

DE GRUYTER

Jan Szaif

GUT DES MENSCHEN

QUELLEN UND STUDIEN
ZUR PHILOSOPHIE

DE
|
G

Jan Szaif
Gut des Menschen

Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von
Jens Halfwassen, Dominik Perler,
Michael Quante

Band 83

De Gruyter

Gut des Menschen

Untersuchungen zur Problematik und
Entwicklung der Glücksethik bei Aristoteles
und in der Tradition des Peripatos

von
Jan Szaif

De Gruyter

ISBN 978-3-11-019307-7
e-ISBN 978-3-11-021691-2
ISSN 0344-8142

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

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.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort (2011)

Dieses Buch ist eine redigierte Fassung der philosophiegeschichtlichen Abschnitte meiner Bonner Habilitationsschrift von 2001. Ausgangspunkt meines Projektes war das Interesse am aristotelischen Paradigma der Ethik, verbunden mit der Frage, wie sich die Ethik der aristotelischen Schule (des „Peripatos“) während der späthellenistischen Phase in Auseinandersetzung mit anderen hellenistischen Philosophenschulen und insbesondere mit den Stoikern weiterentwickelt hat. In Standarddarstellungen der hellenistischen Philosophie wird speziell die Frage der peripatetischen Glückstheorie gewöhnlich übergangen, obwohl wir Quellentexte besitzen, die einiges an Information enthalten. Die Kapitel zu Aristoteles sind gewissermaßen als Vergleichsfolie für den Peripatetikerteil entstanden, was auch die besondere Perspektive dieses Bandes auf Aristoteles' Ethik erklärt. Die Themenstellung dieses Projektes (dessen Kontext und Zielsetzung in meiner Einleitung genauer beschrieben werden) bezieht sich auf den Zusammenhang zwischen der Frage nach den Elementen vortrefflicher menschlicher Lebenspraxis und der Konzeption natürlicher Grunddimensionen menschlichen Strebens. Es ist ja gewissermaßen das Markenzeichen einer aristotelisch-peripatetischen Ethik gewesen, daß sie sich gegen den Gedanken der Autarkie der Weisheit/Tugend ausgesprochen und auch nicht-seelischen (leiblichen und äußeren) Gütern Glücksrelevanz zugeschrieben hat, und zwar auf der Grundlage einer Theorie der natürlichen Ausrichtungen menschlichen Strebens. Da die ‚äußeren Güter‘ gedeihliche Beziehungen zu anderen Menschen mit einschließen, stellte sich dann auch die gewichtige Frage nach dem Verhältnis von selbstbezüglichem Glücksinteresse und altruistischen Handlungsmotiven.

Daß bei der Publikation bedauerlicherweise eine erhebliche Verzögerung eingetreten ist, hat damit zu tun, daß von mir ursprünglich noch substanzielle Ergänzungen und Überarbeitungen dieses Projektes einschließlich der systematischen Anhänge, die jetzt weggelassen worden sind, geplant waren. (In das Kapitel 1 meiner Monographie *Freundschaft und Moral. Über Freundschaft als Thema der philosophischen Ethik*, University Press, Bonn 2005, sind einige der in diesen Anhängen entwickelten Gedanken eingeflossen.) Aus verschiedenen Gründen, die nicht zuletzt mit meiner Situation als Privatdozent in Deutschland und mit meiner Über-

siedlung in die USA, die neue Prioritäten mit sich brachte, zu tun hatten, kam es nicht zu diesen geplanten Arbeiten. In Absprache mit dem Verlag habe ich mich darum jetzt dazu entschlossen, den Text dieser Qualifikationsarbeit in einer leicht überarbeiteten Form (unter anderem mit einer verbesserten Kapiteleinteilung und besseren Überleitungen) in den Druck zu geben.

Der Text gibt meinen Forschungsstand von 2001/02 wieder, weshalb ich es im Rahmen der redaktionellen Überarbeitung auch nicht für angemessen hielt, die Literaturliste über diesen Zeitraum hinaus zu aktualisieren. Bei der Ethik der „Jungperipatetiker“ handelt es sich immer noch um ein vernachlässigtes Gebiet, so daß ich annehme, daß die Veröffentlichung meiner damaligen Forschungsergebnisse, die in Manuskriptform bereits einem größeren Personenkreis vorgelegen haben, weiterhin ein Desiderat ist. Auch meine Herangehensweise in Teil I – einem Essay zur Theorie des menschlichen Telos bei Aristoteles – scheint mir durch neuere Publikationen nicht überholt zu sein. Eine erweiterte englischsprachige Fassung dieser Studie wird mir vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt die Gelegenheit für eine Stellungnahme zur Literatur der letzten Jahre geben. Stellvertretend für wichtige Beiträge, die nach 2001/02 erschienen sind und mir damals noch nicht zur Verfügung standen, erwähne ich einige Arbeiten des 2010 leider viel zu früh verstorbenen bedeutenden Peripatos-Forschers Bob Sharples, und zwar insbesondere seine Edition (de Gruyter, 2008) und kommentierte Übersetzung (Cornell UP, 2004) der in der *Mantissa* zusammengefaßten, Alexander von Aphrodisias zugeschriebenen Texte sowie seine Übersetzung der Peripatos-Doxographie des Areios Didymos in der Quellensammlung *Peripatetic Philosophy* (Cambridge UP, 2010).

Verschiedene meiner in der Zwischenzeit erschienenen Aufsätze und Buchkapitel haben die Themen des Aristoteles-Teils (Teil I) meiner Habilitationsschrift aufgegriffen oder liefern wichtige Ergänzungen. In das Kapitel *Naturbegriff und Güterlehre in der Ethik des Aristoteles*, in *Was ist das für den Menschen Gute?* (hg. von J. Szaif, M. Lutz-Bachmann, de Gruyter, 2004, 54–100) sind einige der in Teil I dieser Arbeit enthaltenen Untersuchungsergebnisse eingeflossen. Meine bereits erwähnte Monographie *Freundschaft und Moral* verbindet eine Diskussion der aristotelischen Freundschaftstheorie mit systematischen Überlegungen zur Grundlegung der Ethik und zur möglichen Bedeutung der Freundschaftsthematik für der Ethik. Das Kapitel *Aristotle on Friendship as the Paradigmatic Form of Relationship*, in *How Should we Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity* (hg. von R. King, D. Schilling, de Gruyter,

2011, 208–237) enthält eine erweiterte und präzierte Fassung meiner Interpretation der Aristotelischen Freundschaftslehre, die ich in diesem Buch nicht ausführlich darstelle, die aber für meinen Interpretationsansatz wichtig ist. Der Aufsatz *Aristotle on the Benefits of Virtue (NE X.7 and IX.8)*, in *The Virtuous Life in Greek Ethics* (hg. von B. Reis, Cambridge UP, 2006, 167–193) enthält eine detaillierte Erörterung von zwei Texten, die für die Frage des Verhältnisses von selbstbezüglichen und altruistischen Motivationsgründen und für die Frage der Priorität des intellektuell-wissenschaftlichen Lebensentwurfes von zentraler Bedeutung sind. Er ergänzt zum Beispiel meine Ausführungen in Teil I-D, § 12 dieses Bandes. Die überblickhafte Darstellung in meinem Aufsatz *Aristoteles: eine teleologische Konzeption von Besitz und Eigentum*, in *Was ist Eigentum?* (hg. von A. Eckl, B. Ludwig, Beck, 2005, 43–58) ist einem Aspekt der Aristotelischen Güterlehre gewidmet, der auch für die Thematik dieses Bandes von großem Interesse ist, aber in ihm nicht eigens behandelt wird. Der Aufsatz *Die Aretê des Leibes. Die Stellung der Gesundheit in Platons Güterlehre*, in *Leib und Seele in der antiken Philosophie* (hg. von D. Frede, B. Reis, de Gruyter, 2009, 205–246) beleuchtet die Platonische Vorgeschichte des für diesen Band zentralen Themas nicht-seelischer Güter.

Den Herausgebern weiß ich mich für die Aufnahme dieser Schrift in die Reihe „Quellen und Studien zur Philosophie“ zu Dank verpflichtet, und ebenso dem Verlag de Gruyter!

Ausdrücklich sei auch erwähnt, daß das Zustandekommen dieses Projektes sehr viel mit dem besonderen Forschungsumfeld zu tun hatte, das ich an der inzwischen aufgelösten „Abteilung B“ des Philosophischen Seminars der Bonner Universität unter der Leitung von Ludger Honnefelder vorfinden konnte. Ihm gilt mein herzlicher Dank, in den ich auch einige meiner damaligen Kollegen (unter denen stellvertretend Herr Jüssen genannt sei) einschließen möchte.

μονώτη μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος·
οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς,
μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον.
Aristoteles, NE IX 9, 1170a5f.

Jan Szaif, Davis (Calif.), im Juli 2011

Inhalt

Einleitung, Zielsetzung und Quellen	1
§ 1. Zu Kontext und Zielsetzung der Untersuchung	1
§ 2. Zu den historischen Quellen	14

Teil I. Menschliche Natur und praktisches Telos in Aristoteles' Ethik

§ 1. Einleitung	35
A) Die Begriffe des Guten und Schönen in der Perspektive aristotelischer Theōria	42
§ 2. Natürliche Arten als Selbstzwecke	43
§ 3. Die Korrelation von Sein, Vollkommenheit und Gutsein	47
§ 4. Die Bedeutung des in der Theōria gegebenen Guten und Schönen für die Lebensform der Forschenden	56
B) Aristoteles' <i>praktischer</i> Begriff einer vollendungsfähigen menschlichen Natur	59
§ 5. Menschliche Natur als Entwicklungspotential und als Telos menschlicher Entwicklung	59
§ 6. Universalismus und Partikularismus in Aristoteles' Theorie der besten Lebensformen	72
C) Der Begriff des höchsten praktischen Gutes im Spannungsfeld von objektiver Teleologie und subjektiven Handlungsgründen	79
§ 7. Bemerkungen zur Funktion der objektiv-teleologischen Argumentation von <i>NE I 6</i>	79
§ 8. Die einzelnen Elemente der aristotelischen Definition des menschlichen Telos	87
§ 9. Wie kann das objektiv höchste Gut des Menschen zum subjektiven Zielpunkt menschlicher Praxis werden?	105

D) Pluralität und Einheit der letztzielhaften Strebensziele	117
§ 10. Die naturale Grundlage der Vielheit menschlicher Letztziele	119
§ 11. Der Grund der Einheit des menschlichen Letztzieles . . .	128
§ 12. Das Verhältnis selbstreferentieller und altruistischer Motivationsgründe	132

Teil II. Peripatetische Positionen zur Bedeutung der nicht-seelischen Güter und zum Begriff eines naturgemäßen Lebens

A) Die Kontroverse um die Symplērōma-These: Sind nicht-seelische Güter ein ‚Teil‘ der Eudaimonie?	147
§ 1. Aristoteles’ Argument in <i>NE I</i> zur Bedeutung äußerer und leiblicher Güter für das menschliche Telos	147
§ 2. Instrumentelle Deutung <i>versus</i> Symplērōma-These bei den Peripatetikern	155
§ 3. Die Symplērōma-These in ihrem Verhältnis zur Autarkie- und zur Gradationsthese	161
B) Die bei Areios Didymos favorisierte jungperipatetische Glücksdefinition	166
§ 4. Die Elemente der favorisierten jungperipatetischen Glücksdefinition	169
§ 5. Die Kritik an der Symplērōma-These	173
C) Zwei entgegengesetzte jungperipatetische Positionen zur Bedeutung nicht-seelischer Güter: der „weichere“ und der „strengere“ Standpunkt	177
§ 6. Die „weiche“ Deutung der favorisierten Glücksdefinition	177
§ 7. Exkurs: Vergleich der „weichen“ Position bei Areios Didymos mit anderen peripatetischen und altakademischen Quellen	182
§ 8. Die „strengere“ Deutung der Glücksdefinition bei Areios Didymos	190

D) Die begrifflichen Ressourcen der strengeren jungperipatetischen Position	193
§ 9. Nicht-seelische Güter als Material eudaimonischer sittlicher Praxis	193
§ 10. Der Begriff „προηγούμενος“ und die Spuren der jungperipatetischen Glücksdefinition bei Aspasios und anderen Kommentatoren	199
§ 11. Der systematische Ertrag dieser Begrifflichkeit im Vergleich zu Aristoteles	209
E) Der Begriff an sich erstrebenswerter Güter im Spiegel der peripatetischen Güterdihäresen	212
§ 12. Nicht-seelische Güter als δυνάμεις und die zwei Bedeutungen des „an sich Erstrebenswerten“	212
§ 13. Letztziele und die Frage der Natürlichkeit von Strebenszielen	225
F) Der Begriff natürlicher Strebensziele gemäß der jungperipatetischen Adaption der Oikeiōsis-Lehre	229
§ 14. Die Oikeiōsis-Lehre bei den Stoikern und bei Antiochos von Askalon	230
§ 15. Die ‚peripatetische‘ Oikeiōsis-Lehre bei Areios Didymos: Interpretation	238
§ 16. Kritik und Vergleich	257
G) Glück als naturgemäßes Leben	264
§ 17. Das Ideal eines naturgemäßen Lebens	264
§ 18. Das Für und Wider der unterschiedlichen Definitionsmodelle	277
Nachwort	285
Literaturverzeichnis	286
Personenregister	306
Stellenregister	311

Einleitung.

Zielsetzung und Quellen

§ 1. Zu Kontext und Zielsetzung der Untersuchung

Die aristotelische Ethik ist eine Strebensethik und steht somit, aus der Perspektive späterer Entwicklungen, in Antithese zur Orientierung an einem Begriff radikaler Willensfreiheit. Nicht daß die aristotelische Ethik sich gegen den Begriff einer im deliberativen Vermögen gründenden Freiheit menschlichen Entscheidens und Handelns stellen würde. Dieser ist für sie sogar zentral, da sie den Menschen als freien Urheber seiner Handlungen versteht und unter diesem Gesichtspunkt die „menschlichen Angelegenheiten“ zum Gegenstand hat. Jedoch kann das praktische Deliberieren, so wie Aristoteles es analysiert, niemals den Charakter gleichsam einer ethischen Selbstschöpfung haben, sondern ergibt sich aus einem Zusammenwirken der praktischen Vernunft mit den grundlegenden Charakterhaltungen eines Menschen, die Formungen seiner Natur und der in ihr angelegten grundlegenden naturalen Strebetendenzen sind.

Daß das Wollen (oder rationale Vorziehen) notwendig das Gute zum Gegenstand hat, bedeutet für Aristoteles nicht, daß es notwendig je schon auf bestimmte *inhaltliche* Konkretionen des Guten bezogen ist. Entsprechend der natürlichen Selbstliebe, deren rationaler Ausdruck die prudentielle Sorge um das Gelingen des eigenen Lebens ist, will man (*de dicto*) das, was für einen gut ist. Dies garantiert aber nicht, daß das, was man für gut/zuträglich hält, auch tatsächlich gut bzw. zuträglich ist. Darum wird in einem anderen Sinne (*de re*) immer nur das gewollt, was man für gut hält, und dieses Für-Gut-Halten ist veränderlich und entwicklungsfähig. Andererseits findet die Spezifizierung der eigenen praktischen Ziele auch nicht sozusagen im luftleeren Raum statt. Vielmehr wird es durch die Erfahrung des Guten bestimmt. Man kann jedoch nur das als gut *erfahren*, was in bestimmter Weise den grundlegenden Potentialen und Tendenzen unseres Erkenntnis- und Strebevermögens korrespondiert, da diese gleichsam die Dimensionen oder Grundformen der Erfahrung von letztzielhaft Gutem vorgeben. Dabei ist es zwar laut Aristoteles das *charakterliche Ethos*, als Ausformung unserer Strebensnatur („zweite Natur“), was der deliberativen und reflexiven praktischen Überlegung ihre Ausrichtung

vorgibt und das Fundament für die kognitiven Antizipationen des Guten bereitstellt. Dem Ethos seinerseits liegt aber die Strebenatur quasi als ein *nicht beliebig* gestaltbares Material und dynamisches Schema von Strukturmomenten zugrunde, über das sich generelle Aussagen im Rahmen einer *ethischen Anthropologie* treffen lassen.

In der Tatsache, daß es einen für Menschen als solche allgemeingültigen Kern von Gegebenheiten der Strebens- und Bedürfnisnatur gibt,¹ der das Wollen in bestimmte humane Grunddimensionen des Guten vorstrukturiert, gründet die Möglichkeit einer allgemeinen Theorie des für Menschen Guten. Nur aus diesem Grund sind wir auch berechtigt, in dem Leitwort der aristotelischen Ethik: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν, „das menschliche Gut“ oder „Gut des Menschen“, nicht bloß ein historisches Relikt zu sehen.

Dieser Begriff *Gut des Menschen* meint bei Aristoteles das höchste praktische Gut für Menschen qua Menschen. Damit wird also nicht das Gute überhaupt thematisiert, sondern nur das Gute, das menschlicher Lebenspraxis eine Zielausrichtung geben kann. Gemäß Aristoteles ist das einzige inhaltlich bestimmbare Gut, das für unsere Lebenspraxis *im ganzen* diese Funktion ausüben kann, das Gelingen und die Vortrefflichkeit dieser Lebenspraxis selbst. Auf der Basis unserer natürlichen Selbstliebe und unserer rationalen Fähigkeit, für uns selbst Sorge zu tragen, bleibt in allen konkreten Handlungsentscheidungen, was immer deren jeweilige Zielbezüge sind, dies der übergreifende und einheitsstiftende Zielbezug. Doch ist auch dieser Begriff des guten Lebens zunächst nur eine Leerformel, die durch Inhalt gefüllt werden muß, und diesen Inhalt gewinnt er in aristotelischer Sicht wiederum aus unserem Ethos in Verbindung mit unserer praktischen Urteilskraft, die wiederum nicht von unseren Grundstrebungen und -bedürfnissen losgelöst werden können. Letztere sind zwar in hohem Maße kulturell und individuell formbar. Aber gleichwohl gibt es hier anthropologische Konstanten. Daß wir zum Beispiel einen Sinn für das Schöne haben und ihn verfeinern können, daß Erkenntnis für uns zu einem lebenspraktischen Letztziel werden kann und daß wir, um glücklich zu sein, in der einen oder anderen Weise Freundschaft und Liebe kultivieren müssen, all dies hat seine Grundlagen in der menschlichen Natur

1 Wenn von *Bedürfnis*natur die Rede ist, so muß das, was menschliche Bedürfnisse sind, in der ganzen Breite dessen thematisiert werden, was der aristotelische Begriff des Strebens umfaßt. Streben ist nach antikem Verständnis immer mit Aspekten des Mangels und damit des Bedürfnisses verbunden. Zu einem Begriff des Bedürfnisses in einer (im weiten Sinne) aristotelischen Perspektive vgl. Wiggins 1998.

und kann darum Gegenstand einer ethischen Anthropologie werden, die die Grundgüter menschlicher Lebenspraxis zu analysieren versucht.

Der Begriff *Gut des Menschen* steht für die übergreifende Zielbestimmung *prudentieller* Rationalität. Dabei verstehe ich hier den Begriff „prudentieller Gründe“ in dem ursprünglichen aristotelischen Sinn von *φρόνησις/prudentia*, d. h. bezogen auf das Gelingen eines guten menschlichen Lebens im ganzen. Prudentiell gut ist das Zuträgliche sowie, in letzter Instanz, das, worauf hin alles Zuträgliche für einen Menschen zuträglich ist – die Güte seiner Lebenspraxis. Zu einem guten Leben beitragen können Sachen, Personen, Ereignisse, Aktivitäten, Sachverhalte etc., und zwar als Mittel, geeignete Rahmenbedingungen oder konstitutive Elemente dessen, was die Güte oder das Glücken des Lebens ausmacht. Alles Zuträgliche kann in diesem weiten Sinne auch als ein „Gut“ bezeichnet werden, und es ist klar, daß dabei der Begriff eines Gutes weiter gefaßt ist als der der materiellen Güter und daß er zum Beispiel auch Situationen und geistige Aktivitäten einschließen kann. Diesem Begriff entgegengesetzt ist ein Begriff des Übels, der sich auf abträgliche Zustände, Ereignisse, Aktivitäten etc. bezieht.

Die Grundgüter, die dem Begriff des guten Lebens einen Inhalt geben (also nicht nur als kausale Ermöglichungsgründe fungieren), können zugleich auch Typen sinnvoller Lebensentwürfe definieren. Aristoteles berücksichtigt nur zwei solche Lebensentwürfe, unter denen er auch noch eine Art von Rangordnung herstellt: die wissenschaftlich-philosophische Existenzform und die Lebensform des Engagements für das Gemeinwesen. Das ist natürlich zu eng. Aber grundsätzlich ermöglicht die Güterlehre eine Typologie sinnvoller Lebensentwürfe, die durch den Bezug auf je ein inhaltlich bestimmtes genuin zielhaftes Grundgut definiert sind (wobei sich in der Praxis selbstverständlich auch Mischformen bilden können). Diese Typen sind Konkretionen des menschlichen Telos. Qua Telos, das sich auf der Grundlage eines natürlichen Potentials und natürlicher Tendenzen verwirklicht, ist ein solches ‚Gut des Menschen‘, gemäß Aristoteles’ teleologischem Naturbegriff, eine Vollendungsgestalt der menschlichen Natur. Da diese aber angesichts der Freiheit menschlicher Selbstgestaltung nicht aus einem naturwüchsigen Prozeß hervorgehen kann, sind sie zugleich eine Aufgabe der eigenverantwortlichen menschlichen Selbstgestaltung auf individueller und kultureller Ebene.

Der aristotelische Typus einer Theorie des für Menschen Guten steht in der Gefahr, einseitig die Gestalt eines ethischen Perfektionismus anzunehmen, der aus einem objektiven Modell menschlicher Vollkommenheit meint angeben zu können, welches dasjenige eigentlich sei, was wir immer

schon für uns erstreben. Aristoteles selbst liefert hier jedoch eine bessere Vorlage, weil er den Begriff des Guten nicht nur, aber stets auch aus der Perspektive des subjektiv erfahrbaren Strebens thematisiert. Gewiß, das „ist-gut“-Sagen konnotiert objektive Gültigkeit, gerade auch wenn es relational gebraucht wird („gut“ im Sinne von „zutraglich für“). Wenn jemand für sich das Gute erstrebt, so ist es natürlich, wie schon erwähnt, seine Intention, das, was tatsächlich für ihn gut ist und nicht nur irrtümlich so erscheint, zu treffen. Das rationale Vorziehen steht darum immer auch unter einem Wahrheitsbezug. Was letztlich in Wahrheit Güter des menschlichen Lebens sind, läßt sich aber nicht an den menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten vorbei bestimmen. Prudentielle Wertung bedarf, nicht anders als Naturerkenntnis, nach Aristoteles auch einer empirischen Grundlage, nur daß die Art der Erfahrung, die hier zugrundegelegt werden muß, eine andere ist. Es ist primär eine lebenspraktische Erfahrung, in der für Menschen, aus der Binnenperspektive ihrer eigenen Lebensführung, bestimmte Güter als Güter des menschlichen Lebens erlebbar werden. Weil sich jedoch diese erlebbaren Güter, bei aller kulturellen und individuellen Diversität, im Rahmen bestimmter Grunddimensionen des Guten bewegen, die durch unsere natürlichen kognitiven Potentiale und Strebetendenzen grundgelegt sind, kann das so verstandene Gut des Menschen zum Gegenstand einer ethischen Anthropologie werden.

Bei prudentiellen Überlegungen braucht es nicht nur um das *eigene* Gut-Leben zu gehen, sie können, etwa in Form des Rat-Erteilens, auch anderen zugute kommen. Sie sind aber prinzipiell verschieden von moralischen Begründungen. Denn moralische Begründungen erfolgen von einem Standpunkt aus, zu dem ganz wesentlich das Moment der Unparteilichkeit gehört, das den prudentiellen Gründen wesensfremd ist, da diese gerade immer aus der Sorge um das Wohl eines ganz bestimmten Menschen (oder einer Gruppe von Menschen) ihren Bezugspunkt und ihre handlungsmotivierende Kraft gewinnen. Gleichwohl gibt es wesentliche Verweisungsbezüge zwischen den Ordnungen der prudentiellen und der moralischen Handlungsgründe. Der Wunsch, einem konkreten Menschen in einer Situation zu helfen, kann ja moralisch motiviert sein, bedarf dann aber zur erfolgreichen Umsetzung eines guten prudentiellen Urteilsvermögens. Vor allem aber müssen sich auch die allgemeinen moralischen Regeln und Tugendkonzepte (nicht nur, aber wesentlich auch) daran messen lassen, inwieweit sie (auf unparteiliche Weise) dem menschlichen Wohlergehen und gedeihlichen Zusammenleben förderlich sind. Schon in die Formulierung der zentralen prohibitiven Bestimmungen der Moral, bei denen es um die Abwendung möglicher Schädigungen geht (etwa der

Verbote, die auf die Achtung des Lebens, der Freiheit und Unversehrtheit, des Eigentums, des Anspruches auf wahrhaftige Auskunft gehen) fließt ein Verständnis des für Menschen Guten ein, denn der Begriff der Schadens, der von den prohibitiven Geboten vorausgesetzt wird, ist nur sozusagen die Kehrseite des Begriffs des Zuträglichen oder prudentiell Guten. Darum setzt eine inhaltliche ausgeführte rationale Moral auch einen prudentiellen Begriff des für Menschen Guten voraus, und zwar gerade wenn Moral autonom in der Vernunft verankert und nicht nur soziales Faktum sein soll.

Bei Aristoteles gibt es noch keine Theorie des Moralischen *stricto sensu*, weil hierfür eine eindeutige begriffliche Trennung von Recht und Moral vorausgesetzt wäre, die wir so bei Aristoteles nicht finden. Im Aristotelischen Verständnis müssen sich sowohl die rechtlichen als auch die sittlichen Normen des Gemeinwesens daran messen lassen, ob sie erstens Ansprüchen der Verteilungsgerechtigkeit (von Lasten und Vorzügen, Ehrungen und Aufgaben) Genüge tun und zweitens sinnvoll in Hinblick auf das Gemeinwohl (τὸ κοινῆ συμφέρον)² und die Verwirklichung einer vortrefflichen menschlichen Lebensform sind. Unter allen diesen Gesichtspunkten (auch unter dem der Verteilungsgerechtigkeit nach Verdienst und Befähigung) ist in Aristotelischer Sicht ein adäquates Verständnis der Bedingungen und Elemente des durch menschliche Praxis zu verwirklichenden Guten die Voraussetzung dafür, daß die Normen und Institutionen so eingerichtet werden, daß sie ihrer wahren Funktion tatsächlich gerecht werden.

Noch in anderer Weise als eben erläutert gibt es ein Verweisungsverhältnis zwischen prudentieller Rationalität und Moralität – nicht die *Moralinhalte*, sondern die Frage „Warum moralisch sein?“ betreffend. Diese Frage verlangt sozusagen nach einer prudentiellen Rechtfertigung der moralischen Haltung, d. h. nach einer Rechtfertigung, die diese Haltung als sinnvollen und notwendigen Bestandteil des Gut-Lebens oder menschlichen Telos ausweist. Wenn man sich moralische Wertmaßstäbe angeeignet hat, so haben diese auch einen formenden Einfluß auf die eigenen Vorstellungen davon, was für ein Mensch man sein und wie man leben will. Aber ist es auch im prudentiellen Sinne vorzuziehenswert, ein Mensch mit einer solchen Identität zu sein? Im Aristotelischen Verständnis sind die Tugenden das, was einen, im Verbund mit der prudentiellen Vernunft, zu einer vortrefflichen Lebens*praxis* befähigt. Aber warum müssen dazu auch gemeinwohldienliche Tugenden wie die Gerechtigkeit

2 Vgl. *NE* VIII 11, 1160a11–14, *Pol.* III. 7, 1279a17–21; III 12, 1282b14–18; s. a. *NE* V 3, 1129b17–19; *Pol.* I 2, 1253a14–18.

gehören? Ist nicht der kluge, resolute Egoist ebensogut, oder vielleicht noch besser, zu einer vortrefflichen Lebenspraxis befähigt? In welchem Verhältnis stehen eigentlich *altruistische* Einstellungen gegenüber Freunden oder dem konkreten Gemeinwesen zum individuellen Gelingen? Und wie verhalten sich die ethischen Tugenden zu diesen auf konkrete Personen und Personenverbände bezogenen altruistischen Einstellungen?

Altruistische Einstellungen sind zunächst einmal in der menschlichen Strebensnatur angelegt, die sich nicht in einer natürlichen Tendenz zur Selbstliebe erschöpft. Aber sie sind in ihrer Rohform genauso wenig sittliche Haltungen wie die Impulse der Selbstliebe. Aristoteles zeigt von den ethischen Tugenden, daß sie eine subjektive Handlungsteologie einschließen, durch die wir Handlungen unter einem intrinsischen Wertgesichtspunkt, der ihnen als Ausdruck sittlicher Haltungen zukommt, vorziehen. Für Aristoteles ist dies der Gesichtspunkt, daß solche Handlungen bzw. die zugrundeliegenden Haltungen ‚edel‘ (sittlich schön) oder gerecht sind. Ihr Charakter als sittlich edler oder gerechter Handlungsweisen leitet sich zwar auch aus den in der Perspektive der Tugenden wünschenswerten Wirkungen ab, wobei in die Bewertung der Wirkungen altruistische Gesichtspunkte, unter anderem die Gemeinwohldienlichkeit, einfließen. Der für die Bewertung aus der prudentiellen Fragestellung heraus maßgebliche Handlungsgrund ist dann aber der inhärierende sittliche Charakter der Handlung, da dieser es ist, dank dessen diese Handlungsweise zur Qualität der je eigenen Lebenspraxis in der Weise eines konstitutiven Bestandteiles einer in sich wertvollen Lebenspraxis beiträgt. Ein Leben, so die Quintessenz dieses Ansatzes, verwirklicht das Telos des Menschen als eines Wesens, das auf mitmenschliche Kooperation angewiesen ist und in ihr Freude und Erfüllung erfahren kann, erst dann vollständig, wenn es auch die Wertdimension der kooperativen und gemeinwohldienlichen Tugenden realisiert. Durch einen entsprechenden Selbstentwurf und eine damit konsonante Charakterformung wird diese Wertdimension zur Basis des Bewußtseins der eigenen sittlichen Dignität (bei Aristoteles *μεγαλοψυχία*, „Hochgesinntheit“, genannt), die eine Form der Erfüllung des in der Selbstliebe gründenden Wunsches, ein möglichst vortreffliches Leben zu führen, ist.

Dadurch scheint sich jedoch auch ein Spannungsverhältnis zwischen dieser selbstbezüglichen, in der Selbstliebe gründenden Motivation zur Sittlichkeit und genuin altruistischen Motiven zu ergeben. Eine Lösung dieses Problems im Rahmen des aristotelischen Ansatzes kann nur darin liegen, daß eine Form der *Verschränkung* von altruistischen und selbstbezüglichen Zielsetzungen erwiesen wird, durch die jene höhere Form der

Selbstliebe, die sich in der Motivation zu einem sittlichen Selbstentwurf manifestiert, die altruistischen Motivationslagen notwendig einschließt, und zwar deshalb, weil bei bestimmten relevanten Arten von Tugend- oder Freundschaftshandlungen nur diejenigen Akte, die bewußt und absichtlich auch altruistischen Anliegen dienen, jenen sittlichen Wert für sich beanspruchen können, der das je eigene Leben erhöht. In Aristoteles' Ethiken wird dieses Phänomen der Verschränkung von selbstbezüglicher und altruistischer Motivationslage am deutlichsten in seiner Analyse der echten Freundschaft herausgearbeitet, welche einen Phänomenbereich bezeichnet, der zwar auch einen sittlichen Wert besitzt, aber aufgrund der partikulären Natur solcher Bindungen nicht mit den Tugendhaltungen als solchen gleichzusetzen ist. Im Grundsatz müßte auch für die Tugendhaltungen herausgearbeitet werden, wie ihr Selbstverständnis mit dem sozialen bzw. mitmenschlichen Bezug menschlichen Daseins zusammenhängt. Dazu gibt es Ansätze bei Aristoteles, aber keine hinlängliche systematische Ausarbeitung. (Die von späteren Aristotelikern rezipierte Theorie der sozialen Oikeiōsis liefert dafür interessante Ausgangspunkte, wie wir sehen werden.)

Unter diesen Voraussetzungen stellt es sich also so dar, daß die Verinnerlichung sittlicher Wertmaßstäbe, und ebenso bestimmte Formen partikulärer altruistischer Haltungen gegenüber bestimmten Einzelpersonen oder Personenverbänden, auch im Sinne prudentieller (auf die Qualität der Lebenspraxis im ganzen bezogener) Wertungen gut für den Betroffenen sind. Dies bedeutet nicht, daß die sittliche Bewertungsdimension oder die Motive der Freundschaft auf selbstbezügliche prudentielle Motive *reduziert* würden. Die inhaltlichen Antworten zu der Frage, etwa was in einem gegebenen Kontext eine gerechte Verhaltensweise ist, haben ihre eigenen, in der Teleologie dieser Tugend gründenden Bewertungsmaßstäbe, die nicht auf das *je eigene* Wohl der handelnden Person finalisiert sind. Aber es ist ein objektiv wertvolleres menschliches Leben, so die These dieses teleologischen Eudaimonismus, sich solche sittlichen Bewertungsmaßstäbe angeeignet zu haben und entsprechend zu leben, und auf diese Weise ist dies dann auch gut im Sinne jener erhöhten Form der Selbstliebe, die ein wahrhaft gutes Leben zu verwirklichen trachtet.

Wenn man über den aristotelischen Ansatz in der Ethik spricht, so muß man auch erwähnen, daß die philosophische Rezeption der aristotelischen Ethik in Deutschland durch die Debatte um den sogenannten „Neoaristotelismus“ belastet wird,³ der geradezu als Synonym für einen Antimo-

3 Vgl. beispielsweise Schnädelbach 1992.

der Aristotelismus in der philosophischen Ethik erhalten muß. Dabei wird der Aristotelismus in der Ethik mit dem Standpunkt eines unkritischen Traditionalismus und bekennenden Partikularismus identifiziert und in Antithese zum rationalen Universalismus der Moderne gestellt. Der aristotelische Standpunkt in der Ethik wird in diesem Zusammenhang als verwandt mit der Hegelschen Theorie der Sittlichkeit betrachtet, wie sie in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* dargelegt wird. Nun gibt es hier sicherlich bedeutende Berührungspunkte, aber auch einen ganz wesentlichen Unterschied, der in der positiven Funktion liegt, die dem Rekurs auf den Begriff der Strebensnatur in der genuinen Tradition des ethischen Aristotelismus zukommt. Dies ist ja auch ein für diese Studie zentraler Gesichtspunkt. Die Reflexion auf die Natur menschlichen Strebens und Bedürfnisses erschließt nämlich kritische Referenzpunkte für die Prüfung von faktisch bestehenden Traditionen oder Aspekten dieser Traditionen. (Aristoteles selbst war, wie wir noch sehen werden, alles andere als ein Kulturrelativist.) Sicherlich gibt es einflußreiche dem Neoaristotelismus zuzurechnende Autoren (wenn man sich diese Vokabel überhaupt zu eigen macht), die diesen Punkt zu kurz kommen lassen, sicherlich MacIntyre in *After Virtue*, vielleicht auch, bei allen Verdiensten, Joachim Ritter. Für andere Autoren, und zwar gerade im Bereich der angelsächsischen Forschung, wo es eine andere Tradition der Aristoteles-Rezeption gibt, gilt diese Aussage nicht. Der Rekurs auf einen aristotelisch inspirierten praktischen Begriff der menschlichen Natur spielt in so heterogenen (auch in ihrer politischen Stoßrichtung ganz unterschiedlichen) Ansätzen wie denen von Finnis, Wiggins oder Martha Nussbaum eine wesentliche Rolle.

Dank der Reflexion auf die menschliche Strebensnatur läuft der genuine ethische Aristotelismus also nicht auf eine kritiklose Affirmation des Bestehenden und Partikularen hinaus, da hier vielmehr ein natürlicher Rahmen menschlicher Selbstgestaltung und menschlicher Glücksmöglichkeiten thematisiert wird, dem eine wesentliche Kritik- und Maßstabfunktion in Bezug auf die faktischen sozialen Gegebenheiten zukommen kann. Und es dürfte wohl auch nur auf dieser Grundlage möglich sein, adäquat zu beurteilen, welche Bedeutung den gewachsenen Traditionen und Praxisformen mitsamt der darin jeweils enthaltenen „sittlichen Substanz“, im Negativen wie im Positiven, tatsächlich zukommt.

In dieser Studie wird es zwar nicht um Fragen der *Inhalte* moralischer Normen gehen, aber auch gegen die philosophische Thematisierung des guten Lebens werden Bedenken geäußert, die sich darauf beziehen, daß man hier nicht zu verallgemeinerungsfähigen inhaltlichen Aussagen kommen könne, weil das „gute Leben“ ein Gegenstand individueller

Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung geworden sei. Ein solcher Einwand übersieht, daß, wie oben bereits erläutert, die Sorge eines Menschen für sein eigenes Leben zwar einerseits unvertretbar ist und zur Selbstbestimmtheit der individuelle Selbstentwurf gehört, andererseits aber dieser Selbstentwurf doch nicht quasi eine Selbstschöpfung aus nichts sein kann, sondern unter den Bedingungen einer Strebens- und Bedürfnisnatur stattfindet, deren Gestaltbarkeit nicht beliebig ist. Oder um es mit einem antiken Begriff zu sagen, der in dieser Studie eine Rolle spielen wird: Die individuelle Selbstentfaltung schließt immer auch das Moment der (selbstbezüglichen) Oikeiōsis ein, d. h. einer Selbstaneignung durch einen dynamischen Prozeß, in dem sich etwas Vorgegebenes und Naturales als das Eigene erschließt und so erst zum Gegenstand der gestaltenden Selbstsorge werden kann. Praktische Selbstbestimmung hat darum nicht den Charakter reiner Selbstsetzung.⁴

Die Ethik des Aristoteles und ihre Spiegelungen in der späteren peripatetischen Literatur liefern einen reichen Argumentationsbestand für eine ethische Anthropologie in dem hier erläuterten Sinne. Zur Analyse dieses Argumentationsbestandes beizutragen ist das Ziel dieser Studie. Ihre leitende Fragestellung lautet, in welcher Weise Aristoteles und seine Nachfolger den Begriff jenes praktischen Telos begründen und inhaltlich ausfüllen, das den übergreifenden Bezugspunkt prudentieller Rationalität bildet, und wie sie diesen Begriff des Guten mit einer Analyse der menschlichen Strebensnatur verbinden.

Dabei wird auch die Frage der Bedeutung sittlicher und altruistischer Motivationsgründe in der Konstitution des für Menschen Guten einzu-beziehen sein. Die aristotelische Anwendung dieser strebensethischen Anthropologie auf die Frage der angemessenen *Inhalte* sittlicher und rechtlicher Normen und Institutionen werde ich hingegen in dieser Studie *nicht* behandeln. Eine normative Ethik im Sinne einer Regelethik ist bei Aristoteles auch noch nicht systematisch ausgeführt worden, obwohl seiner Auffassung nach Gesetzgebung wesentlich auch einer ethischen Zielsetzung dienen sollte. Moralische Inhalte werden beim ihm vor allem im Rahmen der Erörterung von Einzeltugenden verdeutlicht, was hier aber nicht im Zentrum meiner Untersuchung stehen wird.

Der erste Teil der Untersuchung ist den Grundzügen der aristotelischen Theorie des für Menschen Guten, seines Bedingungsbeziehens mit der menschlichen Natur sowie den oben angesprochenen Fragen zur Erkennbarkeit dieses Guten bzw. zur Erkenntnismethode der Ethik gewid-

4 Vgl. dazu auch meine Bemerkungen in Szaif 2000.

met. (Näheres siehe in meiner Einleitung zu Teil I.) Im zweiten Teil werde ich die unterschiedlichen „jungperipatetischen“ Positionen zur Theorie des höchsten menschlichen Gutes, zum Stellenwert der leiblichen und äußeren, insbesondere mitmenschlichen Güter und zur Fundierung dieser Bezüge in der Strebensnatur herauszuarbeiten versuchen. Es wird uns hier keine festgeschriebene Schuldoktrin, sondern eine offene, sachorientierte Kontroverse begegnen. Dabei werden sich letztlich zwei Positionen als die systematisch interessanten herauskristallisieren, und meine abschließende These hierzu wird sein, daß diese Positionen zwei formale Aspekte treffen, die beide unaufgebar für eine Theorie des guten Lebens sind.

Während im zweiten Teil sozusagen interpretatorische Feldarbeit geleistet werden muß, da die peripatetischen Quellen in Hinblick auf unseren Themenbereich (mit Ausnahme eines Textstückes zur Oikeiōsis-Lehre) philosophisch vergleichsweise nur erst wenig erschlossen sind, ist der erste Teil eher als ein Essay konzipiert, der sich nicht an die Ordnung hält, in der Aristoteles selbst seine Thesen präsentiert, sondern den Stoff im Ausgang von bestimmten systematischen Fragestellungen an Aristoteles organisiert – Fragestellungen, die wenigstens zum Teil auch durch den Diskussionsstand in der späteren peripatetischen Philosophie, die auf die Stoiker reagiert, bestimmt sind.

Philosophiehistorische Studien müssen berücksichtigen, daß ihre Quellen mit einer philosophischen Wahrheitsintention verfaßt worden sind. Wer die philosophische Denkbewegung eines historischen Autors verstehend nachzuvollziehen trachtet, wird darum auch die Schlüssigkeit und Stimmigkeit seiner Texte prüfen müssen, und er wird damit in die Auseinandersetzung mit den philosophischen Fragen hineingezogen werden, um die es dem Autor selbst geht. Darum ist eine philosophiehistorische Interpretation, wenn sie denn überhaupt ihrem Gegenstand gerecht wird, immer auch schon philosophisch, nämlich in der Weise, daß das leitende Ziel des adäquaten Verstehens nicht ohne das Hineintreten in die sachbezogene philosophische Frageperspektive möglich ist.

Dies bedeutet *not bene* nicht, daß man zwischen philosophiehistorischer und systematisch-philosophischer Forschung nicht sinnvoll unterscheiden könnte. Im Gegenteil: Diese Unterscheidung ist sogar essentiell, wenn die Seriosität sowohl der philosophiehistorischen Interpretation als auch der systematisch-philosophischen Reflexion gewahrt bleiben soll. Der Versuch, einen philosophischen Autor oder philosophische Texte zu verstehen, hat nämlich einen anderen oder komplexeren leitenden Wahrheitsbezug als das systematisch-philosophische Fragen: Die Adäquation des

intersubjektiven Verstehens ist die Adäquation an das von einer anderen Person Gemeinte. Die historische Interpretation muß sich der Gefahr bewußt sein, die in der Tendenz liegt, in einen historischen Autor die eigenen bevorzugten Denkweisen und Thesen hineinzulesen. Solche Interpretationen sind nicht nur historisch unwahr, sondern auch systematisch unfruchtbar, weil die historischen Texte unserem eigenen Denken nur dann weiterhelfen können, wenn wir in ihnen nicht nur das wiederfinden, was je schon unsere eigene Perspektive und Überzeugung ist.

Selbstverständlich darf man aber auch nicht in den naiven Glauben verfallen, man könne sich in der Interpretation historischer Texte von dem durch die eigenen Fragen und Vorbegriffe geprägten Vorverständnis gänzlich freimachen. Daß es bei der verstehenden Rekonstruktion ein irreduzibles Moment der Perspektivität gibt, ist der Grund dafür, warum die jahrhundertelange Interpretation großer philosophischer Autoren nicht zu bloßer Wiederholung des schon Erkannten führt. Es handelt sich also jeweils erstens um die Aufgabe der Aneignung historischer Grundtexte, die unvermeidlich von der durch die eigene Zeit geprägten Verstehensperspektive ihren Ausgang nehmen muß, zweitens aber auch um eine Chance der Befruchtung und Bereicherung der zeitgenössischen philosophischen Reflexion durch das Eigene dieser historischen Vorlagen, die nur dann eine Herausforderung und Bereicherung sein können, wenn man sich um ein adäquates Verstehen bemüht. Im Sinne dieser zwei zusammenhängenden Motive ist auch diese Studie verfaßt.

Aber ist es nicht viel besser, sich direkt mit den philosophischen Sachfragen zu befassen, ohne den Umweg über die Lektüre älterer Texte, zumal wenn diese noch die Aneignung eines aufwendigen hermeneutisch-exegetischen Know-how erfordert? Dies ist zunächst einmal eine Frage des persönlichen Ermessens. Jedoch muß man vor allem für die praktische Philosophie herausstellen, daß das Anfangen von einem vermeintlichen Null-Punkt nicht unproblematisch ist, und zwar aus zwei Gründen: erstens weil man sich damit des reichen Potentials an Argumenten und an Perspektiven der Systematisierung begibt, die die Geschichte philosophischer Ethik bereithält, zweitens aber auch von der Sache selbst her, die die Ethik behandelt. Denn wenn es so ist, daß Ethik nicht, oder in jedem Fall nicht vollständig, auf deduktive Weise von einem ethischen *fundamentum inconcussum* aus begründet werden kann, sondern immer auch ein Produkt historischer Entwicklung und Erfahrung ist, dann kann die Sache selbst, um die es hier geht, nicht in Abstraktion von der Geschichte der Ethik greifbar werden. Philosophische Ethiken, die gänzlich ahistorisch vorgehen, wären also in Hinsicht auf ihren Gegenstand naiv, da sie übersehen

oder sich nicht eingestehen, daß die eigenen Vormeinungen oder Intuitionen, die bei der Theoriekonstruktion faktisch allemal richtunggebend sind, unter anderem Produkte einer historischen Entwicklung sind, zu der auch die Geschichte der philosophisch-ethischen Reflexion beigetragen hat. (Damit soll übrigens nicht dem Irrtum das Wort geredet werden, daß historische Bedingtheit Geltung relativiert. Es geht hier darum, daß historisch vermittelte praktische Erfahrung für die ethische Erkenntnis selbst relevant ist und daß es ein methodischer Fehler in der Ethik ist, dies zu ignorieren.)

Der geschichtliche Verlauf der Philosophie, einschließlich der philosophischen Ethik, entspringt nicht nur, aber auch der inneren Dynamik des Ringens um die Sach- bzw. Begriffsprobleme (beides gehört zusammen), wobei wesentliche Entwicklungsschritte dadurch ausgelöst werden können, daß sich neue sachliche und begriffliche Perspektiven ergeben, die Herausforderungen an die bestehende Theorie darstellen, welche zu einem Neu-Durchdenken der gesamten Theorie und damit zu deren konstruktiver Weiterentwicklung führen. Solche Herausforderungen ergeben sich in der Geschichte der philosophischen Ethik zum einen selbstverständlich durch Wandlungen im ethischen und weltanschaulichen Selbstverständnis, durch gesellschaftliche Veränderungen im weitesten Sinne, aber auch durch den Kontakt zu anderen philosophischen Traditionen. Wichtig ist aber, daß die Entwicklung einer philosophischen Traditionslinie nie ausschließlich durch solche äußeren Faktoren bestimmt ist, sondern auch ein Moment der inneren Dynamik enthält, die sich aus den Sachfragen ergibt, die mit Hilfe der philosophischen Begrifflichkeiten und Theorieformen geklärt werden sollen. Die Herausforderungen durch andere philosophische Traditionen oder durch generelle Veränderungen des Selbstverständnisses und der sittlichen Institutionen können dabei als eine Art Katalysator wirken, der das Neu-Durchdenken der sachlichen und begrifflichen Probleme auslöst. Aufgrund dieses Bezugs der Entwicklungsdynamik der Geschichte der philosophischen Ethik auf die Sachfragen ist das interpretierende Nachvollziehen dieser Geschichte also auch in systematischer Absicht hilfreich.

Wenn von der „Geschichte des ethischen Aristotelismus“ gesprochen wird, wie ich dies hier tue, so muß auch deutlich gemacht werden, daß dieser Begriff sehr wohl zu Mißverständnissen Anlaß geben kann. Ganz grob muß man unterscheiden zwischen 1) einer schulmäßig-institutionellen Anknüpfung an einen Autor (die nicht immer auch eine enge inhaltliche Anlehnung bedeuten muß), 2) einer systematischen Anknüpfung

ohne institutionellen Bezug und 3) einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang im weiteren Sinne, d. h. durch direkten oder indirekten Einfluß der früheren auf die spätere Position. Die Grenzen zwischen (2) und (3) sind fließend. So ist, um das Beispiel des am besten untersuchten mittelalterlichen „Aristotelikers“ Thomas von Aquin zu nehmen, dieser selbstverständlich kein Aristoteliker im institutionellen, sondern allenfalls im sachlich-systematischen Sinn. Tatsächlich ist es aber so, daß ganz zentrale philosophische Elemente der thomasischen Moralthologie der platonischen und der stoischen Tradition entstammen, weshalb man ebenso berechtigt wäre, ihn philosophisch als einen ethischen Synkretisten zu bezeichnen. Andererseits sind die aristotelischen Strukturmomente der thomasischen Ethik, aber auch seine Auseinandersetzung mit den Aristotelischen Schulschriften in Form von Kommentaren, doch so signifikant, daß man nicht bloß von einer wirkungsgeschichtlichen Beeinflussung sprechen möchte. Die Geschichte des ethischen Aristotelismus ist also, wie dieses namhafte Beispiel schon zeigt, nicht die einer in sich abgeschlossenen Denkschule, sondern in vielfältiger Weise mit anderen Traditionslinien verknüpft. Und dies zeigt sich bereits in jener Phase des institutionellen Aristotelismus, für die der Schulname „Peripatos“ steht.

Von den Autoren und Texten, die sich in der einen oder anderen Weise der Geschichte des ethischen Aristotelismus zuordnen lassen, sind manche besser, manche schlechter oder kaum erforscht. Zu den noch relativ schwach erforschten Gebieten gehört das ethische Material aus der peripatetischen Schule, was überraschen mag, da ja allein die Peripatetiker auch in einem institutionellen Sinne Aristoteliker waren und die Texte des antiken Erbes, anders als die vielfach noch gar nicht oder nicht wissenschaftlich edierten mittelalterlichen Texte, generell gut erschlossen sind. Aus meinen Ausführungen zu den Quellentexten im nächsten Paragraphen werden einige der Gründe für diese Situation hervorgehen. Es ist eine der Zielsetzungen dieser Studie, einen Beitrag zur besseren Erschließung der peripatetischen Ethik zu liefern, wobei der Schwerpunkt meines Interesses hier dem Diskussionsstand unter den späthellenistischen Peripatetikern gilt („Jungperipatetiker“), die auf die Herausforderung durch die Stoiker und die anderen hellenistischen Philosophenschulen reagieren müssen.

Die Forschungssituation bei den Peripatetikern steht jedenfalls in einem krassen Gegensatz zu der bei Aristoteles selbst, wo längst der Zustand eingetreten ist, daß die Flut an Publikationen den methodischen Fortgang der Forschung eher behindert. Dieses große Interesse, das sich unter anderem in einer erstaunlich großen Zahl von Monographien jüngerer Datums zur aristotelischen Ethik niederschlägt, hat auch mit der generellen

Renaissance der praktischen Philosophie und Ethik und der Relevanz aristotelischer Theorieelemente für die modernen Debatten zu tun, die auf die historische Forschung zurückwirken. Gleichwohl scheint es mir auch für die historische Forschung in der gegenwärtigen Forschungssituation interessanter, aus dem Gesichtskreis immanenter Aristoteles-Interpretationen herauszutreten und den Aristotelismus als eine dynamische geschichtliche Größe zu fassen, die in ihren Entwicklungsschritten zu analysieren ist, und zwar so, daß dabei auch der Zusammenhang mit anderen Entwicklungslinien deutlich wird.

Meine leitende Prämisse für die den peripatetischen Texten gewidmete Erörterung, die den zweiten Teil dieser Studie bildet, lautet, daß die Peripatetiker durch den terminologisch und gedanklich sehr differenzierten, gegenüber der Zeit des Aristoteles in markanten Hinsichten veränderten philosophischen Diskussionsstand gezwungen gewesen sind, ihre grundlegenden aristotelischen Thesen aus neuem Blickwinkel zu überdenken, was die Adaption neuartiger Argumente und Begrifflichkeiten und die Verschärfung der übernommenen Fragestellungen begünstigte. Von daher muß es aus der Perspektive sowohl der Aristoteles-Exegese als auch der systematischen Fortentwicklung von charakteristischen Ansätzen des ethischen Aristotelismus von Interesse sein, diesen peripatetischen Diskussionsstand des späten 2. und des 1. Jhdts. v. Chr. kennenzulernen, soweit er sich aus der wahrlich nicht ganz einfachen Quellenlage noch rekonstruieren läßt. Dabei kann auf die Einbeziehung der noch vorhandenen ethischen Texte aus dem kaiserzeitlichen Peripatos auf keinen Fall verzichtet werden.

§ 2. Zu den historischen Quellen

Die Tatsache, daß uns durch die Textüberlieferung unter dem Namen des Aristoteles drei verschiedene vollständige Ethiken erhalten sind, wirft für die Forschung natürlich die Frage auf, in welchem chronologischen und inhaltlichen Verhältnis sie zueinander stehen und ob sie tatsächlich alle Aristoteles zugeschrieben werden können. Zusätzlich kompliziert wird die Lage dadurch, daß die *NE* und die *EE* drei Bücher gemeinsam haben (*NE* V–VII = *EE* IV–VI), da offen ist, welchem Werk diese „gemeinsamen Bücher“ ursprünglich zuzuordnen sind.

Authentizitätsfragen haben schon in der Antike eine Rolle gespielt: Selbst die *Nikomachische Ethik* ist anscheinend, aufgrund ihres Titels,

bisweilen dem Sohn des Aristoteles, Nikomachos, zugeschrieben worden,⁵ der aber wohl eher ihr Herausgeber, bzw. Herausgeber eines substanziellen Teils der *NE* in ihrer jetzigen Form, gewesen sein dürfte. Die Echtheit der *NE* ist heute vollkommen unumstritten. Sie ist dasjenige Werk, das wirkungsgeschichtlich unser Bild von der aristotelischen Ethik geprägt hat. Sie war schon für den späten Peripatos die maßgebliche Fassung der aristotelischen Ethik – Aspasios kommentiert die *NE*, und zwar in einer Fassung, die die „gemeinsamen Bücher“ mit einschließt.⁶ Der byzantinische Sammelkommentar und ebenso die lateinisch-mittelalterlichen Übersetzungs- und Kommentierungsbemühungen, die ihren Höhepunkt im 13. Jahrhundert erreichen, haben allesamt die *NE* zum Gegenstand. Obwohl dem lateinischen Westen ein Manuskript der *EE* vorliegt, das auch kopiert wird, findet es doch nicht das Interesse der Übersetzer und Kommentatoren. Das Gewicht der Tradition, die in der *NE* die maßgebliche Fassung der aristotelischen Ethik sieht, ist zu groß. (Lediglich das Eutychie-Kapitel der *EE* [VIII 2] hat sich, zusammen mit dem Eutychie-Kapitel der *MM* [II 8], als Schrift *De bona fortuna* einer breiten mittelalterlichen Rezeption erfreut.) Entsprechendes gilt im Bereich des arabischen Aristotelismus. Auch die philosophische Auseinandersetzung des 19. und 20. Jahrhunderts mit der aristotelischen Ethik hat sich vornehmlich auf die *NE* konzentriert, so daß unser Verständnis der aristotelischen Ethik weiterhin primär durch dieses Werk geprägt ist – allerdings unter Einschluß der gemeinsamen Bücher, die wohl, mindestens in Teilen und in ihrer ursprünglichen Fassung, in den Kontext der *EE* gehören.⁷ (Besonders deutlich ist dies bei der Lust-Abhandlung in *NEVII = EEVI*.) Auch in Zukunft wird die *NE* ihren Vorrang sicher nicht verlieren, da sie oft genug die ausgereifere Position darzustellen scheint und auch reichhaltiger ist in der Aufarbeitung der Phänomene. Nicht zuletzt genießt sie auch den Vorzug einer sehr viel besseren textlichen Überlieferung, was die Interpretationsarbeit sehr erleichtert. Gleichwohl gibt es viele Passagen der *EE*, die von hohem philosophischen

5 Vgl. etwa Cicero, *De fin.* V 12.

6 In diesem Punkt mußte Kenny seine ursprüngliche Auffassung (Kenny 1978) im Lichte der Kritik von Irwin 1980b und Cooper 1981 revidieren (Kenny 1992, 119 ff.).

7 Dies räumt etwa auch der Kenny-Kritiker Cooper ein (1981, 387): „Nowadays I imagine almost every competent and informed critic accepts that the common books were first written for inclusion in the *Eudemian* treatise. Disagreement and doubt arise, for most part, only over the exact relation of our present common books to those original versions.“ Diese Beschreibung des Forschungsstandes dürfte auch heute noch Gültigkeit besitzen. S. a. Buddensiek 1999, 21 ff.

Interesse sind und die keine Parallelen in der *NE* haben oder gegenüber den Parallelpassagen eine eigenständige Bedeutung besitzen. Deshalb ist eine Vernachlässigung der *EE* heute selbstverständlich nicht mehr zu rechtfertigen.

Wegen der besonderen Schwierigkeiten der Lektüre der *EE* hierzu noch einige Bemerkungen: Die *Eudemische Ethik* hat schon in der Antike ein wechselvolles Schicksal gehabt. Es gibt Hinweise darauf, daß sie in der Zeit vor Andronikos keineswegs als nachrangig gegenüber der *NE* angesehen wurde, Hinweise, denen vor allem Kenny nachgegangen ist, der sogar einen Vorrang der *EE* in der damaligen Zeit zu beweisen versucht hat.⁸ Allerdings wissen wir kaum etwas Genaueres über Art und Umfang der Rezeption der aristotelischen Pragmatien vor Beginn der systematischen Kommentierung in der Andronikos-Schule, so daß Aussagen hierzu sehr unsicher bleiben. Bereits der Kommentator Aspasios (erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr.) hält die *EE* für ein Werk des Aristoteles-Schülers Eudemos. Diese These hat auch in der modernen Philologie zunächst einen großen Anhang gefunden. Noch in Susemihls verdienstvoller Teubner-Edition wird dieses Werk Eudemos zugeschrieben. Heute wird dieses Werk aber im allgemeinen als authentisch akzeptiert, wozu auch beigetragen haben dürfte, daß inzwischen seine inhaltliche Bedeutung voll erkannt worden ist. Allerdings wird die Einbeziehung der *EE* durch den Zustand des überlieferten Textes sehr erschwert, der um ein Vielfaches schlechter ist als der irgendeines der anderen maßgeblichen Werke des Aristoteles (auch sehr viel schlechter als der der *MM*), was eine Folge des fehlenden Rezeptionsinteresses in Spätantike und Mittelalter sein dürfte. Mehr als bei anderen Werken des Aristoteles muß sich die Interpretation der *EE* darum immer auch mit diffizilen textlichen Fragen auseinandersetzen. Wie Harlfinger 1971 als Ergebnis seiner maßgeblichen kodikologischen Forschungen zur *EE* herausgestellt hat, ist bereits der Text des Archetypus der uns heute zur Verfügung stehenden Codices in einem sehr schlechten Zustand gewesen, weshalb die Arbeit am Text zu erheblichen Teilen *divinatio* sein müsse.⁹

In welchem Maße man die *EE* trotz dieser Schwierigkeiten in die Interpretation mit einbezieht, muß letztlich von den spezifischen Fragestellungen der Interpretation abhängen. So sind etwas die Ausführungen der *EE* in Buch VII zu Freundschaft und Selbstliebe von gleichem Gewicht

8 Siehe Kenny 1992, 113–142, mit Retraktionen zu einigen Thesen in Kenny 1978, die der Kritik nicht standgehalten haben.

9 Aufgrund der Mängel der Oxfordener Neu-Edition muß die Teubner-Edition von Susemihl weiterhin gleichberechtigt mitbenutzt werden. Vgl. Barnes 1992.

wie entsprechende Ausführungen in der *NE*, während die Überlegungen, die Aristoteles im Rahmen des Eudaimonie-Traktates zum Stellenwert der nicht-seelischen Güter in *NE* I 9–11 anstellt und die zu einer Erweiterung der Definitionsformel der Eudaimonie führen, welche auch in der *Politik* und in der späteren peripatetischen Rezeption maßgeblich ist, in der *EE* keine Entsprechung haben. (Der Eutychie-Traktat der *EE* gibt für die Frage des Stellenwertes der äußeren „Glücksgüter“ nichts her.) Man wird also im Einzelfall, je nach thematischer Fragestellung, entscheiden müssen. In Hinblick auf die Wirkungsgeschichte genießt selbstverständlich die *NE* (einschließlich der gemeinsamen Bücher) den eindeutigen Vorrang.

Die *MM* sind zwar in einem deutlich besseren Überlieferungszustand, aber inhaltlich viel unbedeutender als die *EE*. Die Authentizitätsfrage ist umstritten, wobei die Hauptalternativen die Einstufung als früheste der drei aristotelischen Ethiken oder als alperipatetische Schulschrift sind.¹⁰ Die Mehrzahl der Forscher scheint die *MM* heutzutage *nicht* als ein Werk von Aristoteles' Hand zu betrachten. Ich schließe mich der Einschätzung an, daß es sich um eine alperipatetische Schulschrift handelt. Im Aufbau hält sie sich eher an die *EE* als an die *NE*, ist aber im übrigen nach Abschnitten sowohl aus der *NE* als auch der *EE* gearbeitet. Daneben weist sie in bestimmten Punkten durchaus inhaltliche Eigentümlichkeiten auf, die gravierend sind, etwa die systematische Rolle, die der bei Aristoteles sonst relativ unbedeutende Begriff der *hormē* spielt, oder die dezidierte Stellungnahme gegen einen Gottesbegriff, wie Aristoteles ihn in *Metaph.* XII begründet und in *EE* VII 12 voraussetzt.

Die Lehre vom menschlichen Guten schließt in aristotelischer Perspektive die Untersuchung der Vergemeinschaftungsformen des Menschen, und insbesondere der Polis als der vollkommensten und zielhaften Vergemeinschaftungsform, mit ein. Dies wird auch durch die Einleitungs- und Schlußkapitel der *NE* unterstrichen. Dementsprechend muß eine Untersuchung zur aristotelischen Konzeption des menschlichen Guten Aristoteles' *Politik* selbstverständlich mit im Auge behalten.

Die Aristotelische *Rhetorik* enthält eine Reihe von Aussagen im Bereich der Ethik, etwa zum Glücksbegriff und zu den Begriffen *agathon* und *kalon*,

10 Gegen die Authentizität argumentieren u. a. Kapp 1927, Jaeger 1928 (403 f. Anm. 1), Walzer 1929, Brink 1933, Fahnenschmidt 1968, Rowe 1971, Kenny 1978. Verteidiger sind von Arnim beginnend mit seinem Beitrag von 1924, Dirlmeier 1958 und 1962 (nachdem er im Beitrag von 1937 noch gegen die Echtheit argumentiert und sogar eine Datierung in die späthellenistische Zeit verfochten hatte), Düring 1966, Cooper 1973; für ungeklärt bzw. nicht klärbare erachtet sie Flashar 1983, 242–244.

die ebenfalls beachtet werden müssen. Dabei ergeben sich, gerade auch in der Güter- und Glückslehre, doktrinale Unvereinbarkeiten mit den Ethiken. Generell gilt, daß sich die *Rhetorik* sehr viel stärker als der philosophisch reflektierte Standpunkt der Ethiken am *common sense* orientiert, entsprechend der Aufgabenstellung eines Rhetors, der, um zu überzeugen, die gängigen Vormeinungen aufgreifen muß. Die Anknüpfung an und der Rückbezug auf die Vormeinungen ist zwar auch ein Merkmal der aristotelischen Ethik, welche aber durch ihre methodische Analyse der in den Vorbegriffen und Vormeinungen feststellbaren Widersprüche und Unklarheiten nicht einfach bei den Vormeinungen stehen bleibt.¹¹

Die peripatetischen Texte: Über die doktrinale Entwicklung des Aristotelismus in der hellenistischen Ära sind wir, was namentlich zugeordnete Angaben betrifft, auf die insgesamt doch spärlich zu nennenden Fragmente angewiesen, die von Wehrli gesammelt und kommentiert worden sind. Vergleichsweise umfangreich ist das vorbildlich edierte und übersetzte Fragmentenmaterial zur Ethik für Theophrast, dem bei weiten bedeutendsten älteren Peripatetiker und unmittelbaren Nachfolger des Aristoteles.¹² Dennoch ist er hinsichtlich seiner Position in den für diese Untersuchung relevanten Fragen nur noch unscharf zu greifen. Es gibt keinen Anlaß zu der Annahme, daß Theophrast sich inhaltlich in einen Gegensatz zu Aristoteles gestellt hat. Auch das große Gewicht, daß er der Tychē für die Eudaimonie eingeräumt hat (ohne darum den Vorrang der seelischen Aretē gegenüber leiblichen und äußeren Gütern in Frage zu stellen), kann an Ausführungen des Aristoteles in *NE* I 9–11 anknüpfen. Dies fügt sich allerdings in die Tendenz ein, daß im Peripatos eher die anti-platonische Seite des Aristoteles (neben der ja auch die platonischen Einflüsse bei Aristoteles ganz erheblich sind) akzentuiert wird. Die platonische Ethik geht ja in Richtung des Autarkie-Ideals.

Während sich also Theophrast im Einklang mit Aristoteles befindet, steht die Kritik Dikaiarchs am Vorrang der kontemplativen vor der sittlich-politischen Tätigkeit in klarem Widerspruch zu Aussagen des Aristoteles nicht nur in *NE* X 6–9 und in exoterischen Werken, sondern auch in *NE* VI (= *EE* V) und *EE* VIII 3. Dies ist ein für den alten Peripatos durchaus bezeichnendes Faktum. Während Theophrast, der ja nur wenig jünger war als Aristoteles, dessen vielgestaltiges Forschungsprogramm, an dem er

11 Vgl. dazu Barnes 1980 sowie meine Bemerkungen in I-B zu diesem Thema.

12 Beachte neben der im Quellenteil angegebenen Fragmentensammlung auch noch die ältere kommentierte Sammlung speziell von ethischen Fragmenten des Theophrast in Fortenbaugh 1984.

schon zu dessen Lebzeiten mitgewirkt hat, kongenial in seiner ganzen Breite fortführt (im Sinne des Forschens und nicht einer philosophischen Jüngerschaft, welche sich an den verehrten Schriften eines Meisters orientiert), nehmen andere Angehörige des Peripatos auch Gegenpositionen zu Aristoteles ein. Der alte Peripatos sah sich nicht als Wahrerin einer festgefügtten Lehre. Er bot auch nicht, etwa nach der Art der Epikureer, einen philosophischen Heilsweg an, sondern verstand sich als einen Ort kooperativen und durchaus ergebnisoffenen Forschens. In der konkreten historischen Situation, in der der Peripatos stand, hat sich diese Unabhängigkeit von den Schulschriften des Aristoteles aber doch als fatal erwiesen, da nach dem Abtreten der Generation derer, die noch persönlich bei Aristoteles gehört hatten, sehr schnell eine Verengung und Verflachung der Interessen eintrat, bis hin zum gänzlichen Erlahmen der Forschung während des 40-jährigen Scholarchats des anscheinend inkompetenten Lykon (ab ca. 270 v. Chr.). Die gleichzeitige sehr dynamische Entwicklung der hellenistischen Philosophie wird vor allem durch die Schulgründungen der Stoa und des epikureischen Gartens, durch die skeptische Wendung der Akademie sowie durch die Debatten zwischen diesen Schulen bestimmt.¹³

Der Peripatos erfährt eine gewisse Wiederbelebung im 2. Jahrhundert v. Chr., wobei insbesondere der Name des Kritolaos von Phaselis zu nennen ist, und etabliert sich zunehmend wieder als eine ernstzunehmende philosophische Schule, wobei sie wohl am meisten in der Ethik, und dort in der Lehre über das menschliche Telos, als eine eigenständige Position breitere Beachtung zu findet. Ich halte mich mit anderen an eine antike Konvention, die hellenistischen Peripatetiker ab Kritolaos (2. Jh. v. Chr.) als jüngere oder *Jungperipatetiker* zu bezeichnen.¹⁴ Kennzeichnend für das jungperipatetische Revival ist die starke Beeinflussung durch die stoische Begrifflichkeit, die in dieser Zeit einen prägenden Einfluß auf das philosophische Denken insgesamt hatte. Bezeichnend ist etwa die Tatsache, daß die Glücksdefinition des Kritolaos eine eindeutig stoische Begrifflichkeit verwendet („ein in Übereinstimmung mit der Natur wohlfließendes Leben“,¹⁵ daß er aber zugleich jene Güterlehre vertreten hat, die sozusagen als das Markenzeichen der Peripatetiker galt, gemäß der auch leibliche und äußere Vorzüge etwas Gutes/Zuträgliches sind und zum Wohl des Men-

13 Zur Geschichte der peripatetischen Schule vgl. Wehrli 1959 und 1983, Lynch 1972, Gottschalk 1987, Sharples 1999a; zum Schicksal der aristotelischen Schulschriften Moraux 1973, 3 ff.

14 Vgl. *ArD* 46, 10 f.

15 Vgl. dazu unten, II-C, § 7.

schen beitragen. Die theoretisch anspruchsvolleren Jungperipatetiker wie Kritolaos scheinen also unter Benutzung einer „wissenschaftlichen“, stoisch geprägten Terminologie einen ethischen Standpunkt favorisiert zu haben, der in Anknüpfung an aristotelische Motive eine Ethik vertritt, die einen radikalen Bruch mit dem *Commonsense*-Vorverständnis des Guten meidet. So wurde denn die peripatetische Position in der Ethik auch von außen vor allem im Sinne der Entgegensetzung zu der radikalen und paradoxen stoischen Autarkie-These wahrgenommen. Soweit wir dies aus der bruchstückhaften Überlieferung noch erahnen können, scheint es dabei eine Spannweite von Positionen gegeben zu haben. Sie reichen von Versuchen, die aristotelische Güterlehre mit einer abgeschwächten Fassung des Autarkie-Ideals zu verbinden (so wohl bei Kritolaos), bis hin zu einer weitgehenden Angleichung an den ethischen (griechischen) *Commonsense*, für den das menschliche Wohl ganz wesentlich den Genuß äußerer Güter und die Ausstattung mit leiblichen Gütern wie Gesundheit und Schönheit einbezieht. Es ist nicht so, daß Aristoteles' Schriften ganz in Vergessenheit geraten wären.¹⁶ Aber es gab offensichtlich keine Bemühungen um eine systematische Interpretation und Kommentierung. Das Fortwirken mag oft genug indirekt gewesen sein, über Exzerpte und zusammenfassende Schulschriften.

Die namentlich zugeordneten Überlieferungen im Bereich der Ethik sind für die jüngeren Peripatetiker noch dürftiger als für die älteren. Eine Schlüsselstellung für unsere Kenntnis der jungperipatetischen Debatten kommt daher der ethischen Epitome eines gewissen Didymos oder Areios Didymos zu,¹⁷ die sich in Teilen aus anonym bleibenden jungperipatetischen Quellen der 1. Jahrhunderts v. Chr. speist und uns mindestens in Auszügen durch den Anthologien-Schriftsteller Johannes Stobaios erhalten ist. Und zwar läßt sich nachweisen, daß mindestens ein Teil der Darstellung der stoischen und der peripatetischen Ethik in Kapitel 7 des II. Buches der *Eklogai* des Stobaios aus der Epitome des Areios Didymos [*ArD*] exzerpiert worden ist. Und es spricht viel dafür, daß dieses umfangreiche Kapitel sogar im ganzen ein Exzerpt aus *ArD* ist, was wir hier auch voraussetzen werden, ohne daß von der Frage, ob Stobaios in II 7 tatsächlich nur aus einer Quelle oder aus mehreren exzerpiert hat, für unsere Zwecke viel abhängt.

16 Vgl. Moraux 1973, 3 ff., s. a. Gottschalk 1987, Sharples 1999a.

17 Zur ethischen Epitome des Areios Didymos vgl. die Beiträge in Fortenbaugh 1983 sowie Moraux 1973, 259 ff.; s. a. Hahm 1990, Göransson 1995. Was die weitreichenden Thesen von Giusta 1964/67 betrifft, vgl. die Kritik bei Moraux 1973, 264 ff.

Was die Person des Areios Didymos betrifft, so hat die von Meineke vorgeschlagene und von Hermann Diels¹⁸ sozusagen sanktionierte Identifizierung mit dem Hofphilosophen des Augustus, Areios (Arius), lange Zeit einhellige Zustimmung gefunden. (Sie würde eine relativ genaue chronologische Einordnung erlauben.) Eine neuere Untersuchung (Görransson 1995) hat aber gezeigt, daß dies nicht mehr als eine höchst unsichere Hypothese ist. Ich setze hier lediglich voraus, daß besagter Areios Didymos ein doxographischer Kompilator war, der dann seinerseits von Stobaios exzerpiert worden ist. Auch unabhängig von der problematischen Identifizierung mit dem Hofphilosophen Areios kann man aus den inhaltlichen Bezügen und Namensnennungen dieser Epitome erschließen, daß ihr Autor wenigstens ungefähr in der Zeit des Augustus gelebt hat. Da Exzerpte von Areios Didymos auch für den Bereich der theoretischen Philosophie bzw. Physik erhalten sind, sind diese ethischen Exzerpte möglicherweise aus einem von ihm verfaßten umfassenden doxographischen Handbuch entnommen. Aber auch diese Frage braucht uns hier nicht weiter zu kümmern. Im übrigen wissen wir natürlich nicht, wie vollständig Stobaios aus der Epitome exzerpiert hat bzw. wie eigenmächtig und geschickt oder ungeschickt er in seinen Kürzungen war.

Die Epitome in der bei Stobaios erhaltenen Form setzt sich aus drei Teilen zusammen: 1) Prolegomena, die vermischte doxographische Informationen zu verschiedenen ethischen Grundbegriffen enthalten, 2) ein zusammenhängendes Referat der stoischen Ethik und 3) ein Referat der „aristotelischen“ Ethik. Dieser dritte Teil, der für unsere Untersuchung zur jungperipatetischen Debatte, zusammen mit einigen Passagen der Prolegomena, maßgeblich ist, ist selbst eine Kompilation aus ganz heterogenen Quellen. Sie enthält beispielsweise ein längeres Zitat oder Exzerpt aus Theophrast zu den Einzeltugenden, Exzerpte aus der aristotelischen *Politik*, aber eben auch längere Passagen, die eindeutig in einen Diskussionskontext gehören, der die Auseinandersetzung mit der Stoa voraussetzt. Und zwar sind dies gerade die Passagen, die sich mit der Frage der menschlichen Eudaimonie und der Theorie der natürlichen Strebensziele auseinandersetzen. Diesen Texten wird hier unser Augenmerk gelten. Dabei wird deutlich werden, daß diese „jungperipatetischen Teile“ wiederum eine Kompilation aus verschiedenen Quellen darstellen, die nicht ohne systematische Spannungen ineinandergearbeitet sind und in denen klar unterscheidbare, ja zum Teil gegenläufige systematische Positionen greifbar werden, die sich begrifflich durch eine größere oder geringere Nähe zur

18 Vgl. Diels' (1879) Einführung in seiner Edition der *Doxographi Graeci*, 69 ff.