

ERWIN SONDEREGGER

Der Mensch – sein Anfang und sein Ende

Bemerkungen zum Titel

Der Titel »Der Mensch – sein Anfang und sein Ende« ist vieldeutig – besonders deshalb, weil man unter Anfang und Ende verschiedenes verstehen kann. Anfang und Ende kann zeitlich und stammesgeschichtlich verstanden werden, es kann aber auch den individuell lebensmässigen Sinn von Geburt und Tod haben. Der Ausdruck »Anfang und Ende« lässt sich in komplexiven Sinn verwenden, wie im Satz »Christus ist das Alpha und Omega«, aber auch in wertmässigem Sinn, wenn wir mit dem Ersten das Beste, mit dem Letzten das Schlechteste meinen. Neben solchen und weiteren Verwendungsmöglichkeiten steht der Gebrauch von Anfang und Ende, ἀρχὴ καὶ τέλος, im Brief EPIKURS an Meinoikeus:

καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν,
*und deswegen nennen wir die Hedone Anfang und Ende des glücklichen Lebens.*¹

Hier meint der Ausdruck ἀρχὴ καὶ τέλος jedenfalls nicht Geburt und Tod. ARISTOTELES hat den Unterschied, auf den es hier ankommt, in der Physik folgendermassen formuliert:

*Die Physis ist Ziel (τέλος) und Worum-Willen (wenn es bei etwas in kontinuierlicher Bewegung ein Ziel gibt, dann ist dieses das Letzte (ἔσχατον) das Worum-Willen; deshalb ist zum Lachen, was der Dichter gesagt hat: ›Er hat sein Ende (τέλος), weswegen er geboren wurde‹), denn nicht jedes beliebige Letzte ist τέλος, sondern das Beste.*²

Sei es, dass das Zitat von EURIPIDES stammt (nach Philoponos) oder von einem Komiker (nach Bonitz), es will jedenfalls gerade mit dem Paradox spielen, das der Tod zwar das Letzte in unserem Leben ist, aber doch nicht das τέλος. Wir werden nicht geboren, um zu sterben, will Aristoteles sagen, sondern um den Höhepunkt

.....

¹ Diogenes Laertios, X, 128.

² Physik II 2, 194a28–31.

einer natürlichen Entwicklung zu erreichen, den die Griechen als ἀκμή, die eigentliche Verwirklichung unserer Möglichkeiten, bezeichnet haben.

So verwandelt sich also der Sinn der Titels von »Der Mensch – sein Anfang, sein Ende« zu »Der Mensch – sein Ursprung, sein Ziel«. Wenn man das ganze Wesen durch Ursprung und Ziel umfasst denkt, dann ist der Titel das Versprechen einer Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?« In diesem Sinne wollen wir die Frage behandeln, das Symbolische fällt dabei etwas weniger in Betracht, dafür steht der Begriff des τέλος, des Ziels, im Zentrum.

Die Frage nach dem Menschen ist in verschiedenen Epochen sehr unterschiedlich beantwortet worden. Heute denken viele, die Gene seien der Mensch, andere halten das Gehirn für sein Zentrum, denn in ihm entstehe die ganze Wirklichkeit; für noch andere ist der Mensch der Erbringer und Konsument wirtschaftlicher Leistungen, weil alle anderen Aspekte des Lebens den wirtschaftlichen unterzuordnen sind,³ für einen Anthropologen wie GEHLEN ist der Mensch das Mängelwesen. PROTAGORAS nannte den Menschen das Mass aller Dinge, im Mittelalter war der Mensch ein Geschöpf Gottes ...

Ich breche die Liste ab, denn jeder einzelne Punkt in ihr gäbe Anlass zu weitläufigen Erörterungen. Aus den vielen Bestimmungen des Menschen greife ich jene von Aristoteles heraus. Als Bezugspunkt dienen einige Überlegungen des Aristoteles zum τέλος des Menschen in der Nikomachischen Ethik, im Besonderen die des sechsten Kapitels des ersten Buches (EN I 6), die des neunten Kapitels in Buch neun (EN IX 9), wo Aristoteles im Zusammenhang mit dem Thema Freundschaft davon spricht, was wir sind, sowie die abschliessenden Überlegungen des Aristoteles zur Eudaimonie am Schluss der Nikomachischen Ethik, Kapitel sechs bis neun des zehnten Buches (EN X 6–9). Den Abschluss wird der schon zitierte Satz EPIKURS bilden, *und deswegen nennen wir die Hedone Anfang und Ende des glücklichen Lebens*. Dabei meine ich, dass dieser Satz EPIKURS mit dem, was Aristoteles vom letzten und obersten Ziel des Menschen sagt, jedenfalls insofern einen Zusammenhang hat, als auch bei Aristoteles die Eudaimonie, die formale Angabe dessen, was nach allgemeiner Überzeugung Ziel des Lebens ist, mit ἡδονή, Lust, engstens verbunden ist.

.....

³ Die vierten Bieler Philosophietage im November 2007 thematisierten das mit ihrem Titel »Ich kaufe, also bin ich«.

Zur Nikomachischen Ethik

In der antiken Ethik werden nicht dieselben Fragen gestellt, wie in der modernen. In der modernen Ethik ist generell der Begriff der Pflicht wesentlich. Sie ist oft eine Theorie dessen, was wir tun sollen, wenn wir gut handeln wollen. Man darf sich nicht dadurch verführen lassen, dass in beiden Ethiken das Wort ›gut‹ eine Rolle spielt – die Rolle dieses Ausdrucks ist verschieden. Modern dient das Wort vor allem der Bestimmung des Handelns, verschiedene Theorien der Ethik unterscheiden sich eher dadurch, ob und wie sie die Konsequenzen des Handelns einbeziehen oder nicht. Die aristotelische Ethik hingegen enthält keine Angaben darüber, was man tun muss, um gut oder gerecht zu sein, sie stellt keine Normen auf und dergleichen; sie fragt nicht hauptsächlich danach, was wir tun und lassen und wie wir handeln sollen. Aristoteles befasst sich in der Nikomachischen Ethik vielmehr mit der Frage nach dem Menschen. Die Frage ›Was ist der Mensch?‹ hat dabei nicht biologischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen oder noch anderen Sinn, sondern einen antik ethischen. Die leitende Frage lautet ›Was für einer muss ich sein, damit ich das oberste mögliche Ziel, glücklich zu sein und zu leben, erreiche?‹

Wie es sich für einen Philosophen gehört, beginnt Aristoteles die Nikomachische Ethik mit einer methodischen Erörterung, mit den berühmt gewordenen Überlegungen zur Ziel-Hierarchie. Offenbar tun wir sehr vieles von dem, was wir tun, um einer bestimmten anderen Sache willen oder um eines bestimmten Zieles willen. Sehr oft wollen wir auch das, worum willen wir etwas tun, nochmals um einer anderen Sache willen. Wir sind fleissig und tüchtig, weil wir Geld verdienen wollen; wir wollen Geld verdienen, weil wir ein Haus bauen wollen; wir wollen ein Haus bauen, weil wir eine Familie gründen wollen. – Bei dieser Sachlage fragt es sich nun, ob wir überhaupt alles um eines anderen willen tun wollen, oder ob irgendwo ein Ziel, ein Wert sichtbar wird, den wir nicht mehr um eines anderen Wertes willen, sondern um seiner selbst willen erreichen wollen. Aristoteles kann sich hierbei auf die damals herrschende Meinung beziehen, denn es war der Konsens der Zeit, dass wir alles letztlich um der *Eudaimonia* willen tun. Bei dieser ist es völlig sinnlos, noch weiter zu fragen. Wer fragt: ›Warum willst Du glücklich sein?‹ weiss nicht, wovon er spricht. Die Ziele haben also ein Ende bei dem, was um seiner selbst willen erstrebt wird und was alleine schon genügt, um glücklich zu sein.

Aristoteles wäre nicht Aristoteles, wenn er nicht noch weitere methodische Überlegungen vorlegen würde. Er geht die Frage, wie überhaupt nach dem obersten

Wert gefragt werden kann, nochmals anhand von dem an, was damals als mögliche Lebensformen angesehen worden sind (I 2–3). Zwar ist es Konsens, dass Eudaimonie das oberste Ziel des Lebens ist, doch womit sich diese bloss formale Angabe mit Inhalt fülle, ist kontrovers. Für die einen ist es der Genuss, sie führen den βίος ἀπολαυστικός, für andere ist es Macht und Ehre, sie leben einen βίος πολιτικός, einige wiederum finden in der Einsicht die Eudaimonie, dies ist der βίος θεωρητικός (EN, I 2, 1095 a 17–30). Das ist natürlich keine vollständige Liste, doch genügt es, die unterschiedlichen Auffassungen des einheitlichen Ziels zu illustrieren.

Die eigentliche und spezifische Leistung des Menschen

In Kapitel sechs des ersten Buches wendet er sich von neuem Ausgangspunkt aus nochmals der Frage nach der Eudaimonie zu. So geht Aristoteles oft auch mit anderen Fragen um. Hier sagt er, wenn man das ἔργον ἀνθρώπου fassen könnte, wenn man die eigentliche und spezifische Leistung des Menschen fassen könnte, liesse sich das bereits Gesagte vielleicht noch deutlicher sagen. Offensichtlich kann man sinnvollerweise fragen, was die eigentliche Leistung dieses oder jenes Handwerkers, dieses oder jenes Künstlers sei. Bei einem Schuster, einem Schreiner, einem Gittaristen, einem Flötenspieler ist offensichtlich, worin die eigentliche Leistung besteht, jene stellen gute Gegenstände her, diese machen gute Musik. In vergleichbarer Weise haben auch unsere Körperorgane und Körperteile Funktionen. Die Hand greift, das Auge sieht, die Beine schreiten usw. Auch Geräte haben ihre spezifischen Funktionen. In der Ausübung dieser Funktionen besteht das Gute für den Handwerker, den Künstler, das Organ, das Gerät. Wenn man in entsprechender Weise sagen könnte, was für den Menschen als solchen die eigentliche Leistung wäre, dann hätte man das eigentliche Gute des Menschen gefunden. In der hervorragenden Ausführung dieser Leistung bestünde die ἀρετή des Menschen, die die Eudaimonie ausmacht. Die ganze Nikomachische Ethik lässt sich als Entfaltung und Beantwortung dieser Frage verstehen. Aus diesem Ganzen betrachten wir jetzt lediglich den Ort, an dem diese Frage ansetzt, und den Ort, wo sie ankommt.

Da wir Lebewesen sind, sagt Aristoteles (I 6), könnte man meinen, die eigentliche Leistung des Menschen bestehe darin, zu leben. Gewiss ist das zwar eine unserer Leistungen, aber sie ist nicht spezifisch, denn auch die Pflanzen leben; auch das Wahrnehmen kann es nicht sein; gewiss ist wahrzunehmen eine wesentliche und

unverzichtbare Leistung von uns, aber ebenfalls nicht spezifisch, auch Tiere leisten dies. Aristoteles legt auch hier keine vollständige Liste der Funktionen vor, sondern hinreichende Beispiele im Sinne der Hinführung (ἐπαγωγή). In *De Anima* nennt er als weitere Funktionen noch Ernährung und Streben; auf das Denken und Überlegen tritt er in der Nikomachischen Ethik weiter unten ein.

Als das für den Menschen spezifische Leben erklärt Aristoteles das handelnde Leben, sofern wir vernunftbegabt sind:

λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος, [als das Spezifische des menschlichen Lebens] *bleibt das Leben eines vernunftbegabten Lebewesens, das im Handeln besteht.*⁴

So erreicht Aristoteles rasch die Bestimmung der eigentlichen und spezifischen Leistung des Menschen:

...ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, ... *die [eigentliche und spezifische] Leistung des Menschen ist die Wirklichkeit der Seele gemäss der Vernunft oder wenigstens nicht ohne Vernunft.*⁵

Aristoteles fügt als Zusatzbedingungen an, dass diese Wirklichkeit der Seele in ausgezeichneter Form (κατ' ἀρετήν) bestehen müsse, nicht einfach nur irgendwie, und dass sie nicht nur kurzfristig sein dürfe, denn *eine Schwalbe macht noch keinen Frühling ...*

Im Folgenden wird gefragt, worin diese *Wirklichkeit der Seele* als eigentliche Leistung des Menschen bestehe. Wann, d. h. unter welchen Bedingungen sind wir wirklich, und zwar eben in einem ausgezeichneten Sinne, in unserer bestmöglichen Weise? Aristoteles sieht diese Wirklichkeit der Seele vor allem in zwei Bereichen, im Bereich des Handelns mit anderen Menschen und im Bereich des Denkens. Hier liegen unsere ethischen und dianoetischen Fähigkeiten. Dies versuche ich mittels der eingangs erwähnten Texte darzustellen.

.....

⁴ I 6, 1098a3.

⁵ I 6, 1098a7–8, der von mir als Aussage formulierte Satz ist Teil eines wenn-Satzes, doch Aristoteles hält diese Prämisse für wahr.

Wahrnehmend und denkend gewahren wir unser Sein

In EN IX 9 fragt Aristoteles, ob der Glückliche der Freunde bedürfe. Es scheint ja, dass es dem Glücklichen, wenn er wirklich glücklich ist, an nichts Weiterem mangeln darf, er bedarf zu seinem Glück also keiner Freunde. Dagegen scheint es auch ungereimt, sagt Aristoteles, dass der Glückliche gerade des Besten unter den äusseren Gütern entbehren soll. Auch der Glückliche ist ja ein gesellschaftlicher Mensch. So geht es darum abzuklären, wie sich Freundschaft und Eudaimonie zueinander verhalten.

So greift Aristoteles an dieser Stelle der Abhandlung über die Freundschaft, IX 9, 1069b28, auf den Anfang der Schrift, I 8, 1090a16 und 1098b31–1099a7 zurück, wo er sagte, dass die Eudaimonie eine Art Wirklichkeit sei. Nun ist der Ausdruck *Wirklichkeit* aber zweideutig, was Aristoteles oft mit der Wirklichkeit des Wissens illustriert. Der Satz ›Ich weiss etwas wirklich‹ ist auch dann wahr, wenn ich in einem bestimmten Moment nicht daran denke; wenn ich aber faktisch an etwas denken, das ich weiss, dann ist das Wissen in einem stärkeren Sinne wirklich. Auch von jemandem, der im Moment nicht an den Satz von Pythagoras denkt, darf man sagen, er kenne und wisse ihn, doch wenn er ihn eben gerade in einer geometrischen Überlegung gebraucht, dann weiss er ihn in gleichsam in höherem Masse, wirklicher. So ist auch die Wirklichkeit der Eudaimonie zu verstehen. Sie liegt nicht wie ein Besitz vor, den man gebrauchen kann oder nicht, sondern sie besteht nur im faktischen Leben und sie wird je und je im eigenen Wirklich-Sein.⁶

Zu leben scheint primär darin zu bestehen, etwas wahrzunehmen oder zu denken.⁷ Das heisst, wahrnehmend oder denkend sind wir als Menschen wirklich. Dieses Wahrnehmen und Denken ist zwar irgendwie auch ein Strömen, doch findet es nicht so statt, wie ein Bach fliesst, sondern, wenn wir hören, bemerken wir auch, dass wir hören, wenn wir sehen, bemerken wir, dass wir sehen usw. Wahrnehmend und denkend nehmen wir zugleich wahr, dass wir wahrnehmen und denken. Das heisst, dass wir nicht nur ein Bewusstsein von etwas haben, sondern dass wir auch ein Selbstbewusstsein haben. Dadurch aber, dass wir bemerken, dass wir wahrnehmen und denken, werden wir gewahr, dass wir leben und sind, wir erfahren unser Sein (1179a34ff.). Die Wahrnehmung davon, dass wir leben und sind, ist

.....

⁶ 1169b29-30.

⁷ 1170a18.

selbst gut, denn zu leben und zu sein sind selbst gut und wählenswert. Im Wahrnehmen und Denken des besten Seins von uns besteht dann die Eudaimonie.

Durch seine Teilnahme am Reden und Denken erleichtert uns der Freund diese Wahrnehmung von uns selbst, er hilft uns dabei, wirklich zu sein, damit befördert er unsere Eudaimonie. Aristoteles ist sich bewusst, dass Motive und Ziele des Zusammenlebens sehr unterschiedlich sein können, denn bei einigen geht es ums Trinken, ums Würfeln, ums Turnen (IX 12); eine hervorragende Möglichkeit ist es aber, sich über gemeinsame Themen Gedanken zu machen und über diese zu reden. Diese Formen unserer Wirklichkeit sind anderen deswegen überlegen, weil dabei das Beste in uns, das in uns, *was dem Göttlichen am ähnlichsten ist*, (1077b28), aktiv und wirklich ist.

Eudaimonie ist Wirklichkeit κατ' ἀρετήν

Gegen Ende des letzten Buches der Nikomachischen Ethik, in den Kapiteln 6–9, kommt Aristoteles auf die Bestimmung der Eudaimonie am Anfang des Buches zurück. Diese wurde am Anfang unter Bezug auf die allgemeine Meinung als das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens bestimmt. Hier versucht Aristoteles das Fazit aus all seinen Überlegungen zu ziehen. Ich referiere den Text in seinen Hauptzügen.

Die Eudaimonie kann nicht nur eine *Haltung* oder *Anlage* zu etwas sein (ἔξις), sondern sie muss eine *Wirklichkeit* sein (ἐνέργεια), denn jemand kann auch dann eine Haltung haben, wenn er schläft. Wir können auch von einem Schlafenden sagen, er habe diese oder jene Haltung, z. B. er sei tapfer. Homer nennt Achill auch dann *schnellfüßig*, wenn er sitzt. Bei der Eudaimonie geht es aber darum, dass sie faktisch und wirklich vollzogen wird. Es ist weiter eine Wirklichkeit κατ' ἀρετήν, also eine Wirklichkeit nach Massgabe der ausgezeichneten Ausführung und, wie schon gesagt, die Wirklichkeit des Besten in uns, des νοῦς, der Vernunft.

Die Wirklichkeit in ausgezeichneter Ausführung kann um einer anderen Sache willen oder um ihrer selbst willen gewählt werden. Der beste Schreiner ist jener, der beispielsweise die beste Fähigkeit, einen Tisch herzustellen hat und diese Fähigkeit dadurch realisiert, dass er den besten Tisch auch wirklich herstellt; der beste Schuster jener, der die besten Schuhe herstellen kann und sie faktisch herstellt. Hier stehen die Fähigkeiten ganz klar im Dienste der herzustellenden Sache, die deshalb im Wert über der Herstellung stehen. Der beste Schuh und der beste Tisch sind dann die Wirklichkeit in ausgezeichneter Ausführung.

Die faktisch ausgeübten Fähigkeiten, die um ihrer selbst willen ausgeübt werden, sind höheren Ranges als jene, die um einer herzustellenden Sache willen ausgeübt werden. Es gibt verschiedenes, das die Menschen um der entsprechenden Tätigkeit selbst willen tun; dazu gehört z. B. spazieren zu gehen, Flöte zu spielen, Spiel und Spass usw. Gerade die Reichen und Mächtigen haben auch Vorstellungen von dergleichen. Sie denken oft, der Spass, παιδιά, sei die höchste solche Tätigkeit. Doch muss man wohl Aristoteles zustimmen, wenn er sagt, das sei zwar sehr wohl, wie auch anderes, um seiner selbst willen gewählt, aber es diene der Entspannung, es sei nicht Ziel unseres Mensch-Seins. Wenn wir die Wirklichkeit eines solchen Spassvogels mit der eines guten Menschen vergleichen, müssen wir zugeben, dass die letztere höheren Wert hat. Innerhalb der verschiedenen Weisen wirklich zu sein, setzt Aristoteles also die theoretische Weise wiederum zuoberst, weil in ihr der *Nous*, die Vernunft, am meisten wirklich ist.

Danach geht Aristoteles auf zwei Einwände ein, die gegen sein Konzept vorgebracht werden könnten:

1. Es ist unmöglich, während des ganzen Lebens das theoretische Glück aufrecht zu erhalten; wir brauchen gelegentlich Entspannung im Schlaf, im Spiel oder noch anderswie; zudem lenken uns die notwendigen Lebensbedürfnisse davon ab. Das Ziel der Eudaimonie durch Theorie ist also von vornherein nicht erreichbar.
2. Die Eudaimonie ist etwas Göttliches, der Mensch soll aber mit Menschlichem zufrieden sein, alles andere sei Hybris.

Dem entgegnet Aristoteles, dass es selbstverständlich ist, dass der Mensch nicht das ganze Leben in der Theorie verbringen kann; er muss gelegentlich auch essen, sich um seine körperlichen Bedürfnisse und den Alltag kümmern. Das spricht aber ebenso wenig wie der zweite Einwand dagegen, die Eudaimonie anzustreben, so weit es möglich ist. Damit müssen wir uns begnügen. Die Unerreichbarkeit des Ideals spricht nicht dagegen, es trotzdem anzustreben. Es wäre zwar Hybris, das Glück der Götter für sich beanspruchen zu wollen, es wäre aber ebenso überheblich, überhaupt auf das erreichbare Glück zu verzichten, weil man das göttliche Glück nicht erlangen kann.

Immerhin ist zuzugeben, dass die Theorie eine beständigere Freude verleihen kann als Glück in der Liebe oder Erfolg im Geldgeschäften, und dass sie reiner und selbstgenügsamer ist als andere Quellen der Freude, wie etwa ›Wein, Weib, Gesang‹. Zudem brauchen solche Lebensweisen in der Regel erheblichen mate-

riellen Aufwand. Der Ausschweifende, der Politiker, der Krieger, bedürfen zur Erreichung der Eudaimonie in ihrer Lebensweise wesentlich mehr der materiellen Güter als der theoretische Mensch.

Allerdings gelten auch für das Glück durch Theorie gewisse Einschränkungen. Für die gute Ausübung der Theorie ist es nötig, dass die Grundbedürfnisse befriedigt sind, ein minimales Mass an äusseren Gütern ist deswegen auch hier Voraussetzung. Doch scheint es ein wesentlich geringeres Mass zu sein als bei anderen Lebensweisen.

In EN X 8 geht Aristoteles vor wie PLATON im *Philebos*, mit dem seine Ethik ohnehin viele Berührungspunkte hat. Im *Philebos* fragt Platon nach dem obersten menschlichen Gut. Die Titelfigur, Philebos, setzt dafür die Lust, ἡδονή ein, Sokrates dagegen φρόνησις, Wissen und Vernunft. Nachdem die Lust ganz klar als oberstes Gut ausgeschieden ist und eine Leben der Vernunft, oder wenigstens ein aus Vernunft und Lust gemischtes Leben Anwärter auf den Hauptpreis sind, wird nach dem zweithöchsten Gut gefragt. Dieselbe Frage stellt auch Aristoteles und sagt, dass nach den dianoetischen Tugenden die ethischen die zweite Stelle einnehmen (EN X 8).

Zusammenhang von Eudaimonie und Lust

Wir haben ein gewisses Verständnis der Eudaimonie erreicht. Sie ist die Wirklichkeit, das Sein der Seele eines vernunftbegabten Wesens in der Realisierung seiner besten Möglichkeit. Wir haben auch schon eine gewisse Vorstellung davon, wie das mit der Lust zusammenhängt. Wenn die Seele in dieser Weise wirklich ist, bemerkt sie sich selbst. Dieses Sich-selbst-Bemerken in einer ausgezeichneten Weise des Seins ist die Lust. Da in dieser Beurteilung Aristoteles aber doch einen fundamentalen Unterschied zwischen sich und Platon sieht, geht er ausführlicher auf die Kritik Platons an der Lust im *Philebos* ein, denn, sollte Platon recht behalten, ist die von Aristoteles angestrebte Verbindung von Eudaimonie und Lust nicht haltbar. Mit diesem Teil beschäftigen wir uns jetzt. Zu diesem Zweck betrachten wir die Hauptthesen in Platons *Philebos* und kontrastieren sie mit den Überlegungen des Aristoteles in EN X 1-5, wo er sich besonders intensiv mit den Argumenten Platons gegen die Lust auseinandersetzt.

Der *Philebos* hat einen thematischen Hauptstrang, mehrere theoretische Exkurse und verschiedene einzelne Bemerkungen. Für uns hier ist der thematische Hauptstrang relevant, in dem die Frage nach dem für uns Menschen obersten Wert

gefragt wird. Es sind zwei Werte vorgeschlagen, Philebos stimmt für die Lust, Sokrates für die Vernunft. Sokrates versucht im Gespräch Protarch, der die Position Philebos' übernommen hat, davon zu überzeugen, dass die Lust keinesfalls der oberste Wert sein könne.

Zum Verständnis des Dialogs im Ganzen möchte ich nur sagen, dass die Lustfeindlichkeit, die sich in den folgenden Argumenten zu zeigen scheint, relativiert werden muss, denn das Hauptziel des Dialogs ist gar nicht die Begründung und Befestigung dieser Lustfeindlichkeit, sondern die Verschiebung in der Grundsätzlichkeit des Fragens. Platon beginnt mit dem, was uns im alltäglichen menschlichen Leben gut scheint, wo eben auch die Lust, natürlich auch in ihren vulgären Formen, eine Kandidatin ist. Sokrates, bzw. Platon benutzt das aber nur dazu, um das Frageniveau zu verschieben. Aus der Frage nach dem Guten für den Menschen wird die Frage nach dem Guten im Kosmos, zuletzt die Frage nach dem Guten selbst. Mit der Erörterung des Guten selbst, das nur mittels der Ideen der Schönheit, des Masses und der Wahrheit zu fassen sei, schliesst der Dialog.

Nun wenden wir uns den Argumenten zu, die Platon gegen die Lust als den obersten Wert vorbringt, so weit Aristoteles darauf eingeht. Die Diskussion, die im *Philebos* um die einzelnen Argumente geführt wird, bleibt ausgeklammert, relevant ist im gegenwärtigen Zusammenhang nur, was Aristoteles darauf antwortet.

1. Wenn man zugeben muss, dass es viele Lüste gibt, dann stellt sich einerseits die Frage, welche davon soll die oberste sei und andererseits ist zuzugeben, dass das oberste Gut nicht in einer Vielzahl bestehen kann. – Diesem Argument stimmt Aristoteles faktisch zu. Er sagt nur, dass die Aporie mit der Zielhierarchie behoben werden kann. Auch hier gibt es nur ein oberstes Ziel, obwohl es viele Ziele gibt. Dass das oberste Gut nur eines sein kann, stimmt sogar mit der allgemeinen Meinung überein, denn alle sind sich einig, dass dies die Eudaimonie sei.
2. Einige Lüste sind offensichtlich schlecht; Vernünftige fliehen solche Vergnügungen; Tiere und Kinder neigen am meisten zur Lust. – Dazu sagt Aristoteles, dass zu unterscheiden ist zwischen dem schlechthin Guten und dem für jemanden Guten; bei Letzterem kann es sehr wohl sein, dass das, was für den einen (z. B. für einen Gesunden) gut ist, für einen anderen (z. B. für einen Kranken) schlecht ist. Zudem ist klar und auch von Platon zugestanden, dass auch der Besonnene unter inhaltlichen und zeitlichen Einschränkungen und mit Mass gewisse nicht-theoretische Lüste sucht. – Zum Satz *Einige Lüste sind schlecht* muss gar nicht viel gesagt werden. Da das nur ein partikulärer

Satz ist, schliesst er nicht aus, dass es daneben gute Lüste geben kann und dass eine von diesen sogar den höchsten Wert darstellt.

3. Platon versteht die Lust als Erfüllung eines Mangels, als Überführung aus einem Mangelzustand in einen natürlichen Normalzustand. – Aristoteles stellt an die Stelle des Paares ›Mangel – Erfüllung‹ die Unterscheidung zwischen der *Wirklichkeit* (ἐνέργεια) und der *Anlage* (ἔξις) zu etwas, die nicht einfach als Mangel zu bezeichnen ist. Die Überführung einer Möglichkeit oder einer Anlage zu etwas in die Wirklichkeit ist immer mit Lust verbunden. Aus der Möglichkeit, dass ich etwas sehen könnte, wird dann Lust, wenn ich wirklich etwas sehe. Wie das faktische Sehen das Sein, οὐσία, des Auges ist, so ist die Verwirklichung unserer Möglichkeit, in ausgezeichneter Weise Mensch zu sein, Sein und damit Eudaimonie von uns. Die Lust kommt nicht als etwas Eigenes zu einer Tätigkeit hinzu, sondern unser Gewahren davon, dass wir eine Fähigkeit zu etwas in einer Tätigkeit verwirklichen, ist die Lust; zudem, fügt Aristoteles an, ist die *Betrachtung* (θεωρεῖν), bei der auch Platon zugibt, dass sie mit einer guten Lust verbunden ist, jedenfalls nicht die Befriedigung eines Mangels.
4. Lust hat Grade, das ist beim obersten Gut nicht möglich. Wenn Lust das oberste Gut sein sollte, dann sollte sie einerseits nicht steigerbar sein, was aber bei der Lust offensichtlich der Fall ist. Andererseits sollte es auch nicht möglich sein, dass, wenn noch ein anderes Gut zum obersten Gut hinzu kommt, es wählenswerter werde. Aber auch das ist bei der Lust der Fall. (Wenn ich z. B. etwas Schönes sehe, empfinde ich Lust; wenn ich gleichzeitig noch einen Lottogewinn mache, steigert sich meine Lust.) Platon meint dasselbe, wenn er sagt, dass die Lust in den Bereich des Mehr und Weniger gehöre, also unbestimmt sei, das Gute müsste aber bestimmt sein. – Aristoteles entgegnet, dass dies auch bei den ἀρεταί, den Tugenden, der Fall sei; jemand kann gerechter oder tapferer als ein anderer sein, trotzdem sind es Werte; schliesslich hat auch die Gesundheit Grade, niemand wird bestreiten, dass sie ein Gut ist. Dass etwas Grade hat, heisst also noch nicht, dass es kein Wert ist.
5. Platons Hauptargument gegen die Lust als den obersten Wert besteht darin, dass Lust in den Bereich des Werdens gehört; da das Werden um des Seins willen ist, kann nur etwas aus dem Bereich des Seins den obersten Wert darstellen. – Aristoteles entgegnet, dass, wenn Lust ein Werden sei, sie auch Bewegung sein müsse, denn ohne Bewegung kein Werden; Bewegung aber kann schnell oder langsam sein – dies ist bei der Lust nicht der Fall. Man

kann zwar schnell oder langsam in Freude geraten, aber sich freuen kann man weder schnell noch langsam.

In der aristotelischen Bestimmung der ἡδονή sieht man den Unterschied zum platonischen Verständnis der Lust am besten. In EN X 3 vergleicht Aristoteles die Lust mit dem aktuellen Sehvorgang (siehe oben). Es braucht nichts weiter, wenn er vollzogen wird; wenn ich faktisch sehe, fehlt nichts mehr zum Sehen; das Sehen ist insofern Wirklichkeit und nicht Bewegung. Bewegung im aristotelischen Verständnis geht auf ein Ziel zu, und ist solange unvollendet, bis sie es erreicht hat; hat die Bewegung ihr Ziel erreicht, ist es keine Bewegung mehr. Lust ist aber wie das Sehen am Ziel und vollendet, deshalb ist sie Wirklichkeit. Für den Griechen liegt diese Unterscheidung schon in seinem Verbsystem vor, denn er unterscheidet bei allen Verben das Angekommensein, das er mit dem Perfekt ausdrückt (ἔστηκα, ich stehe; οἶδα, ich habe gesehen und weiss jetzt) vom Weg dazu, das er im Imperfekt ausdrückt (ἰστάμην, ich trat; ἑώραν, ich sah). Mit dem Unterschied ›vollendet – unvollendet‹ unterscheidet Aristoteles auch sonst Bewegung und Wirklichkeit. Aristoteles gebraucht hier Formulierungen wie *Lust ist jederzeit fertig, sie ist ganz; sie ist etwas Ganzes im Jetzt* (1174b7). Da ist es falsch, an Lust als Gefühl zu denken. Sie ist die bemerkte Wirklichkeit, dass wir je dies oder das Erfreuliche gut gemacht haben. Kurz darauf heisst es (1174b23) *Die Lust vollendet die Wirklichkeit*, d. h. sie macht die Wirklichkeit vollkommen, sie schliesst sie ab. Auch das lässt sich am Beispiel des Sehens deutlich machen. Die Wirklichkeit des Sehens zusammen mit dem Bemerkten, dass wir sehen, ist die Lust. Präzisierend sagt Aristoteles, dass die Lust die Wirklichkeit nicht so vollende, wie das Wahrnehmbare die Wahrnehmung vollende, denn das Wahrnehmbare ist der Wahrnehmung gegenüber äusserlich, die Lust aber nicht. Sie ist wie das Ankommen am Ziel; die Lust ist im Sehen, Wahrnehmen, Denken selbst, kurz in dem, worin wir als Menschen am meisten sind; wenn wir unser bestes Sein faktisch vollziehen, dann sind wir und dieses Sein ist Lust.

Ein schöner Satz schliesst wenig später die Erörterung ab: *Alles strebt deshalb nach Lust, weil alles danach strebt, zu sein und zu leben* (1175a10). Das Bemerkte der Wirklichkeit des Lebensvollzugs ist die Lust.

Epikureischer Schluss

Das Verständnis der Lust als etwas, das nicht zu irgendwelchen Tätigkeiten usw. dazu kommt, ist der wesentliche Punkt, in dem EPIKUR mit Aristoteles überein-

stimmt. Im *Brief an Menoikeus* stellt er einige Gründe dar, die in der Zeit als Gründe von Furcht und Angst gegolten haben. Es ist im Besonderen die Furcht vor den Göttern, die Furcht vor dem Tod und vor Leid, die Verwirrung durch unsere Bedürfnisse, sowie die Ungewissheit der Zukunft.

Als Mittel dagegen nennt Epikur erstens die Betrachtung der Natur, zweitens die Triage der Bedürfnisse. Wenn wir unsere verschiedenen Bedürfnisse unterscheiden und gewichten, je nach dem, wie natürlich und wie notwendig sie sind, so wird uns das sehr entlasten, denn die natürlichen und notwendigen Bedürfnisse sind leicht zu befriedigen.

Zusammen mit der Betrachtung der Natur, die uns lehrt, dass alles, was ist, nur unterschiedliche Zusammensetzungen von Grundkörpern sind, die sich entsprechend auch wieder auflösen, wenn wir erkannt haben, dass die Götter glücklich sind, und Glückliche weder selbst Sorgen haben noch andern Sorgen bereiten, dann werden die Belästigungen verschwinden und der Zustand der Ruhe wird eintreten. Wenn wir in dieser Weise keinen Schmerz und keine Beunruhigung mehr empfinden, dann sind wir in der *Hedone*, wir brauchen nicht noch etwas, das uns diese vermitteln würde; sondern der Zustand, in den wir dank dieser Überlegungen – Epikur nennt das *Theoria* – gelangt sind, ist zugleich auch der der Hedone. Die Hedone ist also nicht etwas, was noch dazu kommt, wenn wir etwas tun, sondern die nüchterne und vernünftige Betrachtung selbst ist Hedone. Deshalb schliesst Epikur diese Erörterung ab mit dem Satz

καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν,
und deswegen nennen wir die Hedone Ursprung und Ziel der glücklichen Lebensform.

Die *Hedone* selbst ist Ziel des Lebens, da sie nicht als etwas Eigenes von aussen zu uns hinzukommt, sondern das Bemerkens unseres Seins in seiner ausgezeichneten Form ist. Und auch Epikur gebraucht dafür wie Aristoteles das Wort *θεωρία*, *Theorie*.