

Eduardo Charpenel

# Ethos und Praxis

Der Charakterbegriff  
bei Aristoteles



BAND 91  
PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



Der Charakter ist einer der wichtigsten Begriffe, anhand dessen wir Menschen versuchen, unsere psychische Verfasstheit zu verstehen. Bereits in der aristotelischen praktischen Philosophie finden wir eine detaillierte philosophische Behandlung, die die entscheidende Bedeutung des Charakters in der menschlichen Praxis offenbart. Die vorliegende Studie untersucht, wie dieses Thema in die aristotelische Psychologie und Handlungstheorie eingebettet ist.

Der Autor:

Eduardo Charpenel hat mit dieser Arbeit in Bonn promoviert. Seit 2015 ist er an der Facultad de Filosofía der Universidad Panamericana (UP) in Mexiko-Stadt als Dozent festangestellt und lehrt darüber hinaus am Departamento de Estudios Generales am Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).

Eduardo Charpenel

Ethos und Praxis

*Alber-Reihe*  
Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von

Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher, Sabine A. Döring,  
Andrea Esser, Heiner Hastedt, Konrad Liessmann,  
Guido Löhrer, Ekkehard Martens, Julian Nida-Rümelin,  
Peter Schaber, Oswald Schwemmer, Ludwig Siep,  
Dieter Sturma, Jean-Claude Wolf und Ursula Wolf

herausgegeben von

Christoph Horn, Axel Hutter und Karl-Heinz Nusser

Band 91

Eduardo Charpenel

# Ethos und Praxis

Der Charakterbegriff  
bei Aristoteles

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit Unterstützung des Deutschen Akademischen  
Austauschdienstes und der Universidad Panamericana

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48846-1  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81356-0

# Inhalt

Einleitung . . . . .	13
<b>Kapitel I – Grundlagen für eine Rekonstruktion und Auslegung des aristotelischen <i>ēthos</i>-Begriffes . . . . .</b>	<b>27</b>
<b>§1 Der Hintergrund des Charakters:</b>	
<b>Einleitende Betrachtungen zum <i>ēthos</i> . . . . .</b>	<b>27</b>
1.1 Eine kurze Geschichte des <i>ēthos</i> . . . . .	27
1.2 Epische und elegische Dichter . . . . .	28
1.3 Tragische und komische Dichter . . . . .	32
1.4 Die Vorsokratiker . . . . .	38
1.5 Die platonische Auffassung des <i>ēthos</i> . . . . .	45
1.5.1 Die Vielfältigkeit des platonischen <i>ēthos</i> und die <i>Politeia</i> . . . . .	46
1.5.2 Das <i>ēthos</i> in den <i>Nomoi</i> . . . . .	50
1.6 Die aristotelische Auffassung vom biologischen und natürlichen <i>ēthos</i> . . . . .	58
1.6.1 Die Relevanz der zoologischen Schriften für die Erforschung des <i>ēthos</i> . . . . .	59
1.6.2 Die aristotelische <i>scala naturae</i> . . . . .	60
1.6.3 Das tierische <i>ēthos</i> : Eine anthropomorphe Redeweise? . . . . .	62
1.6.4 Physiologischer Leitfaden der natürlichen Charakterologie . . . . .	67
<b>§2 Erste Annäherung an das <i>ēthos</i> im Raum der praktischen     Philosophie . . . . .</b>	<b>73</b>
2.1 Die Ethik als praxisgerichtetes Wissen . . . . .	73
2.1.1 Eine Disziplin für Erwachsene: das <i>ēthos</i> der Jugendlichen . . . . .	74
2.1.2 Charakterliche Merkmale der Jugendlichen . . . . .	78

## Inhalt

2.1.3	Grundlegende Bedingungen für die sittliche Praxis	83
2.2	Wichtige Antezedenzen der aristotelischen Seelenlehre in Platons <i>Politeia</i>	86
2.3	Das menschliche <i>ergon</i> und die aristotelischen Seelenteile	92
2.4	Zwei Lesarten der aristotelischen Seelenlehre	100
<b>Kapitel II –</b>		
	<b>Das <i>ēthos</i> als eine Gesamtheit von Haltungen</b>	105
§ 3	<b>Die Hauptbestimmungen des Habituations- und des Tugendbegriffes</b>	105
3.1	Drei Ebenen in der Analyse des <i>ēthos</i>	105
3.2	Die Gattungsbestimmung der Tugend als <i>hexis</i>	111
3.3	Kognitivistische und nicht kognitivistische Lesarten	119
3.4	Die <i>physikai aretai</i> und die Mesoteslehre	124
3.4.1	Die <i>physikai aretai</i> als Prädispositionen für die ethische Tugend	126
3.4.2	Die edlere Herkunft	128
3.4.3	Die Naturbegabung	132
3.5	Die ethische Tugend als eine ›Mitte‹	134
3.6	Besondere Merkmale der ethischen Tugend	139
3.7	Die Einheit der Tugenden	143
3.7.1	Die Totalität der Tugenden als Bedingung für die gute Lebensführung	144
3.7.2	Die Tugenden im Kleinen und im Großen: eine Debatte	146
3.7.3	Die zwei Dimensionen der ethischen Tugend und die Erweiterung des Praxisspielraumes	154
<b>Kapitel III –</b>		
	<b>Vernunft und <i>ēthos</i></b>	161
§ 4	<b>Praktische Weisheit, Vorsatz und Charakter</b>	161
4.1	Die <i>phronēsis</i> und die intellektuellen Tugenden	161
4.2	Die Figur des <i>phronimos</i>	167
4.3	Zwei Kontroversen über das Verhältnis zwischen Vernunft und Charakter	172
4.3.1	Eine humesche Lesart der aristotelischen <i>phronēsis</i>	173
4.3.2	Die <i>phronēsis</i> und die <i>Great End</i> -Theorie	177
4.4	Überlegen mit Hinblick auf Ziele	180

§5 Die <i>prohairesis</i> als Maßstab des Charakters . . . . .	186
5.1 Vorsatz und <i>ēthos</i> . . . . .	186
5.2 Die Bestandteile der <i>prohairesis</i> . . . . .	194
5.2.1 <i>Dianoia</i> und <i>ēthos</i> . . . . .	196
5.2.2 Die <i>hexeis</i> und die Motivation zum Handeln . . . . .	197
5.2.3 Der Zusammenhang zwischen <i>hexeis</i> und <i>orexeis</i> . . . . .	200
5.3 Die Beurteilung eines Handelnden aufgrund seiner <i>prohairesis</i> . . . . .	202
 Kapitel IV – Die Typologie der Handelnden und die Charakterveränderung . . . . .	 209
§6 Die aristotelische Charakterologie . . . . .	209
6.1 Einleitende Betrachtungen zur Typologie der Handelnden . . . . .	209
6.2 Der tierische und der göttliche Charakter . . . . .	211
6.3 Der tugendhafte und der lasterhafte Charakter . . . . .	217
6.4 Der beherrschte und der unbeherrschte Charakter . . . . .	228
§7 Charakterveränderung . . . . .	238
7.1 Zur Frage nach der Möglichkeit der Verbesserung des Charakters . . . . .	238
7.2 Optimistische und pessimistische Aussichten . . . . .	240
7.3 Mittel und Grenzen der charakterlichen Verbesserung . . . . .	248
 Schlusswort . . . . .	 256
 Abkürzungsverzeichnis . . . . .	 258
 Stellenverzeichnis . . . . .	 259
 Literatur . . . . .	 266



# Vorwort

Dieses Buch präsentiert die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Sommersemester 2015 bei der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn eingereicht habe.

Mein größter Dank gilt Herrn Prof. Dr. Christoph Horn für die engagierte und interessierte Betreuung. Jede Phase dieser Arbeit wurde von ihm intensiv, professionell und warmherzig begleitet. Darüber hinaus haben sein akademisches Vorbild und seine Leidenschaft für die Philosophie mich während meiner Zeit in Deutschland tiefgehend geprägt und wirken immer noch entscheidend auf meine eigene akademische Tätigkeit. Aus diesen Gründen bin ich ihm tief verschuldet.

Herrn Prof. Dr. Theo Kobusch möchte ich für die Übernahme des Zweitgutachtens und für die hilfreichen Hinweise danken.

Großer Dank gebührt Dr. Simon Weber und Dr. Anna Schriebl. Sie haben mich vom Anbeginn meines Aufenthaltes in Bonn akademisch und persönlich vielfach unterstützt. Durch ihre Hinweise war es für mich u. a. möglich, zentrale Punkte meiner Untersuchung sorgfältiger zu behandeln.

Danken möchte ich auch Prof. Dr. César Casimiro, Prof. Dr. André Laks, Prof. Dr. Maria Liatsi, Prof. Dr. José Molina, Prof. Dr. Alberto Ross, Prof. Dr. Alejandro Vigo, Prof. Dr. Héctor Zagal und Dr. Elizabeth Mares, mit denen ich zu verschiedenen Gelegenheiten über die aristotelische praktische Philosophie diskutiert habe. Von ihren unterschiedlichen Anmerkungen und Ratschlägen habe ich sehr profitiert, um mehr Klarheit in meiner Argumentation und in der Ausführung meiner Gedanken zu gewinnen.

Für die sprachliche und inhaltliche Verbesserung des Textes bin ich insbesondere Abida Malik, die die ganze Arbeit in ihrer letzten Fassung gründlich korrigiert und mit mir im Laufe der letzten drei Jahre verschiedene uns interessierende Themen diskutiert hat, sehr

zu Dank verpflichtet. Ihre philosophische Freundschaft ist von enormer Bedeutung für mich.

Ein ganz besonderer Dank geht an meine Kollegen und Mitdoktoranden, die mir im Rahmen des von Prof. Dr. Christoph Horn geleiteten Oberseminars verschiedene Anregungen gegeben haben, bestimmten Fragen der aristotelischen Philosophie gründlicher nachzugehen. In dieser Hinsicht möchte ich mich bei Dr. des. Denis Walter, Rafael Moreno, Laura Summa und Martin Brecher besonders bedanken.

Mein Dank geht ebenso an alle meine Freunde aus Mexiko, die mich im Laufe meiner Jahre in Deutschland ermutigt haben, dieses wichtige akademische Ziel zu erreichen. Insbesondere möchte ich Prof. Dr. Dulce María Granja erwähnen, deren Hilfe und Freundschaft keine Danksagung gerecht werden kann. Ohne ihre Unterstützung wäre diese Arbeit unmöglich gewesen.

Ganz großer Dank geht an meine Eltern Carlos und Yolanda, die immer an mich geglaubt und mir all das gegeben haben, was ein Sohn sich zu wünschen vermag. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.

Ferner danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) dafür, mein Studium in Deutschland durch ein großzügiges Stipendium gefördert und das Erscheinen dieser Arbeit mit einem Druckkostenzuschuss ermöglicht zu haben. Der Universidad Panamericana danke ich auch für die finanzielle Unterstützung für diese Veröffentlichung.

Nicht zuletzt möchte ich dem Verlag Karl Alber und den Herausgebern der Reihe *Praktische Philosophie* für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe meinen Dank zum Ausdruck bringen.

Eduardo Charpenel, im September 2016

## Einleitung

Einer der wichtigsten Begriffe, anhand dessen wir Menschen versuchen, unsere psychische Verfasstheit zu verstehen, ist zweifelsohne der des Charakters. Der Charakter gilt als ein Begriff, der nicht nur im Rahmen einer philosophischen oder psychologischen Fachdiskussion relevant ist, sondern als einer, der auch im alltäglichen Leben häufig zum Tragen kommt, um verschiedene Aspekte der Identität, Persönlichkeit und Präferenzen von uns und unseren Mitmenschen zu bezeichnen. In unserem Sprachgebrauch verwenden wir diesen Terminus beispielsweise, um darauf hinzuweisen, durch welche Grundzüge sich jemand auszeichnet und welche Reaktionen bei ihm oder ihr in verschiedenen Handlungskontexten zu erwarten sind. Wir assoziieren mit ihm angeborene Merkmale, sittliche Haltungen, gewisse Fähigkeiten und Talente sowie die Grundlage des emotionalen seelischen Zustandes. Manchmal wird angenommen, dass es ganz konkrete Charaktertypen gibt, in welche sich alle Menschen einordnen lassen, und dass es sehr schwer – wenn überhaupt möglich – ist, den eigenen Charakter zu verändern. Dieser Aspekt unseres Selbst scheint in unserer Psyche so tief eingebettet zu sein, dass es für uns keineswegs leicht ist, zu bestimmen, worin genau er besteht und wie er von anderen seelischen Phänomenen und Vermögen abzugrenzen ist. Die umfassende Natur des Charakterbegriffes kann einerseits den Eindruck erwecken, dass er etwas Wesentliches ist, von dem wir Rechenschaft ablegen müssen, um überhaupt verstehen zu können, wer wir sind. Andererseits kann gerade die Vielschichtigkeit dieses Terminus uns leicht zur skeptischen Auffassung führen, dass es sich im Grunde um ein leeres Wort handelt, das so viel wie nichts bezeichnet, und dass es eigentlich nur darauf ankommt, die verschiedenen Elemente sorgfältig auszdifferenzieren, aus welchen dieses irreführende Ideenbündel besteht.

Wie dem auch sei, es ist offensichtlich, dass die Frage um die Natur des Charakters nicht einfach beiseitegeschoben werden kann,

sondern vielmehr eine gründliche Analyse erfordert. In der vorliegenden Studie wird der Versuch unternommen, eine detaillierte Revision des Charakterbegriffes (*ēthos*) bei Aristoteles durchzuführen. Dieses Thema in der aristotelischen Philosophie anzugehen und ihm eine Untersuchung zu widmen, ist m. E. nicht nur durch die Behauptung zu rechtfertigen, dass Aristoteles eine der zentralen Figuren des abendländischen Denkens ist, der sich damit am ausführlichsten auseinandergesetzt hat – was klarerweise der Fall ist –, sondern dadurch, dass bezüglich der Frage nach der systematischen Rolle, die das *ēthos* innerhalb seiner praktischen Philosophie spielt, noch kein Konsens unter den Kommentatoren erreicht wurde, und dass es weitere Debatten in der Aristoteles-Forschung gibt, die eng mit der vorliegenden Thematik zusammenhängen und für welche neuere Aussichten eröffnet werden können, wenn erst einmal genau erforscht wird, was Aristoteles unter dem Charakter verstanden hat.

Ein klares Muster, das darin besteht, dass sehr unterschiedliche – und sogar entgegengesetzte – Vorstellungen mit dem aristotelischen *ēthos*-Begriff in Verbindung gebracht werden, lässt sich anhand der folgenden Zitate von zwei prominenten Figuren wie Otfried Höffe und Hans-Georg Gadamer veranschaulichen:

Das Grundwort *ēthos* bedeutet nämlich dreierlei: den gewohnten Ort des Lebens, die Gewohnheiten, die an diesem Ort gelebt werden, schließlich die Denkweise und Sinnesart, den Charakter. Wegen der ersten Bedeutung befasst sich Aristoteles auch mit den sozialen und politischen Institutionen; zu seiner Ethik im weiteren Verständnis gehört die Politik dazu. Wegen der zweiten Bedeutung nimmt seine Ethik Züge einer Ethologie an, einer Lehre jenes *ethos* (Gewohnheit, Sitte), das mit *ēthos* etymologisch verwandt ist (vgl. NE II 1, 1103a17 ff.). Aristoteles untersucht allerdings nicht die Ülichkeiten seiner Zeit. Im Unterschied zu einer empirischen Verhaltensforschung oder empirischen Soziologie befasst er sich primär mit den Grundlagen menschlichen Verhaltens überhaupt. Und gemäß der dritten Bedeutung von *ēthos* entwickelt er eine Normative Ethik, die sich für weit mehr als nur ein Moralprinzip interessiert (Höffe 2006, S. 188).

Orientieren wir uns stattdessen lieber an Aristoteles, bei dem es keinen Wertbegriff gibt, sondern »Tugenden« und »Güter«, und der dadurch zum Begründer der philosophischen Ethik geworden ist, dass er die Einseitigkeit des sokratisch-platonischen »Intellektualismus« berichtigte, ohne seine wesentlichen Einsichten preiszugeben. Der Begriff des Ethos, wie er ihn zugrunde legt, drückt ja eben das aus, dass die »Tugend« nicht nur im Wissen besteht, dass die Möglichkeit des Wissens vielmehr von dem abhängt, wie einer ist, dieses Sein eines jeden aber wiederum durch Erziehung und

Lebensweise seine vorgängige Prägung erfahren hat. Vielleicht ist der Blick des Aristoteles stärker auf die Bedingtheit unseres sittlichen Seins, auf die Abhängigkeit des einzelnen Entschlusses von seinen jeweiligen praktischen und gesellschaftlichen Determinanten gerichtet und weniger auf die Unbedingtheit, die dem ethischen Phänomen zukommt. [...] Aber es gelingt Aristoteles, das Wesen des sittlichen Wissens so aufzuklären, dass es ebenso sehr die Subjektivität des moralischen Bewusstseins, das den Konfliktfall beurteilt, im Begriff der »Vorzugswahl« deckt, wie auch die tragende Substantialität von Recht und Sitte, die sein sittliches Wissen und sein jeweiliges Wählen bestimmt. Seine Analyse der Phronesis erkennt im sittlichen Wissen eine Weise des sittlichen Seins selbst, die entsprechend nicht ablösbar ist von der ganzen Konkretion dessen, was er Ethos nennt (Gadamer 1987, S. 182–183).

Gewiss muss gesagt werden, dass die Texte, aus denen die oben angeführten Zitate entstammen, keine erschöpfende Analyse des Themas *ēthos* bei Aristoteles beanspruchen und sehr unterschiedliche Ziele verfolgen. Es ist nichtsdestoweniger erstaunlich, dass sie fast diametral gegensätzliche Auffassungen bezüglich unseres Themas zum Ausdruck bringen. Während Höffe auf die verschiedenen Bedeutungsebenen dieses Terminus, die in den aristotelischen Schriften auftauchen, hinweist, vertritt Gadamer im Anschluss an Aristoteles ein engeres Verständnis von *ēthos*, und zwar als Summe der Gewohnheiten und Verhaltensweisen, die unsere Faktizität prägen. Das Auffälligste ist aber, dass Höffe die Existenz einer Dimension des *ēthos* ausdrücklich behauptet, die prinzipiell mit diversen Prinzipien und Grundsätzen der Ethik *qua* philosophische Disziplin zu tun hat – und welche ihm zufolge als *der* eigentümliche philosophische Bereich gilt –, während Gadamer hingegen die These verteidigt, dass die Aktualität von objektiv guten Praxisformen einen deutlichen Vorrang gegenüber abstrakten Regeln und Normen habe und die ersteren unter dem *ēthos* als eine Art von Oberbegriff subsumiert bzw. verstanden werden können.

Der bloße Kontrast zwischen diesen interpretatorischen Ansätzen beantwortet selbstverständlich nicht die Frage, wie Aristoteles in Bezug auf das *ēthos* am besten zu interpretieren ist – eine solche Unternehmung kann nicht erfolgen, ohne die aristotelischen Texte selbst einer sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen. Allerdings drückt diese Gegenüberstellung klarerweise aus, dass die Interpretationslage bezüglich dieses Themas weit davon entfernt ist, uniform zu sein. Dass eine Meinungsverschiedenheit in Bezug auf unser Thema herrscht, wie sich erahnen lässt, ist natürlich etwas, das nur durch

unterschiedliche Faktoren zu erklären ist. Eine entscheidende Ursache besteht aber m. E. darin, dass bisher nur wenige Monographien entstanden sind, deren Hauptziel es war, den *ēthos*-Begriff bei Aristoteles im Rahmen der gesamten Architektonik seiner praktischen Philosophie zu erforschen.<sup>1</sup> Die Monographie *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue* von Nancy Sherman (1991) gilt seit langem in der Forschungsliteratur als *die* Monographie, die dieses Thema am gründlichsten behandelt. Eine kritische Lektüre dieser Studie zeigt allerdings, dass Sherman unter Charakter im Allgemeinen die Verfasstheit eines guten ethischen Akteurs versteht. Man findet in ihrer Arbeit keine eigenständige Diskussion über die Natur des *ēthos qua* Seelenteil, in dem die verschiedenen durch die Praxis anzueignenden Haltungen angesiedelt sind. Sherman geht in ihrer Studie überhaupt nicht der Frage nach, ob die Haltungen eine spezifische psychische Einheit ausmachen, was meiner Ansicht nach zu einer nicht gelungenen Darstellung des Zusammenhanges zwischen den charakterlichen Tugenden und der *phronēsis* führt. Ihre Analyse ist zwar vor allem darauf gerichtet, die Grundzüge der Habitationslehre und der Theorie der praktischen Rationalität bei Aristoteles zu analysieren, aber es fällt dem aufmerksamen Leser auf, dass sie in wichtigen Teilen ihrer Diskussion die Grundlagen dieser Problematiken in der aristotelischen Seelenlehre nicht genügend berücksichtigt. Ferner lässt sich behaupten, dass ein Hauptziel von Shermans Studie darin besteht, für eine partikularistische Position im Rahmen der Generalismus-Partikularismus-Debatte bei Aristoteles zu plädieren (siehe Hoffmann 2010, S. 153–156), was natürlich zur Konsequenz führt, dass verschiedene Argumente, die von ihr angeführt werden, eher als ein Beitrag zu dieser metaethischen Diskussion zu verstehen sind.

---

<sup>1</sup> Dies steht in deutlichem Kontrast zu der Forschungslage anderer aristotelischer Werke. Ausgezeichnete Monographien wie diejenigen von Schütrumpf (1970) und Wörner (1990) zielten beispielsweise hauptsächlich darauf ab, den *ēthos*-Begriff in der *Poetik* und in der *Rhetorik* jeweils zu untersuchen, wobei sie zwar wichtige theoretische Brücken zu seiner praktischen Philosophie geschlagen haben, ohne aber auf dieses Problem in diesem besonderen Kontext weiter einzugehen.

Zwei andere Monographien, die das Thema *ēthos* in der *Rhetorik* untersucht haben, sind diejenigen von Wisse (1989) und Uscatescu (1998), wobei anzumerken ist, dass Wisse mit seiner Studie beabsichtigt, eine vergleichende Analyse zwischen Aristoteles und Cicero durchzuführen, im Rahmen derer er besonders Wert darauf legt, zu bestimmen, wie Cicero Aristoteles rezipiert hat, während es sich Uscatescu hingegen primär zur Aufgabe macht, die Natur der Emotionen und Affekte bei dem Redner und seinem Publikum zu erörtern.

Zwei andere Studien hingegen, die unserer Ansicht nach den *ēthos*-Begriff erfolgreicher angehen, sind diejenigen von Solange Vergnières (1995) und Kevin L. Flannery (2013). In ihrer Studie namens *Éthique et politique chez Aristote: φύσις, ἦθος, νόμος* unternimmt Vergnières den Versuch, eine sehr umfassende Darstellung des *ēthos* bei Aristoteles zur Verfügung zu stellen, indem sie den philosophischen, politischen und historischen Hintergrund, vor welchem der aristotelische Ansatz zu interpretieren ist, auf eine detaillierte Weise rekonstruiert, wobei es ihr gelingt, die große Bedeutung der faktischen Praxiswelt, in welcher ein Handelnder sich sittlich entfalten muss, hervorzuheben und somit verschiedene Aspekte der aristotelischen Position überzeugend darzustellen. Flannery macht es sich seinerseits zur Aufgabe in *Action and Character According to Aristotle: The Logic of the Moral Life*, auf eine sehr durchdachte und systematische Weise die aristotelische Handlungstheorie zu rekonstruieren, und zwar mit dem Ziel, Rechenschaft von dem Zusammenhang abzulegen, den es zwischen den von Aristoteles erkannten Handlungstypen und den verschiedenen Handlungsakteuren gibt. Trotz der unleugbaren Verdienste dieser Monographien – von denen ich übrigens maßgeblich profitiert habe, um einige Aspekte meiner eigenen Lesart besser zu formulieren und gewisse Interpretationsfehler zu vermeiden – bin ich der Ansicht, dass beiden Studien bestimmte methodologische Voraussetzungen zugrunde liegen, die letztlich verhindern, die Reichweite der aristotelischen Auffassung des *ēthos* in vollem Ausmaß zur Geltung zu bringen. In Bezug auf die Analyse von Vergnières kann gesagt werden, dass ihr Versuch, die Bedeutung der guten Charakterbildung der Bürger für die optimale Teilnahme am politischen Leben und die Konsolidierung des Gemeinwesens in den Vordergrund zu stellen, nicht der Komplexität des aristotelischen Tugendbegriffes gerecht wird. Verschiedene Aspekte, die in der heutigen Diskussion als umstritten gelten – wie etwa der kognitive Inhalt der Tugenden und ihre sogenannte Einheit –, werden von ihr vernachlässigt oder einfach nicht problematisiert. Ihre Akzentsetzung auf die besondere Rolle, die Aristoteles dem *ēthos* im Rahmen der politischen Philosophie zukommen lässt, führt in ihrer Arbeit dazu, dass die innere Verfasstheit des konkreten handelnden Akteurs in den Hintergrund gedrängt wird, wobei die verschiedenen Charakterebenen, die im zweiten Kapitel ihrer Arbeit trefflich erkannt werden, im weiteren Verlauf ihrer Diskussion kaum mehr beachtet werden. Dahingegen kann man bezüglich Flannerys Ansatz konstatieren, dass er

zwar versucht, die besonderen Handlungsakteure nicht außer Acht zu lassen, wie sich aus den letzten drei Kapiteln seines Buches, in denen er die Typologie der Handelnden bei Aristoteles diskutiert, ersehen lässt. Allerdings kann man feststellen, dass die spezialisierte Diskussion, auf welche im ersten Teil seiner Studie eingegangen wird, um u. a. verschiedene Fehldeutungen der aristotelischen Handlungstheorie zu widerlegen, ihm in den folgenden Abschnitten wenig Spielraum lässt, um zu erklären, wie er die Natur der Habituationsprozesse versteht und anhand welcher Kriterien man am angemessensten die verschiedenen von Aristoteles beschriebenen Charaktertypen unterscheiden kann.

In Anbetracht der vorherigen Ausführungen über die Forschungslage könnte man schlussfolgern, dass das von uns zu behandelnde Thema im Grunde bisher wenig erforscht worden ist. Das ist allerdings in einer bestimmten Hinsicht klarerweise nicht der Fall. Da es sich um eine so zentrale Thematik bei Aristoteles handelt, ist es offensichtlich, dass sie mehr oder weniger immer angesprochen werden muss, wenn man sich vornimmt, die aristotelische praktische Philosophie zu untersuchen, da man im Grunde mit der Aufgabe konfrontiert ist, das von ihm konzipierte Menschenbild zu verstehen. Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass Aristoteles in Anlehnung an Platon eine direkte Verbindung zwischen der Gewöhnung und dem Charakter etabliert (siehe *NE* II 1, 1103a17 ff.; *EE* II 2, 1220a38–1220b3; *Nomoi* VII 792e), wobei klar ist, dass jede Untersuchung über die *aretai* unvermeidlich zu gewissen Betrachtungen über die Natur des *ēthos* führen muss. So ist es zu erklären, dass ich in der vorliegenden Studie auf unterschiedliche gegenwärtige Debatten in der Aristoteles-Forschung eingehe, die in direktem Zusammenhang mit der Frage nach der Rolle der charakterlichen Tugend stehen. Ich bin der Überzeugung, dass man neue Einsichten in diese Diskussionen gewinnen kann, indem man die Tugenden nicht voneinander isoliert betrachtet, sondern als einen Teil einer umfassenderen seelischen Einheit. Diese Sichtweise eröffnet m. E. einen neuen Zugang, um unterschiedliche Fragen zu klären, wie etwa ob die charakterlichen Tugenden kognitiv geprägt sind, ob die These der Einheit der Tugenden konsistent ist, und ob die Handlungszwecke Deliberationsgegenstände werden können. Daher gilt diese Perspektive als ein wichtiger Leitfaden, anhand dessen unsere Untersuchung aufgebaut wird.

Unser Argumentationsgang kann im Umriss folgendermaßen dargestellt werden. Im ersten Kapitel der vorliegenden Studie wird

der philosophische und historische Kontext, in welchen sich der aristotelische Ansatz einbettet, dargestellt und diskutiert. Durch die sorgfältige – wenngleich keineswegs erschöpfende – Berücksichtigung der verschiedenen Gebrauchsweisen und Bedeutungen des Terminus *ēthos* vor Aristoteles wird versucht, einen Verstehenshorizont zu gewinnen, vor welchem beurteilt werden kann, inwiefern Aristoteles sich an die vorangehende Tradition anlehnt bzw. sich von ihr distanziert, um seinen eigenen Ansatz zu formulieren. Es wird auch in diesem ersten Teil unserer Studie untersucht, wie dieser Terminus von Aristoteles sowohl im Rahmen seiner biologischen Schriften als auch in Bezug auf junge Menschen verwendet wird. Dadurch wird festgestellt, welche Merkmale sowohl einem »tierischen« als auch einem noch nicht durch Habituation entwickelten menschlichen Charakter zukommen. Dass der Mensch durch seine physische bzw. biologische Natur in hohem Maße bestimmt wird, ist ein entscheidender Faktor, der nicht außer Acht gelassen werden kann, selbst wenn es sich bei Aristoteles nicht bezweifeln lässt, dass die Menschen gemäß Vorsätzen und Zielen agieren können und eben als zurechnungsfähig gelten. Demzufolge wird unser Augenmerk auf die biologische Theorie des *ēthos* gerichtet, um gewisse Naturbedingtheiten und -gegebenheiten zu thematisieren, die für ein angemessenes Verständnis des Menschen *qua* Lebewesen zu berücksichtigen sind. Anschließend werden verschiedene Betrachtungen mit Hinblick auf die Adressaten der Ethik ins Feld geführt, um den Weg in den Bereich der praktischen Philosophie zu bahnen. Unterschiedliche Textstellen werden beleuchtet und im Detail analysiert, an denen Aristoteles wichtige anthropologische Merkmale der jungen Menschen behandelt, die entscheidend sind für das Wirken des philosophischen praktischen Wissens auf ihre Lebensführung. Dies wird als ein fruchtbares Beispiel thematisiert, anhand dessen man eine angemessene Vorstellung des Charakters gewinnen kann. Weitere Argumentationen werden in Bezug auf die aristotelische Seelenlehre angeführt, um die Beziehung zwischen dem vernünftigen und dem an Vernunft teilhabenden Seelenteil zu erörtern.

Anhand der bisher gewonnenen Erkenntnisse wird im zweiten Kapitel eine Einteilung eingeführt, um die verschiedenen Bedeutungen und systematischen Implikationen des *ēthos* auszudifferenzieren. Man assoziiert das *ēthos* zwar hauptsächlich mit dem zu habitualisierenden Seelenteil, in dem die verschiedenen Arten von Haltungen, die man durch die Praxis erwirbt, ihren Sitz haben. Die Habituation

ist zweifellos eine Bedingung, die unter allen Umständen zu berücksichtigen ist, wenn man versucht, die innere Verfasstheit eines Handelnden zu analysieren. Ich widme mich allerdings der Aufgabe, zu erklären, warum es am angebrachtesten ist, die aristotelische Auffassung des *ēthos* als eine Theorie zu interpretieren, die nicht nur aus dieser, sondern auch aus anderen Beschreibungsebenen besteht, nämlich der des faktischen biologischen *ēthos* und der des konkreten Zusammenhanges zwischen den ethischen Dispositionen und der *phronēsis*. Aufgrund der Tatsache, dass das *ēthos* von Aristoteles aus verschiedenen Gesichtswinkeln untersucht wird, könnte man vielleicht zur Einsicht gelangen, dass er ganz unterschiedliche Auffassungen gehabt habe, was das *ēthos* sei, die nicht notwendigerweise etwas miteinander zu tun haben. Ich vertrete allerdings die These, dass all diese Aspekte im Grunde ein einziges *ēthos* ausmachen. Die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Charakterebenen wird nur für die Zwecke der philosophischen Theorie eingeführt und damit wird keinesfalls beansprucht, dass dies eine scharfe ontologische Demarkation in der Realität nach sich zieht. Es wird gezeigt, dass, selbst wenn Aristoteles sich auf eine dieser Ebenen konzentriert, er nicht das umfangreichere theoretische Gebilde außer Sicht lässt, in welches sich seine verschiedenen Betrachtungen einbetten lassen.

Die schwierigen Fragen, die hinsichtlich dieser Ebenen entstehen können und mit denen ich mich größtenteils in den weiteren Schritten meiner Untersuchung beschäftige, beziehen sich eher auf konkrete Aspekte der Verhältnisse, in denen diese Stufen zueinander stehen. Deswegen setze ich mich in den anderen Teilen dieses Kapitels mit Fragen bezüglich der Gattungsbestimmung der Tugend als eine Haltung (*hexis*), der Kontinuität zwischen den natürlichen und ethischen Tugenden und der Einheit der verschiedenen Charaktertugenden auseinander. Im Rahmen meiner Behandlung dieser Themen gehe ich auf zwei Diskussionen ein, die in letzter Zeit innerhalb der Aristoteles-Forschung entstanden sind.

Einerseits wird in der Literatur diskutiert, ob die charakterliche Tugend als kognitiv aufgeladen bzw. nicht kognitiv zu verstehen ist. Jessica Moss und Deborah Achtenberg vertreten beispielsweise eine Lesart, der zufolge die charakterliche Tugend auf eine nicht kognitive Weise aufzufassen ist, weil sie im *alogon*-Seelenteil verankert ist und als primäre Gegenstände Lust und Unlust hat. Nach einer Darstellung ihrer Argumente diskutiere ich in meiner Studie, warum ich diese Interpretationslinie nicht für überzeugend halte. Aufgrund der

Tatsache, dass die *hexeis* teleologisch strukturiert sind und eine Bezogenheit auf die unterschiedlichen Praxiskontexte, in denen sie zustande gekommen sind, haben, versuche ich zu zeigen, dass man der aristotelischen Theorie nur gerecht wird, indem man die Tugenden als kognitive Zustände der Seele erfasst. Außerdem erhebe ich einen weiteren Einwand gegen diese Lesart, und zwar, dass sie nicht imstande ist, die charakterlichen Tugenden *qua* seelische Phänomene voneinander zu unterscheiden. Um das zu bewerkstelligen, muss man ihnen m.E. notwendigerweise einen bestimmten kognitiven Inhalt zuschreiben. Indem man auf die von mir suggerierte Weise die charakterliche Tugend interpretiert, ist es auch möglich, die begriffliche Verbindung zwischen der *aretē* und der *prohairesis* zu rekonstruieren – ein Thema, mit dem ich mich später im dritten Kapitel großenteils beschäftige.

Andererseits wird zwischen verschiedenen Kommentatoren kontrovers diskutiert, ob die aristotelische These, der zufolge man alle charakterlichen Tugenden besitzen muss, um als tugendhafter Akteur gelten zu können, überhaupt plausibel ist. Ein prominenter Kommentator, der seine Zweifel diesbezüglich geäußert hat, ist Terence Irwin. Laut Irwin ist es kaum nachvollziehbar, dass der gesamte Tugendkatalog, den Aristoteles in seinen ethischen Schriften entwirft, auf einmal erworben werden kann, vor allem wenn man bedenkt, dass gewisse Tugenden wie die Großzügigkeit (*megaloprepeia*) und der Stolz (*megalopsychia*) nur von gewissen Menschen zu erreichen sind, denen verschiedene Güter zur Verfügung stehen bzw. die gewisse politische Ämter bekleiden oder eine prominente Stelle in der Gesellschaft haben. Der Erwerb dieser Tugenden ist deshalb nicht für alle Menschen zwingend erforderlich, was Anlass dazu geben kann, zu bezweifeln, ob die aristotelische These der Einheit der Tugenden eigentlich ernst zu nehmen sei. Gegen diese Position vertrete ich im letzten Teil dieses Kapitels die Ansicht, dass die These der Einheit der Tugenden durchaus von großer Bedeutung für die aristotelische praktische Philosophie ist, aber um sie zu verstehen, muss man zwei Aspekte der charakterlichen Tugend voneinander unterscheiden, nämlich ihre Dimension als Tätigkeit (*energeia*) von ihrer Dimension als Haltung (*hexis*). Die Interpretation, die ich diesbezüglich vertrete, ist die folgende: Die Tugenden *qua* Tätigkeiten erfordern oftmals von den Akteuren besondere Kenntnisse, die ihnen häufig nicht zur Verfügung stehen, weil sie mit der fraglichen Angelegenheit nicht genügend vertraut sind, um das angestrebte Ziel erfolgreich zu er-

reichen – z. B. einen Sieg in einer Seeschlacht. Dies muss allerdings nicht unbedingt zur Schlussfolgerung führen, dass der Handelnde, der daran teilgenommen hat und sein Ziel nicht erreicht hat, sittlich nicht gut disponiert war bzw. nicht die Tugend der Tapferkeit besaß. Durch das Erziehungsmodell, das Aristoteles skizziert, ist es m. E. zu erwarten, dass ein Akteur mit Situationen des menschlichen Lebens konfrontiert wird, die es ihm ermöglichen, die grundlegenden Haltungen zu erwerben, um die *eudaimonia* anzustreben und das Gute zu treffen. Dabei bleibt aber immer ein Spielraum offen, in dem ein Handelnder sich weiter perfektionieren kann, indem er sich mit diversen Eventualitäten auseinandersetzt und mehrere Erfahrungen sammelt. Dies ist m. E. ein nicht zu vernachlässigendes Element der gesamten aristotelischen praktischen Philosophie als einer Strebentheorie. Die Haltungen, kraft derer wir imstande sind, das Mittlere (*meson*) zu treffen, können immer ihr Wirkungsfeld erweitern, dadurch, dass wir eine größere Vertrautheit mit den unterschiedlichen Praxisformen und den diversen Handlungskontexten, in denen wir agieren müssen, gewinnen. Anhand dieser Unterscheidung zwischen diesen beiden Aspekten der charakterlichen Tugend – deren Basis ich auf die aristotelischen Texte zurückverfolge – kann man meiner Ansicht nach Irwins Einwand erfolgreicher als mit anderen Argumentationslinien wie denjenigen von Richard Kraut und Edward Halper entkräften.

Im dritten Kapitel beschäftige ich mich im Detail mit der Natur der ethischen Tugenden und den Berührungspunkten mit den intellektuellen Tugenden – d. h., hier wird letztlich die oberste theoretische Ebene unserer Einteilung des *ēthos* behandelt. Die Wechselwirkung zwischen dem vernünftigen und dem unvernünftigen Seelenteil ist von großem Belang im aristotelischen Modell, um Rechnung davon abzulegen, wie verschiedene Handlungsakteure verfasst sind. Das Verhältnis der verschiedenen Seelenteile ist der Leitfaden, an dem Aristoteles sich orientiert, um im siebten Buch der *NE* eine Typologie der Handelnden zu entwerfen, von denen jeder ein eigenümliches *ēthos* besitzt. Mein Anliegen in diesem Teil der Studie besteht darin, die seelischen Phänomene zu thematisieren, in denen ein Zusammenwirken der intellektuellen und ethischen Tugenden auf das Handeln festgestellt werden kann. Angesichts dieses Ziels versuche ich eine Darstellung von der »Klugheit« (*phronēsis*) und der »überlegten Entscheidung« (*prohairesis*) zur Verfügung zu stellen, die dem komplexen Verhältnis zwischen den verschiedenen Seelen-

teilen gerecht wird. Um das in Bezug auf die *phronēsis* durchführen zu können, gehe ich auf eine bekannte kritische Diskussion ein hinsichtlich der Frage, ob die Handlungszwecke Deliberationsgegenstände werden können, wobei ich mich von gewissen Interpreten, die diese Möglichkeit ablehnen und für eine humesche Lesart plädieren, einen kritischen Abstand nehme. Es wird dahingegen gezeigt, dass ein richtiger Gebrauch der *phronēsis* es manchmal erforderlich macht, mit Hinblick auf unsere Handlungsziele zu überlegen, und angesichts dieser Aufgabe ist die besondere Leistung, die ein gut habitualisiertes *ēthos* erbringt, von enormer Bedeutung. Das zweite seelische Phänomen, welche ich untersuche, um die Zusammenwirkung von Intellekt und Charakter zu erforschen, ist, wie oben gesagt wurde, die *prohairesis*: ein Thema, das m. E. in der Diskussion oft vernachlässigt wird, aber das von großer Tragweite ist, um zu verstehen, wie die guten Handlungen Aristoteles zufolge vollzogen werden und wie die Menschen aufgrund ihrer überlegten Entscheidungen bzw. des Mangels an denselben gelobt bzw. getadelt werden können. In der Tat stellt Aristoteles fest, dass »der Vorsatz als besonders eng mit der Tugend verbunden gilt und mehr noch als die Handlung Unterschiede im Charakter anzeigen soll« (NE III 4, 1111b5–6; siehe auch EE II 11, 1228a2–4), und ich mache es mir zur Aufgabe, die theoretischen Grundlagen dieser Behauptung darzustellen und zu analysieren. Ich versuche zu zeigen, dass die *prohairesis* als ein seelisches Produkt aufzufassen ist, das eine enge Zusammenarbeit der *phronēsis* und des *ēthos* voraussetzt, was der Grund dafür ist, dass Aristoteles in einer wichtigen Passage die *prohairesis* als »strebendes Denken oder denkendes Streben« (*orektikos nous ē orexis dianoētikē*) charakterisiert (NE VI 2, 1139b5). Einen Vorsatz von einem Akteur zur Kenntnis zu nehmen, ist meiner Lesart zufolge etwas, das viel über einen praktischen Akteur enthüllt, nämlich welche Ziele von ihm angestrebt werden und welche Mittel er für diese Aufgabe in Anspruch nehmen will. Der besondere Zusammenhang zwischen Mitteln und Zwecken, der durch die *prohairesis* zum Ausdruck kommt, erweist sich in meiner Rekonstruktion des aristotelischen Argumentationsgangs als ein ideales Kriterium, um einem Akteur Verantwortung für seine Taten zuzuschreiben und den Wert seiner Bestrebungen zu beurteilen. Es muss allerdings angemerkt werden, dass Aristoteles selbst erkannt hat, dass es nicht immer möglich ist, den Vorsatz eines Akteurs einwandfrei zu identifizieren, und dass uns

manchmal nichts anderes übrig bleibt, als uns an den Handlungen des Akteurs selbst zu orientieren, um ein Urteil über ihn zu fällen.

Das vierte und letzte Kapitel der vorliegenden Studie hat als Hauptziel, die verschiedenen Charaktertypen, die im siebten Buch der *NE* diskutiert werden, einer detaillierten Analyse zu unterziehen. Die Auffassung, die in Bezug auf diesen Teil des aristotelischen Traktats in der Forschung herrscht, besteht darin, dass Aristoteles dort das Anliegen habe, zu erklären, wie es überhaupt möglich sei, dass unbeherrschtes bzw. akratisches Handeln entstehen kann. Das siebte Buch wird hauptsächlich als eine Antwort auf die sokratische Position interpretiert, wonach Tugenden mit Wissen gleichzustellen sind. Demzufolge widmen sich viele Kommentatoren der Aufgabe, eine Untersuchung diesbezüglich vom Standpunkt der Handlungstheorie aus durchzuführen. Natürlich hat eine solche Annäherung an den Text viele bedeutsame Resultate ergeben, aber wichtige Kommentatoren wie Vergnières und Vigo weisen darauf hin, dass die eigentliche Absicht des Aristoteles hier darin bestehe, die verschiedenen *ēthē* darzustellen (*NE* VII 1, 1145a18), da der Akzent in seiner Herangehensweise nicht auf die Handlungen an sich, sondern auf die handelnden Personen gelegt wird. In Anlehnung an diese Forschungslinie gehe ich der Frage nach, welche Kriterien von Aristoteles angewendet werden, um verschiedene Charaktertypen voneinander zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang weise ich nochmals auf die zentrale Rolle der *prohairesis* hin. Obwohl andere Kriterien auch in Betracht gezogen werden können, um verschiedene Charaktertypen voneinander abzugrenzen, erweist sich die *prohairesis* als das angebrachteste begriffliche Werkzeug, um diese Aufgabe in der Mehrheit der Fälle durchzuführen. Diese Diskussion führt letztlich zur Schlussfolgerung, dass der »ideale« Charaktertyp (d. h. der *spoudaios*) für Aristoteles derjenige ist, in dem die Diktate der Vernunft im Einklang mit den Affekten und Trieben und anderen derartigen sinnlichen Motivationen stehen, und dass die anderen Charaktertypen sich mehr oder weniger von dieser idealen Verfasstheit entfernen. Schließlich wird in diesem Kapitel auf eine Frage eingegangen, mit welcher sich viele Kommentatoren in letzter Zeit auseinandergesetzt haben, und zwar: Besteht die Möglichkeit für einen erwachsenen Menschen, sein *ēthos* positiv zu modifizieren? Kann man ein guter Handelnder werden, wenn man nicht die ethischen Dispositionen in einem früheren Alter habitualisiert hat? Die interpretatorischen Lösungen zu diesem Problem sind sehr unterschiedlich, und es besteht kein Konsens diesbe-

züglich unter den Kommentatoren. Ich stelle wichtige Details dieser Diskussion dar und nehme eine Stellung dazu, nämlich: dass es Aristoteles zufolge keinen Charaktertyp gibt, der in der Theorie als unverbesserlich *per se* gilt. Nur in den Einzelfällen kann bestimmt werden, ob gewisse Menschen in sittlicher Hinsicht verbesserungsunfähig sind.

Mein Anspruch mit dieser Studie besteht keineswegs darin, das letzte Wort über das Thema des Charakters bei Aristoteles gesagt zu haben. Die Studie zielt vielmehr darauf ab, die Tatsache ersichtlich zu machen, dass der *ēthos*-Begriff ein idealer Leitfaden ist, um die aristotelische praktische Philosophie als ein kohärentes und in vielerlei Hinsicht noch nicht überwundenes Modell der menschlichen Praxis zu verstehen. Mit dem Erreichen dieses Ziels wäre diese peripatetische Unternehmung für mich gelungen.



# Kapitel I

## Grundlagen für eine Rekonstruktion und Auslegung des aristotelischen *ēthos*-Begriffes

### §1 Der Hintergrund des Charakters: Einleitende Betrachtungen zum *ēthos*

#### 1.1 Eine kurze Geschichte des *ēthos*

Dass »das Seiende in mehrfacher Bedeutung gebraucht wird«,<sup>1</sup> ist ein Gedanke, den Aristoteles in seiner *Metaphysik* besonders fruchtbar werden lässt. Dieser Gedanke diene ihm als ein Leitfaden, an dem er sich orientiert hat, um verschiedene ontologische Fragen anzugehen, die von seinen Vorgängern – insbesondere den Eleaten – einseitig begriffen wurden. Ihn nachahmend werde ich in den folgenden Ausführungen versuchen, eine ähnliche Methodologie anzuwenden, um die Bedeutungsmannigfaltigkeit des Terminus *ēthos* darzustellen, welcher m. E. von großer Tragweite für eine angemessene Interpretation seiner praktischen Philosophie ist.

Das Wort *ēthos*, dessen übliche Übersetzung »Charakter« ist,<sup>2</sup> ist in der Tat ein in der aristotelischen Philosophie sehr oft gebrauchter Terminus. Obwohl er in seiner »reinen« Form in der *NE* – in dem Traktat nämlich, den wir zum Hauptgegenstand unserer Untersuchung machen werden – relativ wenig auftaucht, gibt es zahlreiche Wörter, die entweder eng mit ihm zusammenhängen oder sich von

---

<sup>1</sup> τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς (*Met.* IV 2, 1003a33).

<sup>2</sup> Es ist allerdings nicht die einzige Übersetzung für dieses Wort: »Gesinnung«, »Gemüt«, »Gemütsart«, »Gemütsverfassung« »Gemütszustand«, »Denkweise«, »Aufenthaltsort« und »Art« sind weitere Termini, die auch verwendet worden sind, um die verschiedenen Bedeutungen und Nuancen dieses Wortes auf Deutsch auszudrücken. In unserer folgenden Diskussion soll gezeigt werden, dass die historische Entwicklung dieses Terminus und der Gebrauch desselben in unterschiedlichen Kontexten es manchmal erforderlich macht, für ein angemessenes Verständnis dieses Begriffes verschiedene Übersetzungsvarianten in Erwägung zu ziehen.

ihm ableiten.<sup>3</sup> Das Erstaunliche ist aber, dass dieser Terminus von Aristoteles manchmal unterschiedlich verwendet wird und in seinem Werk in Kontexten vorkommt, in denen er weitere Konnotationen anzunehmen scheint, die im Vergleich zu anderen Schriftstellern bzw. Denkern als »innovativ« zu betrachten sind. Um das aber angemessen beurteilen zu können, müssen wir die Tradition näher berücksichtigen, an welche er sich anschließt bzw. von welcher er sich gegebenenfalls absetzt. Eine kurze Revision der Verwendungen dieses Terminus wird es uns ermöglichen, seine speziellen Konnotationen bei Aristoteles besser zu verstehen. Wenn das semantische Feld dieses Begriffes anschaulich gemacht und geklärt wird, wird die Aufgabe leichter sein, auf die besonderen philosophischen Fragen, die mit ihm zusammenhängen, einzugehen. Mit der Rekonstruktion dieser semantischen Konstellation – die keinesfalls beansprucht, erschöpfend zu sein und nur bedeutende Stationen dieser Geschichte in den Vordergrund stellen wird –, wird der Versuch unternommen, uns einen adäquaten Zugang zu der philosophischen Dimension dieses Themas zu verschaffen.

## 1.2 *Epische und elegische Dichter*

Die ersten Verwendungen dieses Terminus enthüllen interessante Aspekte der Mentalität und der Vorstellungen der Griechen vom Menschen. Es ist merkwürdig, dass das Wort *ēthos* in der frühgriechischen Literatur ursprünglich den Wohnort und Lebensraum eines Wesens bezeichnete. In diesem Sinne spricht Homer in zwei Versen über den Lebensraum von Tieren wie Pferden und Schweinen.<sup>4</sup> Hesiod und Herodot beziehen sich mit diesem Terminus jeweils auf den gewohnten Aufenthaltsort von Halbgöttern und Völkern.<sup>5</sup> Das

<sup>3</sup> Die Trefferzahl für das Wort *ēthos* sowohl in der *Rhet.* als auch in der *Poet.* ist erheblich höher als in der *NE*. Die Hauptstellen, an denen das Wort *ēthos* als solches in der *NE* auftaucht, sind die folgenden: I 1095a7, III 1111b6, IV 1121b6, 1127b23, VI 1139a1, VII 1155b10, IX 1165b6, X 1172a22, 1172b15, 1178a16, 1178a17 (siehe Rese 2003, S. 68). Verwandte Termini aber, die mit ihm zusammenhängen und oft in der *NE* auftauchen, sind *ethos*, *ethismos*, *ethisein*, *ethiston* und *ethein*.

<sup>4</sup> μετὰ τ' ἦθηα καὶ νομὸν ἵππων (*Ilias* VI 511); (σύας) ἔρξαν κατὰ ἦθηα κοιμηθῆναι (*Odyssee* XIV 411).

<sup>5</sup> τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίστον καὶ ἦθε' ὀπάσσας Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἔς πείρατα γαίης (*Werke und Tage* 167); Κιμμέριοι ἐξ ἠθέων ὑπὸ Σκυθῶν τῶν νομάδων ἐξαναστάντες ἀπίκοντο ἐς τὴν Ἀσίην (*Historien* I 15, 157).