

Aristoteles' Metaphysik des Guten

VON STEPHAN HERZBERG

1. „Ethik ohne Metaphysik“? – Vorüberlegungen

Die Aristoteles-Forschung in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts hat mit Recht sowohl auf die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen Vernunft als auch auf die Eigenständigkeit der Ethik als einer „Wissenschaft in sittlicher Absicht“¹ aufmerksam gemacht. Die Ethik gehört zusammen mit der Politik (im engeren Sinn) zur „Philosophie über die menschlichen Dinge“²; sie kann nicht unter eine andere Gattung von Philosophie³ subsumiert werden. In Entsprechung zur besonderen Verfassung ihres Gegenstandsbereichs – die menschlichen Handlungen und die praktischen Güter –, der durch mangelnde Stabilität und Ambiguität gekennzeichnet ist, muss sich die Ethik damit begnügen, „grob und im Umriss das Wahre aufzuzeigen“ und zu Schlussfolgerungen zu kommen, die nur im Regelfall (*bôs epi to poly*) gültig sind.⁴ Dabei sucht sie das Wissen über die Praxis nicht um seiner selbst willen, „denn Ziel der politischen Untersuchung ist ja nicht das Erkennen, sondern das Handeln“.⁵ Der Ethik als einer genuin praktischen Wissenschaft – die ausgehend von der menschlichen Praxis über

¹ Hierzu vor allem O. Höffe, *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg 1971, Berlin ²1996; *ders.*, *Ethik als praktische Philosophie – Die Begründung durch Aristoteles*, in: *Ders.*, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, 38–83. Vgl. auch M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i. Br. 1972 und 1974.

² EN X 10, 1181b15.

³ Vgl. die drei „theoretischen Philosophien“ in Met. VI 1, 1026a18 f.

⁴ EN I 1, 1094b19–22.

⁵ EN I 1, 1095a5 f. Bei aller sittlichen Letztabsicht darf aber nicht vergessen werden, dass es sich in erster Linie um eine Prinzipienwissenschaft des Praktischen handelt. Höffe (*Praktische Philosophie*, 57) bezeichnet die Ethik auch als „die erste Wissenschaft der Praxis“ oder als die „praktische Fundamentalwissenschaft“. Damit geht es ihr immer auch um metaethische Fragen (Klärung der Grundbegriffe [Gut, Glück, Tugend, Gerechtigkeit, Freundschaft, Lust]; Methoden). Die Ethik ist weder selbst ein Akt von praktischer Erkenntnis (*phronêsis*) noch ist sie eine rein theoretische Untersuchung wie die Physik oder die Mathematik, vielmehr handelt es sich bei ihr um eine „praktische Theorie“ (ebd. 95). Unmittelbares Ziel der Ethik ist der Gewinn von Einsichten über die Elemente und Prinzipien menschlichen Handelns, ihr letztes Ziel ist jedoch die Verbesserung der sittlichen Praxis. Das kognitive Moment wird von Thomas von Aquin besonders hervorgehoben, wenn er in seinem Kommentar schreibt, dass das Ziel dieser Wissenschaft nicht die Erkenntnis *allein* sei („finis [...] non est sola cognitio“: SLE 1,3 n. 40), sondern (auch) das menschliche Handeln. Hierzu L. Elders, *St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics*, in: *Ders./K. Hedwig* (Hgg.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984, 9–49, hier 11 f.: „This change in wording is significant, because it witnesses to a clear distinction between the science of ethics on the one hand and prudence on the other. [...] Although ethics is a practical science, it belongs to the intellect alone, whereas prudence is not only in reason but also has something of the appetite.“

diese Praxis und um dieser Praxis willen ihre Aussagen macht⁶ – ist eine spezifische Form der Rationalität zu eigen.⁷

So berechtigt das Anliegen dieser Interpretationsrichtung auch war und ist: Es führte dazu, dass Fragen nach den metaphysischen Hintergrundannahmen menschlicher Praxis, etwa die Frage, wie überhaupt menschliches Handeln nach Aristoteles in das Ganze des Seienden eingebettet ist, nicht mehr gestellt wurden.

Wohlgemerkt: Es geht hier um eine metaphysische *Interpretation* der Praxis⁸, um metaphysische Hintergrundannahmen, und nicht um eine *Begründung* aus metaphysischen Sätzen, woraus folgen würde, dass die Ethik von der Metaphysik abhängig und dieser untergeordnet wäre beziehungsweise die praktische Vernunft ihre Eigenständigkeit verlieren würde⁹. Auf der anderen Seite gilt ebenso, dass die Moral trotz ihres Eigenstandes nicht isoliert werden darf, wie es die Rede von einer „Ethik ohne Metaphysik“ nahelegen könnte: Der Bereich menschlicher Praxis stellt *keine Sonderwelt* dar, sondern ist in einer bestimmten Weise in das Ganze des Seienden eingebettet. Genauer: Das „höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter“ oder das höchste „menschliche Gut“ (*humanum bonum*)¹⁰, das an der Spitze der menschlichen Praxis steht, muss sich in eine bestimmte Beziehung zum höchsten Gut im ganzen Universum (*bonum separatum*)¹¹ bringen lassen. Das wird aus der folgenden Passage deutlich:

Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche erkennt, worumwillen ein jedes zu tun ist; dieses ist aber das Gute von einem jeden, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur.¹²

Ausgehend vom Text der *Nikomachischen Ethik* zeigen sich für den Interpreten mindestens drei verschiedene Möglichkeiten, wie ein Bezug zwischen Ethik und Metaphysik bei Aristoteles gedacht werden kann:¹³ (1) Aus einem rein moral-metaphysischen Interesse heraus kann etwa nach dem ontologischen Status von Handlungen¹⁴, nach den naturphilosophischen Vorausset-

⁶ EN I 1, 1095a3–6.

⁷ Die Ethik reflektiert auf ihre spezifische Art und Weise den praktischen Weltbezug des Menschen, der vom theoretischen und poetischen streng zu unterscheiden ist (Met. VI 1, 1025b25).

⁸ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 31998, 167.

⁹ Ebd. 170: „Die metaphysische Betrachtung hat das im praktischen Bereich Erscheidende gelten zu lassen, hat es zu interpretieren, wie es vorliegt; eine Metaphysik, die den praktischen Bereich nicht unverkürzt sein läßt, kann nicht wahr sein.“

¹⁰ EN I 1, 1094b7; I 2, 1095a16 f.; I 4, 1096b34 f. Vgl. auch EE I 8, 1218b25.

¹¹ Vgl. Met. XII 7, 1072a27–b3.

¹² ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης, ἡ γνωρίζουσα τίνας ἐνεκεν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση (Met. I 2, 982b4–7; Übersetzung Szlezák mit Änderungen).

¹³ Bei den folgenden drei Möglichkeiten, einen solchen Bezug zu denken, orientiere ich mich im Großen und Ganzen an Kluxen, Philosophische Ethik, 57–64.

¹⁴ Bei Aristoteles gibt es keine Pragmatie, die sich eigens mit menschlichen Handlungen beschäftigen würde, vielmehr finden wir einzelne Bausteine, die auf unterschiedliche Pragmatien (Ethik, Naturphilosophie, Metaphysik) verteilt sind. Hierzu K. Corcilius/Ch. Rapp (Hgg.), Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie, Stuttgart 2008.

zungen des *ergon*-Arguments¹⁵ oder nach dem Gutsein überhaupt in seinem Verhältnis zum moralischen Gutsein¹⁶ gefragt werden. (2) Angesichts der Erfahrung der „Differenz zwischen Sollen und Sinn“, und damit aus einem ethischen Interesse heraus, kann man eine Einstellung zum Ganzen der Moralität einnehmen und nach dem Sinn moralischen Handelns überhaupt fragen.¹⁷ In dieser Hinsicht kann sich die Erkenntnis der Einordnung menschlichen Handelns in einen umgreifenden Bereich des Unveränderlichen und Ewigen, der in Gott gründet, als „praktisch bedeutsam“¹⁸ oder „trostreich“¹⁹ erweisen.²⁰ (3) Schließlich ist das Betreiben von Metaphysik beziehungsweise die Kontemplation selbst eine mögliche Form menschlichen Tätigseins, und zwar die höchste²¹, und somit Gegenstand einer Entscheidung.²² Die praktische Vernunft unterliegt in ihren Urteilen aber nicht nur den Normen des praktisch Vernünftigen, sondern sie hat auch „das gute Leben überhaupt“ im Blick²³, und das bedeutet, wenn die spekulative Tätigkeit als höchstes Gut des Menschen erkannt ist, dass die praktische Vernunft ihre Urteile *auch* um der Kontemplation willen, also um eines *trans*-moralischen menschlichen Vollzugs willen, fällt²⁴. Die Kontemplation hat im Hinblick auf die (eigenständig gedachte) Moral eine extern-*regulierende* Funktion und gerade nicht eine intern-*normierende*.²⁵ Das setzt allerdings voraus, dass die praktische Vernunft zumindest den überragenden Wert dieses Lebensvollzugs „jenseits des Moralischen“ kennt beziehungsweise eine richtige Auffassung von der Ordnung und Axiologie der Wirklichkeit und vom Platz des Menschen in ihr

¹⁵ Dass das *ergon*-Argument von bestimmten naturphilosophischen oder metaphysischen Hintergrundannahmen abhängt, wird vertreten von J. Whiting, Aristotle's Function Argument: A Defense, in: *Ancient Philosophy* 8 (1988) 33–48.

¹⁶ Zur neueren Literatur, die im Zusammenhang mit der uns in diesem Artikel beschäftigenden Frage steht, vgl. Anm. 33.

¹⁷ Hierzu F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?, in: *ThPh* 59 (1984) 161–177, hier 176.

¹⁸ Kluxen, *Philosophische Ethik*, 62 f.

¹⁹ Vgl. etwa H. Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 87–90.

²⁰ Vgl. etwa Platon, *Politeia* 612e–613b; EN X 9, 1179a22–32.

²¹ EN X 7; X 8, 1178b7–32; X 9, 1179a22–32.

²² Hierzu S. Sauvé Meyer, Living for the sake of an ultimate end, in: J. Miller (Hg.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge 2011, 47–65, hier 62: „[...] he also recognizes that *theoria* is the subject of choice for human beings, for the decision to engage in *theoria* is itself an exercise of practical reason.“ Zum Folgenden St. Herzberg, *Praktische Vernunft und Kontemplation*, in: P.-Cb. Chittilappilly (Hg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2016, 17–28.

²³ EN VI 5, 1140a28.

²⁴ EN VI 13, 1145a6–11: „Allerdings hat die Klugheit gerade nicht die Herrschaft über die Weisheit oder über den besseren Seelenteil, wie auch die Medizin nicht die Herrschaft über die Gesundheit ausübt; denn sie macht nicht von ihr Gebrauch, sondern sieht zu, dass sie entsteht. Um ihretwillen also gibt sie Anordnungen, nicht aber ihr (ἐκείνης οὐν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη). Ferner: Das [zu sagen, die Klugheit herrsche] wäre ebenso, als würde jemand sagen, das politische Wissen herrsche über die Götter, weil es über alle Dinge im Staat Anordnungen erteilt“ (EN VI 13, 1145a6–11; Übersetzung Wolf mit Änderungen).

²⁵ Vgl. S. Sauvé Meyer, *Living for the sake of an ultimate end*, 50 f.

hat.²⁶ Die Moral ist *sub specie aeternitatis* nicht alles; es ist die Ethik selbst, die durch das von ihr entworfene Ideal des kontemplativen Lebens dem Raum des Moralisch-Praktischen eine Grenze zieht und über diesen hinausweist.²⁷

Diesen unterschiedlichen Möglichkeiten, wie ein Bezug zwischen Ethik und Metaphysik gedacht werden kann, ist gemeinsam, dass sie die Eigenständigkeit des Moralischen beziehungsweise der Ethik als praktischer Wissenschaft *nicht* in Frage stellen. Sie stellen aber die Aussagen der Ethik in einen größeren Zusammenhang, der für das Selbstverständnis der Ethik nicht belanglos und schon gar nicht ein spekulativer Luxus ist. Aristoteles selbst weist an einzelnen Stellen innerhalb seiner Ethik-Vorlesung auf den metaphysischen Rahmen hin. Für die genauere Behandlung der jeweiligen Frage sei eher eine andere philosophische Disziplin geeignet, womit keine andere als die Metaphysik gemeint sein kann: „Aber vielleicht muss man dies jetzt sein lassen. Denn über diese Fragen genauer zu handeln, dürfte einer anderen philosophischen Disziplin eigentümlicher sein.“²⁸ Das darf nicht so verstanden werden, als ob Aristoteles solche, über die Ethik hinausführende Fragen in einer anti-metaphysischen Manier schlicht abweist. Vielmehr verweist er aus einem pragmatischen Grund, der Fokussierung auf das Thema der Vorlesung, auf eine andere philosophische Disziplin, der es eher zukommt, solche Fragen genauer zu untersuchen. Es handelt sich innerhalb der Ethik-Vorlesung um so etwas wie metaethische²⁹, genauer: moral-metaphysische³⁰, Leerstellen.³¹

Eine solche metaethische Leerstelle, wie sie Aristoteles im Anschluss an die These von der nicht-zufälligen Homonymie des Guten einfügt³², interpretatorisch zu füllen, ist Gegenstand der vorliegenden Abhandlung.³³ Ziel der

²⁶ Hier zeigt sich eine Verwandtschaft zwischen der *phronêsis* und der Fähigkeit zur Selbsterkenntnis, wie sie im delphischen *gnôthi sauton* angemahnt wird. Vgl. hierzu auch *P. Aubenque*, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg 2007, 152 f., 158 f.

²⁷ Vgl. den ‚kontemplativen Imperativ‘ in EN X 7, 1177b31–1178a2.

²⁸ ἄλλ’ ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον (EN I 4, 1096b30 f.). Vgl. auch I 10, 1099b13 f.

²⁹ „Metaethisch“ wird hier nicht in einem engen Sinn (= Klärung der Sprache der Moral) verwendet, sondern im Anschluss an Nico Scarano in einem weiten Sinn: Demgemäß umfasst die Metaethik vier Teilbereiche, die sich vier verschiedenen formalen Aspekten zuordnen lassen, unter denen ein moralisches Urteil untersucht werden kann. Es sind dies sprachphilosophische Fragen (z. B.: Was bedeutet „gut“?), Fragen der Philosophie des Geistes (z. B.: Was sind moralische Überzeugungen?), ontologische Fragen (z. B.: Gibt es so etwas wie moralische Tatsachen?), epistemologische Fragen (z. B.: Wie erkennt man das moralisch Richtige?). Hierzu *N. Scarano*, *Metaethik – ein systematischer Überblick*, in: *M. Düwell/Cb. Hübenhal/M. H. Werner* (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, 25–35.

³⁰ Hierzu *D. Star*, *Moral Metaphysics*, in: *R. Crisp* (Hg.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford 2013, 818–842.

³¹ Vgl. *T. Irwin*, *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics*, in: *A. O. Rorty* (Hg.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980, 35–53, hier 37: „He [Aristotle; St. H.] suggests the connections between his metaphysical, psychological, and ethical doctrines, but leaves us to work them out in detail.“

³² EN I 4, 1096b30 f.

³³ Hierzu aus der neueren Literatur *St. Menn*, *Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good*, in: *RMet* 45 (1992) 543–573; *T. M. Tuozzo*, *Aristotle’s Theory of the Good and Its*

Interpretation ist es, zu zeigen, dass bei Aristoteles von einer „Metaphysik des Guten“ gesprochen werden kann: Der Begriff des Guten übersteigt das praktische Gutsein; das höchste menschliche Gut, das Glück, steht axiologisch in einer bestimmten Abhängigkeitsbeziehung zum absoluten, göttlichen Gutsein, welches das erste Prinzip alles Guten ist.³⁴ Ausgehend von der Weise, wie Aristoteles' Kritik an Platons Theorie des Guten in EN I 4 herkömmlich gelesen wird (2), mache ich auf einige Punkte in diesem Kapitel aufmerksam, die meist überlesen werden (3), um dann kritische Rückfragen an eine solche Interpretation zu stellen (4). Im Anschluss daran lege ich in einer rekonstruktiven Interpretation Aristoteles' „Metaphysik des Guten“ genauer dar (5–6) und fasse die Ergebnisse kurz zusammen (7).

2. Eine herkömmliche Lektüre der Platonkritik

Die Einseitigkeit der in den letzten Jahrzehnten vorherrschenden Interpretationstendenz schlug sich unter anderem darin nieder, dass bestimmte Kapitel und Abschnitte in den ethischen Schriften des Aristoteles, die metaethische (insbesondere: moral-metaphysische) Fragen berühren, weitgehend ignoriert beziehungsweise für eine Gesamtinterpretation nicht detailliert genug behandelt wurden. Dies lässt sich besonders gut an der Platonkritik in EN I 4 zeigen.

Aristoteles vertritt bekanntlich eine teleologische Konzeption des Guten; Güter werden als Strebensziele verstanden.³⁵ Ausgehend von einer Hierarchie

Causal Basis, in: Phron. 40 (1995) 293–314; *Ch. Shields*, Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle, Oxford 1999, 194–216; *C. V. Mirus*, Aristotle's „*Agathon*“, in: *RMet* 57 (2004) 515–536; *H. Segvic*, Aristotle on the Varieties of Goodness, in: *Apeiron* 37 (2004) 151–176; *Ch. Shields*, Goodness is Meant in Many Ways, in: *J. Hardy/G. Rudebusch* (Hgg.), *Ancient Ethics*, Göttingen 2014, 243–257; *Ph. Brüllmann*, Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik, Berlin/New York 2011; *Ch. Shields*, The *Summum Bonum* in Aristotle's Ethics. Fractured Goodness, in: *J. Aufderbeide/R. M. Bader* (Hgg.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford 2015, 83–111; *S. Baker*, The metaphysics of goodness in the ethics of Aristotle, in: *Philosophical Studies* 2016 (DOI 10.1007/s11098-016-0824-y).

³⁴ Es lassen sich zwei Weisen unterscheiden, wie die Rede von einer „Metaphysik des Guten“ verstanden werden kann: (1) In einem rein formalen Sinn könnte darunter eine Untersuchung verstanden werden, die nach der Natur des Gutseins fragt und auf diese Weise den Grundbegriff der praktischen Philosophie genauer reflektiert. In diesem Sinn spricht man auch bei *De anima* von einer „Metaphysik des Lebendigen“, insofern diese Schrift der aristotelischen Biologie im Ganzen die begriffliche Grundlage liefert und deren ontologische Voraussetzungen reflektiert (vgl. *K. Corcilius*, Einleitung, in: *Aristoteles*, Über die Seele. *De anima*, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von *K. Corcilius*, Hamburg 2017, IX–LXXXVI, hier XX). So spricht man auch im Hinblick auf Thomas von Aquin, S.th. I-II 18–21 von einer „Metaphysik des Handelns“ (vgl. *Kluxen*, Philosophische Ethik, 60 f.). (2) In einem anspruchsvolleren, inhaltlichen Sinn könnte darunter auch eine bestimmte Position hinsichtlich des Gutseins selbst verstanden werden: dass das praktische Gutsein nochmals von einem umfassenden, das praktische übersteigende, Gutsein her interpretiert werden kann; dass dieses Gutsein an einem höchsten, abgetrennten oder absoluten Gutsein teilhat und insofern gut ist etc. Im vorliegenden Aufsatz verwende ich „Metaphysik des Guten“, wie im Haupttext deutlich wird, in diesem anspruchsvolleren, inhaltlichen Sinn.

³⁵ EN I 1, 1094a1–3.

von Strebenszielen kommt Aristoteles zum Begriff eines höchsten Guts (*to ariston*)³⁶, mit dem er den Glücksbegriff deutet. Mit Hilfe einer formalen wie inhaltlichen Bestimmung des „gesuchten“ höchsten menschlichen Guts (*to zêtoumenon agathon*)³⁷ gelangt er zu einer inhaltlichen Charakterisierung des Glücksbegriffs. Auf dem Weg dorthin stellt Platons Konzeption des Guten eine ernstzunehmende, für Aristoteles aber nicht annehmbare Alternative dar. Die Platonkritik, die meist nur als Einschub behandelt wird, macht *ex negativo* deutlich, wie Aristoteles über den Begriff des Guten denkt.³⁸ Dieses Kapitel wurde in der Vergangenheit vor allem auf zwei Punkte hin gelesen:

(1) Aristoteles lehnt einen univoken Begriff des Guten ab, der ontologisch zu einer Idee hypostasiert wird und als solche die Ursache des Gutseins aller anderen Güter ist³⁹; das Gute ist nicht etwas Gemeinsames, Allgemeines und Eines⁴⁰. Gegen die Univozität setzt Aristoteles seine These, dass „gut“ in ebenso vielen Bedeutungen verwendet wird wie „seiend“ beziehungsweise dass die Klasse der Dinge, die gut genannt werden, sich in mehrere Teilklassen (Kategorien) gliedert, die, *insofern sie gut sind* (oder: in ihrem jeweiligen Gutsein) verschieden sind. Analog zum Seienden handelt es sich um verschiedene (höchste) Gattungen des Gutseins:

Da aber das Gute in ebenso vielen Weisen ausgesagt wird wie das Seiende – denn es wird sowohl in der Kategorie der Substanz ausgesagt, zum Beispiel der Gott und die Vernunft, als auch in der Kategorie der Qualität, die Tugenden, und in der Kategorie der Quantität, das Maßvolle, und in der Kategorie der Relation, das Nützliche, und in der Kategorie der Zeit, der rechte Augenblick, und in der Kategorie des Ortes, der richtige Aufenthaltsort –, ist klar, dass es wohl kein gemeinsames und allgemeines und einheitliches Gutes geben dürfte; denn es würde sonst nicht in allen Kategorien ausgesagt, sondern nur in einer einzigen.⁴¹

Es gibt also keine einheitliche Definition des Gutseins, die auf alle Güter in derselben Weise zutreffen würde. Ein Verteidiger der platonischen Position könnte nun aber, so nimmt Aristoteles einen Einwand gegen seine Kritik vorweg, die Univozitäts-These auf die „an sich“ erstrebenswerten Güter

³⁶ EN I 1, 1094a22.

³⁷ EN I 3, 1096a6 f.

³⁸ Philipp Brüllmann hat zu Recht darauf hingewiesen, dass dieses Kapitel nicht nur die platonische Konzeption des Guten als gütertheoretische Alternative einer Kritik unterzieht, sondern auch eine „allgemeine gütertheoretische Pointe“ enthält und daher für die Einschätzung des teleologischen Ansatzes von Bedeutung ist (Brüllmann, Theorie des Guten, 71). Hierzu St. Herzberg, Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*, in: ThPh 90 (2015) 559–570.

³⁹ EN I 2, 1095a26–28; I 4, 1096b31–33; EE I 8, 1217b1–16.

⁴⁰ EN I 4, 1096a27 f.

⁴¹ ἔτι δ' ἐπεὶ τάγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποῦ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ διαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν' οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ (EN I 4, 1096a23–29; Übersetzung Brüllmann mit Änderungen). Zur grundsätzlichen Frage, ob das *pollachôs legomenon* bei Aristoteles ontologisch (verschiedene Naturen bzw. Wesensdefinitionen) oder semantisch (Vieldeutigkeit eines Begriffs) zu verstehen ist vgl. Shields, Order in Multiplicity, Part I.

beschränken, das heißt auf solche Güter, die wir auch „allein“, unabhängig von irgendwelchen Folgen, erstreben:

Vielmehr würden nach ihrer Auffassung diejenigen Güter, die an sich gesucht und geliebt werden, gemäß einer einzigen Form gut genannt, während Güter, die erstere in gewisser Weise hervorbringen oder erhalten oder ihr Gegenteil verhindern, aufgrund von diesen und in einer anderen Weise als Güter bezeichnet werden. [...] Von welchen Arten von Gütern würde man annehmen, dass sie gut als solche sind? Sind es jene, die auch losgelöst von anderen Dingen gesucht werden, wie Denken, Sehen und bestimmte Arten der Lust und der Ehre? Denn selbst wenn wir diese wegen anderer Dinge suchen, wird man sie dennoch zu denjenigen Dingen rechnen, die gut als solche sind.⁴²

Nur solche Güter würden dann, so der Platoniker, „gemäß einer Form“ (*kath' hen eidos*) als Güter bezeichnet, das heißt, nur diese gewännen ihr Gutsein von der Idee des Guten, während die anderen, *rein* instrumentellen Güter, das heißt Güter, die *immer* um etwas anderes willen erstrebt werden, „aufgrund von diesen und in einer anderen Weise“ (*dia tauta kai tropon allon*) als Güter bezeichnet würden.⁴³ Doch welche Güter fallen unter das „an sich“ Erstrebenswerte? Aristoteles verwickelt den Platoniker in das folgende Dilemma:⁴⁴

Oder ist nichts anderes als solches gut außer der Form des Guten? In diesem Fall wird die Form unnützlich sein. Wenn andererseits die erwähnten Dinge ebenfalls als solche gut sind, dann muss in allen diesen Fällen dieselbe Definition des Guten auftreten, wie die Definitionen des Weiß-Seins ebenso im Schnee wie in Bleiweiß auftreten muss. Ehre, Denken und Lust haben jedoch, gerade insofern sie gut sind, andere und unterschiedliche Definitionen. Folglich ist das Gute nicht etwas, was Gütern gemeinsam ist und einer einzigen Form entspricht.⁴⁵

Dieses Dilemma lässt sich folgendermaßen darstellen: (a) Wenn man als „an sich“ gut einzig die Idee des Guten annimmt, dann wäre diese unnützlich oder fruchtlos (*mataion*). Es gäbe nichts, was diese Idee „informieren“ könnte beziehungsweise was durch diese Idee in seinem Gutsein erklärt werden könnte. (b) Wenn man dagegen als „an sich“ gut all jenes ansieht, was man *auch* allein, also *nicht nur* um etwas anderes willen, erstrebt (zum Beispiel Denken, Sehen, Lust, Ehre)⁴⁶, dann müssten diese Güter in ihrem Gutsein

⁴² λέγεσθαι δὲ καθ' ἓν εἶδος τὰ καθ' αὐτὰ διακόμενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἢ φυλακτικὰ πως ἢ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα λέγεσθαι καὶ τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τὰγαθὰ, καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτὰ, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα. χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὐτὰ σκευώμεθα εἰ λέγεται κατὰ μίαν ἰδέαν. καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θεῖη τις ἄν; ἢ ὅσα καὶ μονοῦμενα διάκκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὄρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διάκκομεν, ὁμοῦ τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θεῖη τις ἂν (EN I 4, 1096b10–19; Übersetzung Wolf mit Änderungen).

⁴³ EN I 4, 1096b10–13.

⁴⁴ Zu diesem Argument vgl. H. H. Joachim, Aristotle. The Nicomachean Ethics, Oxford 1951, 45 f.; Shields, The *Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, 100–102.

⁴⁵ ἢ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν πλὴν τῆς ἰδέας; ὥστε μάταιον ἔσται τὸ εἶδος. εἰ δὲ καὶ ταῦτ' ἐστὶ τῶν καθ' αὐτὰ, τὸν τὰγαθοῦ λόγον ἐν ἅπασιν αὐτοῖς τὸν αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει, καθάπερ ἐν χιόνι καὶ ψιμυθίῳ τὸν τῆς λευκότητος. τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ἢ ἀγαθὰ. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν (EN I 4, 1096b19–26; Übersetzung Wolf mit Änderungen).

⁴⁶ Die Vielfalt der hier und später genannten Güter zeigt an, dass wir es bei dem „an sich“ Erstrebenswerten gerade nicht mit einer einheitlichen Klasse zu tun haben. Tatsächlich stehen hinter diesem (1096b7–27) und anderen Abschnitten (insbes. I 12, 1101b10–1102a1) verschiedene

übereinkommen, das sie von der Idee des Guten durch Partizipation erhalten, das heißt, das, was es für sie heißt, gut zu sein, müsste jeweils dasselbe sein. Das ist aber nicht der Fall: Selbst Güter, die wir auch „an sich“ (*kath' hauto*) oder „aufgrund ihrer selbst“ (*di' hauto*)⁴⁷ erstreben (zum Beispiel Denken, Sehen, Lust, Ehre⁴⁸, aber auch: Tugend⁴⁹, Reichtum⁵⁰), also zielhafte Güter *im Allgemeinen*⁵¹, haben, „gerade *insofern sie gut sind*, andere und unterschiedliche Definitionen“⁵². Das bedeutet: Was es jeweils für sie heißt, gut zu sein, also das, worin ihr Gutsein (= Erstrebenswertsein, Zielcharakter) begründet liegt⁵³, ist jeweils etwas anderes. Für die aufgrund ihrer selbst erstrebenswerten Güter kann es also keine gemeinsame Idee des Guten geben, weil es die für eine Ideenannahme notwendige Gemeinsamkeit des Gutseins zwischen ihnen nicht gibt; die „als Güter bezeichneten Gegenstände sind ganz einfach zu unterschiedlich“⁵⁴.

Mit dem Abweis des platonischen Einwands wird ein Zweifaches deutlich: (a) Das Gutsein kann nicht allein in einer primären Instanz verwirklicht sein, sondern muss in einer bestimmten Weise auch den anderen Gütern, die wir als solche schätzen, zukommen. (b) Das Gutsein kann diesen Gütern nicht in demselben Sinn zukommen. Beides zusammen scheint auf eine *Analogie* (im Sinne der Verhältnisgleichheit⁵⁵) hinauszulaufen: Wir hätten es mit einer Vielzahl von „an sich“ erstrebenswerten Gütern zu tun, die gleichberechtigt „nebeneinander“ liegen. Diese würden sich nach ihrem jeweiligen *Relatum* (ein Gut ist stets ein Gut „in Bezug auf x“) unterscheiden und allein darin

Güterdihairesen, die uns besonders deutlich in MM I 2, 1183b19–1184b6 und dann vor allem in der peripatetischen Tradition (Areios Didymos, Aspasios, Alexander von Aphrodisias) greifbar sind. Besonders der ersten Dihairese *timia-epaineta-dynameis-poiëtika* (MM I 2, 1193b19–37), die hinter EN I 12 steht (vgl. auch Frg. 113 R³) und deren Ursprung im Umkreis der Alten Akademie vermutet wird, kommt hier eine besondere Bedeutung zu. Hierzu ausführlich J. Szaif, *Gut des Menschen. Grundzüge und Perspektiven der Ethik des guten Lebens bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos*, Berlin/New York 2012, 212–221. Zuvor schon Tuozzo, *Aristotle's Theory of the Good*, 298–309; F. Dirlmeier, *Aristoteles. Magna Moralia*, Berlin 1979, 187.

⁴⁷ Aristoteles verwendet beide Ausdrücke äquivalent (vgl. Top. III 1, 116a29–39).

⁴⁸ EN I 4, 1096b17 f., b23 f.; I 5, 1097b2.

⁴⁹ EN I 5, 1097b2.

⁵⁰ EN I 5, 1097a25–27; VII 6, 1147b30 f. Dass auch der Reichtum zur Klasse der *dynameis* und damit zu dem, was auch *kath' hauto haireton* sein kann, zählt, ist umstritten. Die peripatetische Tradition argumentiert hier dafür (gegen die Stoiker). Hierzu Tuozzo, *Aristotle's Theory of the Good*, 301 f.; Szaif, *Gut des Menschen*, 219 f.

⁵¹ Unter die *kath' hauto haireta* fällt alles, was als das, was es ist, ein Streben motivieren kann. Bei der Unterscheidung zwischen *kath' hauto haireta* und *di' hetera haireta* geht es also, worauf Jan Szaif aufmerksam macht, nicht spezifisch um *Letztzielhaftigkeit* (Szaif, *Gut des Menschen*, 217). Vgl. auch EE VIII 3, 1248b18 f.

⁵² ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ (EN I 4, 1096b24–26; Übersetzung Wolf; Hervorhebungen St. H.).

⁵³ Allgemein formuliert: „x ist gut“ bedeutet, dass x über Eigenschaften verfügt, die einen Grund dafür darstellen, x zu erstreben.

⁵⁴ Brüllmann, *Theorie des Guten*, 76 f.

⁵⁵ In der Analogie stehen verschiedene Dinge, die jeweils mit demselben Wort bezeichnet werden, in gleicher Relation zu Verschiedenem. Vgl. Met. V 6, 1016b34 f.: „[...] der Analogie nach (eines ist), was sich (ebenso zu einem anderen) verhält, wie ein anderes zu einem anderen.“ Vgl. auch Top. I 17, 108a7 f.; EN V 6, 1131a31 f.

übereinkommen, Ziel (von etwas) zu sein. Insofern wären sie über die Analogie miteinander verbunden.⁵⁶

(2) Gegen die These der ontologischen Abtrennung wendet Aristoteles unter anderem ein, dass es in der Ethik um „das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter“⁵⁷ geht, „das Gut in Bezug auf den Menschen“⁵⁸. „Denn selbst wenn es ein Gutes gibt“, so Aristoteles, „das Eines ist und von allen Gütern präzidiert wird, oder das etwas Abgetrenntes, für sich Seiendes ist, so wird doch der Mensch dieses offensichtlich weder bewirken noch erwerben können; gerade ein solches Gut aber wird gesucht.“⁵⁹ Die Idee des Guten ist nach Aristoteles als Maßstab für menschliches Handeln ungeeignet.⁶⁰

Diese beiden Punkte wurden immer wieder hervorgehoben: Nur das *prakton agathon* ist Gegenstand der Ethik und ein solches Gut ist, als Ziel verstanden,

[...] in Bezug auf verschiedene Arten des Handelns und Herstellens jeweils ein anderes [...]. In der Medizin ist dies die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst das Haus, in einem anderen Bereich wieder etwas anderes (ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο⁶¹).⁶²

Zwischen den verschiedenen Gütern besteht also, insofern sie Güter sind, nur eine Gemeinsamkeit der Analogie. Es handelt sich in jedem einzelnen Fall um ein auf eine bestimmte natürliche Art, Kunst, Rolle, Lebensform etc. *relatives* Ziel beziehungsweise Gut. Beide Punkte, der *Handlungsbezug* wie die (lediglich) *analoge Gemeinsamkeit*, zielen, so könnte man mit den meisten Interpreten sagen, „auf eine Loslösung der Ethik aus der Metaphysik“.⁶³

⁵⁶ Das Gut A verhält sich zu Tätigkeit/Kunst C wie das Gut B zu Tätigkeit/Kunst D etc. Die Analogie wird verfochten von *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 150–155; jüngst *Brüllmann*, *Theorie des Guten*, 92–102, hier 101: „Wenn sich die ethische Untersuchung an einer teleologischen Konzeption des Guten orientiert, dann hat sie es mit Gütern zu tun, die zwar durch eine strukturelle Gemeinsamkeit verbunden sind, sich aber ansonsten in relevanter Hinsicht unterscheiden.“

⁵⁷ EN I 2, 1095a16 f.; vgl. auch *Mot. an.* 6, 700b25; *De an.* III 10, 433a29 f.

⁵⁸ Vgl. EN I 6, 1097b27 f. (τὰγαθὸν ... ἀνθρώπῳ [„das Gut in Bezug auf den Menschen“]) und 1098a16 (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν [„das menschliche Gut“]); auch I 1, 1094b7; I 13, 1102a14 f.; VI 7, 1141b8). Vgl. auch EE I 7, 1217a21 f., a40.

⁵⁹ EN I 4, 1096b31–35 (Übersetzung *Wolf*). Zum Unterschied zwischen Gütern, die durch Handeln erreichbar sind, und solchen, die es nicht sind vgl. auch EE I 7, 1217a30–34 (... τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἔστιν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά).

⁶⁰ *K. Jacobi*, *Aristoteles' Einführung des Begriffs ‚εὐδαιμονία‘ im I. Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979) 300–325, hier 312: „Das platonisch gedachte Gute an sich ist dem Menschen gewissermaßen zu weit entrückt, als daß es Richtschnur unserer Entscheidungen in konkreten Situationen sein könnte. Die Metaphysik des Guten taugt nicht zur Begründung der Ethik.“ Das ist richtig. Damit ist aber nicht gesagt, dass eine solche Metaphysik des Guten keinerlei Relevanz für die Ethik hätte.

⁶¹ Solche Wendungen wie ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο oder ἄλλο ἄλλου können mit *H. G. Gadamer*, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in: *Ders.*, *Plato im Dialog*, Tübingen 1991, 128–227, hier 214, als „antiplatonisches Stichwort“ bezeichnet werden.

⁶² EN I 5, 1097a16 f., a19 f. (Übersetzung *Wolf* mit Änderungen). Vgl. auch EE I 8, 1218a30–33.

⁶³ *Jacobi*, *Begriff ‚εὐδαιμονία‘*, 306. Vgl. schon *H. Flashbar*, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: *Ders./K. Gaiser* (Hgg.), *Synousia*, Pfullingen 1965, 223–246, hier 237. Er spricht von der „Auflösung der inneren Einheit von Ethik und Ontologie“.

3. Einige Beobachtungen am Text

Ergänzend zu einer solchen Lektüre sind aber folgende Beobachtungen am Text festzuhalten, die von vielen Interpreten nicht hinreichend berücksichtigt werden.

Beobachtung 1: Aristoteles geht trotz seiner Kritik an Platons Metaphysik des Guten davon aus, dass es nach wie vor auch ein Gutsein in der ersten Kategorie gibt, das heißt ein *substantielles* Gutsein: Es gibt etwas, das schon aufgrund seines Wesens, als das, *was* es ist, gut ist, das heißt aus sich selbst heraus und nicht etwa aufgrund einer bestimmten Qualität, wie die Tugenden, oder aufgrund einer bestimmten Relation zu etwas anderem, wie das Nützliche. Ein substantielles Gutsein verdankt sein Gutsein keinem anderen Gut. Als *Beispiele* für ein solches substantielles Gutsein nennt Aristoteles Gott und die Vernunft.⁶⁴

Hier verdienen zwei Punkte besondere Aufmerksamkeit und eine genauere Reflexion:

(1) Dass Aristoteles Gott als Beispiel anführt, zeigt, dass die kategoriale Vielfalt des Guten nicht nur auf den (horizontalen) Bereich der menschlichen Praxis beschränkt ist, sondern, genauso wie „seiend“, *alle* Bereiche der Wirklichkeit, also auch das Unveränderliche, umfasst.⁶⁵ Es gibt nicht nur das Beste (*to ariston*) im Bereich des Handelns, sondern auch, wie Aristoteles in der *Metaphysik* sagt, „das Beste in der ganzen Natur“.⁶⁶ Wenn Güter als Ziele verstanden werden (teleologischer Begriff des Guten) und es anscheinend nicht nur durch Handeln erreichbare Güter gibt⁶⁷, dann kennt Aristoteles mindestens ein *absolutes*, das heißt ein nicht auf etwas anderes (eine bestimmte Art, Personengruppe etc.) bezogenes *Gut*⁶⁸. Um ein solches nicht-relatives Gut als Ziel denken zu können, unterscheidet Aristoteles zwischen einem zweifachen „Worumwillen“ (*hou heneka*). Diese Unterscheidung, die er wahrscheinlich in dem verlorenen Dialog *Peri philosophias* genauer ausführte, zieht er in Met. XII 7 im Rahmen der Ausführungen über den ‚unbewegten Beweger‘ heran:

Dass es aber das Worumwillen im Bereich des Unbewegten gibt, macht folgende Unterscheidung offenbar: Es gibt nämlich ein Worumwillen für etwas ($\tau\acute{\iota}\nu\iota\ \tau\omicron\ \sigma\upsilon\ \epsilon\upsilon\epsilon\kappa\alpha$) und ein Worumwillen von etwas ($\tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$), wovon es das eine im Bereich des Unbewegten gibt, das andere nicht.⁶⁹

⁶⁴ EN I 4, 1096a24 f. ($\kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\upsilon\upsilon\ \tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \sigma\iota\omega\upsilon\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$).

⁶⁵ Aristoteles spricht in Bezug auf das Unveränderliche oft auch vom Schönen (Met. XII 7, 1072a34, b10 f.; XIII 3, 1078a31 f.), das ebenfalls in mehrfacher Bedeutung gebraucht wird, bzw. auch von dem Besten (EE I 8, 1217b4 f.) oder (noch präziser) von dem zum Besten Analogem (Met. XII 7, 1072a35–b1). Hierzu F. Ricken, Art. kalon/schön, gut, in: O. Höffe (Hg.), Aristoteles-Lexikon, Stuttgart 2005, 296–298, hier 298: „Das Schöne ist also eine Form des Guten, das Vollendete, die aber nicht auf das im Handeln zu verwirklichende Gute beschränkt ist.“

⁶⁶ $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\upsilon\ \tau\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \eta$ (Met. I 2, 982b7).

⁶⁷ Vgl. EE I 7, 1217a30–34.

⁶⁸ Hierzu jüngst Baker, The metaphysics of goodness.

⁶⁹ Met. XII 7, 1072b1–3 (Übersetzung Szlezák); vgl. auch Phys. II 2, 194a35 f.; De an. II 4, 415b2 f., b20 f.; EE VIII 3, 1249b13–16. Hierzu K. Gaiser, Das zweifache Telos bei Aristoteles,

(a) Das *hou heneka* im Sinne des *tinou/hou*: Hier ist das *tinou/hou* nichts anderes „als die Wiederholung des Genitivs, den οὐ ἕνεκα ohnehin bei sich hat“; das Objekt, das mit dem Genitiv angegeben wird, ist das Ziel selbst.⁷⁰ Im vorliegenden Zusammenhang handelt es sich um ein absolutes Ziel, das in jeder Hinsicht unveränderlich und vollkommen autark ist⁷¹, nämlich um Gott als letztes Worumwillen. (b) Das *hou heneka* im Sinne des *tini/hô*: Hier handelt es sich dagegen um das jeweilige Subjekt, um dessentwillen, das heißt zugunsten dessen (*dativus commodi*), etwas erstrebt wird, der konkrete Nutznießer, dem etwas zugutekommt; ein solches Ziel zu sein impliziert, bedürftend und damit grundsätzlich veränderlich zu sein.⁷²

(2) Dass die Tugend, die zu den Gütern zählt, die sowohl „aufgrund ihrer selbst“ oder „an sich“ als auch um etwas anderes (des Glücks) willen wählenswert sind⁷³, eine Instanz des *qualitativen* Gutseins ist⁷⁴, macht deutlich, dass ein Gut für Aristoteles nicht unbedingt substantiell gut sein muss, um „an sich“ erstrebenswert, das heißt zielhaft, zu sein. Auch körperliche Güter wie die Gesundheit oder äußere Güter wie die Ehre, die jeweils im *quantitativen* Sinn gut sind (das richtige Maß von etwas), können für Aristoteles „an sich“ erstrebenswert sein.⁷⁵ Das heißt: Ein Gut kann sein Gutsein durchaus „von einem (anderen Gut) her“ (*aph' henos*) gewinnen und dennoch „an sich“ erstrebenswert, das heißt final, sein.⁷⁶ (Das setzt allerdings voraus, dass im Fall des Guten eine *intrinsische* Attribution vorliegt.⁷⁷) Die Unterscheidung zwischen Gütern, die „als solche“ erstrebt beziehungsweise gut genannt werden, und Gütern, die „aufgrund von diesen“ erstrebt beziehungsweise gut genannt werden, das heißt durch eine bestimmte Art von Bezug zu jenen Gütern,⁷⁸ entspricht also *nicht*, wie man annehmen könnte, der Unterscheidung zwischen substantiellem Gutsein und nicht-substantiellem Gutsein.

Beobachtung 2: Aristoteles spricht nicht nur allgemein von einem substantiellen Gutsein, vielmehr geht er in Met. XII 10 (wie in EE I 8) auch

in: I. Düring (Hg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969, 97–113 (Nachdruck in: K. Gaiser, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Th. A. Szlezák, Sankt Augustin 2004, 655–671).

⁷⁰ Gaiser, *Das zweifache Telos*, 656.

⁷¹ Etwa Met. XII 7, 1072b1–3; EE VII 12, 1244b7–10; VIII 3, 1249b16; Pol. VII 1, 1323b24–26.

⁷² Vgl. Gaiser, *Das zweifache Telos*, 660 f.; G. Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004, 76 f.

⁷³ EN I 4, 1096b18 f.; I 5, 1097b2 f.; X 6, 1176b8 f.

⁷⁴ EN I 4, 1096a25.

⁷⁵ EN I 4, 1096b18; I 5, 1097a25–27; EE VIII 3, 1248b28 f.; MM I 2, 1183b28, 1184a4. Hierzu Tuozzo, *Aristotle's Theory of the Good*, 298–303; Szaif, *Gut des Menschen*, 212–221.

⁷⁶ Vgl. Tuozzo, *Aristotle's Theory of the Good*, 293–298, 300. Tuozzo geht mit Korsgaard davon aus, dass die moderne Unterscheidung zwischen intrinsischem und instrumentellem Gutsein zu kurz greift; es gibt neben den intrinsischen und finalen Gütern und den extrinsischen und instrumentellen Gütern auch Güter, die extrinsisch und final sind. Aber auch dieses Schema ist nach Tuozzo nicht feinkörnig genug, um die verschiedenen Arten von Gütern in Aristoteles' Ethik zu erfassen. Hierzu Szaif, *Gut des Menschen*, 217 f.

⁷⁷ Hierzu Menn, *Aristotle and Plato on God*, 551, Anm. 11.

⁷⁸ EN I 4, 1096b13 f.

davon aus, dass es ein substantielles Gutsein gibt, das *abgetrennt* ist und *an sich* existiert:

Es ist aber auch zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Alls das Gute und das Beste enthält, ob als etwas Getrenntes und an sich Existierendes oder als die Ordnung [des Universums selbst]. Oder auf beide Weisen, wie ein Heer? Denn für das Heer liegt das Gute sowohl in der Ordnung, und ebenso ist es der Heerführer, und dieser in höherem Maß; denn nicht dieser existiert durch die Ordnung, sondern jene durch diesen.⁷⁹

Dieses abgetrennte Gutsein charakterisiert das Wesen Gottes.⁸⁰ Auf dieses abgetrennte Gutsein (*bonum separatum*) ist der gesamte Kosmos wie ein Heer auf seinen Heerführer hingeordnet; durch diese *pros hen*-Relation⁸¹ erhält der Kosmos sein intern differenziertes Geordnetsein, das heißt sein Gutsein (*bonum universi*).⁸² Hier optiert Aristoteles explizit für eine *intrinsic*e Attribution: Das Gutsein ist sowohl in der abgetrennten Substanz, und zwar hier in einer höheren Weise (μᾶλλον), als auch in derivativer Form in dem von dieser Substanz abhängigen Kosmos verwirklicht. Vor dem Hintergrund der angeführten Passage aus der *Metaphysik* stellt Thomas von Aquin in seinem Ethik-Kommentar zu Recht fest:

Zum Ersten ist zu bedenken, dass Aristoteles die Meinung Platons nicht in der Hinsicht kritisieren möchte, dass er ein abgetrenntes Gut ansetzte, von dem alle Güter abhängen sollten. Denn auch Aristoteles selbst nimmt in *Metaphysik* XII ein bestimmtes Gut an, das vom gesamten Universum abgetrennt ist, auf das das gesamte Universum hingeordnet ist, so wie ein Heer auf das Gut eines Anführers. Er kritisiert aber die Ansicht Platons in der Hinsicht, dass dieser annahm, dass jenes abgetrennte Gut eine bestimmte allgemeine Idee aller Güter sei.⁸³

Thomas sieht hier vollkommen richtig, dass Aristoteles nicht die Existenz eines abgetrennten Guten als solches kritisiert, sondern die Hypostasierung des Gutseins zu einem Gattungsgemeinen. Dieses abgetrennte Gute muss im Hinblick auf das von ihm abhängige Gutsein als (höchste) *Zielursache* (und nicht als eine *Formursache*) verstanden werden.⁸⁴

⁷⁹ ἐπισκεπτόν δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡς περ στρατεύμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τούτων ἐστίν (Met. XII 10, 1075a11–15; Übersetzung Szlezák mit Änderungen). Vgl. auch EE I 8, 1218b7–12.

⁸⁰ Vgl. *Menn*, Aristotle and Plato on God, 546.

⁸¹ Vgl. Met. XII 10, 1075a18 f. Hierzu *Menn*, Aristotle and Plato on God, 550 f.

⁸² Hierzu jüngst *Ch. Horn*, The Unity of the World-order According to *Metaphysics* Λ10, in: *Ders.* (Hg.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, Boston/Berlin 2016, 269–293. Horn verteidigt in diesem Beitrag ein „*divine design-reading*“.

⁸³ „Circa primum considerandum est, quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristoteles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum“ (SLE 1,6 n. 79; Übersetzung *Perkams* mit Änderungen).

⁸⁴ EE I 8, 1218b10–12; Met. XII 10, 1075a38–b1. Hierzu SLE 1,7 n. 96: „Denn Aristoteles wollte nicht, dass dieses abgetrennte Gut die Idee und der Gehalt aller Güter ist, sondern das Prinzip und das Ziel.“

Beobachtung 3: Interessant ist, dass Aristoteles einerseits die Univozität des Guten bestreitet beziehungsweise das Gute als ein *pollachôs legomenon* ansieht, andererseits aber bemerkt, dass das Gute auch nicht zu den Dingen zu gehören scheint, die aufgrund des Zufalls homonym sind.⁸⁵ Vielmehr besteht zwischen den Dingen, die jeweils in einer anderen Weise gut sind,⁸⁶ ein sachlicher Zusammenhang, insofern sie gut sind. Ob es der Zusammenhang einer Analogie ist oder der eines *aph' henos/pros hen*-Verhältnisses, möchte Aristoteles in der Ethik-Vorlesung allerdings offenlassen.⁸⁷

(Tragen die Güter) aber deshalb (den gleichen Namen), weil sie alle von einem abgeleitet sind oder alle auf eines ausgerichtet sind oder (sind sie) eher der Analogie nach (gut)? Denn was die Sehkraft im Körper ist, ist die Vernunft in der Seele, und so ein anderes in einem anderen.⁸⁸

Allerdings scheint für viele Interpreten klar zu sein, dass die Analogie, die „mit Vorzug erwähnt wird“⁸⁹ (vgl. das *μᾶλλον*), von Aristoteles präferiert wird.⁹⁰ Die verschiedenen Güter stehen jeweils in *identischer* Beziehung zu einer *je anderen* Tätigkeit, Kunst, Lebensform etc. (und nicht etwa in verschiedenen Relationen zu einem gemeinsamen Bezugspunkt, der das Gutsein im primären Sinn verwirklicht). Über diese Fragen aber genauer zu handeln, dürfte, so Aristoteles, einer anderen philosophischen Disziplin angemessener sein.

4. Rückfragen an die Interpretation

Dass solche Fragen behandelt werden müssen, um ein adäquates Verständnis von Aristoteles' Begriff des Guten (und damit auch von seiner Ethik) zu gewinnen, wird aus dem Zusammenhang des ersten Buchs der *Nikomachischen Ethik* schnell deutlich:

(1) Auch wenn die Darstellung der Güter im Kontext des teleologischen Ansatzes immer nach dem Muster der Analogie läuft – das Gut A verhält sich zur Tätigkeit/Kunst C wie das Gut B zur Tätigkeit/Kunst D; „es scheint nämlich je nach Handlung und Kunst ein anderes zu sein“⁹¹ –, so spricht

⁸⁵ EN I 4, 1096b26 f.: οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις.

⁸⁶ Für Brüllmann (Theorie des Guten, 92) wird aus dem Kontext klar, dass sich die hier vorgeschlagenen unterschiedlichen Relationstypen auf die „an sich“ erstrebten Güter beziehen (= zielhafte Güter im Allgemeinen), von denen unmittelbar vorher die Rede war, und nicht auf das Gute in den unterschiedlichen Kategorien. Wenn man aber die Mehrdeutigkeit des *kath' hauton haireton* bzw. die interne Heterogenität dieser Klasse (s. o.) in Betracht zieht, dann muss man die von Aristoteles ins Spiel gebrachte Alternative doch wieder auf die kategoriale Vielfalt des Guten beziehen und dann ist gerade die Analogie nicht mehr so naheliegend, wie es Brüllmann darstellt.

⁸⁷ Im Unterschied zur kategorialen Vielfalt des Seienden, die er von Anfang an im Sinne eines *pros hen* konzipiert (Met. IV 2, 1003a33 f.).

⁸⁸ ἀλλ' ἄρά γε τῶ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ (EN I 4, 1096b27–29; Übersetzung im Anschluss an Brüllmann).

⁸⁹ Gadamer, Die Idee des Guten, 213.

⁹⁰ Etwa Höffe, Praktische Philosophie, 151; Brüllmann, Theorie des Guten, 92.

⁹¹ EN I 5, 1097a16 f. Hierzu Brüllmann, Theorie des Guten, 92 f.

Aristoteles am Ende von EN I 12 doch auch davon, dass das Glück, um dessentwillen jeder (letztlich) alles Übrige tut, „das Prinzip und die Ursache der Güter“ ist:

Für uns aber ist aus dem Gesagten klar, dass das Glück zu den preiswürdigen und vollkommenen Dingen gehört. Das scheint sich aber auch deswegen so zu verhalten, weil es ein Prinzip ist. Denn diesem zuliebe tun alle alles Übrige, das Prinzip und die Ursache der Güter aber halten wir für etwas Preiswürdiges und Göttliches.⁹²

Das Glück als höchstes (praktisches) Gut hat also nicht nur eine zentrale begründungs- und motivationstheoretische Funktion – ohne das höchste Gut wäre unser Streben „leer und vergeblich“⁹³ –, sondern auch eine *axiologische*: Es ist dasjenige, das die praktischen Güter gut macht, das Prinzip des praktischen oder menschlichen Gutseins.⁹⁴ Damit ist aber eine Hierarchie⁹⁵ beziehungsweise Abhängigkeitsrelation⁹⁶ in den Bereich der menschlichen Güter eingeführt, die allein mit einer Analogie, in der zwei Verhältnisse gleichberechtigt nebeneinanderliegen, nicht darstellbar ist.⁹⁷ Der *eudaimonia* kommt als Ursache und Prinzip des Gutseins das Gutsein in einer primären Weise zu. Damit scheint eine pluralistische Gütertheorie *im strikten Sinn* verneint und zugleich der Kritik an Platon die Spitze genommen, mehr noch: Aristoteles scheint in einem zentralen Punkt in Übereinstimmung mit Platon zu sein: „An die systematische Stelle“, so Klaus Jacobi, „welche bei Platon die Idee des Guten hatte, tritt [...] die Eudaimonia.“⁹⁸ Dann ergibt sich allerdings

⁹² εἶκοι δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή· ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμῳν τι καὶ θεῖον τίθεμεν (EN I 12, 1102a2–4; Übersetzung St. H.).

⁹³ EN I 1, 1094a21. Vgl. G. Vlastos, Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991, 208: „[...] happiness is ‚the question-stopper‘ – the final reason why anything is desired.“

⁹⁴ Hierzu Lear, Happy Lives and the Highest Good, 15: „Here *eudaimonia* is both the goal of all other activity and the source of the goodness of all human goods.“ Vgl. auch Shields, *The Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, 84.

⁹⁵ Diese Hierarchie zeigt sich u. a. darin, dass Aristoteles die seelischen Güter als „im eigentlichen Sinn und im höchsten Grad“ als Güter bezeichnet (EN I 8, 1098b14 f.) oder auch in der unterschiedlichen Bewertung der Lebensformen, an deren Spitze jeweils ein bestimmtes Gut steht.

⁹⁶ Schon das Argument aus der Reihung (1096a17–23) wie auch das Kategorienargument (1096a23–29) weisen auf ein solches Abhängigkeitsverhältnis hin.

⁹⁷ Wir wären also mit einer Vielzahl ‚relativer‘ höchster Güter konfrontiert, die sich mit Hilfe des teleologischen Ansatzes beliebig um weitere, analoge Fälle erweitern lassen. Das wäre die Situation, die wir am Ende von EN I 3 vorfinden und die in EN I 4 ihre metaethische Deutung durch Aristoteles erfährt: Der teleologische Ansatz beruht auf einer Gemeinsamkeit κατ' ἀναλογία. Das ‚menschliche Gut‘ in I 6 ist dann nichts anderes als einer der zahllosen analogen Fälle, die mit Hilfe des teleologischen Ansatzes gewonnen werden können (Brüllmann, *Theorie des Guten*, 137). Uns bleibt nichts anderes übrig, als diesen Fall ‚herauszugreifen‘ und genauer zu untersuchen. Damit wäre im Wesentlichen die Funktion des *ergon*-Arguments beschrieben. Die Konsequenz einer solchen Interpretation ist allerdings, dass die *eudaimonia* als das ‚gesuchte (höchste) Gut‘ in einer eigentümlichen Weise ‚neben‘ den anderen Gütern bzw. Zielen menschlicher Tätigkeiten, Rollen, Lebensformen etc. liegt. Die Frage, wie sich die *eudaimonia* als „Prinzip und Ursache der Güter“ (1102a3 f.) zu diesen anderen intrinsischen Gütern verhält, lässt sich in einer solchen Interpretation nicht mehr beantworten.

⁹⁸ Jacobi, Begriff ‚εὐδαιμονία‘, 315. Vgl. auch Shields, *The Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, 85: „So far, then, Aristotle evidently embraces the broadly Platonic thought, conveyed so vividly in the analogy of the sun of *Republic* V, that there is a single, highest good – at least, at any rate, that there is a single, highest good for human beings.“

die Frage, ob Aristoteles nicht selbst von dem dilemmatischen Argument betroffen ist: Lässt sich die (gegen Platon betonte) inter- wie intragenerische Vielfalt intrinsischer Güter mit einer (wie auch bei Platon anzutreffenden) Abhängigkeit von einer ersten Instanz konsistent zusammendenken?⁹⁹

(2) Man muss noch einen Schritt weitergehen und sich klarmachen, dass für Aristoteles nicht das menschliche Glück das *absolut* höchste Gut ist, sondern vielmehr Gott als abgetrenntes substantielles Gutsein. Darauf hat uns Thomas in seinem Ethik-Kommentar zu Recht aufmerksam gemacht.¹⁰⁰ Aristoteles selbst spricht davon, dass das erste Prinzip „das Beste in der ganzen Natur“¹⁰¹ oder „das dem Besten Analoge“ ist.¹⁰² Das kann so verstanden werden, dass das abgetrennte substantielle Gutsein dem höchsten *praktischen* Gutsein analog ist. Damit deutet sich aber schon hier die folgende, *verschiedene* Seinsbereiche vermittelnde, Analogie an: So wie das Glück als höchstes praktisches Gut das Prinzip alles praktischen Gutseins ist, so ist Gott als abgetrenntes substantielles Gutsein das Prinzip alles Guten.¹⁰³ Hier stellen sich folgende Fragen: Gibt es eine sachliche Verbindung zwischen dem höchsten Gut des Menschen und dem göttlichen Gutsein und, wenn ja, von welcher Art ist diese Relation? Und: Was bedeutet das für die nicht-zufällige Homonymie des Guten, das heißt für die Frage nach der genauen Gestalt des (nicht-generischen) Zusammenhangs der Güter?

Klar ist an dieser Stelle jedenfalls, dass der Interpret Aristoteles' Offenhalten der Frage, wie die nicht-zufällige Homonymie des Guten genauer zu denken ist, erst einmal respektieren sollte. Wie sich oben gezeigt hat, gibt es Passagen, die sowohl für die Analogie als auch für eine *pros hen*-Einheit des Guten sprechen; es ist nicht ausgeschlossen, dass Aristoteles im Fall des Guten *beide* Relationstypen für zutreffend hält.¹⁰⁴ Grundsätzlich zeigt sich dahinter Aristoteles' Bemühen, das intrinsische Gutsein heterogener Güter bei gleichzeitiger Abhängigkeit von einer primären Instanz zu denken.¹⁰⁵

⁹⁹ Hierzu ausführlich der kritische Artikel von Shields, *The Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, der im Zusammenhang mit dem höchsten Gut als Ursache sowohl auf die kausale Synonymie-These als auch auf die Komensurabilitätstheorie aufmerksam macht und vor diesem Hintergrund Aristoteles' Kritik an Platon problematisiert.

¹⁰⁰ SLE 1,6 n. 79.

¹⁰¹ Met. I 2, 982b7.

¹⁰² Met. XII 7, 1072a35 f. Der unbewegte Bewegte steht als ewige, einfache und seinem Wesen nach aktuelle Substanz nicht nur an der Spitze des Intelligiblen, sondern auch an der Spitze des vernünftig Erstrebaren. Die jeweils ersten Instanzen innerhalb beider Reihen sind miteinander identisch. Das ontologisch absolut Erste ist also auch immer das Beste oder das dem Besten Analoge.

¹⁰³ Diese Analogie ist angedeutet in SLE 1,18 n. 223: „[...] denn Gott ist das erste Prinzip alles Guten. Aber das Glückliche ist das Prinzip alles menschlich Guten, weil seinetwegen ‚alle Menschen ‚alles tun‘, was sie bewirken“ (Übersetzung *Perkams*).

¹⁰⁴ So *Men*, Aristotle and Plato on God, 551, Anm. 11.

¹⁰⁵ Genau dieses doppelte Anliegen, sowohl die *bonitas inhaerens* als auch die *bonitas separata* zu berücksichtigen, kommt im Ethik-Kommentar des Thomas zum Vorschein: „Daher bevorzugt er aber diese dritte Weise, weil sie gemäß der Güte verstanden wird, die den Dingen innewohnt, die ersten beiden Weisen aber gemäß der abgetrennten Güte, von der her etwas nicht so im eigentlichen Sinn benannt wird“ (SLE 1,7 n. 96; Übersetzung *Perkams* mit Änderung).

Er ist auf der einen Seite kein Revisionist, der die allgemein anerkannten Güter zu bloßen Scheingütern erklärt. Auf der anderen Seite vertritt er aber auch keinen strikten gütertheoretischen Pluralismus, sondern kennt sowohl im Bereich menschlicher Praxis als auch innerhalb des Seienden im Ganzen jeweils ein höchstes Gut – das höchste menschliche Gut beziehungsweise das abgetrennte höchste Gut –, auf das hin beziehungsweise von dem her anderes Seiendes in seinem Gutsein verstanden werden kann. Aufgabe der Interpretation ist es, diesen Zusammenhang des Guten, wie mannigfaltig dieser auch immer strukturiert sein mag, genauer zu rekonstruieren. Dabei gehe ich davon aus, dass es tatsächlich *einen* Zusammenhang des Guten gibt, der Aristoteles' Ethik *und* Metaphysik zugrunde liegt. Diese Annahme ist gerechtfertigt durch das Kategorienargument wie auch durch andere Aussagen des Aristoteles, in denen ein Zusammenhang zwischen dem höchsten Gut des Menschen und dem höchsten Gut des Universums hergestellt wird. Im Folgenden lege ich in zwei Schritten eine rekonstruktive Interpretation von Aristoteles' „Metaphysik des Guten“ vor.

5. Das menschliche Glück als Prinzip des praktischen Gutseins

Welchen ontologischen Status hat das menschliche Glück als höchstes der durch Handeln erreichbaren Güter? Welcher Kategorie des Guten, das heißt welcher Gattung von Gutsein, gehört es an? Darauf finden wir bei Aristoteles keine direkte Antwort, wohl können wir sie aber aus einem bisher eher vernachlässigten Abschnitt¹⁰⁶ rekonstruieren. In EN I 12 legt sich Aristoteles die folgende Frage vor:

Nachdem diese Punkte geklärt sind, wollen wir untersuchen, ob das Glück zu den Dingen gehört, die lobenswert sind, oder eher zu den Dingen, die preiswürdig sind. Denn klar ist ja, dass es nicht zu den Dingen gehört, die dem Vermögen nach sind.¹⁰⁷

Im Hintergrund steht hier die erste von den in MM I 2 aufgeführten Güterdihairesen.¹⁰⁸ Bei dieser handelt es sich um eine vierfache Unterscheidung: (1) Güter, die preiswürdig sind (*ta timia*), wie zum Beispiel Seele, Vernunft, Prinzip und anderes solcher Art; (2) Güter, die lobenswert sind (*ta epaineta*),

¹⁰⁶ Ausnahme ist hier *Baker*, *The metaphysics of goodness*.

¹⁰⁷ διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεψώμεθα περὶ τῆς εὐδαιμονίας πότερα τῶν ἐπαινετῶν ἐστὶν ἢ μᾶλλον τῶν τιμίων· διῆλον γὰρ ὅτι τῶν γε δυνάμεων οὐκ ἐστὶν (EN I 12, 1101b10–12; Übersetzung St. H.).

¹⁰⁸ MM I 2, 1183b19–37: „Nach diesen Feststellungen wollen wir zu sagen versuchen, in wie vielen Weisen der Begriff ‚gut‘ ausgesagt wird. Von den Gütern sind nämlich die einen preiswürdig, die anderen lobenswert, wieder andere sind Vermögen. Preiswürdig aber nenne ich solches: das Göttliche, das Bessere, wie z. B. Seele, Intellekt, das Ältere, das Prinzip und anderes solcher Art. [...] Andere Güter sind lobenswert, wie z. B. die Tugenden, denn ausgehend von den Handlungen gemäß den Tugenden wird das Lob zuteil. Wieder andere Güter sind die Vermögen, wie z. B. Herrschaft, Reichtum, Stärke, Schönheit: Denn in diesen liegt die Möglichkeit, dass sie der Tugendhafte gut und der Lasterhafte schlecht gebraucht. Daher werden solche Güter Vermögen genannt. [...] Übrig aber ist noch eine vierte Klasse von Gütern: das, was in der Lage ist, ein Gut zu bewahren und hervorzubringen, wie z. B. körperliche Übungen, die Gesundheit und andere Dinge solcher Art“ (Übersetzung St. H.).

wie zum Beispiel die Tugenden, also seelische Güter; (3) Güter, in denen das Vermögen liegt, dass sie der Tugendhafte gut gebraucht, und die somit ihr Gutsein von den tugendhaften Tätigkeiten her gewinnen (*ta dynameis*), wie zum Beispiel Herrschaft, Reichtum, Stärke, Schönheit, also körperliche und äußere Güter (modern formuliert: außersittliche Güter); (4) Güter, die fähig sind, ein Gut zu bewahren und hervorzubringen (*ta poiêtika*), wie zum Beispiel körperliche Übungen, welche die Gesundheit bewahren. Diese vier Klassen sind kurz unter Bezug auf EN I 12 und andere Passagen zu erläutern.

Ad (2) und (1): Lob ist immer auf etwas anderes bezogen. Wir loben die Tugend im Hinblick auf eine bestimmte Tätigkeit, das richtige oder vernunftgemäße Handeln; wir loben den Tugendhaften aufgrund seiner Handlungen und Werke. Wenn das so ist, dann, so folgert Aristoteles, gibt es für die besten Dinge, über die hinaus es ja nichts Besseres gibt, kein Lob mehr, sondern etwas Größeres und Besseres. Das wird nach Aristoteles durch die Tatsache bestätigt, dass wir die Götter und die göttlichsten unter den Menschen selig und glücklich preisen. In der gleichen Weise lobt niemand das Glück, sondern preist es aufgrund seines göttlichen Charakters selig.¹⁰⁹ Wie Gott, die Vernunfttätigkeit und andere metaphysische Prinzipien ist das Glück „jenseits des Lobs“. In diesem Punkt ist Eudoxos Recht zu geben: Die Tatsache, dass etwas nicht gelobt wird, obwohl es zu den Gütern gehört, zeigt an, dass es höher als das Lobenswerte stehe. Von solcher Art seien „Gott und das Gute; denn auf diese werden die anderen Dinge zurückgeführt“¹¹⁰. Das Glück gehört also zu den preiswürdigen und damit zu den vollkommenen Dingen (*teleion*); wenn es alleine präsent ist, macht es ein Leben wählenswert und lässt ihm nichts fehlen (*autarkes*).¹¹¹ In Fragment 113 R³, das auf die erste Dihairesis von MM I 2 Bezug nimmt, wird das Glück explizit als Beispiel für ein *timion* genannt. Die Tugenden dagegen weisen nicht diese Vollkommenheit auf; Aristoteles und die Peripatetiker lehnen bekanntlich die Suffizienzthese ab.¹¹² Die Tugenden und tugendhaften Handlungen gehören allerdings zu jenen Zielen, die immer und in jeder Hinsicht (*pantôs*), das heißt unter allen Umständen, aufgrund ihrer selbst wählenswert und als solche lobenswert sind; solche Ziele bezeichnet Aristoteles als *kalon*.¹¹³

Ad (3) und (4): Neben den preiswürdigen und lobenswerten Gütern gibt es noch eine dritte Klasse von Gütern, die (zumindest manchmal) auch aufgrund ihrer selbst wählenswert sind, die körperlichen und äußeren Güter (*dynameis*). Diese können von dem Tugendhaften gut gebraucht werden, von

¹⁰⁹ EN I 10, 1099b16–18: „Denn das, was der Preis und das Ziel der Tugend ist, scheint das Beste zu sein und etwas Göttliches und Seliges“ (Übersetzung Wolf).

¹¹⁰ EN I 12, 1101b30 f. (Übersetzung Wolf).

¹¹¹ EN I 5, 1097b14–16; MM I 2, 1184a7–14.

¹¹² EN I 3, 1095b33–1096a2; I 9, 1099a31–b8; MM I 2, 1184a9–11.

¹¹³ EE VIII 3, 1248b19 f. in der Lesart von F. Buddensiek, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' *Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999, 199 f., mit den entsprechenden Erläuterungen. Vgl. MM I 2, 1183b39–1184a1: Auch hier ist davon die Rede, dass manche Güter in jeder Beziehung wählenswert sind (*pantê kai pantôs haireta*), wie z. B. die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden.

dem Lasterhaften schlecht; daher sind sie nicht in jeder Hinsicht wählenswert.¹¹⁴ Weil jede Sache aber danach beurteilt wird, wie sie der Tugendhafte gebraucht, können sie durchaus als Güter betrachtet werden. Sie gewinnen ihr Gutsein von den tugendhaften Tätigkeiten her, denen sie als (nicht-beliebige) Werkzeuge (*organa*)¹¹⁵ dienen.¹¹⁶ Sie stellen das ‚Material‘ des tugendhaften Handelns dar (zum Beispiel Reichtum für freigebige Taten) und stehen somit in einem *inneren* oder *konstitutiven* Zusammenhang mit diesem.¹¹⁷ Im Gegensatz zu den werkzeughaften, äußeren Gütern handelt es sich bei der vierten Klasse um *rein* instrumentelle Güter, die *niemals* aufgrund ihrer selbst wählenswert sind. Das sind Prozesse und Hilfsmittel (zum Beispiel ein medizinischer Eingriff, eine bittere Medizin), die fähig sind, andere Güter (zum Beispiel die Gesundheit) hervorzubringen, zu erhalten oder deren Gegenteil zu verhindern.¹¹⁸ Sie werden nur auf Grund ihrer besonderen Relation zu einem Gut als Güter bezeichnet und deshalb „auf andere Weise“¹¹⁹; sie sind *ausschließlich* von instrumentellem Wert (*ta ôphelima, ta anangkaia*).¹²⁰ Ihnen kommt das Gutsein, so können wir sagen, im Unterschied zu den Gütern der dritten Klasse *extrinsisch* zu. Der unterschiedliche Bezug zum tugendhaften Tätigsein (werkzeughaft – rein instrumentell) markiert einen Unterschied innerhalb des relativen Gutseins selbst, der sich terminologisch mit der Unterscheidung zwischen *chrêsimon* und *ôphelimon* abbilden lässt.¹²¹

Die Güter der Klasse (4) lassen sich problemlos durch eine *pros hen*-Struktur zu den „an sich“ erstrebenswerten Gütern in Beziehung setzen. Die interessantere Frage ist aber, wie das Gutsein der Güterklassen (1) bis (3) verstanden werden muss. Hier hilft uns erst einmal das „Kategorienargument“ aus EN I 4 weiter: Während den werkzeughaften Gütern (3) das Gutsein aufgrund einer bestimmten Relation zukommt, sind die Tugenden (2) aufgrund ihrer Beschaffenheit gut.¹²² Die preiswürdigen Güter (1) dagegen werden nicht aufgrund ihrer besonderen Beschaffenheit oder auf etwas

¹¹⁴ Vgl. EN I 1, 1094b17–19; MM I 2, 1184a1 f.

¹¹⁵ Vgl. EN I 5, 1097a27; I 9, 1099a31–b2; I 10, 1099b27 f.

¹¹⁶ Hierzu *Tuozzo*, *Theory of the Good*, 302: „The goodness of the powers, then, is derivative from their use in virtuous actions. They are tools or instruments for such actions; but this does not mean that they are merely instrumentally valuable, in the modern sense. Being a tool for virtuous action makes something good and choiceworthy in itself.“

¹¹⁷ Ebd. 303. Zum „Werkzeug-Sein“ vgl. *Buddensiek*, *Theorie des Glücks*, 181 f. und prägnant 19 f.: „Werkzeuge zeichnen sich als solche dadurch aus, daß ihre Aktualität (oder: Wirklichkeit) darin besteht, daß sie gebraucht werden: in dieser Hinsicht ist ihre Aktualität Verwirklichung eines Teils der Aktualität dessen, der sie gebraucht.“

¹¹⁸ EN I 4, 1096b11 f. Sie können also in verschiedenartige kausale Relationen zu dem jeweiligen Ziel treten (vgl. auch *Rhet. I 6*, 1362a21–29). Dies ist das Darstellungsmuster, das wir aus der *pros hen*-Struktur kennen (vgl. *Met. IV 2*, 1003a35 f.).

¹¹⁹ EN I 4, 1096b11–13.

¹²⁰ EN I 4, 1096b15; I 10, 1099b27; *Top. VI 9*, 147a34.

¹²¹ Hierzu *Tuozzo*, *Aristotle's Theory of the Good*, 302, Anm. 20. Aristoteles gibt diesen Unterschied in EN I 10, 1099b27 f. mit den Termini *chrêsimon/anangkaion* wieder.

¹²² Vgl. hierzu die bekannte Definition, dass jede Tugend dasjenige, dessen Tugend sie ist, in eine gute Verfassung bringt und zugleich die Ausübung seiner Funktion gut macht (EN II 5, 1106a15–17).

anderes hin gelobt, sondern sie sind als das, was sie *ihrem Wesen nach* sind, gut und als solche preiswürdig. Sie sind substantiell oder absolut gut. Dies gilt nun auch für das menschliche Glück, insofern es sich hier um den bestmöglichen Vernunftvollzug handelt. Der bestmögliche Vernunftvollzug des Menschen ist mit der „an Seligkeit herausragenden“ Tätigkeit Gottes, der absoluten *theôria*, am nächsten verwandt.¹²³ (Ich bin also der Auffassung, dass es sich beim Glück als solchen um eine subsistierende *energeia* handelt.) Der Mensch gewinnt in dem Maß, als er sein Wesen bestmöglich aktualisiert, am substantiell Guten *Anteil*, das heißt, er ist nicht schon aufgrund der Tatsache, dass er vernunftbegabt ist, substantiell gut.¹²⁴ (Sein *nous* liegt erst einmal nur in Potenz vor, ist dem Wesen nach Potenz¹²⁵, und *kann* vervollkommen werden durch Erwerb der dianoetischen Tugenden.) Der Mensch ist im Unterschied zu Gott nicht als solcher substantiell gut, sondern *wird* es erst; das *idion ergon* des Menschen ist nicht die Vernunftbegabung, sondern die *Betätigung* der Vernunft gemäß ihrer höchsten Tugend.¹²⁶ Darin zeigt sich Aristoteles' perfektionistische Anthropologie, die auf dem Grundsatz beruht, dass sich die Natur von etwas erst in seinem vollendeten Zustand manifestiert.¹²⁷ In seinem höchsten Vernunftvollzug gleicht sich somit der Mensch dem Seinsvollzug Gottes an¹²⁸, dessen Wesen Aktualität ist, nämlich Vernunftaktualität, eine subsistierende *energeia*¹²⁹. Gott ist seinem Wesen nach gut, das heißt aus sich heraus und immer und in jeder Hinsicht und daher auch notwendig auf sich selbst bezogen.¹³⁰

Aristoteles führt in EN I 12 noch ein zweites Argument dafür an, dass es sich beim Glück um etwas Preiswürdiges handelt und damit um etwas substantiell Gutes:

Für uns aber ist aus dem Gesagten klar, dass das Glück zu den preiswürdigen und vollkommenen Dingen gehört. Das scheint sich aber auch deswegen so zu verhalten, weil es ein Prinzip ist. Denn diesem zuliebe tun alle alles Übrige, das Prinzip und die Ursache der Güter aber halten wir für etwas Preiswürdiges und Göttliches.¹³¹

Das Glück ist ein Prinzip, und zwar im Sinne einer Zielursache; denn ihm zuliebe tut jeder alles Übrige. Was aber Prinzip und Ursache des Gutseins

¹²³ EN X 8, 1178b22 f.

¹²⁴ Vgl. die prägnante Aussage von *Buddensiek*, Theorie des Glücks, 180: „Der Mensch hat wie der *theos* das Ziel, Aktualität (von bestimmter Art) zu sein, nur muß der *theos* nicht zu diesem Ziel als zu etwas von ihm zunächst in gewisser Weise Verschiedenem streben, sondern er ist immer schon dort. Dagegen muß der Mensch erst zu dem werden, was er ist, und muß dies ständig von neuem aktualisieren.“

¹²⁵ De an. III 4, 429a22.

¹²⁶ EN I 6.

¹²⁷ Pol. I 2, 1252b32–34.

¹²⁸ Vgl. die anthropologischen Spitzenaussagen und den (mittels eines Brückenprinzips) daraus folgenden ‚kontemplativen Imperativ‘ in EN X 7, 1177b26–1178a8.

¹²⁹ Vgl. Met. XII 6, 1071b20; XII 7, 1072b14–30; XII 9; De an. III 5, 430a19 f.

¹³⁰ Vgl. Met. XII 9; Pol. VII 1, 1323b24–26.

¹³¹ EN I 12, 1101b10–1102a4.

ist, ist etwas Preiswürdiges und Göttliches. Deshalb ist auch das Glück etwas Preiswürdiges.¹³²

Unsere Ausgangsfrage, welcher Gattung von Gutsein das menschliche Glück angehört, können wir nun folgendermaßen beantworten: Die menschliche *eudaimonia* als Quelle des praktischen Gutseins gehört zur Gattung des substantiell Guten, allerdings handelt es sich um ein *unvollkommenes* substantielles Gutsein, insofern es durch unterschiedliche Formen tugendhaften Tätigseins in einem Leben immer wieder realisiert werden muss, hierfür auf äußere Güter angewiesen ist und damit im Letzten schicksalsabhängig bleibt.¹³³ Die Tugend zeigt sich somit als ein Weg, um am substantiellen Gutsein Anteil zu gewinnen.

Festzuhalten ist, dass es nicht nur im Bereich des Göttlichen, sondern auch im Bereich des Menschlichen ein substantielles Gutsein gibt.¹³⁴ Letzteres allerdings im Modus der Ähnlichkeit und Teilhabe an jenem Gutsein, das Gott wesentlich ist.¹³⁵ Das Unvollkommene einer solchen Teilhabe manifestiert sich insbesondere in der Vielzahl glückskonstituierender Tätigkeiten, in der fehlenden Kontinuität, im Angewiesensein auf äußere Gegenstände (Nicht-Autarkie) sowie im Erwerben-Müssen von Tugenden (Perfektionierbarkeit). Damit zeigt sich das Gute, dessen erstes Prinzip das göttliche substantielle Gutsein ist, durch das menschliche Glück als Prinzip alles praktischen Guten *vermittelt*. Eine einfache *pros hen*-Relation, gemäß der wir alles um des göttlichen Gutseins willen tun würden beziehungsweise in welcher der gesamte Bereich menschlicher Praxis sein Gutsein in unmittelbarer Weise vom göttlichen Guten erhalte, würde zu kurz greifen. Letzteres würde bedeuten, dass das „Gut des Menschen“ sowie die anderen Güter, die auf es hingeordnet sind, vom Gutsein Gottes unmittelbar abhängig wären und ohne dieses nicht definiert werden könnten. Die Attribution des Guten ist vielmehr durch die menschliche *eudaimonia* (im Sinne einer *causa proxima*) vermittelt. Damit wird dem Eigenstand der Praxis auch in axiologischer Hinsicht Rechnung getragen. Wie Gott das höchste Prinzip alles Guten ist, so ist

¹³² Thomas deutet dieses Argument theistisch: „Wenn er dann sagt ‚es scheint sich aber auch deswegen‘ usw., beweist er das Beweisziel aus dem Gehalt eines ‚Prinzips‘. Denn das, was ‚das Prinzip und die Ursache des Guten‘ ist, ‚halten wir für verehrungswürdig‘, insofern es gleichsam etwas ‚Göttliches‘ ist, denn Gott ist das erste Prinzip alles Guten (*nam Deus est primum principium omnis boni*). Aber das Glückliche ist das Prinzip alles menschlich Guten, weil seinetwegen ‚alle‘ Menschen ‚alles tun‘, was sie bewirken. Das Ziel aber hat bei dem auf die Tätigkeit und das Streben Bezogenen den Gehalt eines Prinzips, weil aus dem Ziel der Gehalt dessen genommen wird, was sich auf das Ziel bezieht. Daraus folgt, dass das Glückliche ein verehrungswürdiges Gut ist“ (SLE 1,18 n. 223; Übersetzung *Perkams*).

¹³³ Zu diesem fragilen menschlichen Glück ausführlicher *St. Herzberg*, Glück und Transzendenz. Zur abendländischen Synthese von Ethik und Religion, in: *Ders./H. Watzka* (Hgg.), Transzendenzlos glücklich? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft, Münster 2016, 31–60.

¹³⁴ Vgl. auch *Baker*, The metaphysics of goodness.

¹³⁵ Vgl. SLE 1,1 n. 11: „[...] nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni.“

im Bereich des Praktischen das menschliche Glück das Prinzip alles praktisch Guten, wobei das menschliche Glück selbst in einer intrakategorialen Ähnlichkeit zum absolut höchsten Gut steht. Innerhalb beider Verhältnisse ist das Prinzip jeweils ein substantielles Gutsein, wobei Gott dieses Gutsein in einer paradigmatischen oder vollkommenen Weise verwirklicht.¹³⁶ Weil das substantielle Gutsein nichts anderes als ein vollkommener Vernunftvollzug, eine subsistierende *energeia*, ist und in diesem das höchste Glück besteht, entspricht der Differenz innerhalb der Gattung des substantiell Guten der Unterschied zwischen dem vollkommenen Glück Gottes und dem fragilen Glück des Menschen.¹³⁷

6. Gott als das erste Prinzip alles Guten

Wenn also das Glück als Prinzip alles menschlich Guten angesehen werden muss, wie verhält sich dazu Gott, der das erste Prinzip *alles* Guten ist? Beide Prinzipien müssen, daran lässt Aristoteles keinen Zweifel, als Zielursachen verstanden werden. Bedeutet das dann aber, dass Gott für den Menschen ein zusätzliches Letztziel wäre?

Das abgetrennte und für sich existierende substantielle Gutsein liegt außerhalb des Bereichs menschlichen Handelns und ist Gegenstand der Weisheit als der höchsten Wissenschaft. Beides, das *bonum humanum* wie das *bonum separatum*, hat der Weise vor Augen, so dass er gebieten kann (*sapientis est ordinare*):

Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche erkennt, worumwillen ein jedes zu tun ist; dieses ist aber das Gute von einem jeden, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur.¹³⁸

Dieses ontologisch Beste ist aufgrund seiner wesensgemäßen Aktualität in jeder Hinsicht unveränderlich; es bewegt, so Aristoteles' berühmte Formel, „als ein Geliebtes“¹³⁹, also allein aufgrund seiner (ontologischen) Attraktivität. Ein Merkmal dieser Attraktivität ist die absolute Autarkie: Gott ist, so Aristoteles, „doch gewiss glücklich, aber durch keines von den äußeren Gütern, sondern lediglich durch sich selbst und die innere Beschaffenheit seiner Natur“.¹⁴⁰ Wenn also alles andere um seinetwillen, also „um Gottes willen“¹⁴¹, geschieht, so nicht in der Weise, dass es zum Vorteil oder zugunsten dieses abgetrennten, göttlichen Gutseins wäre. Vielmehr ist Gott keiner Sache bedürftig, das heißt auf nichts außerhalb seines Wesens angewiesen; er hat es nicht nötig, dass etwas in seinem Interesse geschieht. Gott ist ein

¹³⁶ Vgl. das Verhältnis zwischen sinnlich wahrnehmbarer *ousia* und göttlicher *ousia* (Met. XII 1).

¹³⁷ Vgl. das berühmte μακαρίους δ' ἀνθρώπους / „beatos sicut homines“ in EN I 11, 1101a20 f. und die Interpretation des Thomas von Aquin im Sinne einer *beatitudo imperfecta*.

¹³⁸ Met. I 2, 982b4–7 (Übersetzung Szlezák mit Änderungen).

¹³⁹ Met. XII 7, 1072b3.

¹⁴⁰ Pol. VII 1, 1323b24–26. Vgl. auch EE VII 12, 1244b7–10; VIII 3, 1249b16; EN X 8, 1178b8 f.

¹⁴¹ Vgl. EE VIII 3, 1249b14 f.; De an. II 4, 415b1.

„Worumwillen“ (*hou heneka*) im Sinne des *tinós*, eines absoluten Ziels, und nicht im Sinne des *tini*, eines Nutznießers, der bedürftend, interessenorientiert und überhaupt veränderlich ist.¹⁴²

Wie genau wird ein solches, absolutes Ziel von endlichen Wesen erstrebt? Das Problem ist nicht, sich ein unbewegtes Ziel vorzustellen, das in mir eine Strebung und schlussendlich eine Bewegung auslöst (zum Beispiel die Schokolade in der Speisekammer, die mich vom Schreibtisch aufstehen lässt, um sie zu genießen),¹⁴³ sondern ein Ziel, das in *jeder* Hinsicht unveränderlich und außerdem für den Menschen unerreichbar, transzendent, ist. Hier gibt uns die Formulierung „als ein Geliebtes“ einen entscheidenden Hinweis: Der erste unbewegte Bewegter ist das absolute *kalón* und bewegt als Objekt der Liebe in der Weise, dass alles Seiende versucht, ihm so ähnlich wie möglich zu werden. Wenn etwas unerreichbar (das heißt nicht besitzbar oder genießbar) für mich ist, so eine einfache Überlegung, ist die einzige Möglichkeit, es auf andere Weise zu erreichen, es zu imitieren. Die *Imitation* oder Verähnlichung ist die Weise, wie ich mich einer Sache oder Person, die für mich unerreichbar ist, annähern kann.¹⁴⁴ Nach Aristoteles versucht jedes Seiende auf seine Art, das heißt gemäß der je eigenen Wesensform, Gott ähnlich zu werden, das heißt seine reine und ewige Aktualität innerhalb der je eigenen Seinsweise abzubilden. Bei den Lebewesen manifestiert sich dies im Zeugen eines artgleichen Individuums:

Denn für alle lebendigen Wesen, die vollendet und nicht verstümmelt sind oder spontan entstehen, ist es die natürlichste ihrer Leistungen, ein anderes hervorzubringen, das so ist wie es selbst – ein Lebewesen ein Lebewesen, ein Gewächs ein Gewächs –, damit sie am Ewigen und am Göttlichen teilhaben, soweit es ihnen möglich ist. Denn alle (lebendigen Wesen) streben nach jenem (Göttlichen), und um seinetwillen tun sie alles, was sie von Natur aus tun.¹⁴⁵

Unter den menschlichen Tätigkeiten zeigt sich die Betrachtung (*theôria*) als am engsten mit der „an Seligkeit herausragenden“ Tätigkeit Gottes verwandt: Dieser kognitive Vollzug ist die Einlösung der Aufforderung, soweit wie möglich sich unsterblich zu machen und alles zu tun, um gemäß dem Höchsten in einem selbst zu leben.¹⁴⁶

Anhand der Fortpflanzung und der menschlichen Betrachtung wird deutlich, dass es eine besondere Verbindung gibt zwischen der Imitation der göttlichen Seinsweise und der Verwirklichung der eigenen Wesensform

¹⁴² Met. XII 7, 1072b1–3. Hierzu *Gaiser*, Das zweifache Telos, 660 f.: „Wo etwas ‚zugunsten‘ oder ‚im Interesse‘ eines Subjekts geschieht, unterliegt das Telos selbst der Veränderung: gerade indem eine zweckhafte Beziehung um seinetwillen wirksam wird, erfährt es eine Wandlung oder Bewegung.“

¹⁴³ Grundsätzlich ist jedes Gut, das erstrebt wird, ein „unbewegt Bewegendes“ (vgl. De an. III 10, 433b12).

¹⁴⁴ Die Imitation ist somit nicht nur etwas Defizitäres.

¹⁴⁵ De an. II 4, 415a26–b3 (Übersetzung *Corcilius*). Vgl. auch Gen. corr. II 10, 337a1–7; Met. IX 8, 1050b28 f.; *Platon*, Symposion 206c.

¹⁴⁶ EN X 7, 1177b33 f.

oder Natur: Die tugendhafte oder bestmögliche Verwirklichung der eigenen Natur *ist* eine Imitation Gottes. Im Fall des Menschen ist dies nichts anderes als die tugendhafte Betätigung des *idion ergon*, also die bestmögliche Betätigung der theoretischen und der praktischen Vernunft. Es gibt einen systematischen Zusammenhang zwischen dem Streben nach Gott und der (für das einzelne Lebewesen objektiv vorteilhaften) Vervollkommnung des eigenen Wesens: „Alle Lebewesen“, so Konrad Gaiser, „sind auf ein höchstes, göttliches Telos bezogen, dem sie möglichst nahe kommen wollen; sie müssen zu diesem Zweck aber immer ihre eigene Wesensform so gut wie möglich verwirklichen.“¹⁴⁷ Das ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob alle Lebewesen bewusst Gott als Ziel des Kosmos erstreben und dann die Fortpflanzung um seinetwillen wählen und vollziehen, indem sie diese als die ihrem Wesen entsprechende Weise der Imitation seiner Ewigkeit erkennen. Vielmehr ist die Fortpflanzung für die Lebewesen „die natürlichste ihrer Leistungen“¹⁴⁸. Die Fortpflanzung zeigt sich *in metaphysischer Perspektive* oder *sub specie aeternitatis* als die Weise, wie Lebewesen dem göttlichen Sein ähnlich werden können. Ebenso gilt: Wenn das höchste Gut des Menschen in der tugendhaften Betätigung seiner Vernunft liegt, dann ist genau das die Tätigkeit, durch die er als Mensch dem transzendenten Gott ähnlich wird. Tugendhaftes Handeln und betrachtende Tätigkeit – und Letzteres in höherem Maße¹⁴⁹ – sind verschiedene Weisen vernünftigen Tätigseins und können damit als zwei Weisen der *imitatio Dei* interpretiert werden. Insofern beide für das Glücklichein des Menschen konstitutiv sind, gewinnt der Mensch in ihnen am substantiell Guten Anteil.

Damit ist der Verdacht, dass der Mensch zwei Letztziele hätte oder dass er das Streben nach der eigenen Seligkeit dem Streben nach Gott unterordnen müsste, ausgeräumt: Der Mensch strebt danach, glücklich zu sein, und er wählt die Güter, von denen er glaubt, dass er durch sie glücklich sein wird. Präziser: 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.¹⁵⁰ Das, was objektiv gesehen das höchste menschliche Gut ausmacht, ist in metaphysischer Perspektive zugleich die Weise, in welcher der Mensch Gott am meisten ähnlich wird. Sein Streben nach eigener Selbstvervollkommnung kann also zugleich als die für ihn spezifische Möglichkeit, sich Gott als absolutem Letztziel zu nähern, verstanden werden. Im Unterschied zu den anderen Lebewesen ist der Mensch fähig, seine Stellung im Ganzen der Wirklichkeit zu erkennen und Gott als letztes Ziel des gesamten Kosmos zu begreifen. Er kann das ihm eigentümliche Tätigsein als Form der

¹⁴⁷ Gaiser, Das zweifache Telos, 663.

¹⁴⁸ De an. II 4, 415a26 f. (Übersetzung Corcilus).

¹⁴⁹ Der Maßstab, an dem beide Tätigkeiten bzw. Lebensformen gemessen werden, ist ein metaphysischer.

¹⁵⁰ Vgl. EN III 4, 1111b26–29.

imitatio Dei verstehen beziehungsweise bewusst wählen und diesem damit eine metaphysische Sinndeutung geben: Das tugendhafte Handeln und die Betrachtung können als zwei Weisen angesehen werden, zur Aktualität der Vernunft im Bereich des Menschlichen beizutragen.

7. Ergebnis

Die nicht-homonyme Verschiedenheit des Guten zeigt sich in erster Linie als eine *pros hen*-Struktur. Das legt sich zunächst einmal von Met. XII 10¹⁵¹ und dem Kategorienargument in EN I 4 her nahe. Die verschiedenen Güter erhalten ihr Gutsein von einer primären Instanz, dem substantiellen Gutsein. Die praktischen, das heißt durch Handeln erreichbaren Güter gewinnen ihr Gutsein vom menschlichen Glück her.¹⁵² Dieses ist, wie Aristoteles am Ende von EN I 12 sagt, Prinzip und Ursache des praktisch Guten im Sinne einer Zielursache. Eine solche Attribution des Guten muss als intrinsische verstanden werden: Sie macht sowohl die Tugenden als auch die körperlichen und äußeren Güter zu solchen, die auch „an sich“ wählenswert sind. Von diesen wiederum müssen die rein instrumentellen Güter unterschieden werden, die „in einer anderen Weise“ gut genannt werden. Das menschliche substantielle Gutsein, der bestmögliche Vollzug des *idion ergon*, steht selbst in einem Approximationsverhältnis zum göttlichen oder abgetrennten substantiellen Gutsein, der „ersten Ursache alles Guten“¹⁵³. Die Imitation Gottes besteht genau in der bestmöglichen Betätigung der eigenen Wesensform. Dadurch ist das in jenem ersten Prinzip gründende *pros hen*-Verhältnis ein vermitteltes. Gott ist das perfekte Exemplar substantiellen Gutseins.

Auf der Grundlage einer solchen vermittelten Attribution kann die Analogie in unterschiedlicher Weise zur Darstellung von Gemeinsamkeiten zwischen den Gütern in den unterschiedlichen Gattungen des Guten herangezogen werden. Prominent ist hier das In-Beziehung-Setzen der verschiedenen Güter als Ziele: Alles, was als Ziel (= aufgrund seiner selbst erstrebenswert) verstanden werden kann, kann in den Zusammenhang einer Analogie gebracht werden. So kann das höchste menschliche Gut in eine Analogie zu Gott als erster Ursache des Guten gebracht werden. Ebenso können verschiedene lobenswerte Güter, das heißt die Tugenden, oder auch verschiedene werkzeughafte Güter jeweils in eine Verhältnisgleichheit gesetzt werden. Die Analogie ist aber nicht nur *intra*kategorial (Gerechtigkeit, Tapferkeit), sondern auch *inter*kategorial anwendbar (vgl. die Beispielreihe: Sehen, Denken, Lust, Ehre). Das Gute kann quer durch alle verschiedenen Gattungen als ein Strebenziel aufgefasst werden, um dessentwillen die Menschen jeweils die übrigen Dinge tun. Die einzige Bedingung ist, dass die jeweiligen Güter als

¹⁵¹ Vgl. SLE 1,6 n. 79 („bonum separatum [...] ad quod totum universum ordinatur“).

¹⁵² Vgl. SLE 1,18 n. 223 („felicitas est principium omnium bonorum humanorum“).

¹⁵³ SLE 1,8 n. 223.

Ziele verstanden werden können, und das bedeutet, dass ihnen das Gutsein intrinsisch zukommt. Dabei spielt es für die Analogie keine Rolle, ob dieses Gutsein ein substantielles oder ein nicht-substantielles, das heißt derivatives, ist.

Mit Hilfe *beider* Relationstypen gelingt es Aristoteles, Folgendes zu zeigen: (1) Die Vielfalt heterogener menschlicher Güter ist in verschiedenartiger Weise von einer primären Instanz, der menschlichen *eudaimonia*, abhängig. (2) Die Klasse der „an sich“ erstrebenswerten Güter erstreckt sich über mehrere Gattungen des Gutseins; die verschiedenen Güter können sowohl inter- als auch intrakategorial in eine Analogie gesetzt werden. (3) Das höchste menschliche Gut steht innerhalb der Gattung des substantiellen Gutseins in einem Ähnlichkeits- beziehungsweise Approximationsverhältnis zum göttlichen Gutsein, welches das erste Prinzip alles Guten ist.

Summary

Questions regarding moral metaphysics are not at the core of Aristotle's ethics. Where they are raised, Aristotle postpones a detailed inquiry and points to another branch of philosophy that would be more appropriate. A famous example is his view that good things do not belong to the things that just happen to have the same name. But how should we conceive this non-coincidental homonymy? Aristotle leaves it open whether the things that are good have the same name by reason of being related to a first instance (*pros hen*) or by analogy (in the strict sense). This is not a merely marginal problem of interpretation. It strikes the metaphysical underpinning of human action: How can we reconcile the variety of "goods" with their dependence from a first instance (*eudaimonia*)? What is the relation between this highest human good and the supreme good of the universe, which is God? How is the realm of human *praxis* embedded in the whole realm of being? Based on a reassessment of Aristotle's criticism of Plato's theory of the good, this article develops a reconstruction of Aristotle's metaphysics of goodness.