



Johannes Gutenberg Universität

Mainz

Fachbereich Philosophie und Pädagogik

Proseminar: Aristoteles: Nikomachische Ethik

Leiter: Professor Dr. Klaus-Dieter Eichler

Wintersemester 2003/2004

Die Glückseligkeit (eudaimonia) als Leitgedanke der

Nikomachischen Ethik von Aristoteles

(Seminararbeit für die Zwischenprüfung)

Verfasser:
Reinhold Specht (4. Semester)

		Gliederung der Seminararbeit mit dem Thema „Die Glückseligkeit (eudaimonia) als Leitgedanke der Nikomachischen Ethik von Aristoteles
A		Einleitung
B		Hauptteil 1
	1.	Die Entwicklung des Begriffs der Glückseligkeit und seine Definition
	1.1	Die Entwicklung des Begriffs der Glückseligkeit
	1.2	Die Definition des Begriffs der Glückseligkeit
	2.	Die Tugendlehre im Allgemeinen
	2.1	Exkurs: Die Struktur der Seele –Teil 1-
	2.2	Die ethischen aretai
	2.21	Der Erwerb der ethischen Tugenden
	2.2.2	Die Lehre von der Mitte
	2.2.3	Freiwilligkeit (hekousion) und Willensentscheidung (prohairesis) als Grundlage der tugendhaften Handlungen
	2.2.4	Die sittliche Einsicht (phronesis) als Gestaltungsfaktor der ethischen Tugenden
	2.3	Die Verstandestugenden (dianoetische aretai)
	2.3.1	Exkurs: Die Struktur der Seele (Teil 2)
	2.3.2	Die Verstandestugenden im Einzelnen
C		Hauptteil 2
	1.	Allgemeines
	2.	Die ethischen Tugenden nach Aristoteles im Besonderen
	3.	Die Beiwerke des Glücks

	4.	Die Lust als Glücksfaktor
D		Hauptteil 3
	1.	Die beiden Lebensformen des Glücks
	1.1	Die Lebensweise der philosophischen Betrachtung
	1.2	Die politische Lebensweise
	1.3	Der Bedarf an äußeren Gütern für beide Lebensformen
E		Schlussteil

A EINLEITUNG

Die dieser Arbeit zugrunde liegende Nikomachische Ethik (NE) von Aristoteles (A) ist zusammen mit seiner Ethika Eudemaia die erste wissenschaftliche Ausarbeitung einer Ethik in der Europäischen Geistesgeschichte . (Lexikon der philosophischen Werte, Seite 262).

Der Begriff Ethik stammt von dem griechischen Wort „ethos“ und bedeutet „gewohnter Ort der Wohnung, Gewohnheit, Sitte und Herkommen“. Ethik geht also auf die durch Herkunft erworbenen Regeln des Handelns und Verhaltens zurück und entfaltet sich, in dem sie die traditionellen Verhaltensweisen mit den neuen Entwicklungen der gesellschaftlichen Lebensart kritisch vergleicht (Brockhaus, die Enzyklopädie 20. Auflage, Band 6, Seite 623).

Die antike Ethik ist gekennzeichnet durch den Eudämonismus (Brockhaus, a.a.O. Seite 642), eine Glücksethik, die sich entweder in hedonistischer Ausprägung darstellt, bei der das Glück mittels dauerhafter Lust erstrebt werden soll oder als moralische Ethik, bei der das Handeln nach bestimmten Tugenden zum Glück führt.

Diese Arbeit steht unter dem Motto, dass die Glückseligkeit des Menschen, die eudaimonia, der Leitgedanke der Nikomachischen Ethik ist. Folglich ist zuerst zu fragen, auf welche Weise Aristoteles den Begriff der eudaimonia entwickelt und wie er ihn daraufhin definiert.

Aus den Elementen dieser Definition ergeben sich die weiteren Themen für die Untersuchung, nämlich die Struktur der Seele und darauf folgend die Tugendlehre. Allerdings wird dieser Bereich nur in seinem allgemeinen Teil behandelt. Die einzelnen Tugenden, deren Beschreibung und Erläuterung den Hauptteil der NE ausmacht, werden allenfalls erwähnt, weil es nicht Ziel dieser Ausarbeitung ist, die gesamte NE zu rekonstruieren.

Anschließend werden die Erörterungen des Aristoteles vorgestellt, in welchen Lebensentwürfen sich die ideale Glücksvorstellung verwirklicht.

In einer abschließenden Betrachtung wird die Glücksethik des Aristoteles mit den einschlägigen Gedanken von Sigmund Freud verglichen und schlussendlich

gefragt, ob die Glücksethik des Aristoteles unabhängig von Moden und Zeiten auch heute noch wegweisend ist.

B Hauptteil 1

1. Die Entwicklung des Begriffs der Glückseligkeit (eudaimonia) und seine Definition

1.1 Die Entwicklung des Begriffs der Glückseligkeit

Wenn Aristoteles bei der Niederschrift seines Werkes vor der Aufgabe steht, eine Ethik, eine Sittenlehre, das heißt, einen Verhaltenskodex für die Menschen systematisch zu erforschen und nachvollziehbar darzustellen, muss er in einem ersten Schritt von den elementarsten Lebensäußerungen des Menschen ausgehen, von seinen Handlungen und seinen Entschlüssen (1094 a -1). Der schlafende oder bewusstlose Mensch ist nicht der Gegenstand einer Ethik.

Jede Handlung, jeder Entschluss verfolgt einen Zweck, so dass Aristoteles feststellen kann, dass jede dieser Lebensäußerungen ein bestimmtes Gut erstrebt, ein bestimmtes Ziel ansteuert. In dem diese Ziele in ihrer Vielfalt erkannt werden, werden sie dahingehend hierarchisiert, dass sie einmal Tätigkeiten und –hochwertiger- Werke zum Gegenstand haben können (1094 a 5-5.1) und zum anderen, dass alle angestrebten und erreichten Ziele zwar dem Handlungswillen entsprechen, aber ihr Erfolg ein weiteres Ziel bewirkt, das Endziel. Es ist das Ziel, das wir um seiner selbst willen, während die Vielzahl der übrigen Ziele letztlich um dessentwillen, also wegen des Endziels verfolgt werden (1094 a – 20.4). Dieses Endziel bezeichnet Aristoteles als das höchste Gut (1095 a 15.2).

Zur Frage, wie dieses Endziel, dieses höchste Gut zu definieren sei, hält sich Aristoteles zunächst zurück und bezieht sich auf die „meisten“, also auf die Meinung in Griechenland und macht darüber hinaus die Einschränkung, dass die Bezeichnung dieses höchsten Gutes als eudaimonia nur eine Namensgebung sei, dass es verschiedene, sich widerstrebende

Interpretationen gebe, die er, Aristoteles, im einzelnen nicht prüfen wolle (1095 a 15 – 30.1).

1.2 Die Definition des Begriffs der Glückseligkeit

Bei seinem Unterfangen, den Begriff des höchsten Gutes, der eudaimonia, auszudeuten, geht Aristoteles zunächst von der alltäglichen Lebenspraxis aus. Die Mehrzahl der Menschen, die rohe Naturen, sähen das höchste Gut und das wahre Glück in der Lust (1095 b 15.1) und sie frönten deshalb einem Genussleben. Die Menge zeige sich knechtisch gesinnt und führe ein Leben wie das Vieh.

Neben der eben beschriebenen hedonistischen Lebensweise gebe es weitere drei Arten der Lebensführung, bei denen man die Verwirklichung der eudaimonia diskutieren könne.

Abzulehnen sei, wie die hedonistische Lebensform, eine Lebensführung, die lediglich auf Gelderwerb und Reichtum ausgerichtet sei, weil der Gelderwerb und Reichtum nicht das Endziel sein könne, sondern nur das Mittel zum Zweck (1096 a 5.2 – 5).

So bleiben zwei Lebensentwürfe übrig, um das Leben der eudaimonia zu begründen, nämlich das politische Leben und das Leben der philosophischen Betrachtung (1095 b 15.4 – 15.5 und unten D 1).

Bevor Aristoteles am Ende seiner NE und als deren Höhepunkt diese beiden Lebensarten beschreibt, beginnt er ab dem fünften Kapitel des ersten Buches die eudaimonia zu definieren (1097 a 15 ff.).

Im ersten Anlauf kommt Aristoteles zu dem Ergebnis, die eudaimonia, die Glückseligkeit, stelle sich als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes dar, weil sie das Endziel allen Handelns sei (1097 b 20 – 20.6). Mit dieser Definition ist Aristoteles aber nicht zufrieden. Damit sei nichts weiter gesagt, als was Jedermann zugebe. Was verlangt werde sei vielmehr, dass noch deutlicher angegeben werde, was sie sei.

Aristoteles kehrt nunmehr zu dem zentralen Begriff zurück, mit dem er seine Untersuchung begonnen hatte, nämlich dem Begriff der Handlung, dem Be-

griff der Tätigkeit (1097 b 20.7 u. 8). Ausgehend von dem bereits gefundenen Teilergebnis, dass die eudaimonia das Endziel jeden Handelns sei, muss jetzt ermittelt werden, welcher Art menschlichen Handelns das Endziel, die eudaimonia, direkt bewirkt. Zu diesem Behuf führt Aristoteles einen neuen Begriff ein, die eigentümliche menschliche Tätigkeit (ergon) (1097 b 20.7).

Das ergon ist definiert als eine Tätigkeit, die typisch bzw. charakteristisch ist für den oder das, von dem die Handlung ausgeht und das zugleich als Handlung das Gute und Vollkommene bietet (1097 b 25.3). So sei für den Flötenspieler das Flötenspielen das ergon, für das Auge das Sehen, für das Messer das Schneiden und für das Bauen das Bauwerk. Das ergon stellt auf die Tätigkeit und auf das Ergebnis der Tätigkeit ‚das Werk ab (vgl. U. Wolf Aristoteles „Nikomachische Ethik“ S.40). Das so beschriebene besondere ergon, also Flötenspiel, Schneiden, Sehen, Bauwerk, führt zwar zu einem guten Ziel, aber nicht zum Endziel, zur eudaimonia. Dieses sei nur durch ein typisch menschliches und dabei allgemeines ergon, durch eine eigentümliche menschliche Tätigkeit zu erreichen, bei dem nicht spezielle Fertigkeiten und Künste eine Rolle spielen, sondern bei der das Handeln geprägt sein muss durch eine Qualität, die nur den Menschen als solchen auszeichnet (1097 b.30.6).

Deshalb komme als menschliches ergon nicht in Frage das Leben, da dies den Tieren und Pflanzen ebenfalls eigen sei. Daher entfalle auch die Ernährung und das Wachstum. Schließlich könne auch das sinnliche Leben nicht in Betracht gezogen werden, weil auch Pferd und Ochs mit Sinnen ausgestattet seien (1098 a 1- 3).

Was also bleibt ?

Das ergon des Menschen ist die Tätigkeit des vernunftbegabten Seelenteils (1098 a 5). Ist aber das auf diese Weise beschriebene ergon des Menschen in der Lage, die eudaimonia herbeizuführen ? Ein scharfer Verstand kann dazu benutzt werden, die schrecklichsten Verbrechen zu begehen und dass eine solche Tat nicht zur Glückseligkeit führt, ist offensichtlich.

Also muss Aristoteles den Begriff des ergon erweitern oder qualifizieren. Dies geschieht in einem langen Satz, der sich auf 21 Zeilen hinzieht (1098 a 5.4 ff).

Auf den Punkt gebracht, sagt Aristoteles folgendes:

Das ergon eines Zitterspielers ist das Zitterspiel. Das ergon eines guten Zitterspielers ist das gute Zitterspiel. Das ergon des Menschen ist das Handeln in Vernunft. Das ergon des guten Menschen ist das Handeln mittels guter Vernunft. Das Handeln in guter Vernunft ist eine dem Menschen eigentümliche Tugend und Tüchtigkeit, eine arete. Das Glück, die Glückseligkeit, die eudaimonia, wird erreicht, wenn der Mensch in der besten und vollkommensten Weise seine Vernunft seinen Tätigkeiten zugrunde legt und somit die besten Tugenden vorlebt. Kurz gefasst lautet die Definition für die eudaimonia: *Glückseligkeit ist die Tätigkeit der Seele, entsprechend ihrer besten und vollkommensten Tugenden.*

2. Die Tugendlehre im Allgemeinen

Mit der gefundenen Definition ist aber noch keine Anleitung zum Glücklichwerden geschaffen. Die eudaimonia ist im Hinblick auf eine vollendete Definition in dieser Phase der Darstellung noch eine Baustelle. Unbekannt ist nämlich noch, was unter dem guten Handeln der Tugend, der arete, zu verstehen ist.

Folglich führt Aristoteles zu Beginn des dreizehnten Kapitels im ersten Buch (1102 a 5 ff.) deutlich den Definitionsvorgang strukturierend aus: „Da aber die Glückseligkeit eine der vollendeten Tugend gemäße Tätigkeit der Seele ist, so haben wir die Tugend zum Gegenstand unserer Untersuchung zu machen, da wir dann auch die Glückseligkeit besser werden verstehen lernen.“

2.1 Exkurs Die Struktur der Seele (Teil 1)

Da die Tugend eine Tätigkeit der Seele ist (wenn die Glückseligkeit eine Tätigkeit der Seele ist, sofern diese tugendhaft tätig ist, dann ist auch die Tugend eine Tätigkeit der Seele), **bedarf zunächst die Seele einer näheren Betrachtung.**

Diese Seelenlehre entwickelt Aristoteles aus den exoterischen Schriften, was wohl bedeutet, dass er sich dabei auf populäre Texte bezieht (U. Wolff

a.a.O. S. 45). Was die Seele als Ganzes ist, hat Aristoteles in seiner NE nicht dargelegt. Dies ergibt sich aus seinem Werk „Peri Psyches“. Danach ist die Seele die erste Aktualität eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat und mit Organen ausgestattet ist (Kindlers Neues Literaturlexikon 1988 – 1992, Band I, S. 703 und Brockhaus Band 19, S. 683). Sie ist als Entelechie des Leibes die Form, der Grund und die vollendete Verwirklichung aller Tätigkeiten des Körpers. Die Seele besteht aus zwei Teilen (1102 a 25.3 ff). Sie hat einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil. Aristoteles lässt es für seine Untersuchung dahingestellt „ob sich diese Teile so voneinander unterscheiden, wie die Teile des Körpers oder ob sie ihrer Natur nach untrennbar sind und nur dem Begriff zwei sind, wie die innere und äußere Seite der Kreisperipherie. Würde er diese Frage aber entscheiden müssen, würde er feststellen, dass die Seele kein Ding mit Teilen ist, dass die beiden Teile nur begrifflich trennbar sind und dass es sich bei den beiden Teilen um verschiedene Aspekte des Lebensprinzips eines Lebewesens handelt.

Die Seele ist also begrifflich geteilt in einen vernunftlosen Teil und einen vernünftigen Teil. Der vernunftlose Teil ist wiederum begrifflich in zwei Partien gegliedert, nämlich in den vegetativen Abschnitt und in das so genannte Strebevermögen. Der vegetative Teil der Seele ist das Vermögen des Ernährens und des Wachsens. Menschen und Tiere haben diesen Seelenteil mit den Pflanzen gemeinsam. Dieser Teil der Seele arbeitet auch im Schlaf und bedarf nicht des Bewusstseins. Das vegetative Element hat keinen Einfluss auf die Tugenden der Seele.

Den zweiten Teil der vernunftlosen Seele schreibt Aristoteles auch den Tieren zu (U. Wolff a.a.O. S. 46).

Er enthält alle Antriebe, wie Begierden und Wünsche. Dieser Teil der vernunftlosen Seele nimmt aber in gewisser Weise Anteil an der Vernunftseele. Die Vernunftseele „mahnt richtig und zum Guten“. (1102 b 15 – 15.1). Das Strebevermögen also „hört auf sie und leistet ihr Folge“ (1102 b 30.2). Dort wo die Triebe, Begierden, Wünsche und Affekte aus dem vernunftlosen Teil der Seele mit den Ermahnungen, Hinweisen und Erkenntnissen der Vernunft zusammentreffen, entsteht die ethische Tugend,

die ethische arete, die nachstehend allgemein eingehender betrachtet werden soll.

Um die Struktur der Seele zu vollenden, muss abschließend der Seele rein vernünftiger Teil vorgestellt werden, der als einziger Teil der Seele unsterblich ist (Kindlers Neues Literaturlexikon Band I, S. 703). Er umfasst die Weisheit, den Verstand und die Klugheit (1103 a 5.1 + 2). Handlungen, die aufgrund dieses Seelenteils entstehen, sind keine sittlichen Tugenden, sondern „dianoetische oder Verstandestugenden“ (dianoetische aretai). Diese aretai werden im sechsten Buch der NE behandelt und werden auch hier im Anschluss an die Erörterungen über die ethischen aretai erläutert.

2.2 Die ethischen aretai

Bei der Beschreibung der ethischen aretai, der sittlichen Tugenden im allgemeinen werden folgende Definitionsmerkmale dargelegt werden:

- 2.2.1 Erwerb der ethischen Tugenden
- 2.2.2 Die ethischen Tugenden als eine Mitte (mesotes)
- 2.2.3 Freiwilligkeit (hekouison) und Willensentscheidung (prohairesis) als Grundlage der tugendhaften Handlungen
- 2.2.4 Die sittliche Einsicht (phronesis) als Gestaltungsfaktor der ethischen Tugenden

2.2.1 Der Erwerb der ethischen Tugenden

Zu Beginn des zweiten Buches (1103 a 15.2 ff) erläutert Aristoteles, auf welche Weise die sittlichen Tugenden erworben werden. Der Mensch gewinnt sie durch Gewöhnung. Daraus ergebe sich auch, dass uns diese Tugenden nicht von Natur zuteil würden. Denn nichts Natürliches könne durch Gewöhnung geändert werden. So könne man den Stein, der von Natur aus sich nach unten bewege, durch viel tausendmaliges Emporschleudern nicht daran gewöhnen, nach oben zu fallen.

Diese Überlegungen sind zwingend, wenn man akzeptiert, dass die Erlangung der sittlichen Tugenden nur durch Gewöhnung möglich sind. Man könnte aber genauso gut von der Voraussetzung ausgehen, dass ein tugendhaftes Verhalten von Natur aus in der Weise hervorgerufen wird, dass es genetisch bedingt ist. Aristoteles hat dieses Problem wohl gesehen und kurz darauf deutlich gemacht, dass der Mensch die natürliche Anlage benötige, die Tugenden in sich aufzunehmen (1103 a 25). Auf dieser Grundlage wird das Gewöhnungsargument verständlich, zumal wenn Aristoteles das konkrete Beispiel präsentiert, dass nur durch die Praxis des Bauens ein Bauender zu einem Baumeister wird. „Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, in dem wir es tun.“ (1103 a 30 ff).

2.2.2 Die Lehre von der Mitte (mesotes)

Zunächst stellt Aristoteles am Ende des vierten Kapitels des zweiten Buches seiner NE fest, dass die sittlichen Tugenden als solche der Gattung nach weder ein Effekt noch ein Vermögen seien, sondern dass sie eine hexis darstellten. „Dieses Wort ‚hexis‘ bezeichnet ungefähr das, was man heute eine Charakterdisposition nennt, eine andauernde Haltung, die sowohl die affektive wie die handelnde Reaktion auf Situationen bestimmt“ (so U. Wolff a.a.O. S. 70).

Danach fragt sich Aristoteles von „welcher Art“ (1106 a 15) diese hexis sei, damit näheres über die Tugenden erkannt werden könne.

Beginnen wir mit dem Ergebnis der Untersuchung.

Zu Anfang des neunten Kapitels des zweiten Buches konstatiert Aristoteles, dass die sittliche arete eine Mitte sei in dem Sinne, dass sie sich in der Mitte zwischen zwei Fehlern, dem des Übermaßes und dem des Mangels bewege und dass sie bei Affekten und Handlungen auf die Mitte abziele (1109 a 20 ff). Die sittliche arete „ist nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte. Insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende“ (1107 a 5.5 ff) und nicht – möchte ich anfügen- etwas mittelmäßiges.

Nach einer allgemeinen Betrachtung über die Mitte als solche, z.B. über das arithmetische Mittel oder über das Mittlere als gleich weit Entferntes von den beiden Enden oder über die Mitte für die Menschen, gekennzeichnet dadurch, dass sie weder ein Übermaß noch ein Mangel hat (1106 a 25.7 ff), schreitet Aristoteles über die Wissenschaft und Kunst zur Tugend (1106 b 5.3 ff).

Kunst und Wissenschaft gestalteten ihre Leistung dadurch vollkommen, dass sie auf die Mitte sähen. Bei einem gut ausgeführten Werk pflege man deswegen zu sagen, es lasse sich nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen, weil Übermaß und Mangel die Qualität aufhebe, die Mitte sie aber erhalte. Wenn also einerseits die guten Künstler bei ihrer Arbeit die Mitte behielten und wenn andererseits die Tugend gleich der Natur sicherer und besser sei als alle Kunst, so müsse sich als Schlusssatz ergeben, dass die arete, die sittliche oder ethische Tugend nach der Mitte ziele, da sie es mit Affekten und Handlungen (Strebungen) zu tun habe, bei denen es ein Übermaß, einen Mangel und ein Mittleres gebe. Die sittliche Tugend sei auf dem Felde der Affekte und der Handlungen dort zu finden, wo das Übermaß verfehlt sei, der Mangel Tadel erfahre, die Mitte aber Lob ernte und das Rechte treffe. „Beides aber, gelobt zu werden und das Rechte zu treffen, ist der Tugend eigentümlich. Mithin ist die Tugend eine Mitte, da es ihr wesentlich ist, nach der Mitte zu zielen.“ (1106 b 25.55).

Seine theoretischen Überlegungen konkretisiert Aristoteles mit einer Fülle von Beispielen, von denen nachstehend zwei wiedergegeben werden sollen.

Auszugehen ist immer von der Strebung, also dem Affekt, oder dem Handlungsbereich. Dann ist das Übermaß und der Mangel dieser Affekte bzw. Handlungen zu bestimmen und schließlich die Mitte zu orten, wo die sittliche Tugend zu finden ist.

Bei den Affekten der Furcht und der Zuversicht ist das Übermaß an Zuversicht und der Mangel an Furcht die Tollkühnheit. Das Übermaß an Furcht bzw. der Mangel an Zuversicht heißt Feigheit. Die Mitte von Furcht und Zuversicht ist der Mut. (1107 a 30.5 – 1107 b ff.).

Betrachtet man die Tätigkeit des Scherzens (1108 a 20.5), so ist das Übermaß die Possenreißerei und als Mangel die Steifheit anzusehen. Die sittliche Tugend aber ist die Mitte, die Artigkeit und Gewandtheit.

2.2.3 Freiwilligkeit (hekousion) und Willensentscheidung (prohairesis) als Grundlage der tugendhaften Handlungen

Zur weiteren Bestimmung des Wesens der sittlichen Tugenden stellt Aristoteles zwei neue Begriffe vor, die Freiwilligkeit der den Tugenden zugrunde liegenden Handlungen (hekousion) und der Willensentscheidung, die zur Tugendhandlung führt (prohairesis) (Drittes Buch der NE, Kapitel 1- 8).

Bereits im zweiten Buch (1105 a 25.7 ff) hatte Aristoteles dargelegt, dass eine dem sittlichen Bereich angehörende Handlung erst dann eine sittliche Handlung begründe, wenn der Handelnde u.a. wissentlich und mit Vorsatz agiere. Eine Handlung der sittlichen Tugend liegt also nur dann vor, wenn die Handlung wissentlich und willentlich auf das Tugendziel gerichtet ist.

Im oben zitierten Rahmen wird nun im dritten Buch die Willensentscheidung (prohairesis) beschrieben und der Begriff der Wissentlichkeit in den Begriff der Freiwilligkeit (hekousion) integriert und mit diesem gemeinsam behandelt. Auch diese Freiwilligkeit ist eine Voraussetzung tugendhaften Handelns (1113 b 5).

Bei der Erörterung der hekousion definiert Aristoteles zunächst was unfreiwillig bedeutet. „Unfreiwillig scheint zu sein, was aus Zwang und Unwissenheit geschieht“ (1110 a ff). Freiwilligkeit dagegen liegt vor, wenn das Prinzip der Freiwilligkeit „in dem Handelnden ist, und zwar so, dass er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt“ (1111 a 20.2 ff).

Der Handelnde handelt also aus sich selbst heraus, nicht gezwungen und er weiß um die Gegebenheiten seines Handlungsspielraumes. Sind

somit die Tugenden durch die Freiwilligkeit gekennzeichnet, so können die Tugendhandlungen auch Gegenstand von Lob und die Untugenden der Gegenstand von Tadel und Strafe sein (1109 b 30 ff).

Durch die Willensentscheidung (prohairesis) „bestimmen wir uns, uns etwas zu eigen zu machen oder ihm aus dem Weg zu gehen“ (1112 a 7 + 8). „Die Willensentscheidung erfolgt mit Verstand und Vernunft und ihr Name scheint anzudeuten, dass es sich bei ihr darum handelt, dass etwas vor anderem gewählt wird“ (1112 a 15.3 – 6).

Zusammenfassend definiert Aristoteles die prohairesis wie folgt:

„Die Willensentscheidung ist ein überlegtes Begehren von etwas, was in unserer Macht steht. Denn insofern wir uns vorher aufgrund der Überlegung ein Urteil gebildet haben, begehren wir mit Überlegung“ (1113 a 10.1 – 5).

Wenn man die von Aristoteles vorgenommenen Definitionen der hekousion und der prohairesis vergleicht, wird deutlich, dass die beiden Begriffe miteinander verwandt sind. In beiden liegt nicht nur das Wissen um die Handlungsumstände, sondern auch ein Entscheidungsfreiraum. Während die hekousion die Freiwilligkeit mehr allgemein betont, steht bei der prohairesis die Wahlfreiheit im Vordergrund. Darüber hinaus steckt in beiden Handlungsweisen das Wissenselement.

Als Fazit aus der Darstellung der beiden oben genannten Tugendelemente kann Aristoteles sich zur Zurechenbarkeit von Tugenden und Untugenden äußern (1113 b 3 ff). Wenn demnach die tugendhaften Handlungen in unserer Kompetenz stehen, also in unserem Wesen begründeten Wollen, in unserem Wissen und in unserer Entscheidung als realisierbares Projekt, so seien wir auch genau so Herr über deren tugendwidriges Unterlassen. Dies gelte auch für die tugendhafte Unterlassung wie für die tugendwidrige Begehung. Wir sind also in der Lage, das heißt, es steht in unserer Macht, das Gute und das Böse zu tun und wir handeln insoweit sittlich oder unsittlich. Aufgrund dieser Zurechenbarkeiten werden die Tugenden gelobt und die Untugenden bestraft.

2.2.4 Die sittliche Einsicht (phronesis) als Gestaltungsfaktor der ethischen Tugenden

Wie in dieser Arbeit bereits unter 2..1 (Darstellung der Seelenlehre, Teil 1) festgestellt, entstehen die ethischen Tugenden in der Auseinandersetzung mit dem aus dem unvernünftigen Seelenteil stammenden Strebevermögen und den Ermahnungen und Hinweisen der Vernunftseele. Die Betrachtung der sittlichen aretai ist erst dann vollständig, wenn der Anteil der Vernunftseele am Zustandekommen der Tugenden beschrieben ist. Die Beteiligung der Vernunftseele ermöglicht erst das Entstehen der sittlichen Tugenden, weil es das aus dem vernunftlosen Teil stammende Strebevermögen im Hinblick auf die Mitte strukturiert (1138 b 20). Dieser Anteil der Vernunftseele wird unter einem neuen Kapitel, das sich mit den dianoetischen, mit den vernünftigen Tugenden beschäftigt, dargelegt werden.

2.3 Die Verstandestugenden (dianoetische aretai)

Um die dianoetischen Tugenden im Reich der Seele zutreffend einordnen zu können, wird nachstehend der vernünftige Teil der Seele im einzelnen vorgestellt, nachdem er bereits oben unter 2.2.1 kurz beschrieben worden ist.

2.3.1 Exkurs: Die Struktur der Seele (Teil 2)

Zu Beginn des sechsten Buches der NE, das sich mit den Verstandestugenden beschäftigt, grenzt Aristoteles zwei Sphären der vernünftigen Seele gegeneinander ab (1139 a 5 ff). Es handelt sich einmal um das so genannte epistemonikon, den theoretischen oder denkenden, forschenden, spekulierenden und wissenden Teil (U. Wolff a.a.O. s. 141) und das logistikon, den praktischen oder überlegenden, den berechnenden, reflektierenden und abwägenden Teil (U. Wolff a.a.O. S. 141).

Das epistemonikon bezieht sich auf das Unveränderliche und Notwendig-Seiende, das Gegenstand der Wissenschaft ist. Das logistikon deckt den Gegenstandsbereich des veränderlichen Seienden ab, der Objekt der Überlegung ist (U. Wolff a.a.O. S. 143).

Die theoretische Vernunft, das epistemonikon, besteht einmal aus der episteme, der Wissenschaft, dem Wissen und der Erkenntnis und zum andern aus dem nous, dem Geist, Intellekt bzw. dem intuitiven Verstand (U. Wolff a.a.O. S. 143.).

Zur praktischen Vernunft im logistikon gehört das Handeln, die Praxis und das Hervorbringen, die poiesis/techne (U. Wolff a.a.O. S. 143).

Während bei den ethischen aretai, also bei den Charaktertugenden, deren Existenz durch die Bestimmung der Mitte der ihr zugrunde liegenden Handlungen und Affekte begründet wird, richtet sich bei den Verstandestugenden ihre Existenz nach ihrer eigentümlichen Verrichtung (1139 a 15.2 ff). Und was ist das ergon dieser beiden Seelenteile? Aristoteles beantwortet diese Frage wie folgt:

„So ist denn die Leistung beider vernünftigen Teile die Wahrheitserkenntnis und in den Beschaffenheiten, vermöge derer sie die Wahrheit am besten erkennt, haben wir jene Tugenden zu erblicken, die beiden eigen sein können“.

2.3.2 Die Verstandestugenden im Einzelnen

Die arete des epistemonikon ist die sophia, die Weisheit, die arete des logistikon ist die phronesis, die Klugheit oder sittliche Einsicht.

Die erste dianoetische Tugend, die sophia, sich ergebend aus den beiden Untergliederungen des epistemonikon, der episteme (Wissenschaft) und des nous, des Intellekts, ist „die vollkommenste Wissenschaft“. Mit ihr weiß man nicht bloß die Folgen aus Prinzipien, sondern auch bezüglich der Prinzipien die Wahrheit

(1141 a 15.2 – 5). Die Weisheit ist als höchste Wissenschaft, gleichsam als Haupt über alle Wissenschaften gestellt. Die sophia enthält ein Wissen und Verstehen derjenigen Dinge, die ihrer Natur nach am ehrwürdigsten sind (1141 b 3 und 4).

Charakteristisch für diese Wissenschaften ist der Umstand, dass ihr Inhalt notwendig oder gesetzmäßig, und damit unveränderlich und ewig ist. Die Tugend der sophia besitzt der Mensch, der die höchsten Dinge und die letzten Prinzipien der Wissenschaft kennt.

Die zweite dianoetische Tugend, die phronesis, die Klugheit, sich ergebend aus den beiden Untergliederungen des logistikon, der praxis, d.h. dem Handeln, und der poiesis, dem Hervorbringen, zielt auf ein vernünftiges Handeln ab in Dingen, die für den Menschen Güter oder Übel sein können (1140 b 5 ff). Ein Mensch besitzt die Tugend der phronesis, wenn er durch gute Überlegung und durch Nachdenken das größte durch Handeln erreichbare menschliche Gut zu treffen weiß (1141 b 10.1 – 8).

Die Aufgabe der Klugheit, der phronesis, besteht darin, die sittlichen aretai dahingehend zu unterstützen, damit die sie prägende Mitte gefunden wird. Dabei sieht sich die phronesis vor zwei Aufgabenvarianten gestellt:

Einmal zielen die Strebungen (Handlungen, Affekte) aus dem Strebevermögen auf die Mitte der jeweiligen arete hin. Dann ist es Aufgabe der Klugheit, die rechten Mittel für die Erreichung der Mitte auszuwählen (1144 a 5.5 – 7). Zielt aber im zweiten Fall die Strebung nicht auf die Mitte, so ist es Aufgabe der phronesis, durch rechte Überlegungen die Handlungen oder Affekte auf die zutreffende Mitte zu führen (1138 b 20), um damit die betreffende sittliche arete zu erreichen.

C Hauptteil 2

1. Allgemeines

Nachdem im Hauptteil 1 die eudaimonia, die Glückseligkeit definiert und die sie prägende Tugendlehre im allgemeinen dargestellt worden ist, geht es jetzt darum, einmal in Kürze die sittlichen Tugenden konkret anzusprechen und zum anderen weitere Umstände, die das Glück beeinflussen, aufzuführen. Schließlich ist die Bedeutung der Lust für die Glückseligkeit zu erörtern.

2. Die ethischen Tugenden nach Aristoteles im Besonderen

Die von Platon entwickelten vier Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit werden von Aristoteles erweitert und er nimmt eine neue ordnende Gliederung vor. Er unterscheidet, wie oben dargestellt, die ethischen und die dianoetischen Tugenden.

Zu den ethischen Tugenden rechnet er neben drei Kardinaltugenden des Platon, nämlich der Tapferkeit, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit die Großzügigkeit/Freigiebigkeit, die Großgertetheit/Hochherzigkeit, die Hochsinnigkeit, die Milde, die Aufrichtigkeit, die Artigkeit, die Liebenswürdigkeit, die Feinfühligkeit, die ehrliche Empörung und wohl auch die Freundschaft.

Zu den dianoetischen Tugenden gehören die Klugheit und die Weisheit.

3. Die Beiwerke des Glücks

Mit seiner Definition vom Glück des Menschen, es sei die Tätigkeit der Seele entsprechend ihrer besten und vollendeten Tugenden, hat Aristoteles noch nicht vollständig die vollendete eudaimonia dargestellt.

Hinzu kommen muss noch die Beständigkeit und Dauer des Glücks. Ausdrücklich fordert Aristoteles dies im Anschluss an die oben genannte Definition: „Dazu muss aber noch kommen, dass dies ein volles Leben hindurch dauert; denn wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig“ (1098 a 15.6 – 20.1).

Zum vollendeten Glück gehören auch die äußeren Güter, da es unmöglich oder schwer sei, das Gute und Schöne ohne Hilfsmittel zur Ausführung zu bringen (1099 a 30.1 ff). Vieles werde mit Hilfe der Freunde, des Reichtums und des Einflusses im Staat zustande gebracht (1099 b ff).

Andererseits trübe der Mangel an gewissen Dingen, so konstatiert Aristoteles, wie ehrbare Herkunft, braver Kinder und körperlicher Schönheit die Glückseligkeit (1099 b ff). Der könne nicht als sonderlich glücklich gelten, der von ganz hässlichem Äußerem oder ganz gemeiner Herkunft oder einsam und kinderlos sei. Noch unglücklicher sei vielleicht der Mensch, der ganz lasterhafte Kinder oder Freunde habe oder der, der die guten Kinder oder Freunde durch den Tod verloren habe. Deshalb, so meint Aristoteles zusammenfassend, bedürfe die Glückseligkeit auch solcher äußerer Güter und so möge sich erklären, dass einige das äußere Wohlergehen der Glückseligkeit gleichsetzten, wie andere die Tugend. Diese äußeren Güter und guten Verhältnisse gehören als Elemente des vollen Lebens wie die vollendete Tugend zur Glückseligkeit (1100 a ff). Sie stehen aber in der Regel nicht in der Macht des Menschen, sondern sind Verfügungsgegenstände des Schicksals. Dies erkennt Aristoteles auch an und sieht, dass im

Leben mancher Wechsel, mancher Zufall eintreten könne und der Glückliche könne im Alter noch von schweren Unglücksfällen getroffen werden, wie am Beispiel des Trojerkönigs Priamos zu sehen sei.

Aristoteles spitzt das Problem im elften Kapitel des ersten Buches (1100 a 10 – 1101 b 5.9) zu, in dem er das „nemo ante mortem beatus“ in die Debatte wirft. Sollen wir mit Solon keinen Menschen glücklich nennen solange er lebt, sondern erst sein Ende abwarten, um dann die Frage beantworten zu können, ob er glücklich gelebt habe oder gar, dass er dann nach erfolgtem Tod seinem Schicksal entronnen, nunmehr glücklich sei ?

Als Essenz der Überlegungen des Aristoteles zu diesem Thema kann man folgendes feststellen:

Es gibt schwerwiegende Schicksalsschläge und kein Mensch bleibt von den Wechselfällen des Lebens verschont. Deshalb ist das oben genannte Beiwerk zum Glück stets in Gefahr. Aber der Kern der eudaimonia ist nicht dieses Beiwerk, sondern die tugendhaften Tätigkeiten sind es, die eine Beständigkeit schaffen und das Glück begründen. So ist der Tugendhafte der Gefestigte und „wird die Unglücksfälle aufs Beste und in aller Weise würdiglich zu tragen wissen, der wahrhaft tugendhafte Mann, der feste Mann ohne Fehl“ (1100 b 20 f).

Schwere Schicksalsschläge sind für das Lebensglück wie ein Druck und eine Trübung, da sie Schmerzen verursachen und an mancher Tätigkeit hindern. „Allein auch hier wird die sittliche Schönheit durchleuchten, wenn man viele Schläge des Schicksals gelassen erträgt, nicht aus Gefühllosigkeit, sondern aus edler und hoher Gesinnung“.

Als Quintessenz ist festzuhalten, dass derjenige vollendet glücklich ist, der gemäß vollendeter Tugend tätig ist und dabei mit äußeren Gütern wohl ausgestattet ist und das nicht bloß für

eine kurze Zeit, sondern ein ganzes volles Leben lang (1101 a 15 ff).

Ist der wahrhaft Tugendhafte aber nicht mit den äußeren Gütern gesegnet und/oder muss ein schweres Schicksal ertragen, „dann wird er zwar niemals ganz unglücklich werden, aber freilich auch nicht vollkommen glücklich sein, wenn ihn das Los eines Priamos beschieden ist“.

4. Die Lust als Glücksfaktor

Zwar verwirft Aristoteles zu Beginn der NE den Hedonismus als eine der vier möglichen Lebensentwürfe, die zum Glück führen. Nur die Menge, die rohe Naturen setzen auf die Lust und frönten dem Genussleben (vgl. 1.2).

Da es aber offensichtlich ist, dass die Lust im Leben und auch beim Glücksempfinden eine bedeutende Rolle spielt (1153 b 10.5 f und 1152 b ff) beschäftigt sich Aristoteles in seiner NE sowohl im siebten Buch, Kap. 12 bis 15, und im zehnten Buch Kap 1 – 5, mit diesem Phänomen unter dem Aspekt, inwieweit die Lust für die Glückseligkeit notwendig sei.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wollte man den Argumentationsgang beider Abhandlungen darstellen. Es wird deshalb nur versucht, das Kernergebnis dieser zwei Betrachtungen zu präsentieren.

Das Resultat der Überlegung ist der Tatbestand, dass die Lust ein wichtiger Faktor für das Glück ist. Es ist allerdings nicht die Sinnenlust, der Aristoteles das Wort redet; es ist vielmehr die Lust am Vollzug von Tätigkeiten, und zwar von ungehemmten

Tätigkeiten des naturgemäßen Verhaltens (1153 a 15). Wenn sich das Lusterleben im Bereich der eudaimonia entfalten soll, wenn also eine gute Lust erlebt werden soll, muss die ungehemmte Tätigkeit eine arete sein. „Darum halten alle Menschen das glückselige Leben für lustvoll und verbinden die Glückseligkeit mit der Lust“. Mit Recht. Denn keine Tätigkeit ist vollkommen, wenn sie gehemmt ist. Die Glückseligkeit aber ist etwas Vollkommenes (1153 b 15 ff).

An dieser Stelle wird wiederum deutlich, welches Gewicht die äußeren Güter für das Glück haben. Wieder unterstreicht Aristoteles, dass der Glückselige auch noch der leiblichen und äußerlichen Glücksgüter bedürfe, damit die Tätigkeit und die Glückseligkeit nicht gehindert werde.

D Hauptteil 3

1. Die beiden Lebensformen des Glücks

Wenn sich das Menschenglück in der tugendhaften Tätigkeit der Seele vollzieht, so ergibt sich schon aus der Zweiteilung der Tugenden in die ethischen und in die dianoethischen eine Zweiteilung der glücklichen Lebensform. Ein Leben, in dem die dianoethischen Tugenden im Vordergrund stehen, ist die Lebensweise der philosophischen Betrachtung, das Leben der ethischen Tugenden ist die politische Lebensweise.

1.1 Die Lebensweise der philosophischen Betrachtung

Zu Beginn des siebten Kapitels des zehnten Buches der NE stellt Aristoteles fest, dass die den dianoethischen Tugenden verpflichtete Lebensart der philosophischen, theoretischen Betrachtung die vornehmste sei. Davon ausgehend, dass die Glückseligkeit und die Lust verbunden sein müssen, sei unter allen tugendhaften Tätigkeiten die der Weisheit zugewandte Tätigkeit die genussreichste und seligste. Aristoteles bekräftigt diese Aussage noch einmal durch den folgenden Satz: „Und in der Tat bietet das Studium der Weisheit Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit“ (1117 a 25.1 ff). Diese Tätigkeiten, diese Betrachtungen im Rahmen der arete sophia, geboren aus den nous, dem unsterblichen, göttlichen Teil der Verstandesseele, also die denkende Betrachtung der ewigen Wahrheiten und unveränderlichen Wissenschaften ist von göttlicher Natur, weil die Tätigkeit Gottes ebenfalls die denkende Tätigkeit ist (1178 b 20.3 ff). Da die Götter die glücklichsten und seligsten Wesen sind, nehmen auch die Menschen, die Gott ähnliche Denktätigkeiten vornehmen, an diesen göttlichen Seligkeiten teil (1178 b 25 ff). Nicht außer Acht bleiben darf auch die Meinung von Aristoteles, dass diejenigen, die tugendhaft im Sinne der sophia tätig sind und die Vernunft gut pflegen, von der Gottheit am meisten geliebt werden, denn die Götter hätten Freude an unserer Vernunft, die ihnen am verwandtesten seien. Der Weise wird also von der Gottheit am meisten geliebt und so muss er auch der Glückseligste sein (1179 a 20.5 ff).

1.2 Die politische Lebensweise

Die politische Lebensweise ist geprägt durch die Handlungen und Affekte, die sich zur Mitte orientieren und dadurch ethische Tugenden werden. Das ethische Tugendleben ist ebenfalls ein Ort, an dem sich die Glückseligkeit des Menschen entfaltet, aber

in seiner Wertigkeit steht er hinter der Lebensweise der philosophischen Betrachtung. Die ethischen Tugenden, die Aristoteles auch praktische Tugenden nennt, äußern sich im bürgerlichen Leben oder im Krieg (1177 b 5.1 f). Die ethischen Tugenden sind menschlicher Art (1178 a 10 ff), eine Feststellung, die Aristoteles wohl deshalb trifft, weil er die intellektuelle Tugend der sophia als göttlich ansieht.

Weil die ethischen Tugenden menschlich seien, hätten sie oft mit Affekten zu tun, die dann mittels der Klugheit, der phronesis, richtungweisend, das heißt zur Mitte geordnet würden.

Bei der Beschreibung des politischen Lebens macht Aristoteles deutlich, dass der Mensch ein aus Seele und Körper zusammengesetztes Wesen sei und dass er darüber hinaus auf die Gemeinschaft zu den Mitmenschen ausgerichtet sei. Er ist also ein politisches und soziales Lebewesen. Diesen durch Handlungen und Affekte bestimmten Lebensraum sollen die ethischen Tugenden dergestalt ordnen, dass daraus das Lebensglück entsteht.

1.3 Der Bedarf an äußeren Gütern für beide Lebensformen

Im Zusammenhang mit der Darstellung der beiden Glücksformen des Lebens nimmt Aristoteles noch einmal das Thema des notwendigen Beiwerks zum Glück auf, das er im ersten Buch behandelt (vgl. C 3).

Aristoteles geht vom Weisen, vom Glückseligen aus, der auch in äußeren guten Verhältnissen leben müsse (1178 b 30.5 bis 1179 a 10.5). Denn die Natur genüge sich selbst zum Denken nicht. Dazu bedürfe es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und allem anderen, was zur Notdurft des Lebens gehöre. Aber der Weise bedürfe weniger der äußeren Güter für die

Glücksgemeinschaft als der Mensch, der ein Leben entsprechend der sittlichen Tugenden führe (1178 a 20.10 – 1178 b 5.3). Die Fülle der sittlichen Tugenden verlangten zu ihrer Realisierung mehr Mittel als die betrachtende sophia. Für beide Lebensweisen gelte die These des Solon, nach der diejenigen Menschen glücklicher seien, die mit äußeren Gütern mäßig bedacht, die schönsten Taten verrichtet und mäßig gelebt hätten.

E Schlussteil

Der Begriff der eudaimonia ist in der NE des Aristoteles der Leitgedanke, dessen Ausfüllung und Bestimmung das Ziel seiner Ethik ist. Damit gliedert dieser Begriff das gesamte Werk. Verfolgt man –wie in der vorliegenden Arbeit geschehen- die Entwicklung dieses Terminus, dann erschließen sich die fundamentalen Überlegungen des Autors.

Sein Fazit kann dahingehend ausgelegt werden, dass der Mensch in seinem Leben glücklich werden kann, wenn er entweder die ethischen Tugenden verwirklicht oder noch besser, wenn er als Weiser die höchsten Wahrheiten erkennt und betrachtet. Die Seele des Menschen in ihrem Verstandesteil ist göttlich und unsterblich.

Diese grundlegenden Erkenntnisse sind konstruktiv und fordern heraus, auch wenn sie mehr als 2300 Jahre alt sind, mit den heutigen Erfahrungen und Erkenntnissen verglichen zu werden. Da es im Kern um die Möglichkeit und die Verwirklichung des Menschglücks geht, kann man einen Beobachter und Deuter der menschlichen Seele und des menschlichen Verhaltens ins Feld führen, der sich ebenfalls mit dem Menschenglück beschäftigt hat und dies aus der Sicht des zwanzigsten Jahrhunderts.

Sigmund Freud hat in seiner kulturtheoretischen Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ die Auffassung vertreten (Fischer Taschenbuch, Ffm 1994 S. 42/43), die Absicht, dass der Mensch glücklich werde, sei im Plan der Schöpfung nicht enthalten. Was man im strengsten Sinne Glück heiße, entspringe der plzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse und sei seiner Natur nach nur als ein episodisches Phänomen möglich. Die Menschen seien so eingerichtet, dass sie nur den Kontrast intensiv genießen könnten, den Dauerzustand mit seinen Gefühlen von lauem Behagen nur sehr wenig. Goethe habe sogar darauf hingewiesen, dass nichts schwerer zu ertragen sei, als eine Reihe schöner Tage.

Der Mensch werde von drei Seiten durch Leid bedroht, nämlich erstens vom eigenen Körper, der, zu Verfall und Auflösung bestimmt, sogar Schmerz und Angst als Warnsignale nicht entbehren könne, zweitens von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbittlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wten könne und endlich drittens durch die Beziehung zu anderen Menschen, aus denen die größten Leiden herrühren könnten.

Vergleicht man beide Autoren lebensphilosophisch miteinander, so kommt man zu dem erstaunlichen Ergebnis, dass man mit den Thesen des Aristoteles gegen die pessimistische Betrachtungsweise des Sigmund Freud argumentieren kann.

Dabei stellen die drei von Freud genannten Bedrohungen des Glücks keinen kontroversen Vergleichsgegenstand dar, weil Aristoteles durchaus die Wechselfälle des Lebens und die Schicksalsschläge in seine Überlegungen einbezieht und sie als Minderungsfaktoren des Glücks bewertet.

Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Glcksvorstellungen, der auch gleichzeitig das Gefühl einer Hinneigung zu den Gedanken des Aristoteles vermittelt, ist der

umfassendere und für eine Lebensbewältigung förderlichere Begriff des Glücks bei Aristoteles.

Während Freud den Glücksbegriff auf das Lustprinzip verengt, bietet Aristoteles den Glücksweg über die Tugenden an und verkennt dabei auch nicht das Erfordernis der Lust für das vollendete Glück. Nur ist seine Lust nicht die Entspannung von aufgetauter Unlust, sondern die Freude an ungehinderter Betätigung, insbesondere der Tugenden.

Betrachtet man allerdings die Chancen, die der Weg des Aristoteles zur Verwirklichung des Glücks bietet, so möchte man sagen, dass die Chancen bei Aristoteles nicht viel größer sind als bei Freud. Denn ob man den Tugendweg gehen kann, hängt nicht nur davon ab, dass man von seiner seelischen oder geistigen Disposition her in der Lage ist, die Erziehung bzw. die Gewöhnung an die Tugenden erfolgreich umzusetzen, sondern ist auch bedingt durch die Tatsache, ob man überhaupt eine solche Erziehung erhält. Weiterhin fordert Aristoteles mehrmals, dass zum vollendeten Glück das Glückserlebnis das ganze Leben dauern und dass eine Fülle von äußeren Glücksumständen vorhanden sein müsse.

Wenn somit auch der Eindruck entstehen kann, dass das Glückserlebnis bei Aristoteles ein seltenes Ereignis ist, so bietet sein Glückskonstrukt doch die Möglichkeit, durch Bemühungen Teilerfolge zu erringen, im Rahmen der eigenen menschlichen Entwicklung auf dem Tugendweg voranzuschreiten und auch bei widrigen Schicksalssituationen Fortschritte im Glückswesen zu erfahren. Realistisch betrachtet aber dürfte das totale und dauerhafte Glück eine zwar sehr wünschenswerte aber sehr ferne Vision sein.

Aber auch hier gilt: Wer immer sich bemüht, den können wir erlösen.

Mainz, den 8. April 2004

	Literaturverzeichnis der Seminararbeit „Die Glückseligkeit (eudaimonia) als Leitgedanke der Nikomachischen Ethik von Aristoteles“
1.	Quellen
1.1	Aristoteles Nikomachische Ethik in Meiners Philosophischer Bibliothek Band 5, 4. Auflage Hamburg 1985 in der Übersetzung von Eugen Rolfes. Zitiert wird nach der Bekker-Ausgabe des Originaltextes unter Berücksichtigung der Textgestaltung in der Meiners-Ausgabe. Z.B. 1099 a bedeutet S. 1099 1. Spalte in der Bekker-Ausgabe und der 2. Zeile in der Meiners-Ausgabe. Z.B. 1099 b 10.2 bedeutet S. 1099 2. Spalte in der Bekker- Ausgabe und 2. Zeile Meiner-Ausgabe nach dem Hinweis 10. Zeile Bekker-Ausgabe
2.	Sammelwerke und Lexika
2.1	Brockhaus „Die Enzyklopädie“ 20. Auflage
2.2	Philosophisches Wörterbuch Kröner Verlag Stuttgart 1957
2.3	Kindlers Neues Literaturlexikon München 1989
3.	Wissenschaftliche Darstellung
3.1	Ursula Wolff „Nikomachische Ethik“ Wissenschaftliche Buchgemeinschaft 2002
3.2	Sigmund Freud „Das Unbehagen in der Kultur“ Fischer Taschenbuchverlag Frankfurt/Main 1999