

**bouleuesthai / erwägen, überlegen** (βουλευέσθαι; lat. *deliberare*; Subst.: *bouleusis, boulê* / Erwägung), wörtlich »sich beraten«, ist ein Grundbegriff der Aristotelischen Handlungstheorie und bedeutet das Erwägen geeigneter Mittel für ein gegebenes Ziel (→ *telos*). Die genauere Bestimmung erfolgt: (1) über den Gegenstand des Erwägens, wobei die gleichen Kriterien zur Anwendung kommen, die in Rhet. I 4 für den Gegenstand der »beratenden Rede« (*symbolê*) entwickelt werden (vgl. EN III 5, 1112b10 f.); (2) über den Vorgang des Erwägens (EN III 5; Rhet. I 4, 1359a30 ff.).

(1) Gegenstand des Erwägens (EN III 5, 1112a18–b16) sind (a) Dinge, die in unserer Gewalt (*eph' hêmin*) und ausführbar (*prakta*) sind (a31). Ausgeschlossen ist damit u. a. Ewiges, Zufälliges, Vergangenes (VI 2, 1139b6 f.) oder Hoffnungsloses (Rhet. II 5, 1383a7 f.). Gegenstand des Erwägens sind (b) nicht die Ziele – sie werden durch das Wollen (→ *boulêsis*) vorgegeben (EN III 7, 1113b3 f.) –, sondern die zum Ziel führenden Wege: »Denn der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll« (III 5, 1112b11–13; vgl. Rhet. I 6, 1362a18). Die von Ar. gebrauchte Formulierung *pros ta telê* läßt allerdings die Möglichkeit zu, daß (c) auch Bestandteile des vorgegebenen Ziels Gegenstand der Erwägung sein können.

(2) Den Vorgang des Erwägens beschreibt Ar. als eine Art des Forschens (*zêtêsis*) oder der Analyse (→ *analysis*: EN III 5, 1112b21–24; vgl. Mem. 2, 453a14). Dabei wird das Ziel als Ausgangspunkt der Erwägung mit der »ersten Ursache« (*prôton aition*; vgl. → *aitia*) als Ausgangspunkt des Handelns verbunden: »Das Letzte in der Analyse ist das erste im Werden« (EN III 5, 1112b23 f.). Diese Verbindung geschieht vor allem durch das Abwägen von Zweck-Mittel-Relationen, was Ar. am Beispiel des Heilens erläutert (Met. VII 7, 1032b18–26): »Wenn dieser gesund werden soll, so wird er in Gleichmaß kommen müssen. Was heißt nun in Gleichmaß kommen? Das und das. Dies wird aber stattfinden, wenn er in Wärme kommt. Was heißt nun aber dies? Das und das. Dies ist aber dem Vermögen nach vorhanden, und dies steht bereits in unserer Gewalt.« Die Erwägung kann also mehrere Schritte beinhalten; sie vergleicht verschiedene Wege miteinander (EN III 5, 1112b16 f.); sie orientiert sich stets am Möglichen (*dynaton*), d. h. an dem, was durch uns geschehen kann (b24–27); sie fragt nach Werkzeugen (*organa*) und der Art ihrer Verwendung (b29); sie bezieht sich nicht nur auf Sachmittel, sondern auch auf mögliche Helfer (b30 f.).

Das Erwägen steht in engem Zusammenhang mit der »Entscheidung« (→ *prohairesis*), die Ar. als »erwägende Strebung« (*bouleutikê* → *orexis*: EN III 5, 1113a11) begreift: »Aus der Erwägung entsteht nämlich unser Urteil, und dann streben wir gemäß der Erwägung« (a11 f.).

*Lit.*: D. WIGGINS, *Deliberation and Practical Reason*, in: *Essays on Aristotle's Ethics*, hg. von A.O. Rorty, Berkeley 1980, 221–240.

*Ph. Brüllmann*

**dēmokratia / Volksherrschaft, Demokratie** (δημοκρατία; lat. *democratia*). Für Ar. gehört die *d.* zu den abweichenden und verfehlten Verfassungen (Pol. III 7, 1279b4–6). Die *d.* ist demnach eine Verfassung (→ *politeia*), in der die oberste Gewalt (*kyrion*) von einer Mehrheit ausgeübt wird, die sich nicht am Allgemeinwohl, sondern nur am eigenen Nutzen orientiert (III 7, 1279a25–31). Diese erste, für Ar. unzureichende Bestimmung wird aber schließlich durch eine Bestimmung ersetzt, in der die soziale Zugehörigkeit der Herrschenden in den Vordergrund gerückt wird. Demnach ist die *d.* eine Verfassung, in der die Armen die Regierungsgewalt zu ihrem eigenen Nutzen gebrauchen. Dem Umstand, daß die Armen die Mehrzahl des Volkes repräsentieren, kommt für die Bestimmung der Verfassungsform eine nur noch akzidentelle Bedeutung zu (III 8, 1279b35 f.; vgl. auch IV 4, 1290a30–b3).

Im Vergleich mit den anderen abweichenden Verfassungen gilt die *d.* als die »erträglichste« (IV 2, 1289b4 f.). Ar. betont jedoch, daß sie strenggenommen nicht besser, sondern nur »weniger schlecht« als die anderen fehlerhaften Verfassungen sei (b9–11, gegen Platon, Plt. 303a; vgl. EN VIII 12, 1160b19–21). Er hält ihr allerdings zugute, daß sie im Vergleich mit der Oligarchie die politisch stabilere Verfassung sei, weil in ihr normalerweise der Mittelstand besser vertreten sei (Pol. IV 11, 1296a13–16; V 1, 1302a8–15).

Ar. gesteht der *d.* zu, daß sie ein gewisses Recht (*dikaion*) für sich beanspruchen kann, aber nicht das Recht im eigentlichen Sinne. Denn es ist zwar richtig, daß alle Bürger, die frei (*eleutheros*) geboren sind, in einer bestimmten Hinsicht gleich (*isos*) sind. Aber die Demokraten täuschen sich, wenn sie daraus folgern, daß sie in allen anderen relevanten Hinsichten ebenfalls gleich sind und deshalb alle Bürger ein gleiches Recht auf alles hätten. Diese unzulässige Verallgemeinerung macht die *d.* im Kern fehlerhaft und ungerecht (III 9, 1280a7–11 und a21–25; vgl. V 1, 1301a25–36).

In der Verfassungslehre der mittleren Bücher (Pol. IV–VI), in der verschiedene Formen ein und derselben Verfassung unterschieden werden, untersucht Ar. auch die verschiedenen Formen demokratischer Verfassung. Der Gliederung in IV 4 zufolge gibt es fünf Arten von *D.*, in denen die demokratische Idee in unterschiedlicher Radikalität zum Ausdruck kommt (eine ähnliche, aber nicht ganz übereinstimmende Gliederung gibt es in VI 4). Treten die ersten Formen noch gemäßigt auf, weil in ihnen Elemente aus gegenläufigen Verfassungen, etwa der Oligarchie, enthalten sind, stellt der letzte Fall eine extreme, durch keine Rücksichtnahme mehr gemäßigte *D.* dar. In dieser Radikaldemokratie haben die Menge und die Demagogen die Gewalt so sehr an sich gerissen, daß nicht einmal mehr die allgemeine Geltung von Gesetzen (→ *nomos*) anerkannt wird (Pol. IV 4, 1292a5 f.; vgl. IV 14, 1298b14 f.). Selbst die Ämter lösen sich auf (IV 4, 1292a29 f.), und politische Entscheidungen werden schließlich nur noch auf der Grundlage von einzelnen Volksbeschlüssen getroffen (a6 f.). Auf dieser Stufe ist das »Volk Allein-

herrscher (*monarchos*), wenn auch ein aus vielen einzelnen zusammengesetzter« (a11f.), und »eine solche D. entspricht (*estin ... analogon*) der Tyrannenherrschaft« (a17 f.; vgl. IV 14, 1298a31–33). Da das Bestehen einer Verfassung aber Ar. zufolge von der Geltung von Gesetzen abhängt, die ihr entsprechen, ist diese äußerste D. genaugenommen gar keine Verfassung mehr (IV 4, 1292a30–32; vgl. V 9, 1309b31–35). Bei dieser Unterscheidung von Verfassungsarten geht es nicht so sehr um historisch identifizierbare Fälle demokratischer Herrschaft, sondern es werden Typen von D. vorgestellt. Außerdem wird mit dieser Typologie vor allem ein normativer Anspruch erhoben. Denn der jeweils erstgenannte Typus soll auch der beste sein (VI 4, 1318b6 f.), während der letzte, äußerste Typ von D. auch den schlechtesten und unbedingt zu vermeidenden Fall bildet. Die parallele Gliederung, die in IV 6 durchgeführt wird, stellt keine Neugliederung dar, sondern eine Ergänzung zur Typologie in IV 4, mit der kausale Erklärungen für das Zustandekommen der schon beschriebenen Typen von D. vorgeschlagen werden. Dabei werden vor allem soziale Rahmenbedingungen genannt, die das Entstehen verschiedener Arten demokratischer Herrschaft begünstigen.

Als Grundlage (*hypothesis*) der demokratischen Verfassung bestimmt Ar. die Freiheit (→ *eleutheria*: VI 2, 1317a40f.; vgl. IV8, 1294a10 f.; Rhet. I 8, 1366a4), die in der D. auf zweierlei Weise zum Ausdruck kommt. Im politischen Sinne besteht die Freiheit darin, daß die Souveränität nicht dauerhaft bei denselben Personen bleibt, sondern »daß das Regieren und Regiertwerden reihum geht« (Pol. VI 2, 1317b2 f.). Zur politischen Freiheit gehört also, daß man der Regierung nicht immer nur unterworfen ist, sondern an ihr auch partizipiert. Das folgt für Ar. auch aus dem demokratischen Rechtsbegriff, der alle Bürger als schlechthin gleich (*isos*) bestimme. Der zweite, persönliche Aspekt der demokratischen Freiheit besteht darin, daß alle Bürger so leben können, wie sie leben wollen (VI 2, 1317b11 f.; zur Kritik an diesem Freiheitsbegriff vgl. V 9, 1310a27–36 und VI 4, 1318b38–1319a1). Diesen grundlegenden Prinzipien der D. entsprechen Ar. zufolge bestimmte demokratische Einrichtungen, die diese Prinzipien auf angemessene Weise zum Ausdruck bringen. Dazu gehört z. B., daß die Dauer der Amtsführung kurz ist, daß die Ämter nicht zweimal nacheinander von derselben Person bekleidet werden dürfen, daß die Besetzung der Ämter durch das Los erfolgt usw. Auf diese Weise soll die Machtkonzentration weniger Bürger verhindert und dem Prinzip arithmetischer Gleichheit aller Bürger institutionelle Geltung verschafft werden.

*Lit.:* Ch. EUCKEN, Der Aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld, in: Aristoteles' »Politik«, hg. von G. PATZIG, Göttingen 1990, 277–291. – R. GEIGER, Die Einrichtung von Demokratien und Oligarchien,

in: Aristoteles. Politik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 2001, 151–167. – A. LINTOTT, Aristotle and Democracy, in: CQ 42 (1992), 114–128.

R. Geiger

**deon / nötig, notwendig** (δέον; dazu: *dei* / es ist nötig, notwendig; lat. *oportet*; Infinitiv: *dein, deisthai* / benötigen) wird in mehreren Bedeutungen verwendet (Soph. el. 19, 177a24). Sowohl Übel als auch Güter können notwendig sein (4, 165b35–38), Güter in dem Sinn, daß wir sie benötigen, und einige Übel in dem Sinn, daß sie unvermeidbar sind.

(1) Güter, die wir benötigen, sind Güter, die (als Mittel oder Bestandteil) für ein naturgegebenes oder ideales Ziel notwendig sind. Je schwerer ein Tier ist, um so stärkere, größere und härtere »Stützen« benötigt es (Part. an. II 9, 655a10f.); eine Streitfrage der Ethik ist, ob der Glückliche Freunde benötigt (EN IX 9, 1169b3 f.; 1170b18 f.); »man benötigt die Tapferkeit und die Ausdauer zur Arbeit, die Philosophie (→ *philosophia*) zur Muße, die Besonnenheit (→ *sôphrosynê*) und Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) aber zu beiden Zeiten« (Pol. VII 15, 1334a22–25); die beste Verfassung benötigt viele günstige Bedingungen (Pol. IV 1, 1288b37–40).

(2) *d.* wird gebraucht für das, was die Vernunft als notwendig vorschreibt. Das sind einmal zur Erkenntnis der Wahrheit notwendige methodische Anweisungen. So ist es »notwendig«, einige Prinzipien »aufgrund ihrer Folgerungen zu beurteilen« (Cael. III 7, 306a14 f.), »das Ganze im Blick zu haben« (Gen. corr. I 7, 323b17 f.), daß die Aussagen der Ethik den Handlungen entsprechen (EN II 7, 1106a32). – In der Ethik bezeichnen *d.* und *dei* die Vorschrift der sittlichen Klugheit (→ *phronêsis*); das Notwendige ist das in einem unbedingten Sinn Gesollte, die richtige Mitte (→ *meson*) zwischen zu viel und zu wenig (EN III 10, 1116a6f.; EE III 2, 1231a30; EN IV 6, 1123a20) in den affektiven Reaktionen und den Handlungen. Der Tapfere empfindet Furcht »so wie es notwendig ist und wie es die Vernunft (→ *logos*) will« (EN III 10, 1115b12); »der Besonnene begehrt, was er soll (*dei*) und wie er soll und wann er soll; das aber ist, was die Vernunft befiehlt« (III 15, 1119b16–18). Das Notwendige wird gleichgesetzt mit dem Richtigen; der Freigiebige gibt »auf richtige Art: also wem er soll, wieviel er soll und wann er soll und was sonst zum richtigen Geben gehört« (IV 2, 1120a25 f.). Das Notwendige kann nicht nur um seiner selbst willen, sondern auch aus einem anderen Grund getan werden (VI 13, 1144a16 f.); vollen sittlichen Wert hat eine Handlung nur dann, wenn das Notwendige oder Richtige oder Schöne (→ *kalon*) um seiner selbst willen getan wird (IV 2, 1120a24–29).

F. Ricken

**enhyption / Traum** (ἐνύπνιον; lat. *somnium, insomnium*). Ar. bezeichnet erstmals den Tr. als Seelenleben während des Schlafs (→ *hypnos*) mit physiologischen Ursachen. Er erklärt die Traumbilder (*phantasmata*: Insomn. 1, 459a19 f.) durch im Wachzustand wahrgenommene Sinneseindrücke, deren Überreste im Schlaf nachwirken (*hypoleimma tou en tē energeiā aisthēmatos*: 3, 461b21 f.; 2, 459a24 ff.; 460a32 ff.). Alle Sinneseindrücke werden nämlich in Form von Bewegungen (3, 460b28 f.) über das Blut (→ *haima*) zum Herzen (→ *kardia*), dem Rezipienten der Wahrnehmung (→ *aisthēsis*), transportiert. Diese Bewegungen, die Ar. mit kleinen, von Flüssen fortgeschwemmten Wirbeln vergleicht (461a8 ff.), zirkulieren während des Schlafs im Blut und verursachen bei ihrem Auftauchen die Traumbilder (461b14). Als nachwirkende Wahrnehmungsreste verstanden, können Träume auf Zukünftiges, z. B. eine Krankheit, hinweisen (1, 462b27–32; Hist. an. IV 10, 537b17–20) oder Ursache zukünftiger Handlungen sein, insofern diese durch Träume angeregt sind (Div. somn. 1, 462b27–463a1; 463a30f.). Sie haben jedoch keine mantische Funktion (2, 463b20–25; 1, 462b26–28). Traumbilder entstehen auch dadurch, daß sich die Bewegungen räumlich entfernter Geschehnisse über das Medium Luft bis zum Schlafenden übertragen, so daß dieser Dinge träumt, die andernorts im Gange sind, ohne sie am Tage wahrgenommen zu haben (2, 464a5–19; Insomn. 2, 459a23–b7). Ferner beschäftigt sich Ar. mit Fragen der Traumerinnerung (Div. somn. 1, 463b1–11). Generell ist das Träumen nicht nur eine Eigentümlichkeit des Menschen, sondern aller lebendgebärenden Vierfüßler, wie z.B. das Bellen der Hunde im Schlaf zeigt.

*Lit.*: E. DÖNT, Aristoteles. Kleine naturwissenschaftliche Schriften, Stuttgart 1997 (116–129: Über Träume; 130–136: Über Traumdeutung). – Ph. J. van der EIJK, Aristoteles. De insomniis, De divinatione per somnum, übers. und erl., Berlin 1994.

C. Oser-Grote

**eudaimonia / Glück, Glückseligkeit** (εὐδαιμονία; lat. *beatitudo, felicitas*; Adj.: *eudaimôn*/ glücklich, glückselig) heißt wörtlich: von einem guten (*eu*) Geist (*daimon*) begünstigt oder beseelt sein. Nur die *Poetik* (21, 1450a17) nennt den Gegenbegriff, die *kakodaimonia*, das Unglück, Elend, wörtlich »von einem bösen Geist beseelt«.

(1) Als letztes Ziel persönlicher und politischer Praxis ist das Glück der Leitbegriff der Ethik des Ar., taucht in der *Politik* auf und spielt in der beratenden Rede der *Rhetorik* eine Rolle (I 5). Das Glück zeichnet das rundum gelungene Leben aus, meint weniger das subjektive Wohlbefinden als das objektive Wohlergehen und besteht wesentlich im Tätigsein. In der *Nikomachischen Ethik* ergeben sich Gewicht und Gehalt des Glücks aus dem handlungstheoretischen Grundbegriff, dem Streben (→ *orexis*) nach einem

als gut (→ *agathon*) bewerteten Ziel (→ *telos*: I 1, 1094a2 ff.): Weil es verschiedene, hierarchisch angeordnete Ziele gibt, stellt sich die Frage nach einem Ziel, das wir um seiner selbst willen wählen und das verhindert, daß das Streben, weil ins Unendliche gehend, sinnlos wird. Das nur im Umriß (→ *typô*) zu bestimmende Ziel gehört zur *Leitwissenschaft des Praktischen, der politischen Philosophie, ist zwar für den einzelnen und die* → *polis* dasselbe (b7 f. ; vgl. Pol. VII 2; Rhet. I 5, 1360b4), für die Polis aber »schöner und göttlicher« (EN I 1, 1094b10).

(2) Im Unterschied zu den meisten anderen Grundbegriffen ist das Glück für Ar. kein mehrdeutiger Ausdruck. Während der Name für dieses oberste aller praktischen Güter unstrittig ist, auch die Gleichsetzung mit gutem Leben (→ *eu zên*) und Wohlergehen (*eu prattein*), ist die nähere Bestimmung umstritten; überdies wünscht man sich je nach Lebensumständen Verschiedenes: der Kranke Gesundheit und der Arme Reichtum (EN I 2, 1095a18 ff.). Rhet. I 5 (1360b14–17) führt verschiedene Bestimmungen an, die sich aber nicht ausschließen müssen: das Wohlergehen (*eupraxia*) mit Tugend, die Selbstgenügsamkeit (→ *autarkeia*), das angenehmste, mit Sicherheit verbundene Leben und einen reichen Besitz, verbunden mit der Fähigkeit, sie zu bewahren und mit ihnen umzugehen. Nach Pol. VII 1 (1323a25–27) hat das Glück drei »Teile« (*merê*): äußere, körperliche und seelische Güter, die der Glückliche (hier: *makarios*) allesamt besitzen müsse. Auch nach der *Rhetorik* hat das Glück Teile, für die Ar. eine lange Liste aufstellt (I 5, 1360b31ff.): vornehme Abstammung, zahlreiche und wertvolle Freundschaften, Reichtum, wohlgeratene und zahlreiche Nachkommen, ein gutes Alter, ferner Tugenden (→ *aretê*) des Leibes wie Gesundheit, Schönheit und Stärke, guter Ruf, Ehre, Gunst des Schicksals (*eutychia*) und Tugend samt ihren Teilen wie Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit.

(3) Bei ihrer Suche nach einem objektiven und zugleich wohlbestimmten Begriff greift die *Nikomachische Ethik* zwar so gut wie all diese Elemente gemein-griechischer Überzeugung auf, nimmt aber eine charakteristische Gewichtung vor.

Als erstes erörtert Ar. das Glück entlang von alternativen Lebensweisen (→ *bios*: EN I 3 und X 6–9). Es kommt also auf die Art an, wie man sein Leben als ganzes anlegt. Weil die Lebensweise, wie angedeutet, gewählt wird (I 3, 1095b20; vgl. Met. IV 2, 1004b24 f.), sind Zufall (→ *tychê*) und Gunst des Schicksals (*eutychia*) nicht belanglos für das Glück (zu Glück, Zufall und Verfassung [→ *politeia*] vgl. Pol. VII 13). Wer übermäßig häßlich, von geringer Herkunft oder einsam und kinderlos ist oder gar übel geratene Kinder oder Freunde hat (EN I 9, 1099b3–5), kann nicht vollständig glücklich heißen. Weit wichtiger sind aber Eigenleistungen wie Lernen und Gewöhnung (I 10, 1099b9 ff.; vgl. EE I 1, 1214a14–25), zumal bei den Guten, während die Schlechten mehr an äußeren Gütern brauchen (Pol. VII 13, 1332a1f.).

Schließlich darf man das Glück weder mit einem (vorübergehenden) Zustand höchsten Wohlbefindens gleichsetzen noch mit der heroischen Großtat eines Achilles oder einer Antigone. Ein verlässliches und im Sinne einer »Demokratisierung des Glücks« vielen mögliches Glück (EN I 10, 1099b18–20) zeichnet eine bestimmte Lebensweise aus. Ar. wehrt also das zu kleine Glück, das »Glück haben« (EN I 10, 1099b20f.; Pol. VII 1, 1323b26f.), wenn auch gelegentlich synonym mit Glück, ebenso ab wie das zu große Glück, jene Glückseligkeit (*makariotês*), die in der Regel der Gottheit reserviert ist (EN X 8, 1178b21f.), in der Theorie (→ *theôria*) aber auch dem Menschen offensteht (b25–27). Das Glück, das man nicht passiv an sich herankommen läßt, sondern sich aktiv erarbeitet, das Strebensglück im Unterschied zum Sehnsuchtsglück, besteht in einer dem zielorientierten Handeln innewohnenden Vollendung.

Zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* (I 3) setzt Ar. die drei zu seiner Zeit vornehmlich diskutierten Lebensweisen einem Wettstreit aus: das Genußleben (*bios apolaustikos*), das politische (*bios politikos*) und das theoretische Leben (*bios theôrêtikos*), ergänzt um ein viertes, gewinnorientiertes Leben (*bios chrêmastîês*). Da das politische Leben in zwei Formen auftaucht, gibt es insgesamt fünf Konkurrenten, von denen drei sogleich ausscheiden: Dem Genußleben frönen zwar außer der Menge auch Mächtige wie Sardanapal (Assurbanipal). Sie leben aber sklavenartig (EN I 3, 1095b19 f.; vgl. → *akrasia*); statt nämlich ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, unterwerfen sie sich den Affekten (→ *pathos*). Obwohl ein Genußleben das Glück verfehlt, bildet dessen Leitziel, die Lust (→ *hêdonê*), verstanden als freie Zustimmung zu dem, was man tut, einen unverzichtbaren Bestandteil des Glücks (I 5, 1097b4 f. mit X 5, 1175a30–36 und b14 f.; vgl. auch VII 14, 1153b10 ff.). Da zur Tugend der Tapferkeit (→ *andreia*) die Bereitschaft gehört, selbst den Tod auf sich zu nehmen, ist das gute Leben aber nicht in jeder Hinsicht mit Lust verbunden (III 12, 1117b7–16). Noch weniger glückstauglich als das Genußleben ist das gewinnorientierte Leben.

Ar. zählt durchaus den Besitz äußerer Güter zu den Bedingungen von Glück (X 9, 1178b33ff.; Rhet. I 5, 1360b19ff.), und der große Besitz vermag die Tugend der Freigebigkeit (→ *eleutheriotês*) zur Großgesinntheit (→ *megalopsychia*) zu steigern (EN IV 4–6). Verwerflich ist lediglich jene Pervertierung, die den Reichtum, seinem Wesen nach ein Mittel, zum Selbstzweck verkehrt (vgl. Pol. I 9–10 und VII 1, 1323a36 ff.). Verworfen wird auch das politische Leben, sofern es nur auf Ehre (→ *timê*) aus ist. Denn diese ist nur ein äußeres Zeichen für das, worauf es eigentlich ankommt.

(4) Bevor Ar. die zwei verbleibenden Lebensformen erörtert, das der Tugend verpflichtete politische Leben und die theoretische Lebensweise, klärt er das Kriterium, den genauen Begriff des Glücks. Dabei beruft er sich nicht etwa auf Besonderheiten der griechischen Polis, sondern auf kulturübergreifend gültige Argumente: (4.1) In einer Kritik an der Platonischen Idee

(→ *idea*) des Guten verwirft Ar. die Ansicht, das leitende Gut, also das Glück, sei als ein gemeinsames Muster und Maß, als ein ideales Urbild, zu denken. Dagegen spricht beispielsweise daß sich die Mannigfaltigkeit des Guten nicht unter einer Idee subsumieren lasse, daß die Idee zu einem ebenso gehaltlosen wie überflüssigen Begriff werde und eine abgetrennt existierende Idee auf unsere Praxis keinerlei Einfluß nehme (EN I 4; vgl. Met. I 9, 991a8 ff. und XIII 5, 1079b12 ff.). Auch die Komposition der Ethik enthält eine Ideenkritik. Während in Platons *Phaidon* und *Politeia* die Ideenlehre den Höhepunkt bildet, auf den die Dialoge zusteuern, ist bei Ar. das in gewisser Hinsicht funktionale Äquivalent, der Begriff des Glücks, zwar das Kriterium für die Lebensformen, überdies die Klammer, die den Anfang der *Nikomachischen Ethik* mit ihrem Ende zusammenhält. Weder die Semantik des Glücksbegriffs (I 5) noch die Diskussion der beiden glücksverbürgenden Lebensformen (X 6–9) haben aber das Gewicht eines Höhepunkts, auf den die anderen, relativ selbständigen Untersuchungen über Freiwilligkeit (→ *hekôn*) und Entscheidung (→ *prohairesis*), über ethische und dianoetische Tugenden, über Unbeherrschtheit, Freundschaft (→ *philia*) und Lust, zusammenlaufen.

(4.2) Um den außergewöhnlichen Zielcharakter des Glücks zu begreifen, bildet Ar. *via eminentiae* zwei Begriffe eines Äußersten und Letzten von allem Streben (EN I 5; vgl. Rhet. I 6, 1362b11).

(a) Für den ersten Begriff konstruiert er eine dreistufige, rein formale Hierarchie von Zielen (*telê*), die im »zielhaftesten Ziel« (*teleiôtaton*: EN I 5, 1097a30) gipfelt, übrigens so ähnlich, wie der ontologische Gottesbegriff das Seiende (→ *on*) ist, über das hinaus kein anderes Seiendes gedacht werden kann. Als das schlechthin höchste Ziel ist das Glück mit dem unbewegten Bewegter verwandt, denn dieser ist für die Naturprozesse, was das Glück für das Handeln ist: ein letztes Worumwillen. Man kann das höchste Ziel auf zweierlei Weise verstehen: als ein monolithisches, zugleich exklusives, alle anderen Ziele überragendes, dominantes Ziel und als vielfältiges, alle anderen Ziele umfassendes, inklusives Ziel. Für den Glücksbegriff eignen sich beide Bestimmungen, aber nur mit Einschränkung. Weil das Glück gegenüber den gewöhnlichen Endzielen wie Lust und Erkenntnis logisch höherstufig ist, hat es einen dominanten Charakter (vgl. Rhet. I 6, 1362b11), es verwirklicht seine Dominanz aber nicht exklusiv, sondern inklusiv: »innerhalb« derartiger Endziele und in Verbindung mit ihnen. Das Glück ist die Bedingung, die über die Zieltauglichkeit aller Ziele entscheidet, und hat insofern einen transzendentalen Charakter; das Glück ist jenes Ziel, das sich selbst legitimiert.

(b) Für die zweite formale Bestimmung des Glücks, die Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*: EN I 5, 1097b6ff.), bildet Ar. erneut einen Superlativ, hier zu »wünschenswert«, und fügt, um jedes Abschwächen zu verhindern, hinzu, man könne nichts mehr hinzuaddieren. Tugenden wie die Gerechtigkeit



werden gelobt, das Glück hingegen, der Selbstzweck in einem absoluten Sinn, wird als etwas Göttliches und Besseres gepriesen (I 6, 1097b25–27).

(c) Weil die beiden semantischen Bestimmungen auf eine Binsenweisheit hinauslaufen könnten, sucht Ar. in einer dritten, anthropologischen Überlegung einen gehaltvollen Begriff (EN I 6; vgl. I 13). Ar.'s Begriff des Glücks verbindet also Handlungstheorie (»Streben«) mit einer (konstruktiven) Semantik und einer bescheidenen Anthropologie, mit der für den Menschen charakteristischen Leistung (*ergon [tou] anthropou*: I 6, 1097b24 f.; 1098a7, vgl. a16). Auf diese Weise setzt Ar. das Glück mit Selbstverwirklichung gleich, freilich nicht in einem subjektiven, sondern objektiven Verständnis mit einer Tätigkeit (→ *energeia*) gemäß dem Logos: der Sprache und Vernunft.

Der Gefahr, dabei der intellektuellen Seite ein zu hohes Gewicht beizumessen, entgeht Ar. dadurch, daß er in Pol. I 2, 1253a9ff. den moralisch-praktischen Charakter der Vernunft betont und diese in der *Nikomachischen Ethik* auf zweierlei Weise gegenwärtig sieht, sowohl »wesentlich und in sich selbst« als auch »der Vernunft wie einem Vater gehorchend« (I 6, 1098a f. mit I 13, 1103a3).

(5.1) Die wesentliche Vernunft zeigt sich in der theoretischen Lebensweise (EN X 6–7), die die formalen Kriterien des Glücks wie die Selbstgenügsamkeit am meisten erfüllt. Denn sie bedarf weder äußerer Güter noch der Mitbürger und Freunde, ist überdies der Bedrohung durch widrige Umstände enthoben und verleiht höchste Lust (vgl. VII 12, 1152b6) in wunderbarer Reinheit und Beständigkeit. Bei diesem Leben, der *theôria* (X 8, 1178b32) mit der zuständigen dianoetischen Tugend, der Weisheit (→ *sophia*), ist der Mensch »am meisten Mensch«; er lebt am glücklichsten, was ihm im Unterschied zu Gott aber nur für kurze Zeit, in einem vollkommen erfüllten Augenblick, möglich ist (Met. XII 7, 1072b14 f.).

(5.2) Die andere Form der Vernunft besteht im Tätigsein gemäß den ethischen Tugenden. In Verbindung mit der komplementären dianoetischen Tugend, der Klugheit (→ *phronêsis*), führt man die zweitbeste Lebensweise, das (moralisch-)politische Leben (EN X 8–9). Dafür braucht man zwar einiges, vor allem Freunde (IX 9; vgl. → *philia*), aber nicht viel an äußeren Gütern (X 9, 1179a1ff.); so kann man auch mit bescheidenen Mitteln pflichtgemäß leben (X 9, 1179a12 f.; vgl. Pol. VII 1, 1323b4).

Nach Solon kann man vom Glück erst am Lebensende sprechen, dann aber ist, was glücklich heißen soll, das Leben, vorbei (EN I 11). Auf dieses Paradox antwortet Ar. mit dem Hinweis, das Glück müsse »ein volles Leben dauern« (I 6, 1098a18); denn wer wie Priamos im Alter in großes Unglück stürze, heiße nicht glücklich (I 10, 1100a5–9). So bleibt auch der Rechtshaffene einer ihm überlegenen Macht, kontingenten Widerfahrnissen ausgeliefert, und die Vernunft kann den Sinn des vernünftigen Lebens, das Glück, nicht garantieren. Damit widerspricht Ar. der Platonischen, später

stoischen These, der Weise sei selbst dann glücklich, wenn er unter Armut und Krankheit leide, überdies gefoltert werde. Die Lebenserfahrung dürfte Ar. Recht geben, wenn er sagt, wer einen Menschen glücklich nenne, der zwar gut sei, aber aufs Rad geflochten werde oder in großes Unglück gerate, der behaupte absichtlich oder unabsichtlich Nichtiges (VII 14, 1153b19–21). Der Vortreffliche (→ *spoudaios*) lebt zwar auch in Armut, Krankheit oder anderen Unglücksfällen gut, das Glück (hier *makarion*) besteht aber im Gegenteil (Pol. VII 13, 1332a19–21). Trotzdem zieht Ar. nicht die naheliegende, seine eudämonistische Ethik aber stark relativierende Konsequenz, der Mensch sei nur für seine Glückswürdigkeit verantwortlich, nicht für das Glück selbst. Statt dessen betont er fest, nirgendwo gäbe es eine solche Beständigkeit wie bei den tugendgemäßen Tätigkeiten (EN I 11, 1100b12 f.): Auch wenn der Weg der Rechtschaffenheit nicht vor unglücklichem Schicksal (*dystychia*: Phys. II 5, 197a27–31) schützt – so unbeständig wie die Gunst des Schicksals ist er nicht (ebd.).

In der *Politik* ist das Glück zusätzlich ein Argument in der Kritik an Platons Polis. Wenn man wie Platon den Wächtern das Glück wegnehme, könne eine Polis unmöglich glücklich sein. Denn mangels Muße verfügen die anderen, die Handwerker, Krämer, Bauern ..., nicht über Tugend (→ *aretê*) und haben folglich auch nicht am Glück teil (II 5, 1264b15–24; VII 3, 1328b35ff.). Damit die Polis glücklich werde, müsse sich die Gesetzgebung auch auf die Frauen richten, die sonst durch Zügellosigkeit dem Staat schaden könnten (II 9, 1269b12 ff.).

Außerhalb der Ethiken, der *Politik* und *Rhetorik* taucht der Ausdruck Glück bzw. »glücklich« nur noch an zwei Stellen auf: In der *Topik* (II 6, 1112a36–38) ist »glücklich« ein Beispiel dafür, daß man durch Berufung auf die wörtliche Bedeutung – hier: jemand, dessen Daimon vortrefflich ist – gegen die übliche Bedeutung argumentieren kann. Nach der *Poetik* (21, 1450a16–23) ist das Glück eine Handlung, keine Qualität (→ *poion*), weshalb sich die Tragödie (→ *tragôdia*), die sich mit Glück und Unglück befaßt, auf Handlungen und Lebensweisen richtet.

*Lit.:* J. ACKRILL, Aristotle on Eudaimonia, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 39–62. – F. BUDDENSIEK, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik, Göttingen 1999. – R. HEINAMAN, Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics, in: Phronesis 33 (1988), 31–53. – A. KENNY, Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992. – R. KRAUT, Aristotle on the Human Good, Princeton 1989. – P. STEMMER, Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik, in: Phronesis 37 (1992), 85–110.

O. Höffe