

nisieren“ den Geliebten („love as imperialism“) (101).

Nach Aristoteles wird nur in der Freundschaft der Guten der andere Mensch um seiner selbst willen, d. h. als Person geliebt. Warum ist das sittliche Gutsein der geliebten Person Voraussetzung für die selbstlose Liebe? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der sittlichen Qualität und dem Selbst des anderen? P. löst das Problem durch die Unterscheidung zwischen zwei Begriffen des Selbst bei Aristoteles: Es sei das Subjekt der Entscheidung und der Strebungen (Person, Substanz), und es sei die durch die eigenen Entscheidungen geformte sittliche „persona“ (105). Ein zweiter wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Freundschaftsabhandlungen ist P.s These, ein und dieselbe Handlung könne als konstituierender Bestandteil zum Glück von zwei Personen beitragen. Dabei sei, wie das Beispiel eines Klavierduetts zeige, die Tätigkeit des einen nicht nur die Verwirklichung seiner eigenen Fähigkeiten, sondern auch der seines Partners. Dieses Modell der Kooperation erschließt auch die Behauptung des Aristoteles, der Mensch könne nur durch den Freund zum Bewußtsein seiner selbst kommen. In der Kooperation würde ich mir meiner selbst nicht abstrakt als ein Handelnder bewußt, sondern als ein Handelnder mit einem bestimmten Charakter; ich erwerbe durch sie nicht ein bloßes Selbstbewußtsein („self-consciousness“), sondern eine wirkliche Selbsterkenntnis („self-knowledge“) (122). Jemanden aktiv um seiner selbst willen lieben bedeute vor allem, sich mit ihm im Handeln zu identifizieren, indem man seine Handlungen zu seinen eigenen mache als Verwirklichung von Entscheidungen, die man mit ihm teile. – Aristoteles unterscheidet zwischen der Freundschaft der Guten, der Freundschaft um der Lust und der Freundschaft um des Nutzens willen. Sowohl die *Eudemische* als auch die *Nikomachische Ethik* fragen, wie man bei diesen unterschiedlichen Formen der Freundschaft deren Begriff definieren könne. Die *Eudemische Ethik* arbeitet mit der auch in Met. IV 2 angewandten *pros-hen-Beziehung* (focal meaning), während die *Nikomachische Ethik* eine generische, auf alle drei Formen zutreffende, aber begrifflich ungenaue Definition bringt. In einer detaillierten Diskussion der einschlägigen Arbeiten von G. E. L. Owen, A. D. M. Walker und W. W. Fortenbaugh kommt P. zu dem Ergebnis, daß die Definition der *Nikomachischen Ethik* der Materie mehr gerecht werde.

Ein großes Verdienst P.s besteht darin, daß er die grundlegende Bedeutung der *philia*-Abhandlungen für die gesamte Aristotelische Ethik herausarbeitet. Das deutsche Wort ‚Freundschaft‘ deckt nicht die Weite des Aristotelischen Begriffs und verführt zu dem Mißverständnis, Aristoteles behandle hier ein spezielles Thema, das für das Verständnis seiner Ethik nicht wesentlich sei. Dagegen macht P. deutlich, daß *philia* als positive Interaktion zwischen Menschen von größter Bedeutung für jede praktikable Moral sein muß. „Aristotle’s ideal of friendship, at once rich in its philosophical content and pregnant in its practical implications, represents his moral philosophy at its best and most distinctive“ (130). – Wer sich mit dem Thema Liebe, Freundschaft und Gemeinschaft bei Platon und Aristoteles befaßt, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen.

F. RICKEN S. J.

KRAUT, RICHARD, *Aristotle on the Human Good*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1989, VIII/379 S.

Mittelpunkt der Untersuchung sind die Kapitel *Nikomachische Ethik* X 7–8, wo Aristoteles die These aufstellt, das letzte Ziel oder (vollkommene) Glück des Menschen bestehe in einem der Theorie gewidmeten Leben. K. möchte zeigen, daß die Ausführungen von NE X 7–8 mit der Fragestellung und dem Glücksbegriff in NE I und darüber hinaus mit der Argumentation der gesamten NE übereinstimmen. Er versteht sein Buch als rein historische Interpretation und möchte den Aristotelischen Glücksbegriff nicht verteidigen. Weil er die strenge Einheit der NE aufzeigen will, setzt er sich mit entwicklungsgeschichtlichen Hypothesen nicht auseinander. K. geht davon aus, daß Aristoteles zwei Formen des Glücks kennt. Die zweitbeste Lebensform, nach dem theoretischen Leben des Philosophen, sei für Aristoteles das praktische Leben des Staatsmanns. Zwischen beiden bestehe insofern eine Einheit, als das theoretische Leben die Tugenden des praktischen Lebens voraussetze. Es sind vor allem drei Thesen, die K.

auf diesem nicht kontroversen Hintergrund verteidigt: (1) Aristoteles intellektualisiert die ethischen Tugenden; er sieht in ihnen Annäherungen an das Ideal des theoretischen Lebens. (2) Das Glück besteht nicht in einer Zusammensetzung aller miteinander vereinbaren intrinsischen Güter. Die Auffassung, die das behauptet, bezeichnet K. als Inklusivismus. Dagegen ist K. der Ansicht, daß das Glück ausschließlich im theoretischen bzw. praktischen Denken besteht. (3) Trotz der Vorrangstellung des theoretischen Lebens war Aristoteles kein Egoist. Er behauptet nicht, daß der einzelne um jeden Preis das höchste Ziel des theoretischen Lebens verwirklichen soll, sondern es kann Umstände geben, die ihn dazu verpflichten, das zweitbeste Leben zu wählen.

K.s Grundintuition, die vor allem hinter den beiden ersten Thesen steht, ist die einer Güterhierarchie. Beide Lebensformen lassen sich jeweils als Pyramide darstellen. Die Basis bilden die Güter, die nur einen Wert als Mittel haben. Es folgen die Güter, die auch einen Wert in sich selbst darstellen. Die Spitze der Pyramide des politischen Lebens ist das praktische Denken. Sie wird in der Pyramide des theoretischen Lebens überhöht durch das theoretische Denken. Beide Pyramiden sind durch die Zweck-Mittel-Beziehung strukturiert. Beide gipfeln in einer einzigen Art von Tätigkeit, und alle anderen Ziele sind in dem Ausmaß zu verfolgen, als sie dieses höchste Ziel fördern. Die beiden obersten Ziele gehören demselben Typ an: Sie sind Tätigkeiten des vernünftigen Seelenteils. K.s intellektualistische Interpretation versucht, das praktische Leben soweit wie möglich an das theoretische anzugleichen. Dagegen behauptet die von K. abgelehnte inklusivistische These, das Glück sei eine Zusammensetzung aller Güter, die in sich begehrenswert seien. Der Streit geht vor allem um den Autarkiebegriff in NE I 5, 1097 b 14–20. Wenn das Glück deswegen autark sei, weil es alle um ihrer selbst willen begehrenswerten Güter umfasse, dann könne es nicht ausschließlich mit der Tätigkeit entsprechend der Areté gleichgesetzt werden. Auch K.s Diskussion des Egoismus hängt mit der Güterhierarchie zusammen. Er nennt (80) zwei Züge, die für seine Interpretation charakteristisch seien: (a) Aristoteles sei der Auffassung, es könne einen Konflikt zwischen dem Gut einer Person und den Gütern anderer Personen geben. Das ist an sich eine unproblematische These. Wodurch sie Brisanz erhält ist, daß K. sie auch für die beiden Güter vertritt, die die Spitzen der Pyramiden ausmachen. (b) Daß Aristoteles kein Egoist sei besage, daß er die Auffassung ablehne, im Falle eines solchen Konflikts müsse die Person unabhängig von den Folgen für andere darauf bestehen, ihr eigenes oberstes Gut, also die theoretische Tätigkeit oder das Handeln nach den praktischen Tugenden, zu maximieren. – K. glaubt, mit Hilfe seiner Güterhierarchie das schwierige Problem lösen zu können, was Aristoteles unter der richtigen Mitte versteht. Nehmen wir das Beispiel der Besonnenheit. Das Maß an Lust sei das richtige, welches das optimale Mittel für den Zweck des praktischen Denkens darstelle. Dieses praktische Denken, so K., ist (in der zweitbesten Lebensform) unabhängig von allen Folgen ausschließlich um seiner selbst willen als letztes Ziel erstrebt. „The excellent political leader, according to Aristotle’s theory, takes excellent practical reasoning to be the highest activity, and the topic about which he reasons is the perpetuation of these skills in himself and others [...] His practical reasoning ultimately concerns practical reasoning, and any paradox here is only apparent.“ (327; Hervorh. F. R.)

Ich möchte auf einige Punkte hinweisen, wo ich Schwierigkeiten habe, K.s Argumentation nachzuvollziehen. Vielleicht kommt K. bei der theoretischen Lebensform mit seiner Wertpyramide durch; das mag auf sich beruhen bleiben, zumal das der am wenigsten aktuelle Teil der Aristotelischen Ethik ist. Für das praktische Leben scheint mir diese lineare Zweck-Mittel-Konstruktion unhaltbar zu sein. Durch sie wird der Begriff der Phronesis leer und zirkulär. Die Phronesis ist auf die richtige Wahl von Gütern bezogen; sie muß sich an einer Güterordnung orientieren. Es ist unbestritten, daß die ethische Tugend auch die Aufgabe hat, die Fähigkeit des sittlichen Urteils zu bewahren. Aber wir können auf die Frage nach dem sittlich Richtigen nicht antworten, sittlich richtig oder vernünftig sei das, was (als Mittel) der sittlichen Vernunft dient. Die praktische Vernunft kann nicht, wie es K. durch seine Angriffe auf die Inklusivismusthese offensichtlich will, völlig von materialen Zielen oder Gütern isoliert werden. K.s Pyramide leidet daran, daß sie einen linearen Übergang von den außersittlichen zu den sittlichen Gütern konstruiert, ohne zu sehen, daß das sittlich Gute als ein Sicher-

halten zu den außersittlichen Gütern auf einer anderen Ebene liegt. Dieser Unterschied scheint mir auch in der Egoismuskonzeption übersehen zu sein. Interpersonale Güterkonflikte kann es nur bei den außersittlichen Gütern geben. Das Wesen des Sittlichen besteht gerade darin, diese Konflikte in einer rationalen Weise zu lösen. Das kommt vor allem zum Ausdruck in der Aristotelischen These, die allgemeine Gerechtigkeit umfasse alle ethischen Tugenden, und diese Gerechtigkeit bestehe darin zu tun, was dem anderen nützt. Ich gebe gern zu, daß Aristoteles selbst Anlaß zu dieser Verwirrung gegeben hat. K. setzt immer wieder das Leben nach den ethischen Tugenden mit der Lebensform des Politikers gleich, und dafür gibt es Anhaltspunkte im Aristoteles-Text. Ohne Zweifel kann das Ziel der politischen Karriere mit den Interessen anderer in Konflikt kommen. Die Frage ist aber, ob man die Aristotelische Ethik als ganze von dieser Gleichsetzung her interpretieren kann. Die mangelnde Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem außersittlich Guten schlägt z. B. auch bei einer so elementaren Frage durch, was es bedeutet, einem anderen Menschen zu helfen. K. (87–90) ist der Auffassung, man könne nur dann einem anderen Menschen helfen, wenn man selbst die richtige Vorstellung vom Glück hat; andernfalls tue man das Richtige aus einem falschen Grund. So verzichtet z. B. ein junger Mann auf eine philosophische Karriere, um seinen kranken Vater zu pflegen. Er handelt nach K. nur dann in der richtigen Absicht, wenn sein Ziel ist, dem Vater soweit möglich ein theoretisches Leben zu ermöglichen. Das ist gegen jede Intuition, und das hat Aristoteles auch nie behauptet. Ziel der Tugend ist es, dem anderen zu nützen, d. h. ihm zu dem lebensnotwendigen natürlichen Gütern zu verhelfen (NE V 3, 1130a 3–5). Hier ist zwischen Helfen und Erziehen zu unterscheiden. Wo K. gegen die These argumentiert, Aristoteles sei ein Egoist, bringt er, bevor er zu den Freundschaftsbüchern übergeht, zunächst etliche Argumente aus der politischen Philosophie des Aristoteles. Das ist anregend, dennoch stutzt der Leser, weil er davon ausgeht, Egoismus–Altruismus sei ein Problem der allgemeinen Ethik. Mir scheint, daß K. hier das Pferd am Schwanz aufzäumt. Die politische Ethik des Aristoteles beruht auf seiner Theorie der Gerechtigkeit. Deshalb hätte es nahe gelegen, zunächst und vor allem auf das grundlegende Problem von Egoismus und Gerechtigkeit einzugehen.

Gegen Ende seines Buches schreibt K.: „But even if my interpretation is not in the end accepted by the reader, I hope that I have at least shown that many of the topics treated in the NE must be considered together if we are to make progress in our understanding of the whole work.“ (354) Ich muß gestehen, daß ich, sowohl was die negative als auch was die positive hier ausgesprochene Erwartung angeht, einer der Leser bin, mit denen K. in diesem Satz rechnet.

F. RICKEN S. J.

SCHMITZ, HERMANN, *Die Ideenlehre des Aristoteles*. Band I: *Aristoteles*. 1. Teil: Kommentar zum siebten Buch der Metaphysik. 2. Teil: Ontologie, Noologie, Theologie. Band II: *Platon und Aristoteles*. Bonn: Bouvier 1985. XXII/324 S.; XIX/605 S.; XXVII/610 S.

Schmitz' voluminöses Opus ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht umfassend zu würdigen. Daher muß sich der Rez. auf einige Hinweise beschränken, die geeignet sind, die Grundidee etwas zu verdeutlichen, die der Autor mit seinem Opus verfolgt. Der Titel ‚Ideenlehre des Aristoteles‘, so betont S. im Vorwort, habe etwas Provozierendes, läuft er doch stracks der communis opinio zuwider, daß Aristoteles die mit dem Namen Platon verknüpfte Ideenlehre bekämpft und abgeschafft habe. Davon könne aber, so meint S., keine Rede sein, vielmehr diagnostiziert er bei Aristoteles ein Weiterdenken an demselben Thema, das sich nicht nur desselben Wortes eidos (Idee) bedient, auch der Sinn des Wortes bleibt „im Kern einheitlich, obwohl er wie bei allen aristotelischen Begriffswörtern vielfältig schattiert und verzweigt ist“ (I, 1, XI). Daß Aristoteles Platon fortsetzt, sei „spätestens seit Zeller nichts Neues“ und bereits Stenzel habe „diesem Gedanken eine Richtung gewiesen, die nicht an der Oberfläche bleibt“ (ebd). Worum es bei Aristoteles' Auseinandersetzung mit dem platonischen Denken und dessen Weiterführung nach S. zentral geht, ist „die Überwindung des Elementarismus“ (ebd). Mit diesem von G. Prauss geprägten Begriff ist S. zufolge eine