

Sokrates in diesem Sinn ein praktisches Wissen vom Guten hat, bestreitet niemand. Die Kontroverse beginnt erst bei der Frage, ob die Platonische Idee sich in diesem Gebrauchswissen erschöpft oder ob sie eine ausgearbeitete Ontologie erfordert. Die Sokratische Ideenlehre sei im Unterschied zu der im ‚Timaios‘ und ‚Sophistes‘ „dualistisch“ (80); es sei diese Sokratische, dualistische Version der Ideenlehre, welche der ‚Parmenides‘ kritisiere (82). Wenn man das liest, fragt man, wie die Idee als Gebrauchswissen und der Dualismus zusammenzubringen sind und ob die im ‚Parmenides‘ kritisierte Form der Ideenlehre mit dem Gebrauchswissen gleichgesetzt werden kann. – F. schreibt die dialektische Methode der Zusammenschau und Diärese im ‚Phaidros‘ dem Sokrates zu, und er glaubt, sie sei ansatzweise bereits im ‚Protagoras‘ zu finden. Das kann offenbleiben; mein Kritikpunkt ist, daß das Porträt hier mit sehr groben Pinselstrichen gemalt ist. Ohne Dialektik ist, wie F. mit Recht hervorhebt, die Abgrenzung des Sokrates zu den Sophisten nicht zu begreifen. Aber es gibt eine Vielfalt von Methoden der Dialektik in den Platonischen Dialogen. Warum muß man, um die Dialektik des Sokrates zu illustrieren, gerade auf diese späte Form zurückgreifen? – „Philosophie“, so heißt es gegen Ende des Buches, „ist ein gedanklicher Überstieg zu jenem, was im Denken nicht sicher faßbar ist [...] Sie erweist sich als abgründig, wo man nach letzten Begründungen fragt, und darum muß sie, dort, wo es um ihre eigenen Möglichkeiten geht, auf ihre Weise rhetorisch sein: Ihr Logos muß als stärkster vertreten werden, und das geschieht am besten mit der Überzeugungskraft eines philosophischen Lebens“ (128). Gewiß ist es nicht F.s Absicht, den Gegensatz von Rhetorik und Philosophie, der als roter Faden Platons Werk durchzieht, einzuebennen. Ohne Zweifel hat der ‚Phaidon‘ den existentiellen Aspekt, den F. hier hervorhebt. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, was das Leben des Sokrates erst zu einem philosophischen Leben macht. Unterscheidend für Sokrates ist nicht, daß er sich in dieser philosophischen oder existentiellen Rhetorik als überlegen erweist. Sein unterscheidendes Instrument ist vielmehr die Dialektik, der Elenchos, der zeigt, daß allein der Logos des Sokrates, auch wenn er niemals letztbegründet ist und auch keinerlei Anspruch darauf erhebt, sondern immer den Charakter der Hypothese hat, im Gespräch nicht widerlegt wird.

F. RICKEN S. J.

ARISTOTELES. DIE NIKOMACHISCHE ETHIK. HRSG. *Otfried Höffe*. Berlin: Akademie Verlag 1995. VIII/318 S.

Die Idee ist hervorragend, die Ausführung überzeugend: Einen preislich noch erschwinglichen (29,80 DM) Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* (i. f. NE) herauszugeben, in dem nicht ein einziger Autor eine Gesamtinterpretation dieses schwierigen Werkes vorlegt, sondern verschiedene Autoren unterschiedlicher philosophischer Traditionen mit jeweils einem Aufsatz einen wesentlichen Aspekt des Werkes abdecken, so daß alle Aufsätze zusammengenommen eine Art kooperativen Gesamtkommentar ergeben. Daß bei einem solchen Unternehmen nicht jede einzelne Stelle der NE berücksichtigt werden kann, versteht sich von selbst; es ist aber dennoch gelungen, alle zum Verständnis der NE wichtigen Themen zu diskutieren. Sinnvoll ist weiterhin die Entscheidung, nicht alle Aufsätze für diesen Band neu schreiben zu lassen, sondern einige bedeutende Aufsätze, die bereits vor längerer Zeit verfaßt worden sind und nun zu den ‚klassischen‘ Aufsätzen zur NE gezählt werden können, mit in den Aufsatzband hineinzunehmen. Zu diesen Aufsätzen zählt der 1974 in den Proceedings of the British Academy 60 erschienene Aufsatz ‚Aristotle on Eudaimonia‘ von *John Akerill* über I 1–3 und I 5–6 (39–62). Wie alle anderen Aufsätze englischsprachiger Autoren in diesem Band ist auch dieser leider unübersetzt; es bleibt zu hoffen, daß die Fremdsprache nicht zu viele Leser und Leserinnen abschrecken wird. – Hilfreicherweise hat man aber die in den deutschen Ausgaben übliche Einteilung der Kapitel der Bekkerausgabe in eckigen Klammern hinter die von der deutschen Kapitelzählung abweichende Kapitelzählung der englischen Ausgaben beigefügt. A. entwickelt in dem Aufsatz seine These vom inklusiven Glücksbegriff der NE, die eine Fülle weiterer Diskussionen ausgelöst hat; ein Hinweis auf diese Diskussion wäre sicherlich hilfreich gewesen (z. B. auf Peter Stemmer, der in seinem Aufsatz „Aristoteles’ Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von NE I,7 1097b 2–5“ [in: *Phron.* 37 (1992) 85–110] gegen eine in-



klusive Interpretation von Burnet, Hardie, Ackrill, Heinaman, Kraut u. a. argumentiert; unverständlicherweise fehlt dieser präzise und anregende Aufsatz auch in der Auswahlbiographie am Ende des Bandes). Aristoteles' Platonkritik in I 4 ist der 1965 zuerst erschienene, leicht überarbeitete Aufsatz von *Hellmut Flashar* gewidmet (63–82). Mit Hilfe der Kategorienlehre würden in fünf Argumenten (1096a17–b8) Platons Annahme einer Idee des Guten widerlegt; der zweite Teil von I 4 spiegele die Schuld Diskussion (u. a. in der Frage nach einer Einteilung der Güter in Güterklassen) wider. Insgesamt sei Aristoteles' Kritik in der NE respektvoll, vorsichtig und oft bemüht, an Platons eigene Voraussetzungen anzuknüpfen. *Ursula Wolfs* konstruktive Abhandlung über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (83–108) erschien zuerst 1988 in der Zeitschrift *Phronesis*. Ihre These ist, daß die „Konzeption von der Tugend als einer *mesotes* [...] sinnvoll im Kontext der Frage nach dem guten Leben und der Einheit der Person [sei], während sie auf die moralischen Tugenden“ (83), wie z. B. die Gerechtigkeit, nicht passe. Die Mesoteslehre läßt sich auf die Tugenden des individuellen Lebens, nämlich die Besonnenheit und Standfestigkeit (Tapferkeit) und ihre Unterformen (z. B. Ausdauer) anwenden. In ihrer Analyse geht W. aus von I 6. Dabei interpretiert sie das *ergon*-Argument empirisch, um nicht von der problematischen Annahme einer Bestimmung des Menschen reden zu müssen. Der Mensch sei ein Wesen, das sowohl verschiedene Strebungen und Gefühle als auch Vernunft habe; es könne sich die Frage stellen, „wie es in seinen Strebungen verfaßt sein will, welches die gute oder eine gute Verfassung des Seins in dieser Hinsicht ist“ (87). So wie man bei der Herstellung einer Säge das vorliegende Material richtig ordnen müsse, damit die Säge ihre Funktion optimal erfülle, so ordne die Besonnenheit und Standhaftigkeit, mit denen Aristoteles die Mesoteslehre einführt, unsere Affekte und Strebungen so, daß sie miteinander und mit der Vernunft in Einklang stünden. Der Vorteil dieser mittleren Lebensweise liege „darin, daß sie der inneren Natur des Menschen und den äußeren Bedingungen seiner Existenz Rechnung trägt“ (101). Der vierte und letzte ‚klassische‘ Aufsatz ist *Richard Robinsons* 1969 erschienener Aufsatz zur Willensschwäche (187–206); R. versucht vor allem in Anschluß an eine Analyse von VII 5 die Willensschwäche als eine Art intellektuellen Fehler zu erklären, der darin liegt, daß die partikuläre zweite Prämisse eines praktischen Syllogismus nicht erkannt wird.

Alle anderen Aufsätze sind eigens für diesen Band geschrieben worden. Nach einer Einleitung in den von ihm herausgegebenen Band untersucht *Otfried Höffe* den sogenannten Methodenexkurs in NE I 1 1094a22–1095a13 (13–38). Von den drei dort von Aristoteles vertretenen Thesen, daß (1) der Gegenstandsbereich der Ethik die politische Wissenschaft sei, daß (2) Ethik notwendig mit einem gegenüber der Mathematik und anderen Wissenschaften geringeren Grad der Genauigkeit arbeite und (3) Überlegungen zu den Voraussetzungen seitens des Hörers, untersucht H. vor allem die zweite detailliert und überzeugend. *Christof Rapp* hat den Aufsatz ‚Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortung‘ Buch III 1–7 (109–134) geschrieben. R. bringt eine klare und detaillierte Analyse, die dicht am Text bleibt und auf die wichtigsten Forschungskontroversen eingeht; er betont, daß wir nach Aristoteles nicht nur für die Wahl der Mittel, um ein Ziel zu erreichen, sondern auch für die Ziele selber verantwortlich sind. *Günther Biens* Aufsatz ‚Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)‘ (135–164) stellt Aristoteles' Theorie der Gerechtigkeit demgegenüber eher in groben Zügen dar. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung von NE V liegt nach B. darin, daß Aristoteles als erster Philosoph neben der allgemeinen Gerechtigkeit noch weitere Formen der Gerechtigkeit unterschieden und damit den Grundstein für jede weitere Diskussion über die Gerechtigkeit gelegt habe. Ausführlicher geht B. auf die Probleme ein, die mit der austeilenden Gerechtigkeit verbunden sind. Fragwürdig ist B.s Interpretation der Billigkeit. Sie sei eine Tugend, durch die jemand „nicht in kleinlicher Genauigkeit sein Recht solange verfolgt, bis es zu Unrecht wird, sondern, obwohl das Gesetz auf seiner Seite [steht], geneigt ist, mit einem bescheideneren Teil zufrieden zu sein“ (161). Demgegenüber wäre zu betonen, daß der Billige nicht generös auf sein Recht verzichtet, weil es dadurch zu Unrecht werden könnte, sondern daß die Billigkeit ihre Funktion in der Anwendungsproblematik von Natur aus allgemeiner Gesetze auf Einzelfälle bekommt. – Die gegenüber der Aristotelischen Theorie kritischste Abhandlung ist die von *Theodor Ebert* ‚Phronesis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13)‘ (165–185). Aristoteles'



Theorie sei aus mehreren Gründen „unzureichend, um nicht zu sagen, falsch“ (182). Der umfassende Begriff der Klugheit (E. rechtfertigt diese Übersetzung von *phronesis* in 171–173) als Tugend desjenigen Seelenteils, der es mit allem Kontingenten zu tun hat, steht in Spannung zu der demgegenüber engeren Bestimmung der Klugheit als Tugend, die lediglich die kontingenten Handlungsmöglichkeiten des jeweiligen Menschen bestimmt. Ein Fehler bestünde darin, daß Aristoteles von einem wertenden zu einem deskriptiven Begriff der Klugheit übergeht. Weiterhin sei problematisch, daß Aristoteles „fälschlicherweise [...] Wert darauf [legt], im Bereich der *technai* keine Anwendung von ‚klug‘ zu erlauben“ (179). Ein weiteres Problem sei, daß die Klugheit nicht nur die Mittel, sondern auch die Ziele einer Handlung bestimmt; der Preis, den Aristoteles dafür zahle, sei hoch, denn damit werde die Cleverness von der Klugheit ununterscheidbar. *Friedo Rickens* Aufsatz über ‚Wert und Wesen der Lust (VII 12–15 und X 1–5)‘ (207–228) geht von der Frage aus, wie sich die beiden Lustabhandlungen A (VII 12–15) und B (X 1–5) zueinander verhalten. Nach einer Lektüre der NE bis zu VII 12 erwarte man, daß eine Abhandlung über die Lust Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis der Begriffe des Guten und der Lust und auf die Frage nach dem Verhältnis von Lust zu Proceinstellungen (wie Lieben, Erstreben, Wählen usw.) gibt. In einer dichten und prägnanten Analyse, die neben den beiden Lustabhandlungen vor allem auf die Unterscheidung zwischen einem jeweils engeren und weiteren Begriff des Prozesses und der Tätigkeit und auf *De Anima* III 2 und III 7 eingeht, zeigt R., daß B die reifere Form der Lustabhandlung bietet; A bringe zwar eine Kritik des Antihedonismus, lasse aber wesentliche Fragen, wie die nach dem genauen Verhältnis des Guten zur Lust, unbeantwortet. In B werde demgegenüber das Verhältnis von Lust und Tätigkeit (sie sind extensional gleich, haben aber unterschiedliche Intension) und das Verhältnis von Lust und dem Guten geklärt. *Anthony Price* hat den Aufsatz über ‚Friendship (VIII und IX)‘ (229–252) geschrieben. Sein Aufsatz geht von der Frage aus, ob es Aristoteles gelingt, eine altruistische Interpretation der Freundschaft zu geben. Dazu setzt er sich vor allem mit der Aristotelischen Behauptung auseinander, der Freund sei das andere Selbst. Der Schwerpunkt seiner Interpretation liegt auf NE IX 4, IX 8 und IX 9. *Wolfgang Kullmann* ist der Autor des Artikels über die ‚Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)‘ (252–276). Aristoteles argumentiere für den Primat der theoretischen Lebensform, in der man die Welt „gewissermaßen aus der göttlichen Perspektive, von außen“ (257) betrachtet. Die Priorität der theoretischen vor der politischen Lebensform begründe Aristoteles mit der *scala naturae*, die sich zu einer *scala sapientiae* verlängern ließe, in der die kulturellen Entwicklungen mitberücksichtigt würden. Weil die interessefreie Neugier, die Entdeckerfreude, das Sich-Wundern (*Met I*) und nicht die Sozialität das Wesen des Menschen ausmachen – denn die Sozialität teilt er mit anderen Lebewesen –, entspräche die theoretische Lebensform dem Menschen mehr als die politische. Der Aufsatz endet in einem mit Aristoteles sympathisierenden Plädoyer für eine Philosophie, die in der Anthropologie verwurzelt ist und deren gesellschaftliche Relevanz nicht Kriterium ihrer Sinnhaftigkeit und Legitimität ist, ohne deswegen bedeutungslos für eine Gesellschaft zu werden (und sei es nur als sinnvoller Freizeitfüller!). Der kooperative Kommentar endet mit *Otfried Höffes* ‚Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative‘ (277–304). Zu Recht wehrt sich H. dagegen, Kant gegen Aristoteles (oder umgekehrt Aristoteles gegen Kant) auszuspielen. Dazu zeigt er sowohl Kantisches in der Philosophie von Aristoteles als auch Aristotelisches in der Philosophie Kants. Vor allem seine universalistische Interpretation der NE, die sich sowohl gegen die kommunitaristische Interpretation als auch gegen die von Kant kommenden Kritiker der NE richtet, ist überzeugend. Weniger differenziert sind manche Behauptungen ausgefallen, die einen in einem sonst klaren Aufsatz überraschen: Ob Aristoteles etwa „wichtige Merkmale der Aufklärung, so etwa (den) Verzicht auf eine theologische Moralbegründung, in aller Selbstverständlichkeit“ (278, vgl. auch 281) anerkennt, ist zumindest in NE X mit seinen Ausführungen über das kontemplative Leben alles andere als klar. Auch wenn es richtig ist, daß Aristoteles keine Moral aus dem Willen Gottes herleitet (wie hätte er es auch können?), so beruht seine Ethik doch ganz entscheidend auf seiner Anthropologie; die Anthropologie wäre aber verkürzt, wenn man die theologischen Überlegungen nicht mitberücksichtigt. Auch wenn H. schreibt, daß „in der heutigen



Ontologie“ behauptet werde, einige Grundaussagen seien „in allen Welten wahr“ (283), so ist solch eine generalisierende Behauptung in einem sonst klaren Aufsatz eher verwirrend.

Alle Aufsätze dieses Bandes stellen hohe Anforderungen an den Leser und die Leserin. Ohne ein sorgfältiges Studium des Aristotelestextes sind viele Passagen unverständlich. Insofern ist der vorliegende Band weniger eine Einführung in das Werk, sondern vielmehr eine problemorientierte Interpretation auf meist sehr hohem Niveau. Hilfreich wäre es gewesen, wenn der Herausgeber einen vollständigeren griechisch-deutschen Index erarbeitet hätte. Zwar werden wichtige, aber lange nicht alle griechischen Begriffe, die in den Aufsätzen vorkommen, in den Index aufgenommen, so daß ein des Griechischen unkundiger Leser oder eine unkundige Leserin manche Passagen aus den Aufsätzen kaum wird verstehen können.

M. BORDT S. J.

STERN-GILLET, SUZANNE, *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York: State University of New York Press 1995. 233 S.

Eines der Hauptprobleme einer heutigen Theorie der Freundschaft ist es, einen Begriffsrahmen zu entwickeln, mit dem wir unsere Überzeugung verstehen und begründen können, daß wir einen Menschen um seiner Einzigartigkeit und seiner Individualität willen lieben. Freundschaft und Liebe zielen auf das Individuum, auf die andere Person, und die andere Person ist einzigartig. Vor diesem modernen Hintergrund wirkt Aristoteles' Theorie der Freundschaft zunächst befremdlich. Aristoteles bestimmt den Freund als das andere Selbst. Man liebt einen Freund, weil er das andere Selbst ist. Was ist mit diesem problematischen Begriff gemeint? Warum gebraucht ein Philosoph wie Aristoteles, der sich doch sonst so sorgsam an einem umgangssprachlichen Gebrauch seiner Termini orientiert, diese für das klassische Griechisch ungewöhnliche Substantivierung eines Reflexivpronomens?

Stern-Gillet (= S.) unternimmt es in ihrem Buch, den problematischen Begriff des anderen Selbst und seine philosophischen Implikationen zu klären. Insofern verspricht der Titel des Buches mehr, als das Buch bringt. S. untersucht ausschließlich die Freundschaft zwischen Guten, die Tugendfreundschaft, von der gilt, daß man den anderen als anderes Selbst liebt. Andere Themen der Aristotelischen Theorie der Freundschaft werden von ihr nur behandelt, wenn sie in direktem Zusammenhang mit der Tugendfreundschaft stehen. Dabei orientiert sie sich vor allem an der *Nikomachischen Ethik*, ohne aber die *Eudemische Ethik* aus dem Blick zu verlieren. – Zentral für S.s Interpretation der Tugendfreundschaft sind ihre ersten beiden Kapitel („Selfhood“ 11–36 und „Selves and Other Selves“ 37–58). Die Ergebnisse dieser Kapitel werden in den anderen fünf Kapiteln weiter entfaltet und auf verschiedene Probleme angewandt. In den ersten beiden Kapiteln entwickelt S. ihre These, daß der Begriff des Selbst bei Aristoteles ein normativer und kein deskriptiver Begriff ist, der ein Ziel beschreibt, das der Mensch erreichen soll. Die normative Interpretation des Selbst soll deutlich machen, warum es für Aristoteles möglich ist, einen Tugendfreund als ein anderes Selbst zu bestimmen.

Im ersten Kapitel zeigt S., daß Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* mit zwei unterschiedlichen Begriffen des Selbst arbeitet, die beide auf Aristoteles' Anthropologie beruhen, derzufolge das Wesen des Menschen seine Vernunft ist. Im ersten Fall bestimmt Aristoteles die Vernunft als praktische, im zweiten als theoretische Vernunft. Im ersten Fall besteht das gute Leben darin, habituell gemäß der praktischen Vernunft, und d. h. tugendhaft, zu leben. Ein tugendhaftes Leben zu führen ist dann möglich, wenn die praktische Vernunft des Menschen die verschiedenen Strebungen und Affekte des Menschen so ordnet, daß der Mensch durch einen Prozeß, der koextensiv mit dem Erlangen moralischer Tugenden ist, zu einer integrierten Persönlichkeit wird. Die Identität des Menschen ist die „integrated soul“ (25). Die Voraussetzung für diese Identität ist, daß der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  die verschiedenen Strebungen des Menschen ordnet. Diese durch den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  geordnete Seele ist das Selbst des Menschen. Ein Mensch kann nun die Beziehung, die er zu seinem eigenen Selbst hat, auf das Selbst seines Freundes ausweiten. In der Tugendfreundschaft „the reflexive relation that individuals have to themselves is extended to encompass another individual, i. e., the friend“ (29). Wie S. sich nun aber genau