

Stefanie Arend

GLÜCK SELIG KEIT

Geschichte
einer Faszination
der Aufklärung

Von Aristoteles bis Lessing

Wallstein

Stefanie Arend
Glückseligkeit

Das achtzehnte Jahrhundert

Supplementa

Herausgegeben von der
Deutschen Gesellschaft für die Erforschung
des achtzehnten Jahrhunderts

Band 23

Stefanie Arend
Glückseligkeit

*Geschichte einer Faszination
der Aufklärung.*

*Von
Aristoteles bis Lessing*



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Universität Rostock.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2019
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf,
unter Verwendung von: *Teilhabe* (Federzeichnung, S. Arend)

ISBN (Print) 978-3-8353-3393-2
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4314-6

Inhalt

I. Einleitung:	
Das schöne Wort Glückseligkeit und die Aufklärung	9
II. Glückseligkeit als unwahrscheinlicher Extremfall:	
Erfindungen in Antike und Mittelalter	21
1. Aufklärung über die menschliche Glückseligkeit?	
Aristoteles' <i>Nikomachische Ethik</i>	22
2. Das Inkommensurable der Eudaimonie	26
3. ›Fahneide‹ auf die Glückseligkeit:	
Seneca und ein ›Leben gemäß der Natur‹	42
4. Thomas von Aquin: Unvollkommene und vollkommene Glückseligkeit im Christentum	56
III. Antik-christliche Glückseligkeit unter Verdacht:	
Thomas Hobbes' <i>Leviathan</i>	65
1. Das ›Kauderwelsch‹ der Philosophen	67
2. Begehren und Glückseligkeit	74
IV. Glückseligkeit als rhetorischer Problemfall:	
Shaftesburys Moralisten gehen spazieren	87
1. Grenzgang zwischen Philosophie und Literatur	87
2. Plädoyer für ein neues Philosophieren über die Glückseligkeit: Heitere Spielart der antiken ›Rhapsodie‹	91
3. Melancholisch auf der Suche nach der ›Glückseligkeit des Ganzen‹: Palemon	100
4. Philokles' Widerrede: Kontrafaktische Glückseligkeit, Seneca und Leibniz über den Sinn des Übels in der Welt	105
5. Wie ist über Glückseligkeit zu reden?	
Das Problem der Vermittlung	117
6. Wahnsinn und Glückseligkeit des Redners:	
Theokles auf den Spuren von Platons <i>Phaidros</i>	121
7. In Wäldern, Hainen und Grotten:	
Poetische Inspiration in der Natur	131
8. Im Vorzimmer der Glückseligkeit:	
›Verteidiger der wahren Religion‹	138

INHALT

9. Eine ›Predigt‹ über die Glückseligkeit auf dem freien Feld	140
10. Rückzug von der Geselligkeit und Exposition zum Finale: Selbstaffizierung im Experiment	149
11. Glückseligkeit als ›vernünftige Ekstase‹: Auf der Suche nach dem rechten Stil	155
12. ›Karte der Natur‹: Der Blick in den Abgrund	167
 V. Pragmatisierung der Glückseligkeit? Christian Thomasius .	177
1. Tanzend und fechtend zur Glückseligkeit	180
2. Begabung zur Glückseligkeit	189
3. Glückseligkeit in Geselligkeit oder die Kunst der Farbmischung	192
4. Glückseligkeit und Leiblichkeit oder die Frage nach dem richtigen Stück Rindfleisch	201
5. Glückseligkeit in friedlicher Ungleichheit	209
6. Glückseligkeit und Schicklichkeit	211
7. Wie ein aufgeklärter Weiser regiert	222
 VI. Macher und Mechaniker der Glückseligkeit: Christian Wolff	227
1. Glückseligkeit als Wissenschaft	227
2. Vom richtigen Sitzen, Stehen und Liegen: Glückseligkeit und ›Achtsamkeit‹	235
 VII. Querdenker der Glückseligkeit: Julien Offray de La Mettrie	249
1. ›Organische Glückseligkeit‹ oder »Bonheur organique«	254
2. Funktion der Körperruhe	258
3. Rosen ohne Dornen: La Mettries neue Weltweisheit . .	262
 VIII. Lessing oder die Neuerfindung der Eudaimonie	277
1. Vom Maulwurf: <i>Aus einem Gedichte</i> <i>über die menschliche Glückseligkeit</i>	277
2. Das Drama der Glückseligkeit: <i>Miss Sara Sampson</i> . . .	288
 Literaturverzeichnis	307
Register	323

εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ
λέγειν οὐχ ἄρμόζει.

(Wir wollen glücklich sein und beanspruchen dies;
es geht aber nicht an, zu sagen, daß wir uns dafür entscheiden.)

(Aristoteles, *Nikomachische Ethik*)

Happiness is a thing out of the way, and never to be found but in
wandering.

(Glückseligkeit ist ein Ding, das ganz außer dem Wege liegt und
sich nur im Herumwandern finden läßt.)

(Shaftesbury, *The Moralists*)

Si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controver-
siam agere, anima in expedito est habenda.

(Wenn wir in Frieden leben und mit den Göttern in der Glück-
seligkeit wetteifern wollen, müssen wir unser Leben in Bereit-
schaft halten.)

(Seneca, *Naturales quaestiones*)

Qui a trouvé le Bonheur, a tout trouvé.
Mais qui a trouvé le Bonheur, ne l'a point cherché.

(Wer die Glückseligkeit gefunden hat, hat alles gefunden.
Allein wer die Glückseligkeit gefunden hat, der hat sie nicht ge-
sucht.)

(La Mettrie, ›*Anti-Seneca*‹)

I. Einleitung:

Das schöne Wort Glückseligkeit und die Aufklärung

Das Wort Glückseligkeit ist heute fast vergessen. Es mutet poetisch an und zugleich ein wenig altertümlich, allerdings auch verheißungsvoll. Besser zu vermarkten ist in diesen Zeiten das Wort ›Glück‹, wie eine immense Ratgeberliteratur beweist. ›Glück‹ wird heute häufig als etwas Subjektives verstanden. Es gilt als eine besondere Errungenschaft modernen Lebensstils, ein singuläres Verständnis des spezifisch eigenen Glücksgefühls vertreten zu dürfen. Für die einen sind außergewöhnliche Reisen die Quelle des Glücks, für die anderen der Spaziergang mit den Hunden im Wald. Für viele Menschen bieten existentielle Sicherheit, Gesundheit, Planbarkeit des eigenen Lebens, berufliche und private Zufriedenheit und manchmal auch der gesellschaftliche Frieden allgemein Gründe, glücklich zu sein. Kaum jemand aber würde heute sagen, daß er oder sie sich glücklich schätzt.

Dem Wort Glückseligkeit haftet offenbar etwas an, das wir nicht ausdrücken können. Zwischen Glück und Glückseligkeit scheint ein Unterschied zu bestehen oder eine fließende Grenze. Es fällt allerdings heute besonders schwer zu sagen, was Glückseligkeit von Glück unterscheiden könnte und woher gerade die Faszination des Wortes Glückseligkeit rührt. Es besitzt in unserer gegenwärtigen, durchökonomisierten Welt der Zahlen und Fakten eine gewisse Patina, vielleicht sogar einen romantischen Beigeschmack. Es weist auf eine Erfahrung hin, in der die Grenzen der rein rationalen Beherrschung der Dinge überschritten werden, in der ein Übergang erfolgt in einen besonderen geistigen und seelischen Zustand. Besonderes, Sublimes und Unbegreifliches umwehen das klangvolle und man darf sagen schöne Wort Glückseligkeit.

So mag es nicht verwundern, daß das Unbegreifliche zur Geschichte der Glückseligkeit dazugehört, zu ihren Erzählungen, die uns in vielerlei Formen vorliegen. Seit der Antike wird über die Glückseligkeit geschrieben, um sie gerungen, immer wieder andere Wege zu ihrem Verständnis erprobt. Zahlreiche und teils voluminöse Schriften über das Thema finden sich im Zeitalter der Aufklärung. Auch wenn die Glückseligkeit immer wieder neu verhandelt wird, erhält sich über die Jahrtausende ein konstanter Eindruck: Immer mal wieder scheint es, als würde der Glückseligkeit eine Aura der Unbegreiflichkeit zugeschrieben, um sie zu einer exklusiven Erfahrung zu gestalten.

Dieser Aspekt der Glückseligkeit ist besonders dem griechischen Ursprungsbegriff eigen: Eudaimonie (εὐδαιμονία). In diesem Kompositum zu finden sind die Worte »eu« (gut) und »Daimon« (Gott). Glückseligkeit als Eudaimonie meint zugleich die Anwesenheit oder den Einfluß des »guten Gottes«.¹ Die Glückseligen stehen in einer besonderen Beziehung zu den Göttern und haben die Schwelle des rein Menschlichen überschritten. Die vollkommen Glückseligen sind aus Sicht der antiken Welt sehr selten. Sie machen eine Erfahrung, die sie mit den meisten anderen Menschen nicht teilen können.

Für die Glückseligen im Sinne antiker Eudaimonie ist die Erfahrung des Göttlichen wesentlich. Deswegen fiel der Eudaimonie der Weg ins Christentum nicht schwer. Gleichwohl mußte sie sich unter den Vorzeichen der christlichen Theologie und der Heilsgeschichte verändern. Die Kirchenväter, die die Bibel auslegten und über die Glaubenslehre wachten, sahen nur eine Glückseligkeit vor, die allein als vollkommen galt. Nach der Mühsal des irdischen Lebens durfte der Mensch hoffen, daß diese ihm dereinst im Jenseits zuteil wird. Das oft leidvolle Leben versüßte sich der Gläubige, indem er auf die vollkommene Glückseligkeit hoffte. Diese durfte er erwarten, im Bewußtsein, daß seine Anstrengungen im irdischen Leben sie nicht erzwingen konnten. Im besten Fall war es ihm möglich, diese vollkommene Glückseligkeit bereits in seiner Zeitlichkeit in Teilen vorauszuahnen. Die Mystiker strebten nach einer vorübergehenden Vereinigung mit Gott während ihrer Lebenszeit. Die Hoffnung auf Erlösung und das ewige Heil im Jenseits, auf vollumfängliche Glückseligkeit, eint die Christen bis heute.

Man könnte vermuten, daß sich die vollkommene, aber nicht im Leben verfügbare Glückseligkeit der christlichen Heilslehre und die antike Eudaimonie grundsätzlich voneinander unterscheiden, da letztere Zeichen eines gelungenen, gerechten und guten Lebens in der Zeitlichkeit sei. Der christliche Gott streckte seinen langen Arm noch nicht mächtig aus, als die antike Eudaimonie erfunden wurde. Allerdings beschreiben die Ahnherren der antiken Glückseligkeit, allen voran Aristoteles und Seneca, die Glückseligkeit eben nicht als Lohn für gutes und gerechtes Handeln, sondern vor

1 Vgl. Robert Spaemann: Art. »Glück, Glückseligkeit«. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3, Sp. 679-707, hier Sp. 680. Für den Glückseligen verwendet das Griechische auch μακάριος, ein Begriff, der im christlichen Kontext denjenigen meint, der selig gepriesen wird (Mt 5,3-10). Vgl. Bertram Hauck: Art. »μακάριος, μακαρίζω, μακαρισμός«. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. In Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten hrsg. von Gerhard Kittel. Bd. 4. Stuttgart [1942], S. 365-373, S. 365f.

allem als besondere Form der Existenz und der Erkenntnis. Ebenso deuten sie an, daß wahrhafte Glückseligkeit unter den Menschen extrem unwahrscheinlich ist. Diese extreme Unwahrscheinlichkeit verbunden mit einer vagen Sehnsucht scheint heute noch spürbar zu sein, wenn das schöne Wort Glückseligkeit erklingt. Die außergewöhnliche Karriere der Eudaimonie, die in der Aufklärung ihren Gipfel erreichen wird, verdankt sich auch der Tatsache, daß sie als extrem unwahrscheinliche und besondere Erfahrung im kulturellen Gedächtnis fortgeschrieben wurde.

Die Aufklärung darf geradezu als das Zeitalter der Glückseligkeit bezeichnet werden. Ein reiches Schrifttum über die Eudaimonie hatten bereits Humanisten und Reformatoren hinterlassen.² In zumeist lateinischen Traktaten wurde die von Aristoteles geprägte Ethik unter der Flagge der Glückseligkeit zu einem Gegenstand gelehrter Auseinandersetzungen, wobei die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie verschwammen. Ein Anliegen der zum großen Teil selbst hochgelehrten Aufklärer war es, die Eudaimonie aus der trockenen Stubengelehrsamkeit herauszuführen, ihre Bedeutung für das praktische und diesseitige Leben zu unterstreichen, und sie in gewisser Weise zu humanisieren.

Europaweit sahen Aufklärer wie Shaftesbury, Thomasius, Wolff, La Mettrie oder Lessing die Notwendigkeit, in einem sich bewegenden Spagat zwischen antik-christlicher Tradition und neuen Wissenskulturen die menschliche Glückseligkeit neu zu diskutieren. Bei aller Pluralität und Ausdifferenzierung, die sich Disziplinen übergreifend seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert abzeichneten, war die Glückseligkeit ein dominantes und viel diskutiertes Phänomen, das topographische wie fachliche Grenzen, u. a. auch durch Übersetzungen, überschreiten ließ.

Die folgende Studie möchte, angeregt durch Diskussionen der neueren Aufklärungsforschung um pragmatische und methodische Zugänge sowie der Begriffs- und Ideengeschichte, eine Geschichte der Glückseligkeit erzählen, indem sie in Auswahl relevante Texte unter Berücksichtigung ihrer Kontexte und ihrer ästhetischen Faktur näher untersucht.³

2 Vgl. Horst Dreitzel: Von Melanchthon zu Pufendorf. Versuch über Typen und Entwicklung der philosophischen Ethik im protestantischen Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. In: Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570-1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik. Hrsg. von Martin Mulsow. Tübingen 2009, S. 321-398, hier S. 334-337, 343-346.

3 Vgl. Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprachen. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt. Frankfurt a. M. 2006, S. 101f.

Deutlich werden soll dabei auch, daß die Geschichte der Glückseligkeit, die in der Antike ihren Ausgang nimmt, in der Aufklärung ihre besondere Faszination durch diachrone und synchrone, regionale und überregionale, nationale und internationale Positionierungskämpfe, Streitereien und durch Übersetzungskulturen gewinnt.⁴ Berücksichtigung finden u. a. Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen ins Deutsche, die die Glückseligkeit zu ihrem Hauptanliegen erklären. Immer wieder wird eine vergleichende Perspektive eingenommen, die Zusammenhänge und Verflechtungen mit Blick auf die europäische Aufklärung sichtbar machen kann.⁵

Für die Aufklärer spielten zwar die sogenannten ›Diskursivitätsbegründer‹ der Eudaimonie eine Rolle.⁶ Sie nehmen aber zugleich auf dem intellektuellen Feld der eigenen Zeit eine Position ein und sind somit im Gespräch mit der Vergangenheit, der Gegenwart und auch mit der Zukunft, indem sie Erwartungen und Hoffnungen artikulieren, wenn sie über die Glückseligkeit handeln. Die Studie möchte nachvollziehbar machen, unter welchen Bedingungen die Aufklärer auf je eigene Weise an der Geschichte der Glückseligkeit mitschrieben, in welchem Gestus und mit welchen Zielen sie an dieser partizipierten. Um die verschiedenen Facetten der Glückseligkeit der Aufklärung herauszuarbeiten, gilt

4 Zu diesen typischen Praktiken der Aufklärung vgl. Stefanie Stockhorst: Doing Enlightenment. Forschungsprogrammatische Überlegungen zur ›Aufklärung‹ als kultureller Praxis. In: Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 42/1 (2018), S. 11-29, hier S. 28.

5 Vgl. Quentin Skinner: Wahrheit, Überzeugung und Interpretation. In: Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven. Hrsg. von D. Timothy Goering. Bielefeld 2017 (Histoire 112), S. 55-68, hier S. 62. Vgl. ders.: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: Texte zur Theorie der Ideengeschichte. Hrsg. von Andreas Mahler und Martin Mulsow. Stuttgart 2014, S. 143-173. Vgl. zur Bedeutung von Übersetzungen für ideengeschichtliche Untersuchungen: Ernst Müller, Falko Schneider: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium. Berlin 2016, S. 806-819.

6 ›Diskursivitätsbegründer‹ nennt Foucault »Autoren«, die »nicht nur die Autoren ihrer Werke, ihrer Bücher sind«, sondern »die Möglichkeit und Bildungsgesetze für andere Texte« geschaffen haben. Michel Foucault: Was ist ein Autor? In: Ders.: Schriften zur Literatur. Aus dem Französischen von Karin von Hofer und Anneliese Botond. Frankfurt a. M. 1988, S. 7-31, hier S. 24. Im Unterschied zu den meisten Romanautoren hätten Aristoteles, Homer, Freud oder Marx »eine unbegrenzte Möglichkeit zum Diskurs geschaffen« (ebd.): »Sie haben Raum gegeben für etwas anderes als sie selbst, das jedoch zu dem gehört, was sie begründet haben« (ebd., S. 25), Raum für »Transformationen« (ebd., S. 26).

immer wieder die besondere Aufmerksamkeit der ästhetisch-rhetorischen Faktur der Texte. Deutlich werden soll, wie in Abhängigkeit von den unterschiedlichen Kontexten, Adressatenkreisen, Zielsetzungen, Formen und damit Möglichkeiten dieser Texte die Glückseligkeit als bewegliches und bewegendes Konzept erscheint, das immer wieder faszinierte und zu neuen Anläufen herausforderte.

Die Erforschung der Glückseligkeit kann insofern einen Beitrag dazu leisten, ein grundlegendes Thema der Aufklärung aus europäischer wie zugleich aus nationaler Perspektive zu beleuchten.⁷ Immer wieder wurde die Glückseligkeit aus vielen unterschiedlichen Bausteinen neu zusammengesetzt, mußte ihren Kern aber niemals völlig aufgeben. Insofern könnte Glückseligkeit als ein variables »Kulturmuster« der Aufklärung bezeichnet werden, das nicht plötzlich und unvermutet erschaffen, sondern in der Auseinandersetzung mit der antik-christlichen Denkfigur der Eudaimonie aus verschiedenen Blickwinkeln neu diskutiert wurde.⁸

Menschliche Glückseligkeit war eines der großen Experimente der Aufklärung, das fundamental war auch für andere gedankliche Baustellen, auf denen Diskussionen stattfanden um Bedeutung und Wert der Sinne und des Körpers im zeitlichen Leben oder um das Naturrecht. Es war ein Thema, an dem Moralphilosophie, Literatur, Theologie und Philosophie ihre Grenzen neu austarieren und das – wie im Fall Christian Wolff – bis in universitätspolitische Verwicklungen hineinragte.

Das Thema Glückseligkeit war wie eine starke Zentrifuge, die von allen Seiten die Energien in sich hineinzog und neue freisetzte.⁹ Unter den Vorzeichen des vielfältigen und heftig debattierenden 18. Jahrhunderts kam eine besondere Bewegung in die Geschichte der Glückseligkeit, die

7 Zum Forschungsbedarf vgl. Stefanie Stockhorst: Aufklärung – Epoche, Projekt und Forschungsaufgabe. In: Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung. Hrsg. von Stefanie Stockhorst. Göttingen 2013 (Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa 17), S. 7-23, hier S. 13.

8 Daniel Fulda, Sandra Kerschbaumer: Aufklärungsforschung zwischen Leitideen und Praktiken: Aufgaben und Anschlussmöglichkeiten der Kulturmuster-Heuristik. In: Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 53/2 (2011): Kulturmuster der Aufklärung. Ein neues Heuristikum in der Diskussion. Zusammengestellt von Daniel Fulda und Sandra Kerschbaumer, S. 145-153, S. 148.

9 Vgl. zu Dynamiken »kultureller Orientierung« u. a. zwischen Antike und Moderne: Dirk Niefanger: Konzepte, Verfahren und Medien kultureller Orientierung um 1700. In: Kulturelle Orientierung um 1700. Traditionen, Programme, konzeptionelle Vielfalt. Hrsg. von Sylvia Heudecker, Dirk Niefanger und Jörg Wesche. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 93), S. 9-30.

sich mal mehr mal weniger von der Antike abwandte und neue Zugänge erprobte, dabei aber antik-christliche Aspekte nicht einfach am Wegesrand liegenließ, sondern sie in Form kleiner Gedankensplitter oder großer ideeller Quadersteine zur Diskussion und auf den Prüfstand stellte oder auch integrierte.¹⁰ Da im Zeitalter der Aufklärung Streitkultur und Polemik ohnehin auf der Tagesordnung standen, wurde die Glückseligkeit mitunter zu einem großen Zankapfel.

Für die Aufklärer war es offenbar auch aus strategischer Sicht interessant und von Vorteil, sich mit der Glückseligkeit zu beschäftigen. Das Thema versprach Aufmerksamkeit, man konnte sich auf dem intellektuellen Feld in Stellung bringen und auch auf das Interesse des blühenden Buchmarktes hoffen.¹¹ Übersetzungen von Texten englischer und französischer Provenienz fanden im deutschsprachigen Raum rasch Verbreitung. Schnell übersetzt wurden beispielsweise Shaftesbury und La Mettrie, die in Auseinandersetzung mit Antike und Moderne und auf bisweilen provozierende Weise die menschliche Glückseligkeit diskutierten.¹²

Derlei Übersetzungen haben zur Karriere des Begriffs ›Glückseligkeit‹ und zu seiner bewegten Geschichte in der Aufklärung nicht unwesentlich beigetragen. Genutzt wird ›Glückseligkeit‹ für die englischen Begriffe ›happiness‹, ›felicity‹, ›prosperity‹, ›satisfaction‹ und der französischen ›bonheur‹ und ›félicité‹. ›Glückseligkeit‹ wird aber auch – wie im Falle von Shaftesburys *Moralisten* – dann verwendet, wenn es kein direktes Äquivalent im Originaltext aufweist. Hinzu kommt, daß weder das Französische noch das Englische den feinen Unterschied deutlich machen kann, der im Deutschen zwischen ›Glück‹ und ›Glückseligkeit‹ besteht. Das Wort ›Glückseligkeit‹ ist in deutschsprachigen Texten der Aufklärung so verbreitet, daß man geneigt ist, es eher hinzunehmen als wahrzunehmen und schnell darüber hinwegzulesen.¹³

10 Vgl. Daniel Fulda, Jörn Steigerwald: Um 1700. Die Formierung der europäischen Aufklärung. In: Um 1700. Die Formierung der europäischen Aufklärung. Zwischen Öffnung und neuerlicher Schließung. Hrsg. von Daniel Fulda und Jörn Steigerwald. Berlin, Boston 2016 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 55), S. 1-19, zu ›Öffnungen‹ und ›Schließungen‹ hinsichtlich von Konzepten, Ideen und Begriffen vgl. S. 11-16.

11 Zum regen Buchmarkt im 18. Jahrhundert vgl. Steffen Martus: Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild. Berlin 2015, S. 424-437.

12 Zum französischen Bereich vgl. Robert Mauzi: L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle. Paris 1960.

13 Kein Eintrag ›Glückseligkeit‹ findet sich im *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe – Konzepte – Wirkung*. Hrsg. von Heinz Thoma. Stuttgart, Weimar

So ist es in der gegenwärtigen Aufklärungsforschung recht still um die Glückseligkeit, ein Umstand, für den Kant mitverantwortlich ist, auch wenn er die Folgen seines Tuns vielleicht nicht selbst beabsichtigte. Kant zieht in der *Metaphysik der Sitten* gegen den sogenannten Eudaimonisten zu Felde. Er polemisiert hier gegen denjenigen, der deshalb tugendhaft handelt, weil er glaubt, dadurch Glückseligkeit zu erlangen.¹⁴ Der Eudaimonist erwartet Glückseligkeit als Lohn der Tugend. Kant greift somit ein populäres Verständnis der Zeit über die Glückseligkeit auf, das sich im 18. Jahrhundert entwickelt haben mag.¹⁵ Er weist mit seiner Kritik allerdings auch darauf hin, daß die Eudaimonie so nicht recht verstanden wird, wenn man sie als Belohnung begreift. Einen, allerdings nicht eindeutigen, Beleg dafür, daß Kant die Eudaimonie verabschiedet, wird auch in der *Kritik der reinen Vernunft* gelesen: Hier beschreibt er die Glückseligkeit als »Befriedigung aller unserer Neigungen«,¹⁶ die jenseits der Forderungen des moralischen Gesetzes legitim ist. Das moralische Gesetz hingegen beansprucht seine Gültigkeit auch jenseits der Überlegung, ob wir Glückseligkeit erlangen, indem wir es befolgen. Eine eigene Diskussion wird in der Forschung darüber geführt, ob Kant tatsächlich den Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit auseinanderbrechen lassen wollte.¹⁷

2015. Keine Berücksichtigung findet ›Glückseligkeit‹ in der Systematik von Norbert Hinske: Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie. In: Raffaele Ciafardone: Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung. Deutsche Bearbeitung von Norbert Hinske und Rainer Specht. Stuttgart 1990, S. 407-458. Aus lexikalischer Sicht war die Glückseligkeit vielleicht ein zu umfängliches Gebiet: Nur ein kurzer Artikel ›Glückseligkeit‹ findet sich in Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 10, Sp. 1703. Bruckers Philosophiegeschichte kümmert sich zwar intensiv um die antike Philosophie, allerdings nicht ausführlich um die Glückseligkeit. Der Index verzeichnet eine Belegstelle für ›felicitas‹ als ›finis philosophiae‹. Vgl. Johann Jakob Brucker: *Historia critica philosophiae*. Leipzig 1767, hier der Index (II).

14 Vgl. Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. In: Ders.: *Werke* in zwölf Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956. Bd. 7. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Bd. 2, S. 303-635, hier S. 505.

15 Vgl. Johann Christoph Gottsched: *Von der menschlichen Glückseligkeit*. In: Ders.: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Praktischer Teil. Hrsg. von Philip M. Mitchell. Berlin, New York 1983 (Ausgewählte Werke 5. 2, nach der 7. Aufl. 1762). S. 104-120, S. 109.

16 Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 2. In: Ders.: *Werke* Bd. 4, S. 677.

17 Vgl. Oliver Mitscherlich-Schönherr: *Glück bei Kant. Der Bruch mit dem Eudämonismus*. In: *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hrsg. von Dieter

Es ist durchaus möglich, daß Kants Kritik, formuliert zu einer Zeit, als der Buchmarkt bereits von Gedanken über die Glückseligkeit überschwemmt war, die Eudaimonie im Nachhinein diskreditiert hat und auch die Forschungslage bis heute beeinflusst. Je nach Interpretation glaubt man, zwischen ›Kantianer‹ und ›Eudaimonist‹ klar unterscheiden zu können.¹⁸ Glückseligkeit gilt philosophiegeschichtlich eher als ein vor-kantianisches Phänomen.¹⁹ ›Eudaimonist‹ wurde auch in der Folge von Kant ein polemischer Begriff, der zur Geschichte der Eudaimonie dazugehört, aber diese im Nachhinein verflacht. Er verstellt den Blick auf ihre Problematik wie ihre Energie, die sie seit der Antike verlieh und die die Aufklärer inspirierte.

Dieses Buch möchte zeigen, daß es sich lohnt, den »Schlüsselbegriff« der Aufklärung wieder ins Gedächtnis zu rufen,²⁰ indem die Geschichte der Glückseligkeit ausgehend von der Antike erzählt wird. Dies ist schon deshalb geboten, wenn nicht unumgänglich, weil sie hier erfunden wurde.

Daß die Geschichte der Glückseligkeit in der Antike ihren Ausgang nimmt, ist in der Aufklärung immer noch spürbar, auch wenn sie als Zentrum antiker Lebenskunst immer weiter diskutiert und auch kritisiert worden ist. Die reiche und lange Geschichte der antiken Eudaimonie rührt indes auch aus der Art und Weise, wie sie argumentativ und ästhetisch bearbeitet wurde. Beispielsweise nutzen Aristoteles und Seneca, beide verankert in der Tradition antiker Rhetorik, prägnante Sinnbilder, Metaphern und Allegorien, wenn sie von der Glückseligkeit sprechen. Auch diese Bilder trugen wesentlich dazu bei, daß und wie die Eudaimo-

Thomä, Christoph Henning und Olivia Mitscherlich-Schönherr. Stuttgart 2011, S. 183-188. Vgl. auch Maximilian Forschner: Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant. Darmstadt 1993, S. 107-150. Vgl. Wolfgang Janke: Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod. Darmstadt 2002, S. 134-136.

18 Vgl. Zu zeitgenössischen Reaktionen auf Kant: Cornel Zwielerin: Das Glück des Bürgers. Der aufklärerische Eudämonismus als Formationselement von Bürgerlichkeit und seine Charakteristika. In: Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert. Hrsg. von Hans-Edwin Friedrich, Fotis Jannidis und Marianne Willems. Tübingen 2006 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 105), S. 71-113, S. 108 f.

19 Vgl. Günther Bien: Die Philosophie und die Frage nach dem Glück. In: Ders.: Die Frage nach dem Glück. Hrsg. von Günther Bien. Stuttgart, Bad Canstatt 1978 (problemata 74), S. X-XIX, S. XI f.

20 Frank Grunert: Die Objektivität des Glücks. Aspekte der Eudämonismuskussion in der deutschen Aufklärung. In: Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Frank Grunert und Friedrich Vollhardt. Tübingen 1998 (Frühe Neuzeit 45), 351-368, hier S. 352.

nie in Erinnerung geblieben ist: als eine besondere und außergewöhnliche, exklusive und faszinierende Form der Existenz. Glückseligkeit kennt kein Maß, sie ist inkommensurabel und verbindet Menschliches mit Göttlichem. Dies ist die Grundlage, auf der auch die Aufklärer aufbauen, mit der sie umgehen, mit der sie aber auch deutlich ihre Schwierigkeiten haben, zu der sie Alternativen bieten, von denen sie überzeugen wollen, über die sie streiten.

Die meisten, zumal deutschen, Aufklärer bestreiten nicht, daß die menschliche Glückseligkeit nicht ohne den Bezug auf Religion und Glaube zu haben ist. Derjenige, der sich auf den Weg macht, glücklich sein zu wollen, steht immer unter der Anforderung, sich selbst zu vervollkommen. Zeitliche und ewige Glückseligkeit fallen jedoch nicht komplett auseinander. Die Vervollkommenung (*perfectibilité*) des eigenen Selbst und der Gemeinschaft soll zwar in der Welt erfolgen, ist aber in der Welt nicht zum Abschluß zu bringen. Die Leitplanken der *perfectibilité* sind beschrieben mit dem überlieferten Katalog der Tugenden und Laster, der hellenistische Philosophie und christlichen Glauben miteinander vereint.²¹

Dennoch trieb die Glückseligkeit die Aufklärer vor sich her. Sie reizte zu neuen Experimenten. Die Aufklärer beleuchteten sie von allen Seiten, gingen sehr nahe an sie heran, stellten sie vom Kopf auf die Füße, probierten sie aus, versuchten sich auch an Fragen, die die antik-christliche Ethik offen gelassen hatte und kritisierten diese in wesentlichen Punkten. Wir beobachten reizvolle Grenzgänge zwischen Literatur und Philosophie, in denen Gattungskonventionen auf den Prüfstand gestellt werden. Manche Fragen an die Glückseligkeit können im literarischen Experiment anders formuliert und beantwortet werden als dies gelehrten prosaischen Abhandlungen möglich ist.

Beispielsweise zeigen Shaftesburys ›Rhapsodie‹ *Die Moralisten* oder Lessings *Aus einem Gedichte über die menschliche Glückseligkeit*, wie komplex Ästhetik und Anthropologie miteinander verschränkt werden. Aber auch in der Moralphilosophie im engeren Sinne sind ästhetische Ambi-

21 Der Begriff ›*perfectibilité*‹ ist ab der Mitte des 18. Jahrhunderts belegt (u. a. bei Rousseau). »Wichtige Voraussetzungen« sind aber, wie Hornig betont, in den »Nachwirkungen des Vollkommenheitsbegriff der antiken Philosophie« und den »Einflüssen von christlichen Glaubensvorstellungen« zu suchen. Gottfried Hornig: Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur. In: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 221-257, S. 222. Vgl. auch Richard Baum, Sebastian Neumeister, Gottfried Hornig: Art. ›Perfektibilität‹. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7, Sp. 238-244.

tionen der Aufklärer nicht zu übersehen, weil diese immer noch verantwortlich sind in der rhetorischen Tradition und Beredsamkeit sich nicht nur in argumentativer Schlüssigkeit, sondern auch in Satire und Polemik erweisen sollte.

Aus der Erforschung der Glückseligkeit läßt sich viel über das Zeitalter der Aufklärung lernen – nicht nur darüber, wie tatsächlich jene von Kondylis nachgewiesene »Rehabilitation der Sinnlichkeit« sich ablesen läßt in der Ideengeschichte der Eudaimonie.²² Diese veränderte sich unter den Vorzeichen des »ganzen Menschen«, wurde beweglicher und vielgestaltig.²³ Wie der Fall La Mettrie zeigt, eignete sie sich sogar für Skandale. Mit seinem »*Anti-Seneca*« war der französische Philosophenarzt, dessen Bücher in Frankreich verboten wurden und der am Hof Friedrichs II. in Potsdam Aufnahme fand, äußerst erfolgreich und bald in aller Munde. Tatsächlich verlieh La Mettrie der Glückseligkeitsdebatte durch Übertreibung und Satire neue Impulse, deren Sprengkraft und Legitimität die Zeitgenossen bereits sahen und die wir heute anders würdigen und einschätzen können.

Am Beispiel der Glückseligkeit läßt sich besonders gut beobachten, wie in der Aufklärung Ideengeschichte und Streitkulturen eine Verbindung eingehen. Aus Stellungskriegen und Rangeleien wurde eine Energie frei, die auch die inhaltliche Auseinandersetzung um die Glückseligkeit befruchtete, die zudem vielleicht auch ein Gegenstand war, der tatsächlich berührte. Schließlich ging es nicht um die Entdeckung eines neuen, weit entfernten Planeten oder einer neuen exotischen Tierart, sondern um menschliche Hoffnungen und Wünsche auf Erden selbst. Daß argumentiert, diskutiert, gestritten und polemisiert wurde, ist jedenfalls ein Geschenk für die Debatten um die Glückseligkeit.

Facettenreich stellt sich ihre Geschichte in den unterschiedlichen Quellen dar: Diskutiert werden teils umfangreiche, mehr oder weniger systematische Entwürfe (Aristoteles, Thomas von Aquin, Hobbes, Wolff, Thomasius), literarisch ambitionierte Prosa an der Schnittstelle von Literatur und Philosophie (Seneca, Shaftesbury, La Mettrie) und lyrisches

22 Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Darmstadt 2002, S. 19.

23 Zu möglichen Beschreibungsmodi der Bewegungen in der Ideen- und Wissenschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit vgl. Lutz Danneberg: Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität. In: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800. Hrsg. von Lutz Danneberg, Sandra Pott und Jörg Schöner. Berlin, New York 2002 (Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit 2), S. 19–66.

Fragment und Drama (Lessing). Freilich könnte das Korpus noch erweitert werden. Die Quellen sind indes so ausgewählt, daß Zusammenhänge deutlich und ein Narrativ spürbar werden können. Lessing soll das Schlußwort haben, weil es ihm gelingt, die vielfältigen Varianten der Glückseligkeit, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts in Umlauf waren, miteinander zu verschränken, neue Facetten lyrisch und dramatisch ans Licht zu bringen und dennoch an die antike Eudaimonie wieder zu erinnern und sie im Sinne der Aufklärung neu zu erfinden.

II. Glückseligkeit als unwahrscheinlicher Extremfall: Erfindungen in Antike und Mittelalter

Erfunden wurde die Glückseligkeit in der Antike. Etwa seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. wurden ihre wichtigsten fundamentalen Prämissen in teils umfänglichen moralphilosophischen Entwürfen niedergeschrieben. Hier finden sich Leitlinien, die sich über eine lange Zeit als stabil und zugleich als diskussionswürdig erweisen werden, Ursprungserzählungen von der Glückseligkeit, die bis heute faszinieren. Sie lassen die Glückseligkeit zu einem Sehnsuchtsort werden. Dieser Ort ist seltsam beschaffen. Einerseits erscheint er gerade für den Menschen gemacht, der mit Vernunft begabt sein Leben in die Hand nehmen kann, andererseits nur sehr selten oder gar nicht erreichbar. Diese antiken Erzählungen über die Glückseligkeit geben Definitionen vor und haben bisweilen systematischen Charakter. Sie sind zugleich Versuche, der Glückseligkeit habhaft zu werden, sie zu beschreiben, sie auf den Punkt zu bringen, mit dem Ziel, zu wissen, was sie denn sei.

Diese Erzählungen ringen selbst um die Glückseligkeit. Sie sprechen von ihr, indem sie Haken und Winkel schlagen, die immer wieder Spannung und Aufmerksamkeit erzeugen und uns nicht selten mit mehr Fragen als Antworten zurücklassen. Die Einsicht, daß es alles andere als einfach ist, die Glückseligkeit zu bestimmen oder gar einen Weg zu ihr zu weisen, bildet die latente, wenn auch nicht immer deutliche Grundstimmung dieser Ursprungserzählungen.

Zum einen erwecken sie den Eindruck, daß die Glückseligkeit praktisch, in der Lebensführung, ›umgesetzt‹ werden kann. Sie entwerfen Leitlinien, geben Handlungsanweisungen, mithin Ratschläge, wie zu einem glückseligen Leben gelangt werden könnte. So verleihen sie der Eudaimonie als Zentrum der Lebenskunst gewissermaßen etwas Technisches. Zum anderen beschreiben sie die Eudaimonie als eine Daseinsform, die ausgesprochen selten unter den Menschen anzutreffen ist. Sie erscheint als enigmatisch, als rätselhaft, als nicht leicht verfügbar, ja als kaum aussprechbar, als mit Worten unerklärlich, als absolut unwahrscheinlich.

Dieser Aspekt des Unverfügbaren, den die antiken Erzählungen mal mehr, mal weniger deutlich hervorheben, wird wesentlich für die Glückseligkeit im Kontext des Christentums. Das einerseits technische und an-

dererseits unverfügbare Moment garantierte das ungebrochene Interesse an der Eudaimonie in der Kulturgeschichte des Abendlandes und bestimmte ihre bewegte Geschichte im Zeitalter der Aufklärung.

Für die antike Ethik spielte im besonderen Maße Aristoteles eine Rolle, der neben Platon bis in die Frühe Neuzeit hinein eine zentrale Autorität im Christentum darstellte. Wichtige Zeichen setzte der römische Philosoph Seneca, der als viel gelesener Autor der Glückseligkeit eine Brücke in das Christentum sicherte. Aristoteles' *Nikomachische Ethik* (um 330 v. Chr.) und Senecas bis heute erfolgreicher Traktat *Vom glückseligen Leben* (*De vita beata*, etwa 58 n. Chr.) erzählen auf je unterschiedliche Art und Weise von der Glückseligkeit als Motor und zugleich Ziel menschlichen Lebens. Im 13. Jahrhundert nimmt Thomas von Aquin in *Über die Glückseligkeit* (*De beatitudine*) den Faden der *Nikomachischen Ethik* auf und webt ihn hinein in die christliche Glaubenslehre. Wie legen Aristoteles, Seneca und Thomas die Bausteine für die Geschichte der Glückseligkeit? Wie erschaffen sie die Glückseligkeit als Grenzerfahrung und besonderen Sehnsuchtsort, zu dem wir als Menschen aufbrechen sollen?

1. Aufklärung über die menschliche Glückseligkeit? Aristoteles' *Nikomachische Ethik*

Aristoteles' *Nikomachische Ethik* ist die erste uns überlieferte philosophische Ethik in systematisierter Form. So manche ihrer Gedanken waren bereits vor ihrer Abfassung (um 330 v. Chr.) in Umlauf. Beispielsweise zeugen Homers Epen davon, daß die Hochschätzung von Tugenden wie Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit lange vorher verbreitet war. Auch die Dialoge, die von Platon, Aristoteles' Lehrer, überliefert sind, diskutieren diese Tugenden. In Aristoteles' Ethik hinein fließt ein reicher »Traditionsstrom ethischer Anschauungen«, die dort zum ersten Mal geordnet werden.¹

Es überrascht ein wenig, daß die *Nikomachische Ethik* als ein Grundlagentext der Eudaimonie gilt, da sie in ihren zehn Büchern nicht häufig zur Sprache kommt. Allerdings finden sich wichtige Ausführungen zu diesem Thema an entscheidenden Positionen: im ersten und im zehnten Buch, darüber hinaus im achten und neunten, hier vor allem im Hinblick auf die Freundschaft. Insgesamt entsteht der Eindruck, daß Überlegungen zur Glückseligkeit dieser Ethik zwar einen Rahmen verleihen,

1 Hellmut Flashar: Aristoteles. Lehrer des Abendlandes. München 2013, S. 72.

die Glückseligkeit selbst aber innerhalb dieses Rahmens selten Erwähnung findet.

Zu Beginn diskutiert Aristoteles die Glückseligkeit in enger Verbindung mit der Idee des Guten, dem Sich-Verhalten und der Tugend (αρετή, Arete). Verschiedene Tugenden im Sinne von menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten rücken innerhalb der *Nikomachischen Ethik* ins Zentrum. Hier findet sich ein mehr oder weniger geordnetes »Schema« der Tugenden.² Nun versteht es sich keineswegs von selbst, in welcher Beziehung die Eudaimonie zu diesen steht, welche Rolle sie in diesem Schema einnimmt, wie sie sich zu jener ausgewogenen Mittellage der Tugenden und Leidenschaften verhält, die mindestens bis in die Aufklärung hinein Disziplinen übergreifend eine Konstante in den Wissensgeschichten über den Menschen bilden wird.³

Aristoteles' Entwurf der Tugenden basiert auf der Annahme, daß es zwei Seelenteile gibt. In dem einen sind Vernunft und Denkvermögen verortet, in dem anderen notwendige Antriebe und Bestrebungen, die wir zum Überleben benötigen, sowie Eigenschaften, die in bezug auf ein ethisch gutes Leben zu bewerten sind. Zwischen diesen Seelenteilen gibt es Wechselbeziehungen. Vernunft und Denkvermögen bestimmen, in welchem Maß die sogenannten dianoetischen Tugenden ausgeprägt sind. Zu diesen gehören praktische Kunstfertigkeit, wissenschaftliches Erkennen, Weisheit, Überlegung und vor allem die Klugheit oder Einsicht. Besonders letztere ist wichtig, denn diese wirkt idealerweise ein auf die ethischen Tugenden, darauf, wie wir unser Leben aus moralischer Sicht führen. Zu diesen Tugenden gehören beispielsweise Tapferkeit, Besonnenheit, Mäßigkeit, Freigiebigkeit, Hochherzigkeit, Sanftmut oder Gerechtigkeit. Diese Tugenden zeigen sich im Verhalten, resultieren aus Erfahrung und aus Einsicht.

Besondere Aufmerksamkeit findet im achten und neunten Buch die ethische Tugend der Freundschaft. Sie kann zu Gerechtigkeit verhelfen und Eintracht stiften, ohne die weder Frieden zwischen einzelnen Menschen noch zwischen Staaten möglich ist. Echte Freundschaft gibt es nur zwischen einander und immer Gleichen, d. h. zwischen Glückseligen.

2 Arist., *NE*, 1107b. Zit. nach: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch. Übersetzt von Olof Gigon, neu hrsg. von Rainer Nickel. Düsseldorf, Zürich 2001.

3 Die Gegenwartskultur feiert indes eher den ›besonderen Moment‹ oder die ›Intensität‹ des Erlebens. Vgl. Tristan Garcia: Das intensive Leben. Eine moderne Obsession. Aus dem Französischen von Ulrich Kunzmann. Berlin 2017, S. 115-121 et passim.

Das zehnte Buch widmet sich dem Wesen besonders derjenigen Lust, die sich beim Nachdenken und Überlegen einstellt.

Der Einsicht ($\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, Phronesis) kommt im Hinblick auf die ethischen Tugenden eine Schlüsselfunktion zu. Sie gewährleistet, daß wir in Situationen umsichtig urteilen und richtig handeln, jene berühmte »goldene Mittellage« einhalten und den schmalen Grat zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig sicher beschreiten. Die ethischen Tugenden sind jeweils als ein Verhalten zu verstehen, das diese Mittellage bezeugt. Tapferkeit beispielsweise ist eine Mittellage zwischen der Furcht und der Zuversicht.⁴ Besonnenheit ist »eine Mitte [...] hinsichtlich der Lust«.⁵

Obwohl diese »Mesoteslehre« ein wichtiger Stützpfeiler ist, eine Orientierungshilfe und gleichsam eine Art Leitmotiv, um das sich die Darlegung der Tugenden rankt, stellt sie selbst, wie späterhin noch auszuführen ist, keine unproblematische Anforderung dar. Indes ist sie das Kernstück von Aristoteles' Ethik. Sie bildet einen roten Faden im Schema der Tugenden, das über weite Strecken sehr analytisch, aber auch unter Zuhilfenahme von Dichterzitaten erläutert wird.

Dieser rote Faden ist für die Lektüre hilfreich, denn Aristoteles überrascht immer mal wieder mit plötzlichen Gedanken, die auf Seitenwege führen und bisweilen den Eindruck von Unordnung erwecken. Offenbar handelt es sich bei der *Nikomachischen Ethik* nicht um einen ausgefeilten Traktat, sondern wie auch bei anderen von Aristoteles' Schriften um ein nicht in allerletzter Konsequenz ausgearbeitetes Vorlesungsmanuskript mit »darstellerischen Rissen« und »argumentativen Unebenheiten«,⁶ die allerdings den Eindruck analytischer Trockenheit auflockern, die Lektüre reizvoll gestalten und ihr einen literarischen Aspekt verleihen.

In der *Nikomachischen Ethik* findet die Eudaimonie besonders im ersten und im letzten Buch Beachtung. Zu Beginn erklärt Aristoteles, daß er die Glückseligkeit als einen Teil der »politischen Wissenschaft« versteht,⁷ die sich auf die Praxis bezieht, indem sie Erkenntnisse über das Handeln gewinnt. Aristoteles bestimmt die Eudaimonie als »das Endziel des Handelns«,⁸ als »eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend«.⁹ Eudaimonie ist selbst Tätigkeit ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, Energeia) und

4 Vgl. Arist., *NE*, 1115a.

5 Arist., *NE*, 1118a.

6 Flashar: Aristoteles, S. 63.

7 Arist., *NE*, 1095a.

8 Arist., *NE*, 1097b.

9 Arist., *NE*, 1102a.

Eupraxis, »gute Tätigkeit«, nicht allein Theorie, Meditation, Denken, dem keine Handlung folgt.

Für das Handeln bildet die Ethik der Mitte die Richtschnur, an der sich der einzelne Mensch als Privatperson, aber vor allem auch als Bürger im Staat orientieren soll. Die Lebensführung des einzelnen Menschen in bezug auf sich selbst ist zwar wichtig, noch wichtiger ist sie im Zusammenwirken und -gestalten mit anderen in der Gesellschaft, aus Aristoteles' Perspektive in der antiken Polis. Idealerweise sollen alle Bürger und besonders die Politiker »um die Notwendigkeit der Philosophie wissen«,¹⁰ und die Ethik der Mitte in ihrem Handeln berücksichtigen.

Aristoteles geht insofern einen etwas anderen Weg als sein Lehrer Platon. Dieser stellt den Aspekt des Denkens, des Nachsinnens und der vernünftigen Erkenntnis des Wahren und Guten in den Mittelpunkt. Das Empfinden von Glückseligkeit stellt sich vor allem dann ein, wenn man das Gute und das Schöne geistig erfaßt und erkannt hat.¹¹ Natürlich sollte dieser Erkenntnis idealerweise das gute und schöne, sichtbare Handeln folgen. Platon legt aber – und dies macht sein Höhlengleichnis im *Staat* besonders deutlich – vor allem Wert auf die Erkenntnis selbst, da diese eine unabdingbare Vorbedingung für alles Handeln darstellt, auf die innere Schau der Ideen von dem Guten, von dem Wahren, von dem Schönen.

In keinem Fall negiert Aristoteles diesen Schritt des Erkennens, verknüpft ihn aber eng mit dem Aspekt des Handelns. Handeln, Tätigkeit auf der Basis von Wissen, Erfahrung und Urteilsbildung nimmt er als wesentliche Konstante des menschlichen Daseins an. Ausdruck dieses zugleich erkennenden, handelnden und tätigen Daseins ist die Glückseligkeit, die Eudaimonie.

Diskussionswürdig ist allerdings, daß Aristoteles am Ende seiner Ethik, im zehnten Buch, die Eudaimonie auf das Betrachten zu beschränken scheint, sie als Form rein theoretischer Erkenntnis definiert, die gerade nicht im Kontext des Staatswesens und seiner Erfordernisse möglich ist, sondern die Muße benötigt und Autarkie. Diese Form absoluter Erkenntnis des Wahren und Guten kommt nur sehr wenigen zu, die in

10 Wolfgang Schneider: *Ousia und Eudaimonia. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*. Berlin, New York 2001 (Quellen und Studien zur Philosophie 50), S. 28.

11 Platon, *Symp.*, 210a-d. Die platonischen Dialoge werden zitiert nach der Ausgabe: Platon: *Werke in acht Bänden*. Griechisch-Deutsch. Hrsg. von Gunther Eigler. Sonderausgabe. Darmstadt 1990, hier Bd. 3, S. 209-393.

dieser Glückseligkeit die Grenzen des Menschendaseins überschreiten.¹² Aristoteles unterscheidet diese göttlich anmutende Glückseligkeit von der offenbar rein menschlichen, die Ziel des Lebens auch angesichts der Erfordernisse des politischen Handelns sein kann.¹³

In der Forschung hat man den Vorschlag gemacht, die eher theoretisch-betrachtende Glückseligkeit, da sie allein nicht lebbar sei, als wichtigen Teil des moralisch-praktischen Lebens aufzufassen.¹⁴ Eine andere Lesart besagt, daß Aristoteles die theoretisch-betrachtende Existenz dem moralisch-praktischen Leben im Staat als prinzipiell überlegen einschätzt und ihr einen außerordentlichen Wert zumißt.¹⁵ Beide Ansätze können argumentativ vertreten werden. Allerdings ist auffällig, daß die Glückseligkeit von Beginn der *Nikomachischen Ethik* an als etwas Rätselhaftes erscheint. Häufig, wenn Aristoteles über die Glückseligkeit spricht, sorgt er dafür, daß sie einen Aspekt des schwer Zugänglichen erhält und damit auch des Unerklärlichen. Ihre Rückbindung an das Göttliche ist dafür von nicht unerheblicher Bedeutung.

Im folgenden ist zu zeigen, daß sich Aristoteles' Konzept der Eudaimonie nicht nahtlos in das in aller Kürze nachgezeichnete Schema der ethischen Tugenden einfügen läßt. Es scheint, als sei ihr mit sprachlichen Mitteln und Kategorien allein nicht beizukommen. Gerade deshalb enthält die *Nikomachische Ethik* einen Überschuß, der es nicht möglich macht, sie in allen Punkten in ein lupenreines System zu überführen.

2. Das Inkommensurable der Eudaimonie

Die Glückseligkeit erhält in der *Nikomachischen Ethik* immer mal wieder Facetten des Übermenschlichen. An ihr erweist sich das Verhältnis des Menschen zu Gott. Dabei ist zu bedenken, daß Aristoteles den christlichen Gott im theologisch-dogmatischen Sinne noch nicht kannte.¹⁶ Der christliche Gott ist ein personaler, ja bisweilen auch höchst emotionaler Gott, zu dem der einzelne Gläubige eine Verbindung besitzt, mit

¹² Vgl. Arist., *NE*, II77b.

¹³ Vgl. Arist., *NE*, II78a.

¹⁴ Vgl. John L. Ackrill: Aristotle on Eudaimonia (I 1-3 und 5-6). In: Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 1995 (Klassiker Auslegen 2), S. 39-62, hier S. 59. [Zuerst: *Proceedings of the British Academy* 60 (1974), S. 339-359].

¹⁵ Vgl. Robert Heinaman: Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nikomachean Ethics*. In: *Phronesis* 33 (1988), S. 31-53, hier S. 52.

¹⁶ Vgl. Otfried Höffe: Aristoteles. München 1996, S. 158 f.

dem er einen Bund eingeht. Aristoteles nimmt eine allgemeine, unveränderbare, nicht beeinflussbare Konstante als transzendenten Gott an. Diesen beschreibt er in der *Metaphysik* als »unbewegten Beweger«, als »etwas, das ewig ist«. ¹⁷ Von diesem vernünftigen »Prinzip« hängt alles andere ab. ¹⁸ Dieses Prinzip nennt Aristoteles »Gott« in der »Verwirklichung der Vernunft«, Gott sei ein »lebendes, ewiges und bestes Wesen«. ¹⁹ Dieser Gott befindet sich stets in einem Zustand, in dem »wir uns nur zuweilen« befinden können, ²⁰ dann, wenn wir wahrhaft erkennen, eine Schwelle überschreiten und uns auf die Stufe jenes Gottes begeben. Dies aber ist ein höchst seltener Augenblick, jedoch wahrhafte Glückseligkeit.

Aristoteles' Ethik gilt insofern als eine »Ethik ohne Metaphysik«, ²¹ weil ihr der Überbau der Ideenlehre fehlt und sie die menschliche Erfahrung in den Mittelpunkt rückt. In der Tat argumentiert sie in ihrem wichtigen Mittelteil, der das Schema der Tugenden erläutert, nicht explizit mit Metaphysik. Metaphysische Aspekte treten aber hinzu, wenn eine wie auch immer geartete Gottesinstanz ins Spiel gerät und mit dieser Erfahrungen, die der Mensch allein als Mensch nicht machen kann und die insofern auch nicht sagbar sind.

So führt der Begriff Glückseligkeit über das »Schema« oder System der Tugenden hinaus, das bis in das 18. Jahrhundert hinein, den philosophisch-theologischen Grabenkämpfen trotzend, Konstanten der Moralphilosophie vorgibt. Glückseligkeit erscheint in der *Nikomachischen Ethik* immer wieder als etwas Extremes, das nur wenigen Eingeweihten möglich ist. An die Grenzen der Sprache gelangen die Ausführungen beispielsweise immer dann, wenn Aristoteles versucht, die Eudaimonie etwa durch Vergleiche verständlich zu machen oder Aussagen darüber zu treffen, ob sie erlernbar ist. Beginnen wir mit den Ausführungen im ersten Buch.

Gedanken über die Eudaimonie, die nicht selten definitiven Charakter haben, bilden im ersten Buch das Vorspiel, das aber in einer nicht eindeutigen Beziehung zum Schema der Tugenden steht, das Aristoteles hernach entfaltet. Die Eudaimonie stellt einen wichtigen Aspekt jener so breit ausgeführten Ethik der Mitte dar, aber zugleich auf eigenartige

17 Arist., *Met.*, 1072a, 25. Zit. nach: Aristoteles: *Metaphysik*. Schriften zur ersten Philosophie. Übersetzt und hrsg. von Franz F. Schwarz. Bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2001.

18 Arist., *Met.*, 1072a, 30.

19 Arist., *Met.*, 1072b, 25.

20 Ebd.

21 Flashar: Aristoteles, S. 78.

Weise den Extremfall, nicht ein hohes Gut eben, sondern »das höchste Gut«. ²² Was dieses aber sei, ist alles andere als leicht zu bestimmen. Der Mensch wünscht Glückseligkeit »stets wegen ihrer selbst und niemals wegen eines anderen« Zieles. ²³ Nach ihr gibt es nichts weiteres, sie ist selbst Ziel und nicht ein Mittel oder eine Station, die für etwas anderes durchlaufen werden muß.

Glückseligkeit ist »selbstgenügsam«, sie macht »für sich allein das Leben begehrenswert«. ²⁴ Das heißt, daß sie sich nicht dafür eignet, mit anderen Tugenden wie Freigiebigkeit oder Tapferkeit oder gar mit äußeren Gütern wie Reichtum verglichen zu werden. Sie scheint etwas ganz Besonderes zu sein, das sich jeder Vergleichbarkeit entzieht. Insofern macht Aristoteles von Beginn an deutlich, daß der Status der Glückseligkeit im Schema der Tugenden und in der Lebenspraxis nicht leicht zu bestimmen ist.

Die Wirkung, die Aristoteles' Mesoteslehre über rein ethische Fragen hinaus in Anthropologie und Wissensgeschichte bis in die Vormoderne und besonders in der europäischen Aufklärung ausübte, ist unermesslich. Es ist aber zu sehen, daß diese Lehre der Mitte etliche Probleme aufwirft. Eine wichtige Frage ist, an welchem Maßstab diese Mitte gemessen werden kann. Mathematik, Arithmetik oder Geometrie können sie nicht fassen. Vage Leitlinien bilden »das Angemessene« und »das Rechte«, ²⁵ die aber von Situation zu Situation anderes verlangen können und jeweils neue Überlegungen erfordern. Angemessenheit und Richtigkeit im Urteilen und Handeln sind Haltepunkte dieser Ethik der Mitte, die Zahlen nicht kalkulieren, die Instrumente nicht sichtbar machen und die Worte oft nicht zufriedenstellend begründen können.

Der Tugendhafte aber vermag es, die Mitte zu treffen, zwischen richtig und falsch, dem Zuviel und dem Zuwenig zu unterscheiden. Die Tugendhaften sind wie »gute Künstler«, ²⁶ welchen es gelingt, das vollkommene Kunstwerk zu schaffen. Ethisch bedeutet dies, daß sie sich auf die genau rechte Art und Weise verhalten: »Richtig handeln kann man nur auf eine Art«. ²⁷ Richtig zu handeln, ist keine leichte Sache, sondern erfordert Arbeit und Mühe: Es sei »anstrengend«, so Aristoteles, »tugendhaft

²² Arist., *NE*, 1097b.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Arist., *NE*, 1104a, 1105a.

²⁶ Arist., *NE*, 1106b.

²⁷ Arist., *NE*, 1107a.

zu sein«, ²⁸ »Überall« sei es »mühsam, die Mitte zu treffen«; nur »der Kundige« treffe »die Mitte des Kreises«, ²⁹

Aus diesen Bemerkungen wird deutlich, daß die Ethik der Mitte selbst keine ›mittelmäßige‹ Angelegenheit im landläufigen Sinne des Wortes ist. Die Ethik der Mitte zu leben, ist eine schwierige Aufgabe, die der Mensch sein gesamtes Leben lang, sei es im privaten oder öffentlichen Rahmen, lösen muß. Aristoteles plädiert dafür, daß der Mensch sich dessen bewußt wird, daß diese Aufgabe komplex ist, eine, der er sich stellen muß und die ihm viel abverlangt, da er sich schnell versteigt, schnell zu unbesonnenen Handlungen neigt, oft nicht fähig ist, richtig zu urteilen. Auch aber ist es Zeichen des Menschseins, vernünftigt dieser Aufgabe ins Auge zu sehen und sich zumindest bereit zu erklären, sich gemäß der Ethik der Mitte verhalten zu wollen. Wie aber verhält sich die Ethik der Mitte zur Glückseligkeit?

Bereits zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* verleiht Aristoteles der Glückseligkeit einen Aspekt der Unbegreiflichkeit, obgleich er gerade hier das tätige Leben und das Handeln in den Mittelpunkt stellt. Er unterstreicht, daß nur die wenigsten ein richtiges Verständnis von der Glückseligkeit haben, das sind die Weisen. Die meisten Menschen und selbst »die Gebildeten« hätten eine recht gewöhnliche Auffassung von dem, was sie sei. ³⁰ »Das Gutleben und das Sich-gut-Verhalten« setzten sie »gleich mit dem Glückseligsein«. ³¹ Aus »Unwissenheit« verstünden sie unter Glückseligkeit »etwas Sichtbares und Greifbares, wie Lust, Reichtum oder Ehre« oder auch »Gesundheit«. ³² Damit aber sei die Glückseligkeit unzureichend beschrieben. Offenbar ist sie nicht sichtbar, nicht greifbar, nicht einmal sagbar, außer in abstrakten Worten, die aber doch die Sache nicht recht treffen können. Glückseligkeit ist der Extremfall. Da es schwierig ist, sie zu verstehen, kann sie mit Worten kaum begreiflich gemacht werden. Sie ist umweht von der Aura eines Geheimnisses.

Diesen Eindruck erwecken in der *Nikomachischen Ethik* einige Erläuterungen etwa zu folgenden Punkten: In welchem Zusammenhang steht die Glückseligkeit mit dem vernünftigen Handeln, und um welche Tätigkeit handelt es sich bei ihr? (a) Bedarf sie vielleicht doch bestimmter äußerer Bedingungen, und kann sie erlernt werden? (b) Ist es überhaupt

²⁸ Arist., *NE*, 1109a.

²⁹ Ebd.

³⁰ Arist., *NE*, 1095a.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

möglich, einen Menschen in seinem zeitlichen Leben als glücklich zu bezeichnen? (c)

(a) Aristoteles vergleicht die vernünftige und tugendhafte Lebensführung mit künstlerischen und handwerklichen Tätigkeiten. Flötenspieler, Bildhauer, Künstler und Schuster führen besondere Handlungen aus. An ihren Erzeugnissen ist zu erkennen, ob sie sich als Meister in ihrem Metier erweisen. Für Aristoteles ist es möglich, künstlerische Hervorbringungen mit menschlichem Verhalten und der Lebenskunst zu vergleichen, da hier wie dort eine spezifische Tätigkeit des Menschen am Werk ist, die ihn vor allen anderen Lebewesen, vor Tieren und Pflanzen, auszeichnet, die »Betätigung des vernunftbegabten Teiles« seiner Seele.³³ Die Differenz von Mensch und Tier ist ein unhintergebarer Fixpunkt der antiken Moralphilosophie. Die Vernunftbegabtheit begründet die besondere, vorrangige Stellung des Menschen in der Welt. Das besondere menschliche »gute und richtige« Tätigsein sieht Aristoteles darin, daß es sich in bezug auf die Vernunft vollzieht und nach ihrer Maßgabe urteilt. Wenn die Seele auf vollkommene Art und Weise tätig ist und das Tätigsein nach Maßgabe der Vernunft offenbar nicht mehr steigerungsfähig ist, dann bedeutet dieses Tätigsein Glückseligkeit, die jedoch von Dauer gekennzeichnet ist: »ein Tag oder eine kurze Zeit« macht »noch niemanden glücklich und selig«.³⁴

Das wahrhaft gute und richtige Tätigsein, das vollkommene, ist wohl jenes, in der sich die Ethik der Mitte als vollendet erweist. Allerdings hatte Aristoteles bereits unterstrichen, daß Glückseligkeit um ihrer selbst willen erstrebt werde und nicht vergleichbar sei. Sie scheint dann doch ein Punkt der Erkenntnis zu sein, der etwas sehr Besonderes darstellt und nicht einfach die Spitze einer Matrix. Das Paradoxe der Eudaimonie besteht folglich darin, daß sie einerseits Ziel der Ethik der Mitte darstellt, selbst aber kein Maß besitzt und an nichts gemessen werden kann. Wir sollen uns ja von einem landläufigen Verständnis über die Glückseligkeit verabschieden und umdenken, uns neu ausrichten, auf etwas Besonderes, das Hoffnung macht, das uns veranlaßt, unsere Kräfte neu zu mobilisieren.

Aristoteles setzt auf den menschlichen Erkenntnisdrang, auf den Impuls, das Leben vollkommener zu machen, indem er etwas verheißt: Glückseligkeit, die sich aber nur den wenigsten erschließen wird. Die Ethik der Mitte umgreift mit der Eudaimonie einen Aspekt des Un erklärlichen, nicht mit Sprache Ausdrückbaren, das nicht berechnet

33 Arist., *NE*, 1098a.

34 Ebd.

werden kann. Dieser Aspekt ist einerseits Zentrum und Ziel jenes Schemas der Tugenden, das Aristoteles mit vielen Worten ausstellt. Er ist andererseits in diesem Schema nicht verfügbar, weil er mit allem unvergleichlich ist und nicht so mit Sprache erklärt werden kann, daß wir ihn verstehen.

Und dennoch soll die Glückseligkeit etwas sein, das nicht einer Pflanze oder einem Tier möglich ist, sondern besonders in unserem Leben als Menschen, weil wir Vernunft besitzen. Wir können uns aber nicht »dafür entscheiden«, glücklich zu sein.³⁵ Wir können uns auf den Weg machen in dem Wissen, daß wir wahrscheinlich nicht ankommen. Eher können wir uns dafür entscheiden, möglichst gesund zu leben und entsprechend die Lebensführung einrichten oder ändern.³⁶ Von der Glückseligkeit aber sollen wir wissen, daß sie ein sehr fernes Ziel darstellt, daß sie eigentlich unerreichbar und unerklärlich ist.

Während wir über die Mittel, gesund zu leben, praktisch Auskunft geben können und auch hier die goldene Mitte in allen Dingen, das nicht Zuviel und nicht Zuwenig in der Ernährung, in der Bewegung, in den geistig-seelischen Anstrengungen wohl auch heute noch eine gute Empfehlung darstellt, so sind über die konkreten Mittel, zur Glückseligkeit zu gelangen, kaum Aussagen möglich, obgleich sie doch unmittelbar von etwas abhängt, das – aus antiker Sicht – gerade dem Menschen eigentümlich ist: der Vernunft.

Da die Vernunft eng mit der Erfahrung verbunden ist und auf der Basis dieser ihre Urteile fällt und Entscheidungen vollzieht, kann »ein Kind noch nicht glücklich sein«.³⁷ Aristoteles meint, daß wir es ebensowenig glücklich nennen können wie »ein Rind« oder »ein Pferd« oder »irgend ein anderes Tier«.³⁸ Und dennoch ist ein an Erfahrungen reiches Leben kein Garant für die Glückseligkeit, ebensowenig wie diese mit Begriffen wie Tugend, Einsicht oder Weisheit vollständig erklärbar gemacht werden kann. Glückseligkeit ist eine außergewöhnliche Erfahrung.

Allein durch sprachliche Erläuterungen ist dem Phänomen der Glückseligkeit und dem, was sie für den Menschen bedeuten kann, nicht beizukommen. Dies macht Aristoteles an einer Stelle sehr deutlich, wenn er sagt, daß allein »Schlußfolgerungen« und »Beweisgründe« nicht dienlich seien, den »Begriff« ›Glückseligkeit‹ zu erhellen.³⁹ Zwar sei der über-

35 Arist., *NE*, II12a.

36 Vgl. ebd.

37 Arist., *NE*, II00a.

38 Ebd.

39 Arist., *NE*, 1098b.

lieferten Ansicht der alten Philosophen zuzustimmen, daß die Glückseligkeit zu den seelischen Gütern gehöre und natürlich etwas mit »gutem Leben und gutem Verhalten« zu tun habe.⁴⁰ Auch sei es nicht falsch zu sagen, Glückseligkeit sei »Tugend« oder »Einsicht« oder »eine Art von Weisheit«.⁴¹ All diese Begriffe vermögen Aspekte der Eudaimonie zu beschreiben, sie aber offenbar nicht vollständig zu treffen: Aristoteles drückt sich lavierend aus: Keiner von denjenigen, die diese Lehrmeinungen vertreten, habe »sich im ganzen vollständig verfehlt«, sie hätten »in einem oder gar im meisten [...] recht«.⁴²

(b) Im Falle der Frage, ob die Glückseligkeit vielleicht doch bestimmte Bedingungen vorfinden muß und sie in einem Kausalzusammenhang gedacht werden kann, macht Aristoteles an einer Stelle deutlich Zugeständnisse an eine Meinung, die verbreitet ist und die vielen Menschen auch heute noch einleuchtet: Sie bedürfe »auch der äußeren Güter«.⁴³ Man benötige schließlich »Mittel«, um »das Edle zu tun«.⁴⁴ So seien »Freunde, Reichtum und politische Macht [...] sozusagen [...] Werkzeuge«.⁴⁵ Auch gebe es Voraussetzungen, ohne die die Glückseligkeit »verkümmert«, als da wären »Adligkeit, wohlgeratene Nachkommenschaft« und »Schönheit«.⁴⁶ Adelige Abkunft, Kinder, die gut geraten sind und ein ansprechendes, gar »schönes« Äußeres sind wichtige Bedingungen für die Glückseligkeit. Fehlen sie, dann ist der Weg zu ihr weitaus steinig, wenn nicht unmöglich.

Die für das griechische Denken so typische Allianz zwischen äußerer Schönheit und innerer Tugend mag uns befremden. Es ist aber wichtig zu sehen, daß Schönheit wie auch andere das Leben vielleicht erleichternde Umstände wie ererbter Reichtum evidentermaßen keine Mittel sind, auf die wir immer Einfluß haben, so daß die Glückseligen vom Schicksal begünstigt erscheinen und sich der Eindruck erhärtet, daß wir uns nicht für die Eudaimonie entscheiden können. Jene von Aristoteles genannten Umstände, die die Existenz erleichtern und die Chance auf Glückseligkeit erhöhen, stehen oft nicht in unserer Macht. Fehlen sie, können sie nicht durch noch so bewußte Vernunftentscheidungen kompensiert werden. Sind wir zum Beispiel äußerlich nicht wohlgeraten, so

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Arist., *NE*, 1099b.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd.