

Stephan Herzberg, Frankfurt a. M.

Theoria cum praxi?
Zum Verhältnis der Lebensformen in EN X 7-9*

In Book X of his *Nicomachean Ethics*, Aristotle argues that perfect happiness is a contemplative activity. Such a claim can be understood in two different ways: Either it is the contemplative activity alone that makes us happy, i. e. that makes our life good or worth living, and other forms of virtuous activity have only instrumental value. Or it is first and foremost the contemplative activity that makes us happy, though other forms of virtuous activities also play a role. In this essay I make a case for a moderate inclusive interpretation. My chief aim is to show that, according to EN X 7-9, there is a special, intrinsic relationship between the contemplative life, which is the best, and the activities according to the ethical virtues. For this purpose, four arguments are analysed: the *criteria*-argument (1177a19-b26), the *oikeion*-argument (1178a4-8), the *argument from divinity* (1178b7-32) and the *theophilestatos*-argument (1179a22-32).

1. Thesen und Argumente in EN X 7-9: Ein Überblick

In den Kapiteln EN X 7-9 vertritt Aristoteles zwei zentrale Thesen, die ich zunächst kurz erläutere: Zum einen die These (T₁), dass das vollkommene Glück des Menschen (ἡ τελεία εὐδαιμονία)¹ die betrachtende Tätigkeit ist (1177a17, b24 f.; 1178b7 f.).

Diese These formuliert Aristoteles in einem ersten Schritt so, dass er sagt, das Glück sei die Tätigkeit gemäß der höchsten Vollkommenheit, und zwar die Tätigkeit des besten Vermögens (1177a12 f.).² Aristoteles arbeitet hier mit seinem aus *De anima* bekannten ‚Tripel-Schema‘³: Das vollkommene Glück ist eine Tätigkeit (C: ‚zweite Entelechie‘) gemäß der höchsten

* Der vorliegende Aufsatz stellt eine überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, der an der Ruhr-Universität Bochum gehalten wurde. Für hilfreiche Fragen und Kritik danke ich James Wilberding und Julia Trompeter.

¹ Dieser Ausdruck kommt innerhalb der EN nur in diesen Kapiteln vor. Dass es so etwas wie ein ‚vollkommenes Glück‘ gibt, ist die Pointe dieser Kapitel. Auf die Bedeutung dieses Ausdrucks werde ich weiter unten noch eingehen.

² εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὐτῆ δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου.

³ Vgl. Burnyeat 2002, 48–51.

Vollkommenheit (B: erworbene Disposition, d. h. ‚erste Entelechie‘ oder ‚zweite Potenz‘), die dem besten Vermögen (A: ‚erste Potenz‘) zugehört. Was für ein Vermögen (A) es genau ist, darauf möchte sich Aristoteles an dieser Stelle noch nicht festlegen. Es soll hier erst einmal noch offen bleiben, ob (i) dieses Vermögen ein Intellekt ist oder etwas anderes, das aber „von Natur aus herrscht und leitet“ *und* das einen kognitiven Zugang zu den „schönen und göttlichen Dingen“ hat, d. h. zu ontologisch hochrangigen Gegenständen, und ob (ii) dieses Vermögen auch selbst, d. h. von seiner ontologischen Natur her, etwas Göttliches ist oder zumindest „das Göttlichste der (Dinge) in uns“ (1177a13-16).⁴

Wie auch immer man A bestimmt: Das vollkommene Glück ist die Tätigkeit (C) *dieses* Vermögens (A) gemäß der ihm eigenen Vollkommenheit (κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν: B) (1177a16 f.). Eine solche Tätigkeit ist, so Aristoteles, eine betrachtende (θεωρητική: a17 f.).⁵ Damit ist C genauer bestimmt: Das vollkommene Glück ist eine betrachtende Tätigkeit. Aus der Kennzeichnung von A (‚herrschend und führend‘ und ‚kognitiver Bezug auf höchste intelligible Objekte‘) und der Aussage, dass A eine ihm eigene Tugend B zukommt, lässt sich schließen: Bei B handelt es sich um die dianoetische Tugend der Weisheit, die zur Erkenntnis der ontologisch höchsten Gegenstände disponiert (EN VI 7, 1141a19 f., b3). Die Weisheit gehört einem bestimmten Teil der

⁴ εἶτε δὴ νοῦς τοῦτο εἶτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν, εἶτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία.

⁵ Der Begriff der Betrachtung bzw. des Betrachtens wird von Aristoteles in einer weiten und in einer engen Bedeutung verwendet. In seiner weiten Bedeutung meint dieser Begriff das genaue, verständige Beobachten (z. B. An. Post. I 31, 88a2-4) oder auch das wissenschaftliche Untersuchen eines Gegenstands (z. B. Met. VI 1, 1026a5), im praktischen Bereich auch das Erwägen (EN VI 5, 1140b9, VI 7, 1141a25). In seiner engen, technischen Bedeutung meint dieser Begriff das Aktualisieren eines schon erworbenen Wissens (De an. II 1, 412a9-11, a21-23; II 5, 417a28, b5, b18 f.). Es verhält sich zur ἐπιστήμη wie der Gebrauch zum Besitz (EN VII 5, 1146b31-34). Es setzt das Lernen bzw. Erforschen eines bestimmten Gegenstandsbereichs als abgeschlossen voraus. Das Betrachten besteht also darin, sich die schon erworbenen epistemischen Gehalte wieder zu Bewusstsein zu bringen oder zu ‚reflektieren‘. Vgl. Kraut 1989, 15 f.: „To exercise any of these intellectual virtues is to bring to mind – to contemplate – the eternal and necessary truths of a theoretical discipline that one has mastered.“ Ebd. 73: „It is not the activity of searching for the truth within some field, but rather a process of reflection on a system of truths already discovered.“ Dahl 2011, 70 f.: „Contemplation, thus, turns out to be reflective appreciation of the nature of the world as revealed by Aristotelian science.“ Hierzu genauer Herzberg 2013.

Seele zu (EN VI 13, 1144a2), und zwar dem ἐπιστημονικόν, „mit dem wir dasjenige Seiende betrachten, dessen Prinzipien nicht anders sein können“ (EN VI 2, 1139a7 f., a12).⁶ Das vollkommene Glück ist also die betrachtende Tätigkeit des (theoretischen Teils des) Intellekts gemäß der dianoetischen Tugend der Weisheit.

Dass diese These wahr ist, beweist Aristoteles mit vier Argumenten, auf die ich noch genauer eingehen werde:

(A1): Kriterien-Argument (X 7, 1177a19-b26)

(A2): *oikeion*-Argument (X 7, 1178a4-8)

(A3): *argument from divinity*⁷ (X 8, 1178b7-32)

(A4): *theophilestatos*-Argument⁸ (X 9, 1179a22-32)

Alle vier Argumente lassen sich durch ihre jeweiligen Konklusionen eindeutig als solche identifizieren (A1: 1177b24 f.; A2: 1178a7 f.; A3: 1178b32; A4: 1179a31 f.). Aristoteles kann T1 auch anders formulieren: Das Leben gemäß dem (theoretischen) Intellekt ist das glücklichste (εὐδαιμονόεστατος; 1178a8). Oder: Der Weise ist in höchstem Maß glücklich (μάλιστα εὐδαίμων; 1179a32). Solche Formulierungen legen so etwas wie Grade des Glücks nahe (insbesondere 1178b29 f.) bzw. eine Hierarchie der verschiedenen Lebensformen.

Damit ist eine weitere These (T2) verbunden: Das Leben (βίος) „gemäß der anderen Art von Vollkommenheit“ (κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν)⁹, d. h. gemäß den ethischen Tugenden, ist gegenüber dem Leben gemäß der Weisheit, dem besten und erstrebenswertesten Leben, nur „in einer zweitrangigen Weise“ (δευτέρως) glücklich (X 8, 1178a9). Diese Rangordnung kann mit zwei Passagen folgendermaßen begründet werden:

⁶ Widerspricht einer solchen Zuordnung zum theoretischen Teil des Vernunftvermögens nicht die Kennzeichnung von A als ‚herrschend und führend‘ (ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι)? Die Terminologie des Herrschens erinnert zwar unmittelbar an die die Affekte und Begierden beherrschende praktische Vernunft (z. B. EN III 5, 1113a6; Pol. I 5, 1254b5-9). Aristoteles kann aber auch davon sprechen, dass die Weisheit herrscht (EN VI 13, 1145a6-11), insofern die Klugheit dafür sorgt, dass die Weisheit entsteht bzw. die betrachtende Tätigkeit stattfinden kann: „Denn ihrerwegen gibt sie (die Klugheit) Anordnungen, nicht aber ihr (direkt)“ (1145a9). Zu einer solchen teleologischen ‚Herrschaftsbeziehung‘ vgl. auch EE VIII 3, 1249b9-16.

⁷ Diese Bezeichnung übernehme ich von Kraut 1989, 39.

⁸ Diese Bezeichnung übernehme ich von Broadie 2003.

⁹ Oder weniger technisch übersetzt: „in accordance with the rest of excellence“ (Broadie/Rowe).

(i) *Anhand der verschiedenen Kriterien* in A1: (i) Die betrachtende Tätigkeit ist unter den menschlichen Tätigkeiten die ranghöchste, wie auch der Intellekt das Beste der Vermögen in uns ist. Zudem sind die Gegenstände, auf die der Intellekt bezogen ist, von ontologisch höchstem Rang (abgetrennt, unveränderlich, ewig). Dagegen sind die praktischen Tätigkeiten auf das Einzelne und Kontingente, auf die menschlichen Angelegenheiten, bezogen. (ii) Die betrachtende Tätigkeit ist kontinuierlicher als irgendeine andere Handlung, da die Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden über die lebensnotwendigen Güter hinaus auch auf andere Personen, äußere Güter etc. als ‚Hilfsmittel‘, wenn auch in bescheidenem Ausmaß, angewiesen sind (EN I 9, 1099a32-b2; X 8, 1178a25-b3). Mit diesen Gütern kommt aber der Zufall, eine Abhängigkeit von günstigen äußeren Umständen, ins Spiel, d. h. eine größere ‚Verwicklung mit der Welt‘, und damit eine erhöhte ‚Störungsanfälligkeit‘ als bei der betrachtenden Tätigkeit. (iii) Die betrachtende Tätigkeit, d. h. das Sich-Vergegenwärtigen schon erworbenen Wissens, ist am lustvollsten, lustvoller als das Suchen nach Wissen und lustvoller auch als das tugendhafte Handeln.¹⁰ (iv) Die betrachtende Tätigkeit erfüllt das Kriterium der Autarkie in höherem Maß als die Handlungen gemäß den ethischen Tugenden, der Weise ist der am meisten autarke: Hat er die lebensnotwendigen Dinge, braucht er für seine Tätigkeit keine äußeren Güter; er verfügt in seinem Denken über einen reichen Besitz an θεωρήματα (vgl. EN IX 4, 1166a26 f.). Ein auf dieser Tätigkeit beruhendes Leben kann als in höchstem Maß ‚frei‘ bezeichnet werden (ἐλεύθερος βίος: Protr. B 43). (v) Während die betrachtende Tätigkeit allein „aufgrund ihrer selbst“ (δι’ αὐτήν) gewählt wird, da neben dem Betrachten aus ihr nichts weiter entsteht, haben die praktischen Tätigkeiten außer ihrem unmittelbaren Resultat bestimmte Folgen, um derentwillen man sie *auch* wählen kann; sie erfüllen den Letztcharakter nicht in höchstem Maß wie die betrachtende Tätigkeit.¹¹

¹⁰ Bei der Lust des Betrachtens handelt es sich um eine ‚Lust schlechthin‘, die in Verbindung mit der Aktualisierung eines in der naturgemäßen Verfassung befindlichen Vermögens als ‚hinzukommende Vollendung‘ auftritt. Vgl. EN X 4, 1174b20-23: „Bei jeder Wahrnehmung nämlich gibt es Lust, ebenso beim Denken und bei der Betrachtung. Am lustvollsten aber ist die vollkommenste Betätigung, und am vollkommensten ist die Betätigung dann, wenn ein gut verfasstes (Vermögen) sich auf den besten der Gegenstände in seinem Bereich richtet. Und die Lust ist das, was die Tätigkeit vollkommen macht“ (Übers. Wolf).

¹¹ Diese Passage steht nicht im Widerspruch zum intrinsischen Wert tugendhaften Handelns (vgl. I 5, 1097b2-4; auch X 6, 1176b6-9). Man muss sich hier klar machen, dass Handlungen nach Aristoteles immer gegenstandsorientiert und erfolgsabhängig

(vi) Die praktischen Tätigkeiten sind im Unterschied zu der betrachtenden Tätigkeit ohne Muße.

(2) *Anhand einer ontologischen Rangordnung*: Das betrachtende Leben beruht auf etwas Göttlichem (θεῖον) im Menschen. In dem Maß, wie dieses Göttliche ‚dem Zusammengesetzten‘ (τὸ σύνθετον), d. h. dem aus praktischer Vernunft und Strebevermögen zusammengesetzten Sein, überlegen ist, in dem Maß ist auch die betrachtende Tätigkeit der Tätigkeit „gemäß der anderen Art von Tugend“ überlegen. Daher ist auch das Leben gemäß einer solchen Vernunft göttlich „im Vergleich mit dem menschlichen Leben“ (πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον: X 7, 1177b26-31). Interessant ist, dass Aristoteles hier die beiden Lebensformen nicht unter den in EN I 3 eingeführten Namen βίος θεωρητικός bzw. βίος πολιτικός diskutiert, sondern unter dem Titel ‚Göttliches‘ und ‚Menschliches‘: Das „Leben gemäß der (theoretischen) Vernunft“ basiert auf etwas Göttlichem im Menschen, das „Leben gemäß der anderen Tugend“ basiert auf ‚dem Zusammengesetzten‘, dem (typisch) Menschlichen.¹²

2. Ein kurzer Blick auf die gegenwärtige Forschungslage

Beide Thesen des Aristoteles lassen sich unterschiedlich interpretieren: T₁ kann so interpretiert werden, dass einzig und allein die betrachtende Tätigkeit das ist, was uns, vorausgesetzt, die lebensnotwendigen Güter sind vorhanden, glücklich macht, d. h. dasjenige, was unser Leben zu einem guten Leben macht. Daraus folgt, dass die kontemplative Lebensform ihrem Wesen nach einzig in betrachtenden Tätigkeiten besteht (*exklusive* Interpretation), andere Arten von Tätigsein aber nur instrumentellen Wert haben. T₁ kann aber auch so interpretiert werden, dass es ‚vor allem‘ oder ‚in erster Linie‘ die betrachtende Tätigkeit ist, die uns *zusammen* mit anderen Arten tugendhaften Tätigseins, vorausgesetzt, die lebensnotwendigen

sind, d. h. sie bringen ein bestimmtes äußeres Resultat hervor (vgl. Buddensiek 2008). Wenn Aristoteles sagt, dass tugendhafte Handlungen ‚aufgrund ihrer selbst‘ oder ‚ihrer selbst wegen‘ wünschenswert sind, dann bedeutet das, dass ihr typisches oder wesentliches Resultat ‚an sich‘ wünschenswert ist.

¹² Die Tätigkeiten gemäß dieser Art von Tugenden sind „menschliche“ (αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικά: 1178a9f.); der Bereich, in dem diese ausgeübt werden (Raum des Sozialen [Verträge, Hilfeleistungen] und des Affektiven), ist der Bereich des Menschlichen (ἀνθρωπικά: 1178a14); die Tugenden des Zusammengesetzten sind „menschliche“ (1178a21); insgesamt ist das Leben gemäß ihrer Betätigung und das darin bestehende Glück „menschlich“ (1177b31, 1178a21f., b7: τὸ ἀνθρωπεύεσθαι).

gen Güter und die instrumentellen äußeren Güter sind vorhanden¹³, glücklich macht. Daraus folgt, dass die kontemplative Lebensform ihrem Wesen nach auch praktische Tätigkeiten, d. h. Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden, mit umfasst (*inklusive* Interpretation).

Mit dieser unterschiedlichen Interpretation von T₁ geht eine unterschiedliche Interpretation von T₂ einher: Entweder T₂ wird so verstanden, dass das ‚menschliche‘ oder ‚politische Leben‘ lediglich in einem derivativen Sinn als glücklich bezeichnet werden kann, da hier keinerlei betrachtende Tätigkeit stattfindet. Hierfür müsste sich eine bestimmte äußerliche Abhängigkeit von der primären Instanz des Glücks nachweisen lassen (*exklusive* Interpretation). Oder T₂ wird so verstanden, dass das ‚menschliche‘ oder ‚politische Leben‘ ‚in sich‘ oder ‚aus sich selbst heraus‘ einen Glückscharakter besitzt, und zwar aufgrund der Tätigkeiten gemäß der ‚anderen Art von Tugend‘, diesen Glückscharakter aber in einem geringeren Grad als das kontemplative Leben verwirklicht. Hier müsste gezeigt werden, aus welchen Gründen diese Art des Tätigseins der betrachtenden Tätigkeit nachgeordnet ist (*inklusive* Interpretation).

Gegenüber beiden Positionen lassen sich exegetische wie auch systematische Einwände vorbringen. Wird T₁ *exklusiv* gelesen, stellen sich folgende Probleme:

(1) *Inkompatible Glückskonzeptionen*: Während nach EN I-IX die Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden für das Glück entscheidend sind (I II, 1100b33), d. h. das tugendhafte Handeln ist das, was uns (die lebensnotwendigen und die instrumentellen äußeren Güter vorausgesetzt) glücklich macht, was nicht ausschließt, dass uns *zusätzlich auch* die betrachtende Tätigkeit (als weiteres intrinsisches Gut) glücklich macht (vgl. die Konklusion des *ergon*-Arguments in EN I 6, 1098a16-18¹⁴ und VI 13, 1144a5¹⁵), ist es nach EN X 7-9 *einzig* die betrachtende Tätigkeit,

¹³ Von den lebensnotwendigen und den für die praktischen Tätigkeiten notwendigen (‚werkzeughaften‘) äußeren Gütern sind schließlich jene Güter zu unterscheiden, deren Fehlen die Glückseligkeit „trübt“ bzw. deren Vorhandensein für die Glückseligkeit hinreichend ist (z. B. gute Herkunft, wohlgeratene Kinder, Schönheit: EN I 9, 1099a31-b8).

¹⁴ Ackrill (1995) interpretiert κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην („of the best and most complete virtue“) folgendermaßen: „The only proper conclusion of the *ergon* argument would be: ‚if there are more than one virtue, then in accordance with all of them““ (54). Und später: „So he will interpret it as referring to total virtue, the combination of all virtues“ (56).

¹⁵ Hier wird die Weisheit als „Teil der ganzen Tugend“ bezeichnet, die uns als konstitutiver Teil und nicht bloß als Mittel glücklich macht.

die uns glücklich macht. Beide Thesen kann man nicht gleichzeitig als wahr behaupten. Nussbaum vertritt daher die folgende Auffassung:

What we can say with confidence is that these chapters do not fit into the argument of the *EN*; indeed, that they represent a line of ethical thought that Aristotle elsewhere vigorously attacks. With only slightly less confidence, we can also assert that they do not fit well in their context, and were probably composed separately, perhaps in the context of a different project.¹⁶

(2) *Moralitätsproblem*: Wenn einzig die betrachtende Tätigkeit das ist, was uns glücklich macht, und die kontemplative Lebensform ihrem Wesen nach aus betrachtenden Tätigkeiten besteht, dann ist es logisch möglich, dass einem Angehörigen dieser Lebensform die ethischen Tugenden fehlen. Das bedeutet, dass er möglicherweise um der Betrachtung willen moralische Pflichten vernachlässigt oder sogar moralisch falsche Handlungen begeht. Das vollkommene Glück wäre demnach mit moralisch falschem Handeln vereinbar. Die Moral scheint damit der Betrachtung geopfert werden zu können; sie scheint keinen intrinsischen Wert zu haben. Die betrachtende Tätigkeit würde unter allen Umständen den Vorzug verdienen. Das ist nicht nur systematisch gesehen äußerst unattraktiv („intellektualistischer Egoismus“), sondern steht auch in exegetischer Sicht in eindeutigen Widerspruch zum Rest der *EN*: Aristoteles betont an vielen Stellen den intrinsischen Wert tugendhaften Handelns (*EN* I 5, 1097b2-4; auch X 6, 1176b6-9) und die ‚Moralität des Glücks‘ (*EN* I 9, 1099a24-31; I 11, 1100b34 f.). Zudem stellt er heraus, dass der Vollzug der betrachtenden Tätigkeit selbst Gegenstand einer Entscheidung ist und damit der praktischen Vernunft unterliegt. Die Klugheit, so Aristoteles, hat nicht die Herrschaft über die Weisheit wie auch nicht die Medizin über die Gesundheit, „denn sie gebraucht sie nicht, sondern sorgt dafür, dass sie stattfindet. Ihretwegen also gibt sie Anweisungen, aber nicht ihr“ (*EN* VI 13, 1145a8 f.).¹⁷ Die Entscheidung, die praktische Tätigkeit auszusetzen um der betrachtenden Tätigkeit willen, muss also selbst moralisch gerechtfertigt sein; sie unterliegt moralischen Maßstäben, zu deren Erkenntnis die Klugheit, die mit den ethischen Tugenden in einem intrinsischen Zusammenhang

¹⁶ Nussbaum 1986, 377.

¹⁷ οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη.

steht, disponiert.¹⁸ Man muss sich als Mensch die betrachtende Tätigkeit auch moralisch leisten können.

(3) *Glückscharakter des politischen Lebens*: Es ist unklar, was in einer exklusiven Lesart den Glückscharakter des politischen Lebens ausmachen soll, da hier ja keinerlei betrachtende Tätigkeit stattfindet. Was macht dieses Leben gut und erstrebenswert? Aus sich selbst heraus kann die praktische Tätigkeit nach dieser Lesart jedenfalls nicht glücklich machen, was wiederum in klarem Widerspruch zu EN I steht. Wir müssen eine äußerliche Beziehung zum kontemplativen Leben konstruieren (unterhalb einer generischen Gemeinsamkeit), um den Glückscharakter des politischen Lebens zu retten.

Aber auch die *inklusive* Lesart von T₁, die jene Probleme nicht kennt, hat ihre Schwierigkeiten:

(1) *Güterkonflikte*: Es ist nicht klar, in welchem Verhältnis genau die betrachtenden und die praktischen Tätigkeiten stehen sollen. Handelt es sich hier bloß um eine Summe intrinsischer Güter? Was folgt daraus für Konfliktsituationen, in denen ich mich zwischen Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden und betrachtenden Tätigkeiten entscheiden muss? Welche Gesichtspunkte der Entscheidung stehen mir hier zur Verfügung? Lassen sich zwei so verschiedene Arten von Tätigkeiten in demselben Umfang fördern? Welche Prioritäten soll ich hier setzen?

(2) *Mischung zweier Lebensformen bzw. Wechsel zwischen Lebensformen*: Das kontemplative Leben scheint auf irgendeine Weise das politische Leben zu enthalten bzw. je nach den Umständen, in denen man sich befindet, scheint man zwischen den beiden Lebensformen wechseln zu müssen. Das ist aber angesichts der Bedeutung von βίος¹⁹ höchst unplausibel. Man kann im Leben nur einen Weg in aller Ernsthaftigkeit gehen.²⁰

¹⁸ Vgl. Sauvé Meyer 2011, 62: „While engaging in *theoria* involves disengaging, for a time, from practical reasoning, the decision to disengage is itself within the scope of practical reasoning and thus subject to the norms of the virtues of character.“ Vgl. auch Dahl 2011, 70, 87: „Since human beings can't continuously exercise contemplation in the course of their lives, it will take an exercise of the practical intellect to determine when, where and how a person will contemplate. In order for this exercise of the practical intellect to be engaged in well, it must be an exercise of *phronēsis*, the supreme virtue of the practical intellect.“

¹⁹ Vgl. Cooper 1999, 229 Anm. 14: „a whole mode of life“.

²⁰ Aristoteles hebt hervor, dass die Betrachtung eine Tätigkeit von eigenem Ernst und Würde ist, also keine bloße Gedankenspielerei oder Freizeitbeschäftigung (EN X 7, 1177b19).

Ich halte diese beiden Schwierigkeiten für lösbar und eine *moderat* inklusive Interpretation²¹ aufgrund ihrer Konsistenz und Erklärungskraft für die richtige, möchte aber die Frage stellen, ob sich nicht auch aus EN X 7-9 selbst Argumente gewinnen lassen, die dafür sprechen, dass das kontemplative Leben, das dort zweifellos den ersten Rang einnimmt, mit Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden intrinsisch verbunden ist. Viele Vertreter der inklusiven Interpretation gehen m. E. zu schnell von einer argumentativen Einheit zwischen EN X 7-9 und dem Rest der EN aus, indem sie etwa sagen, dass aus dem Beginn von EN X 7 doch klar sei, dass Aristoteles hier an EN I (*ergon*-Argument) und damit an seine dortige inklusive Glückskonzeption anknüpft.²² Mit der Betonung einer solchen

²¹ Es ist sinnvoll, zwischen einer *strikt* inklusiven und einer *moderat* inklusiven Interpretation zu unterscheiden: Gemäß einer strikt inklusiven Interpretation besteht das höchste Gut in der Summe aller intrinsischen Güter. Die moderat inklusive Lesart fasst dagegen das höchste Gut als ein *geordnetes Ensemble* intrinsischer Güter auf, das eine Hierarchie zulässt. Vgl. Nussbaum 1986, 374: „For one might consistently hold that there are many intrinsic goods without which life is less complete, and which, therefore, by the criteria of *EN I* will be parts of, not just means to, *eudaimonia*, while holding at the same time that some of these goods are higher than others. This is plainly the position of *EN VI*, where in one and the same chapter Aristotle claims that *sophia* is one *part of eudaimonia* [...] and also that it is in some way the best part. It is, as it were, the biggest and brightest jewel in a crown full of valuable jewels, in which each jewel has intrinsic value in itself, and the whole composition (made by practical wisdom) also adds to the value of each.“

²² Z. B. Cooper 1999, 227: „As I noted above, Aristotle begins his reconsideration of happiness in Book X by remarking, in language reminiscent of his preliminary account of happiness in Book I, that ‚If happiness is activity of virtue, it is reasonable (that it should be) of the most superior virtue.‘ We have now seen that in the similar language of Book I Aristotle does not mean to say that happiness consists in the activity of some single virtue, but rather to emphasize the special need for the activity of the best virtue, as completion to the others, if one’s life is to express the full perfection of human nature. So we ought to interpret this opening sentence of Book X, chapter 7, in the same spirit and sense: having argued in the previous chapter that happiness does not consist in amusements and games but rather in the serious side of life, in fact in ‚the activities of virtue‘ (1177a10), he now adds that, if that is so, happiness especially requires the activity of the most superior virtue. This first sentence of Book X, chapter 7, should not be taken to identify happiness with any single virtuous activity alone, as at first sight it might seem to, and as it is often taken to do. But having said that happiness must be in accordance with the most superior virtue, Aristotle goes on at once to say that the activity of the most superior virtue, which will be an activity of contemplative study, *will* by itself constitute (not happiness, but) ‚complete happiness‘ – *hê teleia eudaimonia*“.

‚Kontinuitätsannahme‘²³ verschiebt sich aber das argumentative Gewicht auf die anderen Bücher der EN, besonders auf die einschlägigen Stellen in EN I 5 (Autarkie-Kriterium und Kriterium der Nicht-Ergänzbarkeit, die auf eine Summe intrinsischer Güter hindeuten), EN I 6 (*idion ergon* des Menschen als Einheit von theoretischer und praktischer Vernunfttätigkeit) und EN VI 13 (die Entscheidung zum Vollzug der Betrachtung unterliegt den Maßstäben der Klugheit und den ethischen Tugenden). Überall dort, wo eine Verwandtschaft mit EN I diagnostiziert wird (z. B. A1 mit I 5 und A2 mit I 6) wird die Interpretation dieser Stellen vorschnell von der Interpretation der jeweiligen Parallelstellen in EN I abhängig gemacht. Das argumentative Potential von EN X 7-9 wird damit nicht wirklich ausgeschöpft. Ich möchte zeigen, dass sich eine intrinsische Verbindung zwischen der kontemplativen Lebensform und den Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden – *theoria cum praxi* – anhand von EN X 7-9 selbst nachweisen lässt.

3. Eine zentrale Unterscheidung

Bevor ich damit beginne, muss ich eine für die Interpretation der EN unverzichtbare Unterscheidung kurz thematisieren, von der ich bisher schon Gebrauch gemacht habe. Auf diese Unterscheidung haben schon John Cooper²⁴, Sarah Broadie²⁵ und jüngst Norman O. Dahl²⁶ aufmerksam gemacht und ich möchte diese mit einigen wenigen Verfeinerungen aufgreifen: Es ist zu unterscheiden zwischen (1) dem, was fähig ist uns glücklich zu machen, also dem Gut, dessen Besitz oder Realisation das Gutsein eines Lebens wesentlich konstituiert, und (2) dem Glücklichsein selbst als einer bestimmten, nämlich gelungenen oder erfüllten, Weise des menschlichen Lebens im Ganzen.²⁷ Das Leben ist also ‚Substrat‘ des Glücks und es stellt sich die Frage, was genau das Gutsein dieser Art von Aktualität verursacht oder wesentlich konstituiert.

²³ Vgl. Cooper 1999, 214, 225: Die Darlegungen zum Glücksbegriff in EN I und EN X sollten als „vaguer and less vague versions of the same view“ verstanden werden.

²⁴ Cooper 1999, 219 f.

²⁵ Broadie 1991, 26.

²⁶ Dahl 2011, 67.

²⁷ Vgl. Platon, *Symposion* 204e2-7: „...wer das Gute begehrt, was begehrt der? – Daß es ihm zu Teil werde, sagte ich. – Und was geschieht jenem, dem das Gute zu Teil wird? – Das kann ich schon leichter beantworten, sagte ich, Er wird glücklich“ (Übers. Schleiermacher).

Aristoteles verwendet den Begriff der εὐδαιμονία in beiden Bedeutungen. Wenn er fragt, was das Glück ist, und Kandidaten wie Lust, Reichtum, Ehre, aber auch so etwas wie die Idee des Guten anführt und kritisch untersucht (I 2–4), geht es ihm um (1).²⁸ Er spricht hier auch von dem „gesuchten Gut“ oder Ziel (τὸ ζητούμενον ἀγαθόν: EN I 3, 1095b24, 1096a6f.; I 4, 1096b34f.). Dieses ist für das Glücklichein ‚ursächlich‘. In diesem Sinn ist auch das mittels des *ergon*-Arguments bestimmte ‚Gut des Menschen‘ zu verstehen: Die ‚Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend‘ bzw. ‚gemäß der höchsten Tugend‘ ist das ‚zentrale Gut‘.²⁹ Besonders deutlich wird die Verwendung im Sinne von (1) beim Kriterium der Autarkie, wenn Aristoteles sagt: „Das Autarke bestimmen wir als dasjenige, was auch dann, wenn man nur es allein besitzen würde, das Leben wählenswert macht und ihm nichts fehlen lässt (αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ)“ (EN I 5, 1097b14f.; Übers. Wolf). Wenn Aristoteles dagegen das *Glücklichsein* mit dem allgemeinen Vorverständnis als „gut leben“ und „gut handeln“ bestimmt (εὐδαιμονεῖν: EN I 2, 1095a19), wenn er von den unterschiedlichen Lebensformen spricht, für die bestimmte höchste Güter oder Ziele spezifisch sind (ἐκ τῶν βίων: EN I 3, 1095b15) oder wenn er der Konklusion des *ergon*-Arguments hinzufügt „in einem ganzen Leben“ (ἐν βίῳ τελείῳ: EN I 6, 1098a18; X 7, 1177b25), dann bezieht er sich auf das Glück im Sinne von (2).

Besonders deutlich wird sowohl der Unterschied als auch der Zusammenhang zwischen (1) und (2) in der folgenden Passage: Das Glück, so Aristoteles,

„wählen wir immer aufgrund seiner selbst und niemals aufgrund von etwas anderem, während wir Ehre, Lust, Vernunft und jede Tugend zwar aufgrund ihrer selbst wählen (denn selbst wenn sich nichts aus ihnen ergeben würde, würden wir doch jedes von ihnen wählen), aber auch um des Glücks willen, weil wir annehmen, dass wir durch sie glücklich sein werden. Das Glück dagegen wählt niemand diesen anderen Zielen zuliebe oder überhaupt aufgrund von etwas anderem“ (EN I 5, 1097b1-6).³⁰

²⁸ Broadie (1991, 26) spricht hier vom „central good“: „The central good of a life is the one which, if that life were rightly regarded as happy, would be the source of its being a happy life.“ Vgl. auch Cooper 1999, 220: „The question ‚What *is* happiness?‘ which Aristotle takes up in the first book and returns to in Book X is a question in the first instance about particular good things we can possess, use or do.“

²⁹ Vgl. Broadie 1991, 26.

³⁰ ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι’ αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι’ αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ’ ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων

Ehre, Lust, Intellekt und alle Tugenden sind Kandidaten für das, was uns glücklich macht (1). Wir wählen sie, weil wir der Überzeugung sind, dass wir „durch diese“ glücklich sein werden (διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν). An dieser Stelle wird klar, dass die durch διὰ τούτων bezeichnete Relation *nicht* die richtige Stelle ist, um daran die ‚dominant/inklusiv-Debatte‘ aufzuhängen (indem man fragt, ob διὰ τούτων im Sinne von ‚Mittel-Ziel‘ oder ‚Teil-Ganzes‘ zu verstehen ist). Das διὰ τούτων bezeichnet vielmehr das ursächliche Verhältnis zwischen dem (höchsten oder zentralen) Gut, das uns glücklich macht, und dem Glücklichein als der Weise des Lebens, die durch das höchste oder zentrale Gut erfüllt und wesentlich geprägt ist. Dabei ist es an dieser Stelle noch offen, ob dieses höchste Gut wie in der exklusiven Interpretation ein einziges ist (die Tätigkeit des Betrachtens) oder sich wie in der inklusiven Interpretation aus mehreren intrinsischen Gütern zusammensetzt (ethische Tugenden und Betrachtung etc.).³¹ Das Glücklichein selbst ist das, worum willen wir alles *letztlich* wählen, d. h. das höchste Ziel aller auf einer Entscheidung beruhenden Handlungen (EN I 12, 1102a2 f.).

Ich möchte hier noch zusätzlich zwei wichtige Gesichtspunkte herausarbeiten: (a) Wenn Aristoteles den Terminus εὐδαιμονία für beides, (1) und (2), verwendet, dann liegt diesem Sprachgebrauch eine Gemeinsamkeit in der Sache zugrunde: In (2) ist (1) ‚mitgemeint‘, da (2) die Weise des Lebens bezeichnet, die auf (1) ausgerichtet ist und von dort her ihre Qualität und Prägung erlangt³², z. B. die theoretische Lebensform, der es letztlich um die Realisierung der Betrachtung geht, d. h. deren höchstes Gut oder letztes Ziel die Betrachtung ist. Die Realisierung dieses Guts macht dieses Leben gut (oder zu einem gelungenen) und gibt diesem Leben seine spezifische Prägung. Mit (1) wird dieses zentrale Gut herausgehoben. Je nach Glückstheorie kann der Unterschied zwischen (1) und (2) stärker oder schwächer ausfallen: Wenn ich Platoniker bin und die Idee des Guten für das halte, durch dessen Zuteilwerden der Mensch glücklich wird³³,

ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο.

³¹ Das zeigt sich auch daran, dass Aristoteles neben der Tugend auch Güter wie Lust und Ehre, die er schon vorher einer Kritik unterzogen hat (EN I 3), hier aufzählt. Ihm geht es an dieser Stelle einfach darum, bestimmte Güter als Beispiele für das, von dem wir glauben, dass es uns glücklich macht, zu nennen.

³² Vgl. Dahl 2011, 67: „*Eudaimonia*, then, is a life devoted to a certain good. Distinct from such a life is the good to which it is devoted, a good that if sufficiently realized in a life will make that life a life of *eudaimonia*.“

³³ Vgl. Platon, *Symposion* 211d8-212a7; *Politeia* 490a8-b7.

oder wenn ich Theist bin und Gott als den ansehe, durch dessen Genuss (*fruitio Dei*) der Mensch allein glücklich werden kann, Gott also für das einzige ‚beseligende Gut‘ halte³⁴, dann liegt ein Verhältnis der Andersheit vor, in dem beide Elemente unabhängig voneinander existieren („a real *major* distinction“³⁵). Wenn ich dagegen ein seelisches Gut wie die Tugend bzw. das Tätigsein gemäß der Tugend als das ansehe, was den Menschen glücklich macht, liegt ein Verhältnis der Andersheit vor, in der das eine Element zwar nicht unabhängig vom anderen existieren kann (die Tugend ist eine Vollkommenheit der Seele), wohl aber als eine verschiedene ‚Komponente‘ innerhalb ein und derselben Entität anzusehen ist („a real *minor* distinction“).³⁶ Im ersten Fall ist das, was uns glücklich macht, etwas außerhalb der Seele (*extra animam*), im zweiten Fall etwas innerhalb der Seele (*intra animam*).

(b) Das Verhältnis zwischen (1) und (2) ist in einen *teleologischen* Zusammenhang eingebettet: Wir wählen das, was uns glücklich macht, um seiner selbst willen, aber auch um des Glücks willen, weil wir der Überzeugung sind, dass jenes Gut uns glücklich macht.³⁷ Das Glück dagegen wählen wir niemals um anderer Dinge willen, sondern ausschließlich um seiner selbst willen. Die Frage, warum wir glücklich sein wollen, ist keine sinnvolle Frage mehr.³⁸ Oder mit Aristoteles gesprochen: Wir *wünschen*, glücklich zu sein, und wir *nehmen uns* die Dinge *vor* oder entscheiden uns für die Dinge, von denen wir annehmen, dass sie uns glücklich machen (vgl. III 4, III1b26-29).³⁹ Das Glückliche als solches können wir nicht ‚direkt‘ intendieren.

³⁴ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XIX; Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II q.2 a.8.

³⁵ Vgl. Sweeney 1965, 76; Owens 1985, 37 f.

³⁶ Weil Aristoteles zwischen (1) und (2) eine solche ‚real *minor* distinction‘ annimmt, können die formalen Merkmale, die wir von (1) aussagen, auch von (2) ausgesagt werden: Das Leben selbst, das einem bestimmten höchsten Gut gewidmet ist, kann dann *per effectum* in einem bestimmten Maß als lustvoll, autark etc. bezeichnet werden.

³⁷ Dahl (2011, 90) merkt zu Recht an, dass wir dann auch sagen müssen, dass wir die Betrachtung um des Glücks willen wählen. Das steht nicht im Widerspruch zur Aussage, dass wir allein diese Tätigkeit um ihrer selbst willen lieben (EN X 7, 1177b1 f.). Die Weisheit stellt das Glück nicht her wie die Arztkunst die Gesundheit herstellt, sondern so wie die Gesundheit das Glück ‚herstellt‘ (VI 13, 1144a3-6). Das Glückliche stellt sich unmittelbar mit dem Vollzug der Betrachtung ein.

³⁸ Vgl. Platon, *Symposion* 205a1-3.

³⁹ ἔτι δ' ἢ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει

In EN X 7-9 ist die Unterscheidung zwischen (1) und (2) ebenfalls greifbar: Wenn Aristoteles mit der These beginnt, dass das *vollkommene* Glück (ἡ τελεία εὐδαιμονία) eine betrachtende Tätigkeit ist, dann bedeutet das: Die betrachtende Tätigkeit ist das, was uns in höchstem Grad, d. h. mehr als alle anderen Tätigkeiten, glücklich macht⁴⁰, d. h. unser Leben mehr als alle anderen Tätigkeiten zu einem guten oder erfüllten Leben macht. Das lässt sich anhand der verschiedenen Kriterien in EN X 7 aufzeigen. Daher macht auch die betrachtende Tätigkeit das ihr zugrunde liegende Leben, dem sie als höchstes Gut die Form des ‚kontemplativen Lebens‘ verleiht, zum *besten* Leben. Als ein Leben, in dem diese Tätigkeit über lange Zeit hinweg bzw. immer wieder realisiert wird, ist dieses Leben „wohl höher, als es dem Menschen entspricht“ (EN X 7, 1177b26 f.)⁴¹; ein solches Leben ist „göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben“ (1177b30 f.; Übers. Wolf).⁴² Dieses Leben oder diese Lebensform ist die glücklichste (εὐδαιμονέστατος: 1178a7 f.). Die Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden sind dagegen in einem geringeren Grad glückskonstituierend. Sie machen das ihnen zugrunde liegende Leben, dem sie die Form eines ‚menschlichen‘ oder ‚politischen Lebens‘ verleihen, zu einem ‚zweitbesten‘ Leben. (An dieser Stelle sehen wir, dass man von einer ‚Wahl‘ der Lebensformen – auch wenn Aristoteles in I 3, 1095b19 f.⁴³ und X 7, 1178a4⁴⁴ so spricht – im eigentlichen Sinn nicht reden kann. Vielmehr entscheidet man sich für eine Lebensform, *indem* man sich für ein bestimmtes höchstes Gut als glückskonstituierend entscheidet und alles andere im eigenen Leben darauf bezieht.)

Wenn es also bei der Interpretation von T₁ um die Frage geht, ob das vollkommene Glück einzig und allein in der betrachtenden Tätigkeit liegt oder ob es auch Tätigkeiten anderer Art einschließt, dann kann es m. E. nicht um die Frage nach einer Kombination oder Mischung der beiden Lebensformen gehen. Es geht vielmehr um die Frage, ob in der kontemplative Lebensform neben der sie kennzeichnenden betrachtenden Tätigkeit auch Tätigkeiten gemäß der anderen Art von Tugend glückskonstitutiv sind, d. h. ob das für die kontemplative Lebensform ‚zentrale Gut‘ außer der betrachtenden Tätigkeit auch noch andere Arten von Tätigsein

⁴⁰ Vgl. Cooper 1999, 229.

⁴¹ ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον.

⁴² ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.

⁴³ οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι ...

⁴⁴ εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου.

einschließt. Daher habe ich auch gefragt, ob sich aus EN X 7-9 selbst Argumente gewinnen lassen, die dafür sprechen, dass das kontemplative Leben wesentlich auch auf *Tätigkeiten* gemäß den ethischen Tugenden angewiesen ist⁴⁵ (und nicht: ob die kontemplative Lebensform notwendig mit der politischen Lebensform verbunden oder gemischt ist).

4. Kontemplatives Leben nicht ohne tugendhaftes Handeln

Im Folgenden werde ich die vier oben aufgeführten Argumente genauer auf die Frage hin untersuchen, ob sich aus ihnen eine intrinsische Verbindung zwischen der kontemplativen Lebensform und den Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden nachweisen lässt.

Im ‚Kriterien-Argument‘ (A1) zeigt Aristoteles auf, dass die betrachtende Tätigkeit die verschiedenen, zum Teil schon aus EN I 5 bekannten, Kriterien für das (gesuchte) höchste Gut in höchstem Maß erfüllt, d. h. dass diese Tätigkeit in höchstem Maß das ist, was uns glücklich macht. Daraus folgt aber nicht notwendig, dass die Tätigkeiten gemäß den ethischen Tugenden diese Kriterien überhaupt nicht erfüllen, vielmehr erfüllen sie diese in einem geringeren Grad: Auch das tugendhafte Handeln hat seine ihm eigene Lust, es macht das Leben sinnvoll und lässt ihm nichts fehlen, es ist um seiner selbst willen wählenswert etc.⁴⁶ Von A1 aus gesehen, ist der Glückscharakter des ‚politischen Lebens‘ kein Problem. Es wird allerdings nicht so ganz deutlich, wie eine Verbindung zwischen beiden Arten tugendhaften Tätigseins zu denken ist.

Im ‚oikeion-Argument‘ (A2) greift Aristoteles allem Anschein nach auf das *idion ergon*-Argument von EN I 6 zurück. In diesem Kapitel fragt Aristoteles nach der *eigentümlichen* Funktion des Menschen, um auf diese Weise das ‚Gut des Menschen‘ zu bestimmen. Wenn man die Klasse der Wesen, mit denen der Mensch hier verglichen wird, nicht von vorn herein auf die Lebewesen im Bereich des Sublunaren einschränkt, dann ist dem Menschen nicht die theoretische Vernunfttätigkeit allein eigentümlich, denn die hat er ja mit Gott gemeinsam⁴⁷, sondern die Einheit aus theo-

⁴⁵ Zu einer solchen These vgl. auch Broadie 2002 und Dahl 2011: „that primary *eudaimonia* is a life of contemplation and political and ethical virtue and secondary *eudaimonia* is a life of just political and ethical virtue“ (91). Im Unterschied zu diesen Autoren richte ich, wie bereits gesagt, den Fokus stärker auf EN X 7-9.

⁴⁶ Vgl. EN I 5, 1097b2-4; II 2, 1104b3-9; II 3, 1105a32; VI 13, 1144a19f.

⁴⁷ Gott ist reine Vernunfttätigkeit (Met. XII 7, 1072b14-30; EN X 8, 1178b21f.).

retischer und praktischer Vernunft⁴⁸, wobei letztere in einem intrinsischen Zusammenhang mit dem Strebevermögen steht.⁴⁹ Das ‚Gut des Menschen‘ ist dann die *umfassende* Vollendung der menschlichen Natur. Aus einer solchen ‚integrativen‘ Bestimmung der menschlichen Natur allein lässt sich aber die Spitzenstellung der kontemplativen Lebensform nicht ableiten, vielmehr bedarf es, wie Christof Rapp betont, eines Brückenprinzips.⁵⁰ Dieses Brückenprinzip lautet in EN X 7: „Vielmehr müssen wir uns, soweit es möglich ist, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben“ (X 7, 1177b33 f.).⁵¹

Diesem Prinzip liegt eine Axiologie der Seelenvermögen zugrunde, an deren Spitze der ‚theoretische Teil‘ der Vernunft steht (vgl. auch Protr. B 23, B 59–62). Da dieser ‚das Leitende und Beste‘ ist, ist es plausibel anzunehmen, dass auch jeder von uns dies (seinem Wesen nach) ist (EN X 7, 1178a2 f.) oder zumindest „am meisten“ (τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος: 1178a7; auch IX 4, 1166a22 f.⁵²; Protr. B 62), also mehr noch als „das Zusammengesetzte“ (τὸ σύνθετον), d. h. als das aus praktischer Vernunft und Strebevermögen zusammengesetzte Sein (X 7, 1177b28 f.). Das bedeutet aber: Das Wesen des Menschen wird nicht einfach mit dem ‚theoretischen Teil‘ der Vernunft identifiziert, vielmehr sind wir unserem Wesen nach *auch* ‚das Zusammengesetzte‘⁵³, das sich im guten Handeln im Rahmen der Polis vollendet, nämlich insofern wir Menschen sind: „Insofern er aber ein Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wählt er für sich, die Handlungen gemäß der Tugend zu tun. Er braucht also solche Dinge, um ein menschliches Leben zu führen“ (X 8, 1178b5–7;

⁴⁸ Vgl. Dahl 2011, 78, 84: „the activity that is *idion* to human beings and so is their *ergon*, is practical and theoretical rational activity.“

⁴⁹ Für diese ‚inklusive Lesart‘ des *ergon*-Arguments spricht Aristoteles‘ Differenzierung des vernunftbegabten Seelenteils in einen Teil, der der Vernunft gehorcht, und in einen, der sie besitzt und denkt (EN I 6, 1098a3–5), wobei dieser nach EN VI 2 wiederum zwei Teile hat in Entsprechung zu den zwei verschiedenen Gattungen von Gegenständen (1139a8–11). Die Funktion des Menschen ist, so Aristoteles weiter, eine Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft oder zumindest nicht ohne Vernunft (1098a7 f.).

⁵⁰ Vgl. Rapp 2010, 29.

⁵¹ ... ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ.

⁵² δόξειε δ’ ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα.

⁵³ Vgl. Richardson Lear 2004, 190: „Presumably, if we are *nous* in the strictest sense, then in another respect or way we are something else, in our case the compound of practical reason and the nonrational soul“.

Übers. Wolf).⁵⁴ Was der Mensch seinem Wesen nach ist, zeigt sich in zwei nicht aufeinander reduzierbaren Dimensionen⁵⁵, die aber zueinander in einem hierarchischen Verhältnis stehen: dem aus Streben und praktischer Vernunft zusammengesetzten Sein, dem ‚typisch Menschlichen‘, dessen bestmögliche Betätigung in einem Leben gemäß den ethischen Tugenden besteht, und dem (theoretischen) Intellekt, der im Vergleich mit dem Menschen göttlich ist und dessen bestmögliche Betätigung in einem Leben der Weisheit besteht. In dieser Art von Tätigkeit erfüllt sich das Wesen des Menschen in höchstem Maß.⁵⁶ Die Hierarchie ist eine *teleologische*: Das menschliche Sein vollendet sich in der Betätigung der ‚theoretischen Vernunft‘, also der Betrachtung der höchsten ontologischen Gegenstände.⁵⁷ Daher kann Aristoteles das auf diese Tätigkeit ausgerichtete Leben als das ‚eigentliche Leben‘ des Menschen bezeichnen, das man, vorausgesetzt, es ist dem Einzelnen (moralisch) möglich, wählen soll (X 7, 1178a3 f.).

Basierend auf einer solchen teleologischen Axiologie beweist Aristoteles in A2 die Spitzenposition des kontemplativen Lebens folgendermaßen: Was jedem Wesen von Natur aus eigen ist (τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῆ φύσει), das ist für ihn das Beste und Lustvollste, also sein Glück. Dem Menschen eigen ist das Leben gemäß dem (theoretischen) Intellekt. (Dieser ist der Mensch seinem Wesen nach am meisten.) Also ist dieses Leben das für ihn Beste und Lustvollste, also das glücklichste (1178a4-8).⁵⁸ Interessant ist, dass Aristoteles hier gerade nicht von τὸ ἴδιον spricht wie in EN I 6 (1097b34), sondern von τὸ οἰκεῖον τῆ φύσει. Dieser Terminus hat

⁵⁴ ἧ δ' ἀνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεήσειται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι.

⁵⁵ Aristoteles selbst verwendet den ‚qua-Operator‘ (ἧ), wenn er von diesen beiden Hinsichten auf die menschliche Natur spricht (EN X 7, 1177b27 f.; X 8, 1178b5-7). Das legt den Interpretationsbegriff ‚Dimension‘ nahe. Seinen Grund hat dieser Unterschied in den zwei ‚Teilen‘ der *einen* menschlichen Vernunft.

⁵⁶ Zu Aristoteles' teleologischer Konzeption der Natur des Menschen vgl. Pol. I 2, 1252b32-34.

⁵⁷ Vgl. Richardson Lear 2004, 192: „When Aristotle says that we are *malista nous*, he is not restricting this as a description of our essence. Rather, he means to say that the activity of *nous*, divine as it may be, is also the fullest expression of our *human* nature, where this is to be understood as the most final end toward which human nature as a whole strives.“

⁵⁸ τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῆ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστω· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος, οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

eine weitere Bedeutung als ἰδιον⁵⁹ und kann einfach ein Wesensmerkmal bezeichnen, in unserem Satz das wesentliche Zukommen oder das Zukommen von Natur aus.⁶⁰ A2 zielt also nicht wie das *ergon*-Argument in EN I 6 auf das Herausstellen des Propriums des Menschen, sondern auf die Herausstellung des ontologisch höchsten Wesensmerkmals, der theoretischen Vernunftnatur mit der zugehörigen Lebensform (die der Mensch ja mit Gott gemeinsam hat). Da der Mensch aber seinem Wesen nach nicht exklusiv diese Art von Vernunft ist, sondern eben nur „am meisten“ (1178a7), bedeutet das, dass die Lebensform, die auf der praktischen Vernunft basiert, ebenfalls als glücklich bezeichnet werden kann, und zwar aus sich selbst heraus: Insofern der Mensch seinem Wesen nach auch ‚das Zusammengesetzte‘ ist, stellt das tugendhafte Handeln ebenfalls eine genuine Weise der menschlichen Selbstvervollkommung dar. Jeder, der die betrachtende Lebensform führt, muss also zugleich immer auch als Mensch gesehen werden, der in der Polis als einer Rechts- und Solidargemeinschaft lebt und hier unter dem Anspruch tugendhaften Handelns steht. Insofern ist tugendhaftes Handeln für den Weisen gerade nicht ein bloßes Mittel, sondern *seinem Wesen entsprechend*, und zwar insofern er ein Mensch ist.

Wenden wir uns nun dem ‚*argument from divinity*‘ (A3) zu. Dieses Argument scheint unmittelbar für eine exklusive Lesart zu sprechen. Aristoteles kennzeichnet es explizit als ein weiteres Argument dafür, dass das vollkommene Glück eine Art von betrachtender Tätigkeit ist (1178b7f.).⁶¹ Wenn wir von der in der griechischen Polis-Religion verbreiteten Meinung ausgehen, dass die Götter in höchstem Grad selig und glücklich sind⁶² und das Glück eine bestimmte Art von Tätigkeit ist, wir nun aber hierfür sowohl das tugendhafte Handeln (gerechte, tapfere, freigebige, besonnene Handlungen)⁶³ als auch das Herstellen ausschließen

⁵⁹ Vgl. Pietsch 2005, 386–388.

⁶⁰ Vgl. auch die Übersetzung von Broadie/Rowe („what belongs [...] by nature“).

⁶¹ Im folgenden Abschnitt greife ich in Teilen auf Herzberg (2013, 113–118) zurück.

⁶² Vgl. Bordt 2011, 102.

⁶³ Wird der philosophische Gott (zum Monotheismus bei Platon und Aristoteles vgl. Bordt 2006, 80–82) von Aristoteles als amoralisch verstanden? Ist die moralische Vollkommenheit keine wesentliche Eigenschaft Gottes? Nach Dirlmeier (1983, 595f.) lassen sich im Kampf gegen den Anthropomorphismus der homerischen Götter zwei Phasen unterscheiden: der Kampf gegen die Immoralität der Götter (Xenophanes) und dann der Kampf gegen ihre Moralität. „Wenn Platon und Ar. ‚populär‘ sprechen [...], so schreiben sie den Göttern Gerechtigkeit zu; hier aber in der NE denkt Ar. systematisch. Wir hören den Verfasser von Met. XII 6, 7 und 9“. Ich denke, dass eine

können⁶⁴, dann muss die Tätigkeit des Gottes, die alles andere an Seligkeit übertrifft (*μακαριότητι διαφέρουσα*), eine betrachtende sein (1178b22).⁶⁵ Wenn Gott also in höchstem Grad glücklich ist und er ausschließlich eine betrachtende Tätigkeit vollzieht, muss es einen intrinsischen Zusammenhang zwischen Betrachtung und Glück geben. Daraus folgt für die Frage nach dem höchsten Glück des Menschen:

„Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen. Ein Indiz hierfür ist auch, dass die übrigen Lebewesen am Glück nicht teilhaben, da ihnen eine solche Tätigkeit vollständig fehlt. Denn für die Götter ist das Leben insgesamt glücklich, für die Menschen aber nur, soweit eine gewisse Ähnlichkeit mit einer solchen Tätigkeit vorliegt“ (1178b22-27; Übers. Wolf mit Änderungen).⁶⁶

Das vollkommene Glück des Menschen wird hier derivativ, nämlich von der Tätigkeit Gottes her, bestimmt. Die Tätigkeit, die für das Glück des Menschen wesentlich ist, muss in einer Verwandtschafts- oder Ähnlich-

solche Sichtweise falsch ist. Wenn Platon in den *typoi peri theologias* sagt, dass Gott in Wahrheit gut ist und (nur) Ursache des Guten ist, d. h. Ursache nur von den Dingen, die gut sind (*Politeia* 379b1, 379b3-c8; auch 381b4, 381c7), dann ist dies Teil eines genuin philosophischen Projekts und alles andere als „populär“ (vgl. Bordt 2006, 131 f., der überzeugend nachweist, dass sich Platon mit diesen beiden Thesen gerade nicht auf die Tradition berufen kann). Auch Aristoteles denkt Gott als getrenntes, substantiales Gutsein (*Met.* XII 10; *EN* I 4, 1096a24); Gott ist durch ein „Übermaß an Tugend“ gekennzeichnet (*EN* VII 1, 1145a23 f.), er ist „schätzenswerter als die Tugend“ (a26), er ist dem Menschen am meisten „an allen Gütern überlegen“ (*EN* VIII 9, 1158b36). Es ist also zu unterscheiden zwischen dem tugendhaften Handeln des Menschen und der ontologischen Vollkommenheit Gottes, die auch eine moralische Vollkommenheit notwendig einschließt.

⁶⁴ Mit dem *endoxon*, dass die Götter in höchstem Maß selig und glücklich sind (*ὑπειλίφασμεν*: 1178b9), wird das weitere *endoxon* (*ὑπειλίφασιν*: 1178b18) verbunden, dass sie leben und daher tätig sind. „Leben“ wird hier als vernünftiges Leben bestimmt, und zwar so, dass es mindestens eine der drei Weisen des vernünftigen Tätigseins impliziert, nämlich Handeln, Herstellen oder Betrachten (vgl. *Top.* VI 6, 145a15 f.; *Met.* VI 1, 1025b25; *EN* VI 2, 1139a27 f.).

⁶⁵ Im Unterschied zum Menschen gibt es bei Gott keine ‚reale Distinktion‘ zwischen der Tätigkeit, die ihn glücklich macht, und dem Leben selbst als dem Träger des Glücks. Seine Vernunfttätigkeit, d. h. seine Aktualität als reiner Intellekt, allein ist schon sein Leben, ist schon sein Glück.

⁶⁶ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει

keitsbeziehung (συγγενεστάτη) zur Betrachtung Gottes stehen. Diese Ähnlichkeit (ὁμοίωμα τι) basiert darauf, dass das Betrachten in *verschiedenen Graden* vorliegen kann und „als solches“, also nicht nur „zufällig“ oder nebenbei⁶⁷, für *verschiedene Grade* des Glücklichseins verantwortlich ist:

„Soweit also die Betrachtung reicht, soweit auch das Glück, und denen das Betrachten in höherem Grad zukommt, denen kommt auch das Glücklichsein in höherem Grad zu, nicht akzidentell, sondern kraft der Betrachtung. Diese nämlich ist als solche schätzenswert. Daher wird also das Glück eine gewisse Betrachtung sein“ (1178b28-32; Übers. Wolf mit Änderung).⁶⁸

Die menschliche Betrachtung unterscheidet sich von der göttlichen Betrachtung demnach graduell: Während Gott das Betrachten in höchstem Grad zukommt und damit auch sein Glück (1178b25 f.)⁶⁹, hat der Mensch nur einen bestimmten Anteil an der Betrachtung, was durch das Indefinitpronomen *tis* angezeigt wird (θεωρητική τις; 1178b7 f.; θεωρία τις; 1178b32), das als Platzhalter für einen ganz bestimmten Typ von Betrachtung fungiert. Die Rede vom „mehr oder weniger“ (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον), also die graduelle Differenz, ist aber nicht nur auf die Kategorie des Qualitativen beschränkt (vgl. Cat. 3b39-4a2).⁷⁰ Für Aristoteles können durchaus auch artverschiedene Dinge in verschiedenen Graden vorliegen:

„Diejenigen, die meinen, dass es nur eine Art gibt, weil die Freundschaft ein Mehr oder Weniger zulässt, stützen sich auf ein Indiz, das nicht hinreichend ist; denn ein Mehr oder Weniger gibt es auch bei Dingen, die der Art nach verschieden sind. Doch darüber haben wir früher gesprochen“ (EN VIII 2, 1155b13-16; Übers. Wolf).⁷¹

⁶⁷ Zu Aristoteles' Unterscheidung zwischen „Ursachen an sich“ und „akzidentellen Ursachen“ vgl. Phys. II 3, 195a32-35, II 5, 196b26-28; Met. VI 2, 1026b37-1027a5.

⁶⁸ ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

⁶⁹ Bei Gott, wie gesagt, entfällt die Differenz zwischen der besonderen Tätigkeit, die uns glücklich macht, und dem Leben als Träger des Glücks. Gottes Vernunfttätigkeit *ist* sein Glück.

⁷⁰ „Denn ein Mensch ist nicht mehr ein Mensch als ein anderer, so wie ein weißes Ding weißer ist als ein anderes und ein schönes Ding schöner als ein anderes“ (Übers. Oehler).

⁷¹ οἱ μὲν γὰρ ἔν οἰόμενοι, ὅτι ἐπίδεχεται τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἥττον, οὐχ ἰκανῶς πεπιστεύκασι σημειῶν· δέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἥττον καὶ τὰ ἕτερα τῶ εἶδει.

Die Rede von verschiedenen Graden zeigt also nicht notwendig eine qualitative Differenz innerhalb ein und derselben Art an, sondern kann auch bei artverschiedenen Dingen verwendet werden, etwa bei den verschiedenen Arten der Freundschaft⁷² oder bei den verschiedenen Gattungen des Seienden.⁷³ Es lassen sich m. E. starke Argumente dafür finden, dass die zwischen menschlicher und göttlicher Betrachtung behauptete Ähnlichkeit nicht auf einer Gemeinsamkeit der Art oder Gattung beruht, sondern auf einer nicht-generischen Verwandtschaftsbeziehung. Menschliche und göttliche Betrachtung sind ihrem Wesen nach verschieden: Gott verwirklicht das, was es heißt im Sinne der *θεωρία* tätig zu sein, in einer primären oder exemplarischen Weise, während der Mensch dies nur in einer eingeschränkten Weise vollzieht (das *τις* hat eine ‚abschwächende‘ Funktion).⁷⁴

Hier geht es mir aber allein um die Frage, wie angesichts der von A₃ herausgestellten intrinsischen Verbindung zwischen betrachtender Tätigkeit und Glückseligkeit (1178b29-31) noch das ‚zweitbeste Leben‘ als glücklich gedacht werden kann. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, welche Art von Zusammenhang zwischen beiden Lebensformen besteht und ob sich auf Grundlage dieser Gemeinsamkeit eine Skala des Besseren denken lässt, an deren Spitze das betrachtende Leben Gottes steht.⁷⁵ Zwischen beiden Arten der Vernunfttätigkeit lässt sich erst einmal eine Analogie (d. h. verschiedene Dinge [A, B] stehen in identischer Beziehung zu jeweils Verschiedenem [C, D]⁷⁶) feststellen: Beide basieren auf unterschiedlichen Teilen der menschlichen Vernunft, deren Funktion das kognitive Erfassen gattungsverschiedener Dinge (EN VI 2, 1139a8-10) bzw. Wahrheiten (1139b12 f.) ist. Beide Gattungen von Tätigkeiten umfassen jeweils verschiedene Arten von Vernunfttätigkeit, denen jeweils verschiedene dianoetische Tugenden zugehören.

Die verschiedenen Vernunfttätigkeiten bzw. dianoetischen Tugenden (insbes. Klugheit und Weisheit) liegen nun aber nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern stehen nach EN X 7-9 in einer Hierarchie. In einer

⁷² Vgl. EN VIII 5, 1157a12-14; VIII 8, 1158b4 f.: „Wir haben jedoch gesagt, dass diese beiden Arten Freundschaften in einem geringeren Grad und weniger dauerhaft sind“ (Übers. Wolf).

⁷³ Vgl. Met. VII 1, 1028a25 f.; XIV 1, 1088a29 f.: „Ein Zeichen dafür, daß das Relative am wenigsten eine Substanz und ein Seiendes ist...“ (Übers. Szlezák).

⁷⁴ Vgl. etwa Wedin 1988; Oehler 1997, 153.

⁷⁵ Vgl. auch Broadie 2002, 78.

⁷⁶ Vgl. Patzig 1996, 172.

Analogie im strengen Sinn (Verhältnigleichheit) lässt sich eine solche Hierarchie aber nicht denken: Es gibt keinen Grund, warum etwa die Relation AC der Relation BD übergeordnet sein soll. Die Hierarchie ist erst dann denkbar, wenn A und B oder C und D in irgendeiner Eigenschaft übereinkommen, im Hinblick auf deren Erfüllung sie sich vergleichen lassen. Das ist nach EN X 7, 1177a15, a19-21, 1178a1 f. eindeutig ein ontologisches Kriterium.⁷⁷ Das lässt sich so darstellen: C (allgemein, notwendig) ist aus ontologischen Gründen ein ‚besserer/höherer‘ Gegenstand als D (singulär, kontingent), so dass A (ἐπιστημονικόν) ein ‚besseres/höheres‘ Vermögen als B (λογιστικόν) ist (bzw. die A zugehörige dianoetische Tugend besser ist als die B zugehörige dianoetische Tugend) und insgesamt die Relation AC der Relation BD übergeordnet ist. C und D lassen sich vergleichen, insofern sie ‚Gegenstände‘ mit bestimmten ontologischen Eigenschaften sind, A und B lassen sich vergleichen, insofern sie kognitive Vermögen mit dem Ziel der Wahrheitserkenntnis sind. Die ‚Klammer‘, die beide Weisen des Vernunftvollzugs sachlich zusammenhält, ist die Wahrheits-erkenntnis, die Erkenntnis dessen, was ist.⁷⁸ Man kann sagen: Die Vernunfttätigkeit, die für das tugendhafte Leben konstitutiv ist, d. h. die Tätigkeit gemäß der Klugheit, wird (unter ontologischer Rücksicht) in noch höherem Maße im theoretischen Leben, d. h. in der Tätigkeit gemäß der Weisheit, verwirklicht. Hier haben wir es mit ‚höheren Wahrheiten‘ zu tun. Kurz: Die theoretische Vernunfttätigkeit gemäß der Weisheit ist der analogen praktischen Vernunfttätigkeit gemäß der Klugheit (die mit dem richtigen Streben verbunden ist) übergeordnet, weil in der theoretischen Vernunfttätigkeit die Erkenntnis dessen, was ist, in einem höheren Maß verwirklicht ist als in der praktischen. Damit sind aber beide Weisen von Vernunfttätigkeit nicht nur äußerlich miteinander verbunden.

Das ‚*theophilestatos*-Argument‘ (A4) ist das am meisten vernachlässigte Argument, wenn es überhaupt als ein Argument (und nicht als eine bloß ‚fromme Schlussbemerkung‘) angesehen wird.⁷⁹ Es geht in diesem Argu-

⁷⁷ Vgl. Ricken 1976, 33.

⁷⁸ Vgl. Ricken 1976, 33: „Erkenntnis hat das Seiende zum Gegenstand und ist deshalb in dem Maß Erkenntnis, als das Seiende, das sie betrachtet, seiend ist. Die Erkenntnis des göttlichen Seienden ist daher Erkenntnis bzw. Vernunfttätigkeit im eigentlichen Sinn oder die beste Vernunfttätigkeit [...] deshalb ist die Areté, die sie gewährleistet, die beste Areté“.

⁷⁹ Die Ausnahme ist hier Broadie 2003. Nach Broadie liegt der zentrale Punkt des Abschnitts in einer Reinterpretation des Begriffs der Frömmigkeit, einer Tugend, die in Aristoteles' Ethik nicht vorkommt: „the *theophilestatos* argument supplies the missing account of piety“ (67).

ment ebenfalls um den Nachweis, dass der Weise, also der in der kontemplativen Lebensform Lebende, der glücklichste ist: „Auch so gesehen ist es also der Weise, der in höchstem Maß glücklich sein wird“ (1179a31f.). Grund dafür ist, dass er am meisten gottgeliebt ist: Wer am meisten gottgeliebt ist, ist am glücklichsten. Der Weise ist am meisten gottgeliebt, also ist er auch der glücklichste. Im Mittelpunkt von Aristoteles' Darlegungen steht der Aufweis, in welchem Sinn der Weise *auch* als am meisten gottgeliebt angesehen werden kann:

„Wenn sich nämlich die Götter überhaupt irgendwie um die menschlichen Angelegenheiten kümmern, wie man annimmt⁸⁰, dann dürfte es auch plausibel sein, dass sie sich an dem freuen, was das Beste und ihnen Verwandteste ist (das aber wird der Intellekt sein), und dass sie denen, die dieses am meisten lieben und ehren, Gutes zurückgeben, weil sie sich um die Dinge kümmern, die den Göttern lieb sind, und richtig und schön handeln. Dass all dies vor allem auf den Weisen zutrifft, ist offenkundig“ (1179a24-30).⁸¹

Das ontologisch Beste und am meisten mit Gott Verwandte ist der Intellekt. Dessen Betätigung zum höchsten Lebensziel zu machen und sich um seine Perfektionierung zu sorgen, trägt zur Freude der Götter bei. Dieses den Göttern wohlgefällige Tätigsein besteht genauer darin, zum einen für diejenigen Dinge Sorge zu tragen, die ihnen selbst lieb sind, und hier ist wahrscheinlich die betrachtende Tätigkeit gemeint, zum anderen, und das ist hier entscheidend, richtig und moralisch gut⁸² zu handeln (καί

⁸⁰ Vgl. Platon, *Nomoi* X. Zum Beweis für die Fürsorge der Götter vgl. Bordt 2006, 212: „Die Fürsorge besteht nicht darin, daß die Götter unmittelbar in die Ereignisse der Welt eingreifen oder die Handlungen der Menschen vorhersehen oder beeinflussen können, sondern darin, daß sie Garanten in einer umfassenden und gerechten Weltordnung sind, die bewirkt, daß derjenige, der gut ist, ein gutes Los im Jenseits (bzw. wiederum reinkarniert auf der Erde) erhalten wird und derjenige, der schlecht ist, ein schlechtes Los im Jenseits (bzw. reinkarniert auf der Erde). Das Los im Jenseits ist dabei nicht in erster Linie als eine Belohnung oder Bestrafung zu verstehen, sondern vor allem als eine natürliche Konsequenz der aus freiem Entschluß gewählten Lebensform.“ Nach *Politeia* 613ab wird derjenige, der ein gerechter sein will und, indem er die Tugend ausübt, Gott ähnlich werden will, soweit es ihm möglich ist, von den Göttern nicht vernachlässigt.

⁸¹ εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡς περ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον.

⁸² Zum *kalon* als dem aufgrund seiner selbst Wählenswerten und Lobenswerten vgl. EE VIII 3, 1248b18-20, Rhet. I 9, 1366a33-36.

ὁρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας). Das tugendhafte Handeln kommt dem Weisen *wesentlich* zu und ist, da es sich auch hier um eine Art der Perfektionierung der Vernunft handelt, eine Möglichkeit, Gott ähnlich zu werden (vgl. Platon, *Theaitet* 176b8-c3).⁸³

Literaturverzeichnis

- Ackrill, John 1995: *Aristotle on Eudaimonia*, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin, 39–62.
- Bordt, Michael 2006: *Platons Theologie*, Freiburg/München.
- Bordt, Michael 2011: *Why Aristotle's God is not the Unmoved Mover*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XL, 91–109.
- Broadie, Sarah 1991: *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991.
- Broadie, Sarah 2002: *Philosophical Introduction*, in: Broadie, Sarah/Rowe, Christopher 2002: *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Oxford, 9–91.
- Broadie, Sarah 2003: *Aristotelian Piety*, in: *Phronesis* 48, 54–70.
- Broadie, Sarah/Rowe, Christopher 2002: *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Oxford.
- Buddensiek, Friedemann 1999: *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen.
- Buddensiek, Friedemann 2008: Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?, in: K. Corcilius/C. Rapp (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart, 29–51.
- Burnyeat, Myles F. 2002: *De Anima II 5*, in: *Phronesis* 47, 28–90.
- Cooper, John 1999: *Contemplation and Happiness: A Reconsideration*, in: ders., *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, 212–236.
- Dahl, Norman O. 2011: *Contemplation and Eudaimonia in the Nicomachean Ethics*, in: J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, 66–91.
- Dirlmeier, Franz 1983: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin.
- Herzberg, Stephan 2013: *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles*, Heidelberg.

⁸³ Vgl. auch die Formulierung „den Gott verehren und betrachten“ (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν) in EE VIII 3, 1249b20f. Hierzu genauer Buddensiek 1999, 241–245 und Kenny 1992, 102: „If Aristotle does have the *Euthyphro* in mind here, then the service of God could well include acts of moral virtue. These are the *kalai praxeis of the kalos kagathos* which are the subject of the early part of the chapter; they could well be regarded as the many noble things which we, under the *arkhê* of God, find our fulfilment in performing and by which we make our contribution to the splendour of the universe.“ Zu einer anderen Interpretation dessen, was ‚den Gott verehren‘ bedeutet vgl. Rowe 2013.

- Kenny, Anthony 1992: *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford.
- Kraut, Richard 1989: *Aristotle and the Human Good*, Princeton.
- Nussbaum, Martha 1986: *The Fragility of Goodness*, Cambridge.
- Oehler, Klaus 1997: *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg.
- Owens, Joseph 1985: *An Elementary Christian Metaphysics*, Houston.
- Patzig, Günther 1996: *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, in: *Kant-Studien* 52 (1960/61) 185–205. ND in: *Gesammelte Schriften*, Göttingen, 141–174.
- Pietsch, Christian 2005: Art. *oikeion/eigentümlich, spezifisch*, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, 386–388.
- Rapp, Christof 2010: *Was heißt ‚Aristotelismus‘ in der neueren Ethik?*, in: *Information Philosophie* 38, 20–30.
- Richardson Lear, Gabriel 2004: *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton/Oxford.
- Ricken, Friedo 1976: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen.
- Rowe, Christopher 2013: *Socrates and his Gods: from the Euthyphro to the Eudemean Ethics*, in: V. Harte/M. Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, 313–328.
- Sauvé Meyer, Susan 2011: *Living for the Sake of an Ultimate End*, in: J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, 47–65.
- Sweeney, Leo 1965: *A Metaphysics of Authentic Existentialism*, Englewood Cliffs.
- Wedin, Michael V. 1988: *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven and London.