen wäre. Da, wie bereits vorweggenommen wurde, die *φρόνησις* als die gesuchte „Bestheit“ ausgezeichnet wird, ist als begriffliche Ausführung für die zugehörige Grundhaltung nur die Umschreibung „denkende Grundhaltung im Sich-Verhalten“ (*μετὰ λόγον ἔξις πρακτική*)<sup>34</sup> zu finden.

### Drei Hauptaspekte der *φρονίμους*

Was die beste Form, also die „Tugend“ dieser Grundhaltung ist, erklärt Aristoteles anhand der Verwendung im allgemeinen Sprachgebrauch: Aufgrund welcher Faktoren nannten die Griechen jemanden *φρονίμους* (klug)? Die Antwort lautet: Es muß jemand sein, der „wohl überlegen kann, was für ihn gut und nützlich ist, und zwar [...] in allgemeinerer Hinsicht, was nämlich im ganzen Leben gut und glücklich macht“<sup>35</sup>. Dieser Bezug auf das ganze Leben scheint von wesentlicher Natur, denn gerade hier unterscheidet sich die *Klugheit* von der bloßen *Sachkundigkeit*. Die Zweck-Kette läßt sich innerhalb einer *τέχνη* immer nur bis zur bestmöglichen Umsetzung ihrer vorgegebenen Ziele verfolgen. Dahinter aber kommt die Handlung und das ihr zugehörige Denken ins Spiel, denn – wie bereits erkennbar wurde – erhält jedes Werk der Sachkundigkeit seinen Sinn von einer Handlung. Zudem erhalten wir den Hinweis auf den „guten Zweck“ (*τέλος*), der gefragt ist. Es sind so zunächst drei Aspekte, die die *Klugheit* als Tugend konstatieren: Die Fähigkeit gut *überlegen* zu können, die absolute, das ganze Menschliche umfassende Ausrichtung, sowie der richtige Zweck, den es zu finden und zu erreichen gilt. Diese drei erfordern nun genauere Betrachtung.

Daß jemand „gut überlegen“ (*εὖ βουλευσασθαι*) können muß, scheint zumindest in der deutschen Sprache kein besonderer Anspruch speziell des ethischen Denkens zu sein. Viel mehr würden wir den Begriff Überlegung wohl auch für das wissenschaftliche Denken, also das Ab- und Herleiten, und eigentlich für jede Art Denkens verwenden, die sich in zeitlicher Ausdehnung vollzieht. Daher sind die Übersetzungen des Begriffs *βουλεύσις*, die Gadamer außerdem verwendet: das „Rat

---

33 Vgl. Wolf 2002, S. 142

34 Gadamer 1998, S. 31 → Aristoteles EN. 1140a 4

35 Gadamer 1998, S. 33 → Aristoteles EN. 1140a 26-27

finden“ oder das „Mit-Sich-Beraten“<sup>36</sup> in diesem Fall deutlicher und treffender. Im Kontext nämlich erfährt man, daß es vor allem darum geht, daß sich der *Kluge* selbst zu helfen weiß. Das bedeutet im Groben, für ein gegebenes Ziel die rechten Mittel finden zu können. In EN. III 7, wie auch in EN. VI 5 bekommt die βουλευσις den Zusatz, sie gehe nur auf das, was in unserer Macht steht. Damit kann man von der *Überlegung* nach aristotelischem Begriff zusammenfassend sagen, sie sei das Finden der geeigneten und erreichbaren Mittel, um ein bestimmtes, vorgegebenes Ziel zu erlangen. Doch diese Fähigkeit allein ist zu wenig für eine geistige Tugend, dazu muß sich erst beides als ethisch „korrekt“ erweisen: sowohl das Ziel, als auch die notwendigen Mittel<sup>37</sup>.

So kommen wir nun zu den weiteren Aspekten, denn bevor wir nach Wegen suchen, ein Ziel zu erreichen, muß dieses zuerst feststehen. Wie bereits in der Einleitung erwähnt wurde, sieht Aristoteles das höchste Ziel des Menschen in dessen Glückseligkeit. Jedes Motiv im Handeln muß sich auf dieses höchste zurückführen lassen. Begeht der Mensch einen ethischen Fehltritt, so erklärt Aristoteles dies damit, daß er diese Rückführung des kurzfristigen Ziels auf das langfristige nicht mehr klar erkennen kann, und somit das falsche kurzfristige Ziel wählt. Diese zweite Fähigkeit der φρόνησις, also das „im Auge behalten“ der langfristigen Ziele, ist beispielsweise von der Macht persönlicher Emotionen gefährdet. Von diesen geblendet „sieht man sofort das Prinzip [den Ausgangspunkt] nicht mehr, und man weiß nicht mehr, daß man um seinetwillen und wegen ihm alles wählen und tun soll“<sup>38</sup>. Das „Aussuchen“ des Ziels selbst allerdings leistet nicht die geistige Tugend, so wie man dies vielleicht annehmen möchte, sondern der Ethos, also die charakterliche Tugend<sup>39</sup>. Die φρόνησις erkennt für diese Wahl nur die Voraussetzungen, trifft „wahre Annahmen“:

τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν.<sup>40</sup>

Daß das Ziel einer Handlung das (gute) Handeln selbst sei, wie dies im Text mehrfach erwähnt wird<sup>41</sup>, wirkt zunächst eher verwirrend und bietet nur erklärende Leistung im Aufbau der Differenz zur ποίησις, die sich eben im Gegensatz zur πραξις immer in einem eigenen, äußerlichen Produkt zeigt. Aber schließlich haben auch Handlungen Motive außerhalb ihrer selbst, wofür sich nicht nur zahlreiche Beispiele fänden, sondern gerade der bereits oben erwähnten Ausrichtung auf ein Ziel entspricht. Des Weiteren kann Aristoteles seinen Begriff der πραξις unmöglich so eng fassen, daß nur das als Handlung gilt, was keine äußeren Zwecke zulässt. Deshalb scheint mir für das Auffassen des Begriffs das Gebiet dieser Art menschlicher Aktivität wichtiger zu sein. Denn das Gebiet der

---

36 Gadamer 1998, S. 33 u. S. 45

37 Vgl. Aristoteles EN. 1144a 31-33

38 Gigon 2002, S. 237 → Aristoteles EN. 1140b 17

39 Vgl. Aristoteles EN. 1144a 7-9

40 Aristoteles EN. 1142b 33

41 Vgl. Aristoteles EN. 1139b 4, EN. 1140b 8

πραξίς und somit auch der φρόνησις ist nicht auf spezielle Lebensbereiche beschränkt. Es gibt wie gesagt spezielle *Sachkundigkeit*, je nach der Sache, die in Betracht steht, Verhalten oder Handeln aber sind Begriffe des gesamten Lebens.

### **Der zwischenmenschliche Bereich der φρόνησις**

Da der Mitmensch und die Gesellschaft einen wesentlichen, wenn nicht sogar fast den gesamten Handlungsbereich eines Menschen ausmachen, findet Aristoteles dort die Beispiele für *kluges* Verhalten. Für ihn ist es fragwürdig, ob es ein Bestes für einen Menschen gibt, das nicht auch gleichzeitig das Wohl seiner Mitmenschen im Auge behält<sup>42</sup>. Daher gehört politische Aktivität, solange sie nicht nur dem eigenen Vorteil dient, zum Grundgeschäft des *Klugen*. Für ihn sind φρόνησις und πολιτική Teile der selben Lebenseinstellung<sup>43</sup>. Aus diesem Grund wohl sieht er Politiker und Ökonomen grundsätzlich als Vertreter dieser geistigen Tugend an. Hierbei stellt er sich – insbesondere mit seinem Lob auf den Politiker Perikles – gegen Platons ablehnende Haltung diesem Personenkreises gegenüber<sup>44</sup>. Aristoteles erkennt öffentliches Engagement an und rechnet es zu den wichtigen Punkten seiner Ethik.

Weiterhin behandelt Aristoteles in EN. VI 11 und 12 die Begriffe γνώμη und σύνεσις (Verstehen und Einsicht), erläutert kurz deren Etymologie, die er laut Gadamer mit etwas „begrifflicher Gewalttätigkeit“<sup>45</sup> in seine Fugen presst, sowie mehrere Bedeutungen dieser Ausdrücke im damaligen Sprachgebrauch. Eine Kombination der beiden Begriffe bedeutet offensichtlich eine Verstärkung hin zur Eigenschaft des „Taktgefühls“ oder der „Einsichtigkeit“, wie Gadamer συγγνώμη übersetzt. Diese Eigenschaften des Feingefühls und der Nachsicht jedenfalls, wie man es heute nennen würde, sieht Aristoteles dem redlichen und *klugen* Menschen zugehörig. Der *Kluge* versteht es, sich in die Gefühle des Mitmenschen hineinzusetzen und dessen Beweggründe nachzuvollziehen. Beides ist Voraussetzung für das richtige Beurteilen des Verhaltens und der Handlungen des Gegenübers. Man findet darin sozusagen den zur Verzeihung geneigten Charakter der geistigen Tugend.

### **Das Wissen der φρόνησις**

Wie wir bereits sagten, muß der *Kluge* die rechten Mittel finden können, um den guten Zweck zu erreichen. Dazu braucht es laut Aristoteles sowohl Wissen vom letztthin Konkreten, als auch vom

---

42 Vgl. EN. 1140b 7-10, 1142a 9-10

43 Vgl. EN. 1141b 23

44 Gadamer verweist betreffs dieser Aussage auf Platons Dialoge Gorgias und Menon [Gadamer 1998, S. 35]

45 Gadamer 1998, S. 14

Allgemeinen. Im Text finden wir hierzu zwei illustrative Beispiele:

**allgemein**

**konkret**

leichtes Fleisch ist gesund

(dieses) Geflügelfleisch ist leicht

[EN. 1141b 18-21]

schweres Wasser ist ungenießbar

dieses Wasser ist schwer

[EN. 1142a 22-23]

Da man nun als ein übergeordnetes Ziel die Gesundheit annehmen darf, werden beide Informationspaare die jeweils richtige Anweisung zu Gebot und Verzicht erteilen. Es handelt sich zwar hier nicht um Themen des Handlungswissens, sondern der *Sachkundigkeit* (ausformuliert um die Frage „wie kann die Gesundheit *hergestellt* werden“), aber es wird doch klarer, was Aristoteles meint, wenn er davon spricht, daß es zur richtigen Entscheidung beides bedarf, der Kenntnis vom Allgemeinen, sowie der vom Einzelnen. Das Wissen vom Allgemeinen beschreibt Verhältnisse der übergeordneten Ziele. In den Bereichen der Ethik sind dies die Vorgaben der ethischen Tugenden, wie etwa Gerechtigkeit und Tapferkeit. Das Einzelne und Letzte ist die der Handlung zu Grunde liegende Situation. Um nun in einer Situation eine (ethisch) richtige Entscheidung treffen zu können, muß einerseits das Gegenwärtige als „ein Fall von X“ erkannt werden, und andererseits bekannt sein, welches Verhalten in irgendeinem „Falle von X“ den übergeordneten Zielen dienlich wäre. Für das Beispiel hieße dies erstens: Bei dem mir vorliegendem Geflügelfleisch handelt es sich um leichtes Fleisch. Und zweitens: Leichtes Fleisch trägt der Gesundheit bei, darum sollte ich es, da ich gesund sein will, essen. Aristoteles erklärt hierzu:

„Man muß also beides haben, Kenntnis des Allgemeinen und des Besonderen, oder, wenn nur eines, lieber das letztere.“<sup>46</sup>

Um zu erfassen, wieso ihm das konkrete Wissen wichtiger scheint, muß der Begriff *Erfahrung* ins Spiel gebracht werden. Daß das Wissen über den einzelnen Fall durch Erfahrung kommt, klingt fast selbstverständlich. Aber Aristoteles behauptet, auch das Wissen über die „Ausgangspunkte der *Weisheit* und der Naturkunde“ käme ἐξ ἐμπειρίας<sup>47</sup>. Erfahrung aber hängt eng mit Wahrnehmung zusammen. In bestimmten Fällen verwenden wir diese Termini in Verbform sogar als Synonyme. Der komplexe Schritt zwischen sinnlicher Wahrnehmung und abstraktem, von der puren Materie losgelöstem Wissen, das aus dieser Perzeption hervorgeht oder zumindest durch sie bedingt wird, ist bei Aristoteles Aufgabe des νοῦς. Er ist sozusagen die Brücke des logischen Denkens zur Realität und zu den geistigen Prinzipien. Aristoteles hält diese geistige Wahrnehmung wie auch die *Klugheit* selbst für natürliche Anlagen des Menschen. Doch wie jede naturgegebene Fähigkeit bedürfen auch

---

46 Gadamer 1998, S. 41 → Aristoteles EN. 1141b 21-22

47 Gadamer 1998, S. 43 → Aristoteles EN. 18-19

diese der Übung. Und was anderes ist der Erfahrene, als der im Wahrnehmen oder Erfahren besonders Geübte. Ihm gelingt die richtige Entscheidung nicht nur auf oben beschriebenen Wege über allgemeines und konkretes Wissen, er erkennt im konkret Gegebenen sofort das Zuträgliche. Er sieht beispielsweise sofort, daß das ihm vorgesetzte Essen gesund und für ihn ganz allgemein gut ist. In diesem Sinne ist auch Aristoteles Hinweis zu verstehen.

### 2.2.5 Weisheit

Die Betrachtung der σοφία fällt hier – vielleicht wider aller Erwartung an einen Text der griechischen Philosophie, der sich gerade mit den „Bestheiten“ des Denkens beschäftigt – sehr knapp aus. Andererseits fügt sich diese Auffälligkeit gerade in das Bild der Ethik, die Aristoteles vermitteln will: Das zentrale Thema der Ethik, menschliches Handeln, ist eben nicht Gegenstand der σοφία. Nachdem er sich zunächst von der Redeweise distanziert, die auch einem hervorragenden Künstler, also einem Meister der *Sachkundigkeit*, die Eigenschaft σοφός zuordnen würde, führt der Philosoph folgende Definition für seinen Begriff der *Weisheit* an:

„So wird also die Weisheit Geist und Wissenschaft sein und als Haupt der Wissenschaften die ehrwürdigsten Gegenstände haben“<sup>48</sup>.

Ausdrücklich gibt er zu verstehen, daß zu jenen ehrwürdigsten Gegenständen keineswegs die Obliegenheiten der Menschen gehören. Daher wird sofort klar, daß sich *Weisheit* ausschließlich zum ἐπιστημονικὸν zählen läßt, also dem Bereich des vernunftbegabten Teils Seele, dem als Gegenstandsgebiet das Konkrete und Alltägliche gerade verwehrt bleibt. Trotzdem zeichnet Aristoteles sie für diesen Bereich als ἀρετή aus. Als Vertreter dieser Tugend werden Thales von Milet und Anaxagoras von Klazomenai genannt, die beide noch heute – aber hauptsächlich ihrer mathematischen Erkenntnisse wegen – bekannt sind. Beide wussten, so der Philosoph, zwar „Außerordentliches, Erstaunliches, Schwieriges und Göttliches“, aber „freilich Unnützes, da sie nicht das menschliche Gute gesucht haben“<sup>49</sup>. Doch trotz dieser deutlichen Worte räumt Aristoteles den Beitrag der *Weisheit* zur Glückseligkeit des Menschen ein. Denn ihr Besitz oder vielmehr die Tätigkeit dieser Art des Denkens allein schon mache den Weisen glücklich, schließlich sei auch sie, σοφία, eine Bestheit des menschlichen Seins<sup>50</sup>. Auch gibt er ganz am Ende von EN. VI – fast wie zur Versöhnung – noch die Erklärung, daß die *Klugheit* nicht über der *Weisheit* stehen könne, was wohl dem gleichkäme, daß man die Heilkunst höher als die Gesundheit achtete. Dieser Satz wie

---

48 Gigon 2002, S. 238 → Aristoteles EN. 1141a 18-20

49 Gigon 2002, S. 239 → Aristoteles EN. 1141b 6-8

50 Vgl. Aristoteles EN. 1144a 4-6

auch die kurz zuvor liegende Stelle<sup>51</sup> legen die Vermutung nahe, Aristoteles sehe den Beitrag der *Weisheit* zur Glückseligkeit, nicht wie der Heilkunde gegenüber der Gesundheit, in der Art der *causa efficiens* (Wirkursache), sondern in der Weise der *causa formalis* (Formursache). Dies wird dadurch verständlich, daß für Aristoteles die ἀρεταί eines Menschen eine Maßgabe für dessen höchstes Ziel darstellen, oder – wie Ursula Wolf sich ausdrückt – selbst „ein Bestandteil der Form der *eudaimonia* sind“<sup>52</sup>.

Auch in der bereits erwähnten geradlinigen Einteilung von Grundhaltungen und Tugenden nach Ursula Wolf, stellt sich σοφία nun als die Tugend der Grundhaltungen ἐπιστήμη und νοῦς heraus. Allerdings versteht Ursula Wolf den Zusammenhang so, daß es zu dieser Bestform nicht nur der typischen Eigenschaften jener Grundhaltungen in einem ausgezeichnetem Maße bedarf. Die *Weisheit* beschränke sich in anderen aristotelischen Texten wie etwa im ersten Buch der Metaphysik zu dem auch thematisch „auf die höchsten Sätze und die immer seienden (göttlichen) Dinge“<sup>53</sup>. Dieses Verständnis, welches *Weisheit* zugleich noch enger faßt, verdeutlicht nur erneut, daß diese Denkhaltung ihren einzigen Nutzen hinsichtlich der εὐδαιμονία in der Tätigkeit des Denkens selbst hat. Aufschluß über Entscheidungen oder das Wesen der ethischen Tugenden gibt sie nach aristotelischem Begriff nicht.

### **2.3 Das Verhältnis der φρόνησις zu den ethischen Tugenden**

Welches Verhältnis aber hat die *Klugheit* zu den nicht-geistigen Tugenden? Diese Frage stellt sich Aristoteles selbst im letzten Kapitel des Textes. Insbesondere fragt er auch nach ihrem Nutzen. Das eigentümliche an den ethischen oder charakterlichen Tugenden ist, daß man ihre Maximen durchaus auch im Vertrauen und unter der Leitung eines Anderen erreichen kann. Aristoteles vergleicht hier mit dem üblichen Vorgehen bei Krankheit. Man übe sich nicht gleich selbst in der Kunst der Medizin, sondern wende ich schlicht an einen Arzt, um Heilung zu erlangen<sup>54</sup>.

Doch handelt es sich bei der geistigen Tugend gerade nicht um eine τέχνη, deren Regelwerk man mehr oder weniger gut befolgen kann. Sie kann sozusagen nicht von außen, also durch einen anderen „Rat geben“. Aristoteles gibt zu verstehen, daß die Fähigkeit der φρόνησις, das geeignete Verhalten zu wählen, um sich einem dem Glück dienlichen Ziel zu nähern, natürlich sehr eng mit dem Verständnis des Ziels und seinen Umständen zusammenhängt. Die grundsätzliche Verbindung der beiden Kategorien von Tugenden erläutert er so:

---

51 ebenda

52 Wolf 2002, S. 156

53 Wolf 2002, S. 146

54 Vgl. Aristoteles EN. 1143b 34-35

„[D]ie [ethische] Tugend macht, daß das Ziel richtig wird, und die *Klugheit*, daß der Weg dazu richtig wird“<sup>55</sup>.

Aber dieses Zusammenspiel scheint das Ausmaß der Aufgabe *φρόνησις* nicht gänzlich widerzuspiegeln. Der Philosoph führt das Beispiel des widerwillig „tugendhaften“ an, der vom Standpunkt des Außenstehenden betrachtet Weg und Ziel recht trifft, dessen Motive aber doch extrinsischer Natur sind. Das heißt, daß ihn beispielsweise allein die Sorge um sein Ansehen zur Großzügigkeit oder Tapferkeit verleitet, nicht aber sein Wissen um den tatsächlichen Nutzen dieser Verhaltensweisen. In einem anderen Fall könnte es schlicht geltendes Recht sein, das ihn durch die drohende Sanktionierung zu seinem widerwilligem Verhalten anhält. Hierin drückt sich offenbar ein Kernelement der Leistung der *Klugheit* aus. Sie erst macht, dadurch daß der Handelnde den tatsächlichen Nutzen für ihn und seine Mitmenschen versteht, den er durch sein gutes Verhalten erzielt, die Handlung wirklich tugendhaft. Diese Aussage finden wir auf den Punkt gebracht in dem Satz:

„Nicht die Grundhaltung, die mit der gesunden Vernunft<sup>56</sup>] bloß übereinstimmt, ist selber Bestheit und Tugend, sondern nur eine von der gesunden Vernunft untrennbare Grundhaltung“<sup>57</sup>.

Die ethische Tugend sei nicht nur *κατὰ* (gemäß) der *Klugheit* sondern *μετὰ* (mit / verbunden mit) ihr. Das eine könne es also eigenständig, ohne das jeweils andere nicht geben.

### 3 Kritische Betrachtungen der Textgrundlage

#### 3.1 Verständlichkeit und Konsistenz des Textes

Neben der nicht eben unschwer nachvollziehbaren Einteilung der „geistigen Seelentätigkeit“, zeigt auch der Punkt Klärungsbedarf, daß es sich bei den verschiedenen Denkart um Grundhaltungen, und nicht um Vermögen oder Fähigkeiten handeln soll. Hinzu kommt eine widersprüchlich anmutende Zuordnung der *Klugheit* zum „meinenden“ Teil der Seele. Diese drei Probleme werden im Folgenden kurz analysiert und besprochen.

---

55 Gigon 2002, S. 246 → Aristoteles EN. 1144a 6-8

56 Unangenehmer Weise übersetzt Gadamer hier *ὀρθὸς λόγος* mit der „gesunden Vernunft“, wo er es doch zu Beginn des Textes, als das, das es zu finden galt, mit der „rechten Denkweise“ übersetzte.

57 Gadamer 1998, S. 57 → Aristoteles EN. 1144b 26-27

### 3.1.1 Einteilung der Denkart

Wie gesagt, gibt Aristoteles ohne weitere Erklärung zu Beginn von EN. VI 3 die fünf Möglichkeiten an, „die Wahrheit zu treffen“. Kurz zuvor verdeutlicht er noch eine Zweiteilung des vernünftigen Teils Seele gemäß der betrachteten veränderlichen oder unveränderlichen Materie. Diese Zweiteilung in ἐπιστημονικὸν und λογιστικόν ist insofern nachvollziehbar, als dabei hinsichtlich der Materie der gesamte logische Raum abgedeckt ist. Alles was mit Notwendigkeit so ist, wie es ist, auf der einen, alles Übrige auf der anderen Seite. Man kann ihm zugestehen, daß das Denken, das sich auf diese beiden Bereiche bezieht, auf verschiedenen Gesetzen basiert, verschiedene Funktionsweisen durchläuft. Selbst wenn die Diskriminierungsmerkmale, wie Aristoteles sie verwendet, zunächst auch an unsere heutige Trennung zwischen Formal- und Realwissenschaften denken lassen, würden wir jedoch anders als er Naturwissenschaften wie Physik und Astronomie zu den Realwissenschaften zählen. Denn man erachtet heute weder deren Wissen noch deren Gegenstände als „ewig“ oder unveränderlich in der geforderten harten Form. Nur rein gedankliche Konstrukte, wie wir sie in der Mathematik, der formalen Logik oder auch in der theoretischen Informatik finden, sind auf Grund ihrer dogmatischen Ausgangssätze, den sog. formellen Axiomen, demnach mit Notwendigkeit<sup>58</sup>.

Die weitere Einteilung aufgrund der betrachteten Gegenstände ist für die antike griechische Philosophie typisch. In Platos Dialog *Timaios* beispielsweise ist ebenso die Rede davon, das Auge sehe das Licht aufgrund seiner baulichen „Verwandtschaft“ zu diesem<sup>59</sup>. So sieht auch Aristoteles die thematisch getrennten Teile der vernunftbegabten Seele zu den jeweilig betrachteten Gegenständen in Verwandtschaft. Allerdings – und das nun ist der fragliche Punkt – sind diese Gegenstände durchaus nicht so scharf voneinander trennbar, wie es seine Einteilung fordern würde. Die *Klugheit* wie auch die *Sachkundigkeit* benötigen allgemeines Wissen von Gegenständen, welche die Eigenschaften des Wissens der ἐπιστήμη, wie Ableitbarkeit, Vermittelbarkeit oder Beweisbarkeit, tragen. Das Beispiel, das hier am deutlichsten einleuchtet, ist sicherlich die Mathematik. Schließlich findet sich nahezu keine *Sachkundigkeit*, in der nicht auch mit Verhältnissen gearbeitet werden muß. Ebenso ist die Haushaltungskunst, ohne welche laut Aristoteles keine *Klugheit* zu ihrem eigentlichen Ziel käme<sup>60</sup>, von mathematischen Erwägungen nur so durchsetzt. Und doch handelt es sich bei der Mathematik um eine reine ἐπιστήμη, so daß sie im

---

58 Man kann sich bei der heutigen Unterscheidung zwischen notwendigem und wahrscheinlichem Wissen, auf die Betrachtungen David Humes in seinem Werk „An Enquiry Concerning Human Understanding“ berufen, das den Aussagen des menschlichen Verstandes über die Kräfte und Wirkungen der „nur“ wahrnehmbaren Welt lediglich eine sehr äußerliche Bestimmtheit zugesteht.

59 Vgl. Platon, *Timaios* 45a,b

60 Vgl. EN. 1142a 8-10

Text mehrmals als Vertreter dieser Denkhaltung herangezogen wird.

Neben der Unschärfe bei der Trennung der Gegenstandsgebiete ist auch die Vollständigkeit der fünf Kandidaten fraglich. Die Aussage jedenfalls, alles Veränderliche ließe sich in Dinge des Herstellens und des Handelns teilen<sup>61</sup> erfordert einiges an Zugeständnissen. Ursula Wolf nennt „die theoretische Beschäftigung mit dem nicht-Notwendigen“<sup>62</sup>, wozu ich als Beispiele das Spielen oder das Betrachten von Kunst zählen würde, als einen möglichen dritten Punkt. Und diese können, da es sich um wesentliche Merkmale des Menschen und seines έργον handelt, vor allem im ethischen Gesichtsfeld nicht einfach unter den Tisch geschoben werden. Eine großzügige Lesart befolgend, könnte man allerdings so ziemlich jede menschliche Regung entweder der ποιήσις oder der πραξις zuordnen. So wäre es möglich, auch wenn man bei dieser Begriffszuordnung leicht in gedankliche Schieflagen gerät, das Spielen als ein Herstellen von Unterhaltung, oder das Betrachten von Kunst als eine Würdigung des meisterhaften Könnens, und somit als ein Verhalten gegenüber dem Künstler zu interpretieren.

### 3.1.2 Kann Denken eine Grundhaltung sein?

Das nächste Problem stellt die kategoriale Auszeichnung der verschiedenen Arten geistiger Seelentätigkeit dar. Aristoteles bezeichnet die Denkart als ἐξεις also Grundhaltungen, anstatt sie, was viel näher läge, als Vermögen oder Fähigkeiten also als δυνάμεις auszuweisen. Ursula Wolf, weist darauf hin, daß eine solche Zuweisung an anderer Stelle in seinem Werk sehr wohl erfolgt<sup>63</sup>. Ebenso trägt der Vergleich der φρόνησις mit der δεινότης (Gewandtheit, Schlauheit)<sup>64</sup>, die seiner Darlegung nach der *Klugheit* zwar nicht entspricht, aber doch als ein Teil in ihr enthalten sei, zu dieser Verwirrung bei. Diese Schlauheit nämlich bezeichnet er eindeutig als eine Fähigkeit. Ebenso macht es die bereits gezeigte Auszeichnung des νοῦς als eine Art der Wahrnehmung schwierig, diesen gleichzeitig in der Kategorie der Grundhaltungen zu belassen. Engberg-Pettersen meint hierzu:

„Here, moreover, *nous* does not seem to be a state of mind, but a faculty. For it is difficult to understand in any other way the suggestion [...] that the 'perception' of particulars [...] is *nous*.“<sup>65</sup>

Um diese Aussage und das Problem generell zu verstehen muß zuerst geklärt werden, welche

---

61 Vgl. EN. 1140a 3-4

62 Wolf 2002, S. 143

63 Der Verweis bezieht sich auf Aristoteles Metaphysik [Wolf 2002, S. 143]

64 Vgl. EN. 1144a 23-29

65 Engberg-P. 1983, S. 213

Unterschiede die beiden Gattungen ἔξις und δυνάμις bergen. Einen Eindruck über die begriffliche Differenz nach aristotelischem Verständnis, gibt uns eine Stelle in EN. II 4, wo diskutiert wird, zu welcher Art seelischer Regung die ἀρεταί zählen. Zur Auswahl stellt er zunächst παθη (Gefühle, Affekte), δυνάμεις (Anlagen, Vermögen, Fähigkeiten) und ἔξεις (Grundhaltungen, Einstellungen). Es finden sich dort folgende Erklärungen:

„Vermögen oder Veranlagungen sind die Zustände, nach denen wir als von diesen Gefühlen beeinflussbar gelten [...]. Haltungen wieder sind es, die uns die Gefühle wohl oder übel aufnehmen lassen“<sup>66</sup>.

Aristoteles wird die Tugenden schließlich zu den Grundhaltungen zählen. Man erkennt, das δυνάμεις etwas Naturgegebenes sein müssen, das wir je in unterschiedlicher Ausprägung besitzen. Diese Ausprägung verändert sich auch im Laufe des Lebens entsprechend einer mehr oder minder voraussagbaren Stetigkeit. Aristoteles selbst spricht von Stufen, die wir mit Erreichen eines bestimmten Lebensalters bei anderen erwarten können<sup>67</sup>. Wir haben aber auch indirekt selbst die Möglichkeit beispielsweise durch Übung auf unsere Fähigkeiten Einfluß zu nehmen. Die ἔξεις hingegen haben wir nicht von Natur aus, wir nehmen sie erst bewußt ein. Wir entscheiden uns, wie wir uns Gefühlen und Umständen gegenüber in Zukunft verhalten werden. Diese Einstellungen sind unseren Mitmenschen, durch unser Verhalten in der Vergangenheit, teilweise sichtbar und formen deutlich das Bild unseres Charakters. Daher können wir auch nur nach diesen Grundhaltungen ethisch bewerten und bewertet werden. Wenn uns beispielsweise beim Tanzen jemand auf die Füße tritt, dann nehmen wir weit weniger Anstoß daran, wenn wir wissen, daß die generelle Fähigkeit oder Veranlagung zum Tanzen des Anderen nur wenig ausgeprägt ist. Weit ärgerlicher erschiene es uns, wenn wir wüssten, daß es allein an einem Mangel der Aufmerksamkeit und der nötigen Sorgfalt läge. Denn die letzteren beiden sind eben Haltungen, die wir bewusst einnehmen oder nicht. Das Fehlen der Fähigkeit selbst tadeln wir nur dann, wenn wir darin das Ergebnis einer Nachlässigkeit sehen, weil der Andere zum Beispiel die Tanzstunden nicht besuchen wollte.

Es erscheint nun zwingend, daß die Tugenden nach Aristoteles der Gattung der ἔξεις angehören, da schließlich allein diese ethische Aussagekraft bieten. Der Philosoph folgt daher nur seiner eigenen Systematik, wenn er die fünf Kandidaten für die dianoetische Tugend als Haltungen einführt. Doch handelt er sich damit einige Schwierigkeiten ein, da man nicht alle fünf Denkart ohne Weiteres als Haltungen ansehen kann. Am auffälligsten zeigen sich diese bei der oben erwähnten Umschreibung des *Geistes* als einer Art Wahrnehmung, auf die sich auch die zitierte Stelle von

---

66 Schönigh 1966, S. 51 → EN. 1105b 24-27

67 Vgl. EN. 1143b 7-9

Engberg-Pettersen bezieht. Aristoteles gibt selbst zu, daß wir im Gegensatz zur *Weisheit*, den *Geist* als eine natürliche Anlage vorfinden<sup>68</sup>. Aber auch bei den übrigen Kandidaten scheint es sich zunächst um Fähigkeiten zu handeln. Eine *Sachkundigkeit* kann man üben und lernen, man kann darin begabt oder weniger begabt sein. Ein Wissenschaftler kann besonders genau zu Werke gehen, oder die Summe an Eigenschaften, die einen zur *Wissenschaftlichkeit* befähigt, weniger ausgeprägt besitzen. Die Redeweise von der „denkenden Grundhaltung im ...“ wirkt daher zwar konsequent, aber ebenso befremdlich.

Es ist aber nicht gesagt, daß man eine Fähigkeit nicht in Form einer Grundhaltung annehmen kann. So könnten wir uns einen Wissenschaftler vorstellen, der sich aufgrund seiner Berufung, auch in allen anderen Lebensumständen, die eigentlich nichts mit der Wissenschaft zu tun haben, mit den Methoden und Eigenschaften dieser verhält und alles in Relation zu ihr sieht.

Wie auch immer diese Einstufung als Grundhaltung nun für die „ausgeschiedenen“ Kandidaten genau zu verstehen ist, für die *φρόνησις* bewirkt sie einiges. So verleiht es ihr zusammen mit der sonstigen Umschreibung erst den richtigen Sinn. Die der *Klugheit* innewohnende Ausrichtung des Handelns auf das gute Ziel kann erst dadurch, daß sie sich in uns als Grundhaltung und Lebenseinstellung manifestiert, zu einem ethisch besseren Leben führen. Wäre *Klugheit* allein ein Vermögen, so könnte wir uns noch entscheiden, ob wir von ihr Gebrauch machten oder nicht. Welch eine Tugend aber wäre das, die nicht die Notwendigkeit ihrer Anwendung impliziert.

Die Eigenschaft des Hervorragens, die wir in der Einleitung dem Begriff der *ἀρετή* abgewinnen konnten, erhält in der Kategorie der *ἕξις* eine andere Wirkung. Bei einer Fähigkeit würde sie die typischen Eigenschaften der jeweiligen geistigen Tätigkeit maximieren. Die *Wissenschaftlichkeit* würde besonders genau und beweiskräftig, das Werk der *Sachkundigkeit* besonders erfolgreich und fehlerlos. Wir konnten aber schon bemerken, daß Aristoteles ein anderes Hervorragens meint. Die *Weisheit* als zweite dianoetische Tugend ist nicht nur sehr genau, sie beschäftigt sich auch ausschließlich mit den höchsten Themen der *Wissenschaftlichkeit* und erkennt dazu noch die Evidenz ihrer Prinzipien. Was den Begriff der *φρόνησις* für Aristoteles zur geistigen *ἀρετή* macht, ist eben gerade nicht, daß man die zu ihr gehörigen Fähigkeiten in maximal ausgeprägtem Maße besitzt also besonders schnell überlegen kann, oder besonders gewiefte Methoden zur Erreichung eines Ziels findet. Im Gegenteil verdient nur der das Attribut *φρονίμους*, der – selbst wenn es einiger Umstände und angemessener Bedenkzeit bedarf – seine Entscheidung über sein Handeln in langfristiger Sicht und bewußt auf das für ihn und seine Mitmenschen Gute und Nützliche

---

68 Vgl. EN. 1143b 9

auszurichten weiß.

### 3.1.3 Klugheit und Meinung

Nun zum Letzten der angesprochenen Probleme: Bei der Vorstellung der fünf Kandidaten für die dianoetischen Tugenden, schloß Aristoteles Vermuten und Meinen von der Reihe aus, da das „Siegeskriterium“ das bestmögliche Erkennen der Wahrheit war<sup>69</sup>. Jene beiden aber könnten auch zum Irrtum führen. In EN. VI 10 differenziert er die εὐβουλία (Wohlberatenheit) – sozusagen das positive Ziel des Überlegens und „Sache des vernünftigen [*klugen*] Menschen“<sup>70</sup> – von der δόξα, da eine Meinung einen Entschluß zum betreffenden Thema schon immer mit einschließt, das Überlegen, selbst wenn es richtig verläuft, sich immer noch in der Schwebelage befindet, also vor der tatsächlichen Wahl des tunlichen. Mit diesen beiden Aussagen scheint nun die Zuordnung der φρόνησις zum δοξαστικόν<sup>71</sup>, also des Meinungen betreffenden Teils der Seele, im Widerspruch zu stehen. Besonders, da sie nach Aristoteles Erläuterungen in EN. VI 2 gleichzeitig zum „auf Überlegung beruhenden“ Teil gehören soll. Die Zusammenhänge, wie wir sie schon während unserer Textbetrachtungen sehen konnten, lauten wie folgt:

Das λογιστικόν beschäftigt sich mit dem Veränderlichen	[EN. 1139a 11-14]
Das Veränderliche teilt sich in πράξις und ποίησις	[EN. 1140a 3-4]
Und das Gegenstandsgebiet der φρόνησις wiederum sei die πράξις	[EN. 1140b 5]

So zeichnet sich nun die φρόνησις als ein Teil des λογιστικόν aus. Theodor Ebert findet in dieser wechselhaften Zuweisung zum λογιστικόν und zum δοξαστικόν ein Anzeichen für die eigene Unsicherheit Aristoteles, was die bereits angesprochene Vollständigkeit bezüglich der Abdeckung der Denkart im Bereich des Veränderlichen angeht<sup>72</sup>. Diese These aber scheint einen zu simplen Aufbau der Klugheit zu implizieren. Schon in unserer Analyse wollten wir das komplexe Spektrum an Faktoren andeuten, das der Philosoph dieser geistigen Tugend zurechnet. Die Auflösung des Problems scheint daher schlicht darin zu liegen, daß man die Komponenten, die in ihrem Zusammenwirken die Leistung der φρόνησις erreichen, eben verschiedenen Bereichen zuordnen kann. Da die Klugheit ein rechtes Überlegen fordert, kann man sie einerseits zum „auf Überlegung beruhenden“ Teil der Seele zählen<sup>73</sup>. Auf der anderen Seite sind Handlungsentscheidungen nie mit

---

69 Vgl. Aristoteles EN. 1139b 12-13

70 Gadamer 1998, S.47 → Aristoteles EN. 1142b 31-33

71 Vgl. EN. 1140b 25-28

72 Vgl. Ebert 1995, S. 174f

73 Die Entlehnung des Begriffs λογίζεσθαι [Aristoteles EN. 1139a 12-14] aus dem Mathematischen für das Überlegen scheint hier entgegen Eberts Kritik [Ebert 1995, S. 175] keine besonderen Schwierigkeiten zu bereiten. Wir

vollkommener Sicherheit richtig. Schließlich kann man nicht absehen, ob alle Umstände einbezogen wurden, und alle Aufwendungen und Folgen angemessen sein werden. Ergebnis der Klugheit sind aber gerade solche zum Handlungszeitpunkt bezüglich des gewünschten Erfolgs noch unsicheren Entscheidungen. Hierin wiederum spiegelt sich das Wesens der Meinung wider. Das Wissen über die Wirkung einer Handlung erlangen wir immer erst nach dieser, zuvor muß von Wahrscheinlichkeiten ausgegangen werden. Daher bleibt sozusagen per Definition ein Restrisiko, daß wir uns mit einer Entscheidung irren. Dieses vorgegebenen Umstandes wegen, ordnet Aristoteles die *φρόνησις* auch in den Bereich der Meinungen, wo es gerade um die Dinge geht, die eben auch einmal anders sein können, als man zunächst dachte. Es sind also lediglich zwei Facetten der geistigen Tugend, die sich scheinbar widersprechen: ihr Vorgehen und ihr Ergebnis.

### **3.2 Die *φρόνησις* als Aufmerksamkeit**

Wir wollen uns nun am Ende dieser Arbeit mit den Fragen beschäftigen, die man meiner Ansicht nach bezüglich der Lektüre jedes Textes stellen kann: Was haben wir aus dem Text gelernt, oder verstehen wir jetzt etwas besser? Bei historischen Werken drängt sich weiterhin die Frage auf, ob das Gesagte auch heute noch Gültigkeit besitzt. Dazu bleibt hier im Besonderen zu überprüfen, ob sich die Absicht des Autors, seine Ethik nicht rein analytischem Interesse zu unterstellen, sondern mit ihrer Hilfe tatsächlich aus den Lesern und Hörern „bessere Menschen“ zu machen, erfüllen konnte.

Welchen Wert also hat die Nikomachische Ethik und speziell ihr sechstes Buch in unserer Zeit und unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Ordnung? Oberflächlich betrachtet scheint Aristoteles Aufteilung der Möglichkeiten des Verstandes etwas antiquiert. Man unterscheidet heute eher das Wissen als das Denken, und dieses anhand einer Vielzahl von Merkmalen, wie Beständigkeit im Gedächtnis, Bewußtheitsgrad, oder auch der Weise, wie wir zu diesem Wissen kamen. Die Materie, die wir dabei betrachten, ist nur in untergeordnetem Sinn wichtig. Sie dient als Ordnungskriterium, anhand dessen passende empirische Methoden gewählt werden, oder nach dem man sich aufgrund der Methodenvielfalt in verschiedene Wissenschaften und Berufe spezialisiert. Man könnte aufgrund der mannigfaltigen wissenschaftlichen Untergliederung den Eindruck gewinnen, es gäbe heute bedeutend mehr Unterscheidungsmöglichkeiten, sei es in beruflicher Hinsicht oder auch das individuelle Interessensfeld betreffend. Jede wissenschaftliche Disziplin wählt eben den für sie optimalen Blickwinkel und erweitert so den Facettenreichtum der Materie. Demnach könnte man

---

gebrauchen diese Wendung auch in unserer Sprache für die Analyse von Ursache und Wirkung. Beispielsweise nennen wir die Absichten einer Person berechenbar, wenn uns ihre Motive nur allzu klar erscheinen.

entweder Aristoteles Ergebnisse als Errungenschaften speziell der antiken Philosophie in das Spektrum dieser Blickwinkel eingliedern, und sie als etwas überholt klassifizieren. Oder aber man stellt sich die Frage, ob diese Entwicklung der Sichtweisen für unsere Betrachtung überhaupt relevant sind. Denn ich denke, das sind sie nicht. Um zu verdeutlichen, warum es insbesondere bei unserem Thema, der ethisch relevanten Denkhaltung, ebenso wenig auf einen gegenwärtigen Forschungsstand wie die Ausprägung der epochenspezifischen Handlungsprobleme ankommt, muß noch einmal kurz ausgeholt werden.

Das Problem einer Ethik, die uns helfen soll, „tugendhaft“ zu werden – man könnte sie vielleicht *aktive Ethik*<sup>74</sup> nennen – scheint die Schwierigkeit zu sein, für eine Vielzahl konkreter Fälle zutreffende Anweisungen zu geben und diese im Idealfall sogar befriedigend zu begründen. Dies wäre mit einem grundlegenden Verzicht auf eine vollständige Abdeckung aller möglichen Lebensumstände vielleicht sogar mehr oder weniger praktikabel zu erreichen. In der Tat gibt es insbesondere zu einer der von Aristoteles benannten Tugenden, der Gerechtigkeit, Bibliotheken füllendes Regelwerk, das solch einer Umschreibung entspricht, nämlich juristische Gesetzestexte. Aber der Philosoph lehrt uns gerade, daß es sich bei der Tugend des ethischen Denkens nicht nur um einen Rückgriff auf das Wissen eines Regelwerks, ähnlich dem einer τέχνη, handeln kann. Es reicht eben nicht aus, jemandem nur zu folgen oder zu gehorchen, der vermeintlich große ethische Kompetenz besitzt. Wie sollten wir dessen „Fähigkeiten“ in Sachen Moral auch beurteilen können und ihm so vertrauen, ohne selbst Einblick in diese Materie zu besitzen? Das Vorgehen des ethischen Denkens enthält sicherlich als einen Teil den Rückgriff auf allgemeines und konkretes Wissen. Aber der weit wichtigere Part, scheint mir, das ständige bewußte im-Auge-behalten der ethischen Relevanz von Handlungen, der Angemessenheit der Mittel und der Rückführbarkeit des kurzfristigen auf das langfristige Handlungsziel. Diese Art von Aufmerksamkeit deutet sich auch in den Ausführungen Gadamer an, wenn er φρόνησις mit „Gewissenhaftigkeit“<sup>75</sup> übersetzt und von der „Wachheit der praktischen Vernunft“<sup>76</sup> spricht. Es ist so das ständige im-Bewußtsein-halten der moralischen Verantwortung, was der Philosoph in unserem Textabschnitt beschreibt. Nur wenn wir uns in dieser Denkhaltung befinden, nehmen wir die ethische Bedeutsamkeit von Handlungen in der nötigen Unabhängigkeit von unseren Affekten wahr, und können diese bei Anderen beurteilen.

---

74 Eine Zuordnung zu den gegenwärtig üblichen Forschungskategorien *deskriptive Ethik*, *normative Ethik* und *Metaethik* (vgl. [Rich 1984, S. 20-24]) wurde hier bewußt vermieden. Insbesondere das Attribut *normativ*, das sich im vorliegenden Fall anbieten würde, trifft den Bestimmungsraum nur teilweise, widerspricht der Bedeutung des Gesagten sogar in gewisser Hinsicht. Es steht gerade zur Debatte, inwieweit es sinnvoll und möglich ist, normative Regeln aufzustellen.

75 Gadamer 2002, S. 14

76 Gadamer 2002, S. 19

Aristoteles ethische Tugenden mögen, wenn auch in meinen Augen nur sehr bedingt, in unserer Zeit andere Schwerpunkte belegen. Vielleicht sind hier andere Haltungen wichtig und differenziertere Lösungen notwendig. Dies zu prüfen, ist nicht Teil dieser Arbeit. Wie steht es aber mit der Gültigkeit und Relevanz seiner Darlegungen über die *Klugheit*? Vergleicht man sie mit aktuellen Abhandlungen der Ethik, wie wir sie beispielsweise in dem Band „Der moralische Status menschlicher Embryonen“<sup>77</sup> finden, dann wird der kategoriale Unterschied im Wesen der beiden Arten von Ethik sehr deutlich. Aristoteles will ein Werkzeug an die Hand zu geben, durch welches man in konkreten Problemfällen zur besten Lösung gelangen kann. Im benannten Beispiel für einen modernen Diskurs, wird der Versuch unternommen, vorab aber zu einer konkreten Situation mit logischen Argumenten eine Regelung zu bestimmen, die für alle zukünftigen Fälle dieser Art gelten soll. Letzteres könnte man *normative* Ethik nennen, da sie eben argumentativ Normen schaffen will. Ihr wesentliches Problem ist – wie gesagt – das Voraussehen aller relevanter Faktoren. Dieser Form von Ethik hat ihren Wirkungskreis in politischen Gremien, die im Falle des Beispiels über die moralische Zulässigkeit des Klonens von Menschen, oder von Abtreibung entscheiden. Die Ethik von Aristoteles hingegen findet Ihre Anwendung in privateren Bereichen. Sie leistet Hilfe, wenn jemand in die konkrete Situation kommt, eine Entscheidung treffen zu müssen. Kann beispielsweise der Hintergrund einer Vergewaltigung, oder in einem anderen Fall die gesundheitliche Gefährdung der Mutter einen konkreten Schwangerschaftsabbruch rechtfertigen? Man kann in solchen Fällen unmöglich im Voraus eine Grenze ziehen, ab wann die seelische Last gerade dieses Menschen den „Wert“ des ungeborenen Lebens übersteigt. In einer solchen Situation, wird es weniger menschlich sein, sich dankbar aus der Verantwortung zu ziehen, indem man sich an gesetzliche Richtlinien hält, als wenn man sich mit Bedacht und ethischer Aufmerksamkeit der Entscheidung in diesem individuellen Fall stellt.

---

77 herausgegeben von Gregor Damschen und Dieter Schönecker [Dam./Schö. 2002]

## 4 Literaturverzeichnis

- Ebert 1995: Ebert, Theodor: „Phronêsis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik“; in: Höffe, Ottfried (Hrsg.): „Aristoteles: Die Nikomachische Ethik“; Berlin: Akademischer Verlag, 1995
- Engberg-P. 1983: Engberg-Pedersen, Troels: „Aristotle's theory of moral insight“; Oxford: Oxford University Press, 1983
- Dam./Schö. 2002: Damschen, Gregor; Schönecker, Dieter (Hrsg.): „Der moralische Status menschlicher Embryonen“; Berlin: Walter de Gruyter, 2002
- Gadamer 1998: Gadamer, Hans-Georg: „Aristoteles – Nikomachische Ethik VI“; Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1998
- Gigon 2002: Gigon, Olof: „Aristoteles – Die Nikomachische Ethik“; München: Deutscher Taschenbuchverlag GmbH & Co. KG, (5. Auflage) 2002
- Jaeger 1923: Jaeger, Werner: „Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung“; Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung, 1923
- Rese 2003: Rese, Frederike: „Praxis und Logos bei Aristoteles“; Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2003
- Rich 1984: Rich, Athur: „Wirtschaftsethik – Grundlagen in theologischer Perspektive“; Göttingen: Hubert & Co., 1984
- Rohls 1999: Rohls, Jan: „Geschichte der Ethik“, 2. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1999
- Schöningh 1966: Schöningh, Ferdinand: „Aristoteles – Nikomachische Ethik“, 2. Aufl.; in Gohlke, Paul (Hrsg.): „Die Lehrschriften“; Paderborn: Schöningh, 1966
- Wolf 2002: Wolf, Ursula: „Aristoteles' »Nikomachische Ethik«“; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002

Verwendete Abkürzungen der Werke von Aristoteles:

An.post.                      Zweite Analytik

EN.                              Nikomachische Ethik