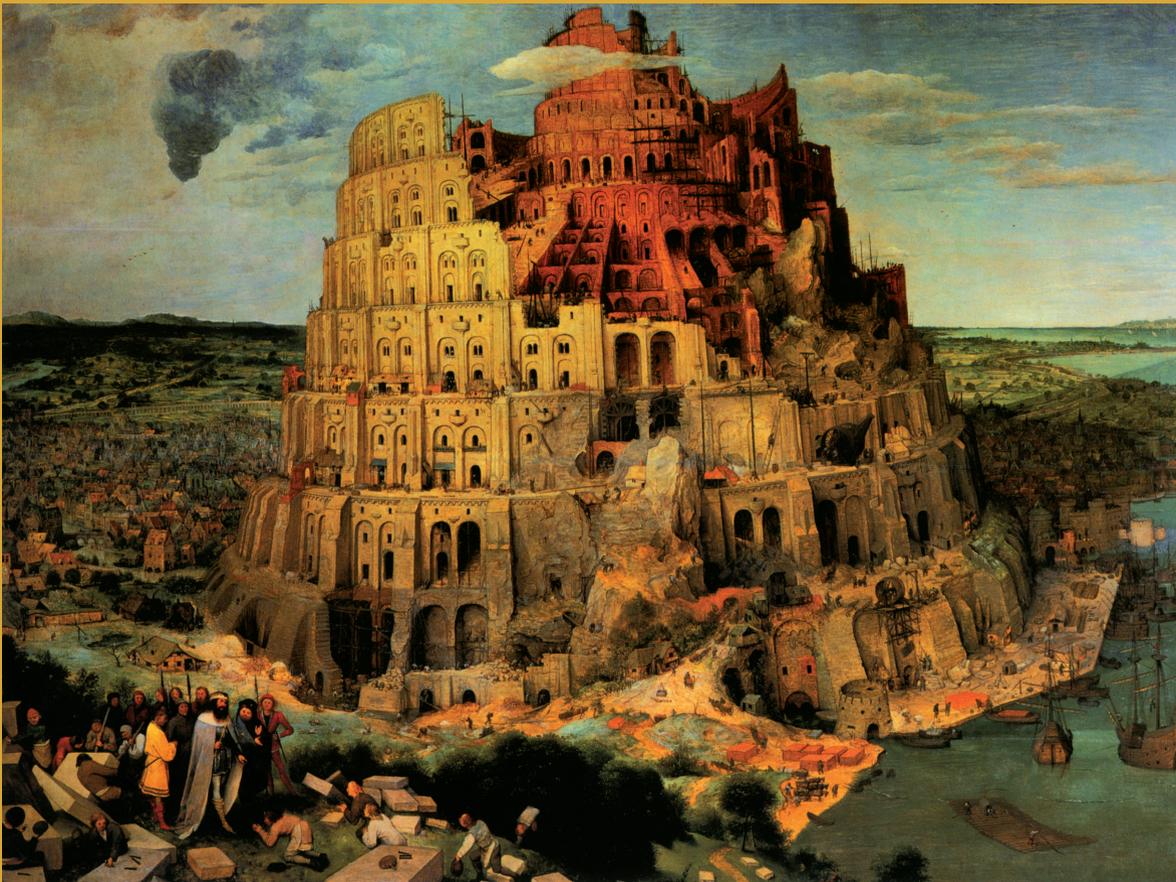


Edith und Klaus Düsing,
Hans-Dieter Klein (Hrsg.)

Geist und Willensfreiheit

Klassische Theorien von der
Antike bis zur Moderne



E. u. K. Düsing / Klein (Hrsg.) — Geist und Willensfreiheit

GEIST UND SEELE

herausgegeben von Edith Düsing und Hans-Dieter Klein

Band 1

Geist und Willensfreiheit

Klassische Theorien
von der Antike bis zur Moderne

Herausgegeben von
Edith und Klaus Düsing und
Hans-Dieter Klein

Königshausen & Neumann

Gedruckt mit Unterstützung der My Way Stiftung, Hagenbrunn
und des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2006

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Umschlagabb.: *Turmbau zu Babel* (Wiener Version) Pieter Brueghel der Ältere, 1563

Öl auf Eichenholz, 114 × 155 cm, Kunsthistorisches Museum Wien

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Kunsthistorischen Museums Wien

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3-3507-4

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Edith und Klaus Düsing

Einleitung

Gegenwärtige Freiheitsprobleme und klassische Theoriekontexte 7

Dirk Fonfara

Freiwilliges Handeln und Tugend.

Aristoteles' Lehre von der Prohairesis im Rahmen

einer eudaimonistischen Ethik 15

Norbert Fischer

Irrwege des Lebens.

Die Suche nach wahrer Freiheit in Augustins ›Confessiones‹ 47

Oswald Bayer

Freiheit des Willens? Über Luthers *de servo arbitrio* 65

Burkhard Tuschling

Von der *Monade* zum *subjektiven Geist*: Leibniz, Hegel 83

Klaus Düsing

Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte 107

Wilhelm Metz

Fichtes Freiheitsbegriff (*Sittenlehre* von 1798 und 1812,

Anweisung zum seligen Leben) 127

Adriaan T. Peperzak

Freiheit bei Hegel 153

Wilhelm G. Jacobs

Freiheit und Anfang im Denken Schellings 171

Edith Düsing

Die in Angst verlorene Freiheit bei Kierkegaard und Heidegger
mit Ausblick auf Freud 185

Rolf Schmidts/Thomas Hessel

Psychodynamische Aspekte der Willensfreiheit
in der forensischen Psychiatrie..... 207

Einleitung

Gegenwärtige Freiheitsprobleme und klassische Theoriekontexte

Edith und Klaus Düsing

Die gegenwärtige Flut der Freiheitsliteratur ist kaum mehr zu überblicken. In ihr werden weit überwiegend speziellere Freiheitsfragen systematisch erörtert, sei es in detaillierter analytischer Deskription, sei es in der Analyse von Sätzen und Satzkombinationen über diese Fragen, z.B. über Wahl bzw. Entscheidung zwischen Alternativen, alltägliches Beschließen, über Verantwortlichkeit, Zurechenbarkeit, über gesellschaftlich-moralische oder juristische Freiheit, über politische Freiheit Einzelner oder ganzer Staaten und dgl.; durchaus selten wird heute eine Konzeption menschlicher Willensfreiheit, die genauer willentliche Selbstbestimmung bedeutet, als wesentlicher Bestandteil einer Ethik entwickelt. Solche Freiheitsdarlegungen enthalten entweder von Anfang an oder als Ergebnis oft ein Votum für oder wider Freiheit. Bei den Freiheitsbestreitungen ist allerdings nicht immer ganz eindeutig, welcher Begriff von Freiheit genau kritisiert oder abgewiesen werden soll. – Die verschiedenen Begriffe von Freiheit sind offensichtlich nicht auf einen einzigen zurückzuführen; sie sind jedoch untereinander analog und mögen hier in einer Stufenreihe wenigstens genannt werden. Beim Menschen als Naturwesen lassen sich Bewegungsfreiheit und instinktive Freiheit unterscheiden; als bewußtem und selbstbewußtem Wesen kommen ihm unwillkürliche, aber bewußte Handlungsfreiheit, ferner reflexive Wahlfreiheit, die in den heutigen Freiheitsdebatten oft als die eigentliche Freiheit angesehen wird, und darüber hinausgehend in höherer Entwicklung z.B. ästhetische Freiheit zu; wesentlich für seinen höher entwickelten Willen aber ist die ethische und die, damit verglichen, formale rechtliche Freiheit, die jeweils entscheidend ethische oder rechtliche Selbstbestimmung bedeuten und erst den Freiheitscharakter der Wahlfreiheit ermöglichen sowie weiteren spezielleren Freiheitsbedeutungen etwa von Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit oder auch politischer Freiheit zugrunde liegen. Die derzeitigen Freiheitsbestreitungen wenden sich in der Regel nicht gegen natürliche oder ästhetische Freiheit, sondern gegen eine oder mehrere Bedeutungen solcher praktischen Freiheit; diese Einwände gegen Freiheit lassen sich in bestimmte Grundtypen fassen, die hier kurz charakterisiert seien.

Der allgemein deterministische Einwand dient vielfach als Basis für spezifischere Einwände. Er besagt generell, daß alle Ereignisse in Raum und Zeit, also auch menschliche Entschlüsse und Handlungen als solche Ereignisse, kausal eindeutig, nämlich streng naturgesetzmäßig determiniert sind. Da aber freie Entscheidungen, Entschlüsse und Handlungen als nicht solcher Naturkausalität unterliegend vorgestellt werden, ist das Freiheitsbewußtsein von Personen eine Il-

lusion. Strenger Determinismus ist insofern mit Freiheit unvereinbar;¹ dies ist eine Behauptung aufgrund einer dogmatischen Auffassung von universaler Naturkausalität. Sie gilt in der klassischen Newtonschen Physik, sofern diese objektivistisch verstanden wird. Innerhalb dieses Rahmens ist ein sog. „weicher“ Determinismus (William James), der Ausnahmen und insofern ggf. Freiheit zulässt, inkonsistent. Die Grundansicht des Determinismus der klassischen Physik in objektivistischer Version wird auch heute noch unter Einbeziehung differenzierender Naturerkenntnis, selbst wenn diese über die klassische Physik hinausführt, vertreten und mit der Auffassung von der kausalen Geschlossenheit der Welt verbunden. In solcher Welt ist keine indeterministisch verstandene Freiheit möglich. Doch hatte, woran hier nur erinnert sei, schon Kant zwar die Newtonsche Physik akzeptiert, aber ihre Fundamente, nämlich Raum, Zeit, Kausalität, Quantität und dgl. subjektiviert, nämlich in den Erkenntnisvermögen des Subjekts begründet. Damit gilt der strenge naturkausale Determinismus nur für unsere raumzeitlichen Erscheinungen, und zwar als paradigmatisches Modell unserer Erkenntnis; innerhalb solcher Erscheinungswelt ist für uns keine Freiheit möglich. Aber Freiheit ist mit diesem Determinismus der Erscheinungen durchaus als kompatibel vorstellbar, nämlich wenn sie als nicht zur Erscheinungswelt gehörig gedacht wird; konzeptuell ist es dann erforderlich, sie als reine intelligible Kausalität zu denken. Schon hieraus kann man ersehen, dass der allgemein deterministische Einwand gegen Freiheit nur zutrifft, wenn man ihn objektivistisch oder dogmatisch auffasst.

Noch anders stellt sich die Argumentationslage dar, wenn man, worauf an dieser Stelle lediglich verwiesen sei, aus der Quantenphysik den Dualismus von Teilchen und Welle, die Unbestimmtheitsrelation und die hochkomplexen Mes-

¹ Zu Varianten von Einwänden gegen Freiheit in jüngster Vergangenheit vgl. U. Pothast: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht. Frankfurt a.M. 1980. In den gegenwärtigen Debatten wird das Problem des Verhältnisses von natürlicher Verursachung und Freiheit in der Regel in dem Theorienquadrat von Determinismus – Indeterminismus sowie Kompatibilismus – Inkompatibilismus diskutiert; die Kontroversen bleiben zumeist innerhalb dieses Quadrats. Die Position des Determinismus, die reale Freiheit bestreitet, vertritt heute z.B. T. Honderich: *How Free Are You? The determinism problem*. 2. Aufl. Oxford 2002. Vgl. auch die freiheitskritische Erörterung jenes Theorienquadrats mit Berücksichtigung zahlreicher, vor allem angelsächsischer Untersuchungen bei A. Lohmar: *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit*. Frankfurt a.M. 2005. Einen „Libertarianismus“ und Indeterminismus, auf den sich dann wieder eine Reihe von Disputanden beziehen, vertritt profiliert R. Kane: *The Significance of Free Will*. Oxford, New York 1996. In Auseinandersetzung u.a. mit Kane vertritt D. Dennett einen Kompatibilismus von Naturereignissen und freiem Willen, der sich in der Evolution von Natur und Geschichte ausgebildet habe, vgl. D.C. Dennett: *Freedom Evolves*. London, New York etc. 2003. Zur im Folgenden erwähnten Auffassung Kants und zu Weiterführungen in der Freiheitstheorie sei der Hinweis erlaubt auf K. Düsing: *Fundamente der Ethik*. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, bes. 169–185, auch ders.: *Freiheit, Sittlichkeit und natürliche Determination bei Kant* (Aufsatz). Erscheint Italienisch 2007.

sungen, die erst durch mehrfache Umformungen auf menschliche Wahrnehmungen beziehbar sind und die die zu beobachtenden Vorgänge selbst beeinflussen, in Rechnung stellt. Dies bedeutet nicht, daß spezifisch in kausale Unbestimmtheiten die Willensfreiheit eintreten könne oder müsse; es bedeutet nur, daß ganz allgemein der objektivistische universale Determinismus der klassischen Physik, auch wenn diese noch differenziert wird, selbst physikalisch nicht zutrifft und daß sich damit die begriffliche und theoretische Basis dieses Einwandes offenbar als nicht tragfähig erweist, zumal da Teilchen oder Wellen allen anderen physikalischen Gegebenheiten zugrunde liegen. Da aber der Mensch in seinen ethischen und rechtlichen Vorstellungen, seinen Entschlüssen und Handlungen nach seinem Praxisbewußtsein nicht unmittelbar auf Welle oder Teilchen einwirkt, die er natürlicherweise gar nicht wahrnimmt, und mittelbar nur selten, nämlich in höchst komplizierten Versuchen, muß man vor allem die Kompatibilität seiner praktischen Vorstellungen, Entschlüsse und Handlungen mit seiner Lebenswelt aufzeigen. Die Möglichkeit der Freiheit dürfte gesichert werden können, wenn, wie zu erwarten ist, weder aus der Quantenphysik noch aus der Konzeption einer für den Menschen im Prinzip zweckmäßigen Lebenswelt Gründe ersichtlich sind, die Freiheit generell unmöglich machen. Ob sie dann auch als wirklich gelten kann, muß sich aus anderen, insbesondere aus ethischen Einsichten ergeben.

Von spezifischerer Art ist der gesellschaftstheoretische oder soziologische Einwand. Er besagt, daß das subjektive Bewußtsein der Freiheit und der Selbstbestimmung bei Entscheidungen und Handlungen nur Illusion sei; vielmehr erwirke eine vorausgehende gesellschaftliche Steuerung oder gar Determination in weitgehend unbewußt habitualisierter Adaption durch Einzelne solche Entschlüsse und Handlungen. Entscheidende Determinanten seien hierbei Erziehung, Umgang mit anderen Menschen und gesellschaftliches Umfeld in einem zuvor schon existierenden und prägenden gesellschaftlichen Ganzen. Nun ist unbestritten, daß diese Einflüsse auf die Charakterbildung von Personen und auf einzelne Entschlüsse und Handlungen durchaus einwirken. Aber daß sie die alleinigen Determinanten sind, ist eine dogmatische Auffassung, die die Gesellschaft insgesamt in Analogie zum universalen, objektivistisch verstandenen Naturdeterminismus betrachtet. Weder ist dies in solcher Allgemeinheit soziologisch nachweisbar, noch ist, wie skizziert, die Modellvorstellung eines so verstandenen universalen Determinismus aufrechtzuerhalten.

Von spezifischerer Art ist ebenso der empirisch-psychologische oder psychologische Einwand. Danach ist alles subjektive Freiheitsbewußtsein bei Entscheidungen und Handlungen bloßer Schein, weil die entscheidenden und handelnden Personen durch ihr unbewußtes Triebleben und die dadurch evozierten Wünsche, Begehungen oder Gefühle bestimmt, ja determiniert werden. Auch diese Auffassung kann sich zweifellos auf Erfahrungen stützen, die jedoch unbegründet universalisiert und dadurch dogmatisiert werden. Wenn dieser Einwand gehirnphysiologisch fortgeführt wird, zeigt sich, daß der allgemeine Determinismus im Hintergrund steht. Unbewußte Triebe und bewußt werdende Be-

gehrungen, Bestrebungen oder Gefühle spielen sich in bestimmten, oft arealisierten, aber in Wechselwirkung befindlichen Gehirnprozessen ab, und diese sind nach der gehirnphysiologischen Weiterentwicklung des empirisch-psychologischen Einwandes naturgesetzmäßig und naturkausal erforschbar. So gehen demgemäß jene Entscheidungen und Handlungen zunächst aus dem unbewußten Triebleben und dessen psychischen Wirkungen, grundlegend aber aus physikalisch erforschbaren Gehirnprozessen hervor, die prinzipiell als naturkausal determiniert zu betrachten sind. Doch auch hier ist das Modell des universalen Determinismus schwerlich als gültig beizubehalten, abgesehen von der Unbewiesenheit der Behauptung, Trieb-, Begehrungs- oder Gefühlsvorstellungen ließen sich vollständig auf bestimmte Gehirnprozesse reduzieren.

Es mündet also, wie sich wohl gezeigt hat, der empirisch-psychologische in den gehirnphysiologischen Einwand gegen Freiheit. Eine Variante davon ist der biologisch-genetische Einwand, wonach alle Entscheidungen und Handlungen von Personen im Prinzip genetisch vorprogrammiert sind und ihr Freiheitsbewußtsein daher illusionär ist; die Vorstellungen, die sich dabei ausbilden, sind letztlich genetisch bestimmte Gehirnprozesse; und diesen kommt angeblich kein eigener mentaler Status zu. – Gemäß dem gehirnphysiologischen Einwand, von dem dieser biologisch-genetische nur eine Spezifikation darstellt, sind der Geist und damit auch der Wille lediglich Vorstellungen der „Volkspsychologie“, die bald als überflüssig erwiesen werden, wie „versprochen“ wird. Die Vorstellungen von Geist, Wille und ebenso Freiheit sollen dann ersetzt werden durch Begriffe spezifisch gehirnphysiologischer, physikalischer Prozesse. Wie freilich die in den letzten Jahren wieder deutlicher betonte „Erklärungslücke“, ja erkenntnistheoretische Kluft zwischen geistigen Leistungen sowie ihren noematischen Vorstellungsgehalten einerseits und naturkausal und physikalisch bestimmten Gehirnprozessen andererseits überbrückt werden soll, bleibt völlig offen.

Ein spezielles Problem der gehirnphysiologischen Bestreitung von menschlicher Willensfreiheit, das vielfältige Aufmerksamkeit erregte und noch erregt, stellen die Versuche Benjamin Libets, die Nachprüfungen dieser Versuche und deren Inanspruchnahme als Beweis für die Unfreiheit des menschlichen Willens dar.² Auch dies sei hier nur skizziert. B. Libet ließ – in spezifizierender Fortfüh-

² Vgl. B. Libet: *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action* (1985). In: Ders.: *Neurophysiology of Consciousness*. Selected Papers and New Essays. Boston usw. 1993. 269–279 (Open Peer Commentary: 279–298, Author’s Response: 298–306); auch ders.: *The Neural Time – Factor in Perception, Volition and Free Will* (1992). Ebd. 367–384 (bes. 380 ff); ebenso ders.: *Mind Time*. The temporal factor in consciousness. Cambridge, Mass. 2004, bes. 123–156. Die Unfreiheit des Willens heben aufgrund dieser Versuche eine Reihe von Autoren hervor; vgl. z.B. S. Spence (et al.): *Free Will in the Light of Neuropsychiatry*. In: *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 3 (1996), 75–100; G. Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt a.M. 2001. Solche Freiheitsbestreitungen aufgrund der Libet-Versuche kritisiert z.B. J. Searle: *Consciousness, Free Action and the Brain*. In: *Journal of Consciousness Studies* 7

rung älterer Versuche von Kornhuber und Deecke – in seinen Experimenten Versuchspersonen auf einer schnell rotierenden Uhranzeige den Zeitpunkt festlegen, in dem sie den Entschluß faßten, einen Finger zu bewegen; die Ausführung erfolgte dann etwa 0,2 Sekunden später. Erstaunt aber waren Libet und alle Beteiligten, daß dem Entschluß eine unbewußte, aber meßbare Gehirntätigkeit als Bereitschaftspotential um bis zu 0,35 Sekunden voranging. Die Vermutung legt sich scheinbar nahe, daß in diesem Bereitschaftspotential die Absicht bereits ausgebildet wird und dann in dem Entschluß, den die Versuchspersonen genau datieren, nur ins Bewußtsein tritt. Libet folgerte daraus allerdings nicht, daß der Wille unfrei sei, da ca. 0,15 Sekunden für den Willen verbleiben, gegen die Ausführung des Entschlusses sein Veto einzulegen. In Nachprüfungen dieser Versuche ergaben sich teils ganz ähnliche, teils aber auch abweichende Messungen. Anders als Libet folgerte man jedoch vielfach aus diesen Versuchen, daß im unbewußten Bereitschaftspotential schon die Handlungsabsicht vollständig präformiert und prädeterminiert werde, so daß dann der vermeintliche Entschluß nur deren Auftauchen im subjektiven Bewußtsein bedeute, aber keineswegs eine freie Entscheidung. Der bewußte sog. Entschluß ist demnach nur ein Epiphänomen zusätzlich zur Ausbildung des Bereitschaftspotentials im Gehirn, eine zufällige Begleiterscheinung ohne kausalen Einfluß. Daß die Versuchspersonen dabei ein Freiheitsbewußtsein haben, beruht lediglich darauf, daß die Entwicklung eines Bereitschaftspotentials im Gehirn sozusagen „von innen“ geschieht und nicht „von außen“ erwirkt wird.

Ganz abgesehen von kritischen Einwänden gegen die Messungen bei den Libet-Versuchen, erheben sich gegen diese Deutung gravierende Bedenken. Zum einen ist der höchst simple sog. Entschluß, einen Finger zu bewegen, kein wirklicher, reflektierter Entschluß. Diesem gehen oft lange, komplexe Überlegungsketten unter Einschluß moralischer Beurteilungen voraus; der Entschluß erfolgt vielfach deutlich später, und die beschlossene Handlung kann dann nochmals merklich später stattfinden. Libets allzu simples Entschluß- und Ablaufschema trifft also im wesentlichen nicht zu. Zum anderen behandelt die Zeitmessung in diesen Versuchen den Vorgang des Bewußtwerdens nur in diskret abgetrennten Punkten und Phasen. Dies aber widerspricht dem kontinuierlichen Prozeß des Bewußtwerdens, der mehrdimensional und in sich verschachtelter ist, als die dichotomische Entgegensetzung: bewußt – unbewußt besagt, zumal da das „unbewußte“ Bereitschaftspotential sich durchaus im Zustand voller Bewußtheit der Versuchsperson entwickelt. Schließlich muß der noematische Inhalt in den Vorstellungen des Bereitschaftspotentials und im Entschluß berücksichtigt werden,

(2000), 3–22; zu einer Darlegung der Versuche und ihrer Nachprüfungen sowie einer besonnenen Kritik der Freiheitsbestreitungen vgl. T. Schlicht: *Der neuronale Angriff*. Willensfreiheit, Neurobiologie und Ethik. In: *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Hrsg. von K. Engelhard und D.H. Heidemann. Berlin, New York 2005. 339–364; erlaubt sei auch der Verweis auf die Darlegung und Kritik in K. Düsing: *Fundamente der Ethik* (s. Anm. 1). 112ff.

d.h. was jeweils vorgestellt wird; wenn es sich wie in den Messungen jener Versuche um diskret voneinander abgesetzte Phasen handelt, bleibt gänzlich unklar, warum im unbewußten Bereitschaftspotential und im bewußten Entschluß dasselbe vorgestellt werden soll. Dies wird nur verständlich, wenn das Bewußtwerden ein kontinuierlicher Prozeß ist. Vergleichbares Bewußtwerden aber, das von einem unbewußten Bereitschaftspotential bis hin zur klar bewußten Vorstellung führt, gibt es nicht nur bei Willensentschlüssen, sondern bei zahlreichen mentalen Prozessen wie z.B. bei der Sprachverwendung in langen Sätzen, an deren Anfang das Ende noch nicht thematisch bewußt ist, aber dann bewußt wird, oder auch, wie Husserl zeigt, überhaupt beim zeitlichen, auf Gegenwärtiges ausgerichteten Erleben, das im nicht-punktuellen Gegenwartsbewußtsein in Retention und Protention auf unmittelbar Vergangenes oder Zukünftiges unbewußt, halb-bewußt oder horizonthaft mitbezogen ist, das dieses dann aber auch eigens bewußt thematisieren kann. So folgt aus den, für sich genommen, aufschlußreichen Libet-Versuchen nur, daß mentalen Prozessen jeweils ein Bereitschaftspotential vorausgeht, das dann in kontinuierlichem, mehrschichtigem Bewußtwerden zu thematisch klar bewußter Vorstellung gelangt; für oder gegen Willensfreiheit aber folgt aus ihnen nichts. So ist auch diese gehirnphysiologische Spezifikation der Freiheitsbestreitung, die sich auf die Libet-Versuche beruft, nicht beweiskräftig.

Die derzeitigen Einwände gegen praktische Freiheit in allgemeinem Sinne ebenso wie die gegenwärtigen Freiheitslehren, gegen die sich solche Einwände richten, suchen weitgehend ohne gründlichere Berücksichtigung der bedeutenden Freiheitstheorien der Tradition auszukommen. Insbesondere bezüglich solcher Einwände, deren Grundtypen oben skizziert wurden, aber gilt, daß schwerlich widerlegt sein kann, was nicht einmal wirklich beachtet wurde. – Diese Freiheitstheorien der Tradition entwickeln, was sich in der Regel weder in den gegenwärtigen Freiheitslehren noch in deren Bestreitungen findet, nämlich grundlegende Kontexte, in die die Lehren von der praktischen Freiheit eingebettet sind. Solche Kontexte seien hier nur genannt. So erörtert Aristoteles in plastischer Deskription freiwilliges und unfreiwilliges Handeln sowie die Willenswahl im Kontext der ethischen Lehre von den Tugenden in einer Polis. Kein Problem stellt für ihn dabei der Determinismus dar, gegen den er Freiheit zu verteidigen hätte, da dieser wesentlich erst der neuzeitlichen, insbesondere der klassischen Physik angehört. Dasselbe gilt von den Freiheitslehren sei es des Augustinus, sei es Luthers. Bei ihnen aber ist die Auffassung von praktischer Freiheit in unterschiedlicher Weise in christlich-theologische und christlich-religiöse Zusammenhänge eingeordnet. Dabei treten innovativ auch die reale Möglichkeit des Bösen sowie der Versöhnung als zentrale Problemgehalte hervor. Diese religiöse Orientierung der Freiheitslehre wird selbst – in verschiedenen Perspektiven und Argumentationen – noch einmal in einer Metaphysik begründet, und zwar deziert und mit hohen Erkenntnisansprüchen bei Leibniz, bei Schelling und bei Hegel. So entstehen unterschiedliche Versionen einer Metaphysik der Freiheit.

Leibniz begründet selbstbestimmte Freiheit in der geistigen individuellen Substanz, der selbstbewußten Monade, und Übereinstimmungen im Wollen und Handeln der Monaden in der göttlich gewirkten prästabilierten Harmonie, die zugleich eine Theodizee ermöglicht. Schelling nimmt hiervon entscheidende Einsichten auf und fundiert die Konzeption selbstbestimmter freier Entscheidung einer intelligiblen Person zum Guten oder zum Bösen in einem metaphysischen Idealismus mit einem dynamisch aufgefaßten Gottes- und Theodizeebegriff; und diesen metaphysischen Idealismus setzt er einem naturalen Determinismus entgegen. Hegel unterscheidet systematisch eindeutiger die Sphären der Theorie spezifisch menschlicher Willensfreiheit einerseits und ihrer metaphysischen Begründung andererseits. Diese Begründung legt er in seiner spekulativen Logik des Begriffs dar, da für ihn der Begriff und in vollendeter Weise die göttliche Idee spontanes und freies, reines, die eigenen Bestimmungen erzeugendes Denken seiner selbst ist. Davon wird die menschliche Willensfreiheit als Selbstbestimmung unterschieden, die freilich auf der Grundlage dieser spekulativen Bestimmungen expliziert wird; sie entfaltet sich für Hegel wesentlich in der Welt der Sittlichkeit, real im Staat als sittlicher Substanz, an der die lebendigen sittlichen Individuen, kategorial betrachtet, nur Akzidentien sind.

Auch Kant und der frühe Fichte legen explizit eine Freiheitsbegründung dar, jedoch nicht in einem metaphysischen oder absoluten, sondern in einem transzendentalen Idealismus, der Grundstrukturen des endlichen Subjekts und – in praktischer Hinsicht – seines vernünftigen Willens entfaltet. So verankert Kant menschliche Freiheit als Selbstbestimmung, die für ihn wesentlich praktische, nämlich sittliche und auch rechtliche Freiheit ist und die in allgemein gedachter, transzendentaler Freiheit als Selbstanfang gründet, im endlichen vernünftigen Willen. Er kritisiert als einziger in der klassischen deutschen Philosophie ausführlich, detailliert und zugleich prinzipiell den universalen Determinismus, der menschliche Freiheit leugnet, und zwar als dogmatisch-metaphysische Naturauffassung; für Erscheinungen in Raum und Zeit kann er zwar nach Kant, wie erwähnt, als Modellvorstellung beibehalten werden; aber Kausalität aus Freiheit wird gerade nicht erscheinungsweltlich gedacht und kann somit als gültig im endlich-vernünftigen praktischen Subjekt fundiert werden. Der frühe Fichte knüpft hieran an und begründet darüber hinaus sowohl das Sittengesetz als Prinzip der Sittlichkeit, das zuerst dem Einzelnen und sodann einer moralischen Welt gilt, als auch die Freiheit als Selbstbestimmung des Einzelnen innerhalb einer solchen Welt entschiedener als Kant subjektivitätstheoretisch in Grundbestimmungen des endlichen, ursprünglich praktischen Ich, und zwar allgemein gegen Materialismus oder Fatalismus. – Diese Grundrichtung der Fundierung menschlicher Freiheit in endlicher praktischer Subjektivität ist im Prinzip in der existenziellen und der existentialanalytischen Philosophie Kierkegaards und Heideggers fortgeführt und verwandelt. Nicht das idealisierte, vernünftige, aber endliche Subjekt, sondern das konkret existierende, sich in seinen Grundstimmungen und Bestrebungen verstehende, auch negativ betrachtende endliche Sub-

jekt oder Dasein wird hier zugrunde gelegt. Während Kierkegaard bei aller Akzentuierung der Abhängigkeit und Gebrochenheit des konkreten Selbst dessen freie Selbstwahl vor Gott hervorhebt und damit die Lehre von solcher Freiheit des Einzelnen letztlich theonom fundiert, verschärft der frühe Heidegger die Perspektive der Gebrochenheit zu derjenigen der Nichtigkeit des einzelnen Daseins, sucht aber gerade in dieser die Lehre von der Eigentlichkeit und freien Selbstbestimmtheit des Daseins ohne theologische Absicherung auf rein ontologischer Basis zu begründen; dabei behält er durchaus Denkschemata der theologischen Tradition bei, freilich nur als Selbstverständnisweisen des Daseins in seinem von Nichtigkeit bedrohten Sein.

So zeigt sich in dieser knappen Übersicht, daß die bedeutenden Lehren der Tradition von der Freiheit, insbesondere der praktischen Freiheit, in unterschiedliche fundierende Theoriekontexte von großer semantischer Reichhaltigkeit eingebettet sind. Daraus läßt sich entnehmen, daß man praktische Freiheit oder gar eine ihrer besonderen Varianten schwerlich sinnvoll nur als Spezialthema, wie es heute vielfach versucht wird, ohne solche Kontexte erörtern kann. Jene überlieferten Theorien zeigen auf, daß der Bedeutungsgehalt praktischer Freiheit, den auch sie detailliert bestimmen, von sich aus solche fundierende Einordnung in prinzipielle Zusammenhänge verlangt. Wenn man sich nun diese Theorien in gründlichem hermeneutischen Verständnis erschließt und damit ihren maßgeblichen oder gar paradigmatischen Charakter erkennt und anerkennt, dann besteht deren Aneignung für heutige Bemühungen um eine Theorie der Freiheit nicht einfach in eklektischer Aufnahme und Übernahme einzelner Lehrstücke und Argumente; vielmehr erweitert und differenziert hermeneutisches Begreifen jener Theorien der Tradition das Bewußtsein von wesentlichen Möglichkeiten praktischer Freiheit und ihrer fundierenden Horizonte. Diese Einsichten gilt es dann, für neue Untersuchungen über praktische Freiheit etwa angesichts neuer Grundlagenerkenntnisse aus der modernen Physik, aus der Gehirnphysiologie oder aus der jüngsten empirischen und philosophischen Erforschung der Lebens- und Geisteswelt produktiv auf die Ebene solcher gegenwärtigen Problemstellungen zu transformieren und dadurch fruchtbar zu machen. – Mit diesen Hinweisen auf die entscheidenden Freiheitslehren der Tradition und auf deren jeweiligen Begründungssinn soll der Inhalt der folgenden Aufsätze weder vorweggenommen noch, wie manchmal in Einleitungen üblich geworden ist, zusammengefaßt werden. Sie sollen nur den gegenwärtigen und den geschichtlichen Rahmen für die Erörterungen dieser Aufsätze abstecken und auf sie gespannt machen.

Der Dank der Herausgeber gilt der My-Way-Stiftung in Wien für die großzügige vielseitige Unterstützung dieses Projekts und für die finanzielle Förderung der Veröffentlichung der hier gesammelten Beiträge sowie Herrn Prof. Dr. Hans-Dieter Klein (Wien) für seine freundliche und erfolgreiche Vermittlertätigkeit sowie für seine jederzeit hilfreichen Ratschläge.

Freiwilliges Handeln und Tugend. Aristoteles' Lehre von der Prohairesis im Rahmen einer eudaimonistischen Ethik

Dirk Fonfara (Köln)

Betrachtet man die neueren und neuesten Ethik-Debatten, so gehört die Willensfreiheit zu den höchst kontrovers diskutierten Themen,¹ wobei verschiedene Determinismus- oder Indeterminismus-Modelle oder aber die vermittelnde Position des Kompatibilismus vertreten werden. Während ein streng kausaler Determinismus keinen Spielraum für freie Entscheidungen des Menschen zu bestimmten Handlungen bzw. für menschliche Willensfreiheit zulässt, hält der Kompatibilismus beides für miteinander vereinbar,² der Inkompatibilismus dagegen Handlungsfreiheit und kausale Determination für unvereinbar. Im Rahmen jener Diskussionen wurde auch häufig der Versuch unternommen, moderne Willens- und Willensfreiheitstheorien auf klassische Positionen aus der Geschichte der Philosophie anzuwenden, auch auf Platons oder Aristoteles' Ethik, denen man entweder Determinismus³ oder Indeterminismus⁴ oder aber einen Kompatibilismus⁵ zuschrieb.

Eine solche Rückprojektion auf antike Denker erweist sich jedoch aus zwei Gründen als problematisch: Zum einen standen Aristoteles bei der Abfassung

¹ Vgl. z.B. E. Tugendhat: *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: Ders.: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M. 1992. 334–351, T. Honderich: *Wie frei sind wir?* Das Determinismus-Problem. Stuttgart 1995, U. Steinvoth (*Zum Problem der Willensfreiheit*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995), 398–415, bes. 402ff), der verschiedene Argumente für und gegen die Willensfreiheit gegenüberstellt, sowie ders.: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt 1987, ²1994, und neuerdings Th. Pink/M.W.F. Stone (Hrsg.): *The will and human action*. London/New York 2004.

² Vgl. hierzu U. Potbast: *Seminar. Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt/M. 1978.

³ Vgl. zu Platon als „Deterministen“ bereits F.A. Trendelenburg: *Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie*. Berlin 1855. 112–187, hier: 139–149, und T. Wildauer: *Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles*. 2. Teil: Platons Lehre vom Willen. Innsbruck 1879. 228; zu Aristoteles als Deterministen vgl. z.B. F. Brentano (*Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig 1911. 144), der damit seine frühere These (*Die Psychologie des Aristoteles*. Mainz 1867. 154ff) zurücknimmt, daß Aristoteles zweifellos eine Willensfreiheit lehre.

⁴ Vgl. R. Sorabji: *Necessity, Cause and Blame*. Ithaca 1980.

⁵ Vgl. z.B. S. Sauvé Meyer: *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford 1993, St. Everson: *Aristotle's Compatibilism in the Nicomachean Ethics*. In: *Ancient Philosophy* 10 (1990), 81–103, und Ch. Jedan: *Willensfreiheit bei Aristoteles?* Göttingen 2000 (*Neue Studien zur Philosophie* 15). 12f, der den Ansatz von Sorabji (s. Anm. 4) widerlegt (62–70) und schließlich „Aristoteles als Kompatibilist“ (154–177) ausweist.

der *Nikomachischen Ethik*⁶ (*NE*), der sich der vorliegende Beitrag widmet, jene gegenwärtigen Modelle weder in der Terminologie noch konzeptionell zur Verfügung und erfolgten seine Erörterungen in *NE III* zu Willen (βούλησις), Freiwilligkeit (ἐκούσιον) und Unfreiwilligkeit (ἀκούσιον) von Handlungen sowie zur Entscheidung (προαίρεσις) zu bestimmten, vom Menschen zu verantwortenden Handlungen vor einem völlig anderen Denkhintergrund und in einem ganz anderen argumentativen Kontext, nämlich einer Tugendlehre, die wiederum im Gesamthorizont der übergeordneten Frage nach dem menschlichen Glück (εὐδαιμονία) entfaltet wird. Zum anderen handelt es sich bei Aristoteles' Überlegungen allenfalls um Vorformen eines vollständigen Begriffs von Willen bzw. Willensfreiheit. Denn obgleich Aristoteles in *NE I 13* von einem Strebevermögen (ὄρεκτικόν) ausgeht, findet sich die *voluntas* als eigenständiges Seelenvermögen erst seit Augustinus.⁷ Legt man aber dessen theologisch ausgerichteten Willensbegriff zugrunde, kann man leicht daraus folgern, bei Aristoteles liege noch gar keine menschliche Willensfreiheit vor.⁸ Demgegenüber hat man ebenso

⁶ Da die *Nikomachische Ethik* (*NE*) von der älteren und neuesten Forschung gegenüber der *Eudemischen Ethik* als die reifere und philosophisch ausgewogenere ethische Schrift angesehen wird und neueste Untersuchungen von J. Szaif (*Naturbegriff und Güterlehre in der Ethik des Aristoteles*. In: *Was ist das für den Menschen Gute?* Hrsg. von J. Szaif und M. Lutz-Bachmann. Berlin/New York 2004, 54–100, hier: 67) und A. Neschke-Hentschke (*Die aristotelische Ethik – eine Ethik ohne Metaphysik?* In: *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Hrsg. von K. Engelhard und D.H. Heidemann. Berlin/New York 2005, 35–64, hier: 50) die Unterschiede zwischen beiden Werken für unwesentlich halten, beschränken sich die folgenden Erörterungen auf die *NE*. – W. Jaeger (*Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923, ²1955. 237ff) hielt die *Eudemische Ethik* für die „Urethik“, auch C.J. Rowe (*The Eudemean Ethics and Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought*. Cambridge 1971. 79–114) faßt die *NE* als Überarbeitung des Materials der *Eudemischen Ethik* auf. A. Kenny (*The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford 1978) geht davon aus, daß die ‚kontroversen Bücher‘, d.h. *NE V–VII* und *Eud. Eth.* IV–VI, originär zu letzterer gehörten, deren Ausführungen bisweilen sogar reichhaltiger und differenzierter sind (vgl. ders.: *Aristotle's Theory of the Will*. London 1979. IX–X), während F. Dirlmeier (*Aristoteles. Eudemische Ethik*. Übers. von F. Dirlmeier. In: *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung 7*. Hrsg. von E. Grumach. Berlin 1962. 361–365) aus stilistischen Gründen für die *NE* als ursprünglichen Ort argumentierte. Vgl. auch H. Flashar: *Aristoteles*. In: *Die Philosophie der Antike 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*. Hrsg. von H. Flashar. Basel ²2004, 167–492, hier: 226–228. Aufgrund der Untersuchungen von A. Kenny wird heute die Authentizität der *Eudemischen Ethik* nicht mehr bezweifelt, abgesehen von M. Pakaluk: *The egalitarianism of the Eudemean Ethics*. In: *Classical Quarterly* 48 (1998), 291–302, 411–432.

⁷ Vgl. A. Dible: *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Sahter Classical Lectures 48). London 1982. 20–67, bes. 45f, zu Augustinus: 120–144, bes. 123ff, und *Ch. Horn: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffes*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 113–132.

⁸ Vgl. bereits R. Loening: *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Jena 1903. 295; R.A. Gauthier/J.Y. Jolif: *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*. Louvain/Paris 1958/59, ²1970. II, 218; A. Dible: *The Theory of Will in Classical Antiquity* (s. Anm. 7), 45f; Ch. Kahn: *Discovery of*

vorschnell dafür argumentiert, Aristoteles – ebenso Platon⁹ – habe bereits einen Willensbegriff konzipiert,¹⁰ sei es in Anlehnung an die Analytische Philosophie und anknüpfend an Wittgensteins Kritik am metaphysischen Willensbegriff¹¹ oder mit kritischem Blick auf scholastische „intellektualistische Lehren“¹² oder aber nur implizit durch die Wiedergabe von βούλησις mit „Wille“¹³, von προαίρεσις mit „Willenswahl“¹⁴ oder „Willensentscheidung“¹⁵ oder von ἀκρασία (NE VII) mit „Willensschwäche“¹⁶, die eigentlich nur „Unbeherrschtheit“ bedeutet.

Der vorliegende Beitrag beabsichtigt darzulegen, unter welchen Bedingungen nach Aristoteles freiwillige und unfreiwillige Handlungen¹⁷ möglich sind, was einer Entscheidung (προαίρεσις) vorausgeht und inwiefern bzw. in welchem Bereich der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist (NE III 1–8). Diese

Will: From Aristotle to Augustine. In: *The Question of Eclecticism.* Hrsg. von J.M. Dillon und A.A. Long. Berkeley 1988, 234–259, und O. Höffe: *Aristoteles.* München 1996. 208ff.

⁹ Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorf (*Platon.* Berlin ⁵1959. 310), der Platons mutartigen Seelenteil (θυμοειδές) mit „Willen“ gleichsetzt, oder G. Grote (*Plato and other Companions of Socrates.* London ³1865. 3, 249), der die ἀνάγκη des Timaios als bloßen Zufall auffaßt, der mit dem „free will“ zusammenfalle.

¹⁰ Vgl. hierzu aus der älteren Forschung: F.A. Trendelenburg: *Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie* (s. Anm. 3), 152ff. C.F. Heman: *Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.* Leipzig 1887, und A. Kastil: *Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik.* Prag 1901. 35ff, sowie K.Ph. Seif: *Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.* In: *Theologie und Philosophie* 54 (1979), 542–581, hier: 543, 579ff; mit kritischen Bemerkungen zu Aristoteles’ Willens- theorie: P. Huby: *The First Discovery of the Freewill Problem.* In: *Philosophy* 42 (1967), 353–362.

¹¹ Vgl. A. Kenny: *Aristotle’s Theory of the Will* (s. Anm. 6) und T. Irwin: *Who Discovered the Will?* In: *Philosophical Perspectives* 6 (1992), 453–473.

¹² Vgl. M. Wittmann: *Aristoteles und die Willensfreiheit.* Eine historisch-kritische Untersuchung. Fulda 1921.

¹³ Vgl. Rolfes’ Übersetzung von NE III 6 (*Aristoteles. Nikomachische Ethik.* Auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes hrsg. von G. Bien. Hamburg ⁴1985) oder Seidls Wiedergabe von *De an.* II 3, 414b2 (*Aristoteles. Über die Seele.* Gr.-dt. Eingeleitet, übersetzt, kommentiert und hrsg. von H. Seidl. Hamburg 1995).

¹⁴ Vgl. die Wiedergabe von NE III 4, 1111b7 durch Rolfes (s. Anm. 13), der προαίρεσις aber ebenso mit „Entschluß“ (NE I 1, 1094a2) oder „Vorsatz“ (NE II 3, 1105a32) übersetzt.

¹⁵ Vgl. die Übertragung von NE VI 2, 1139b4 durch O. Gigon (*Aristoteles. Die Nikomachische Ethik.* Gr.-dt. Übersetzt von O. Gigon. Neu hrsg. von R. Nickel. Düsseldorf/Zürich 2001), der προαίρεσις im Kontext von NE III 4–5 mit „Entscheidung“ oder auch „Entschluß“ (I 1, 1094a2) wiedergibt, was m.E. angemessener ist.

¹⁶ Vgl. z.B. A. Hügli: *Willensschwäche.* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12. Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel. Basel 2004, 800–809, hier: 801f.

¹⁷ Es geht hier also nicht um den von Aristoteles ebenfalls verwendeten Begriff der Freiheit (ἐλευθερία), den er – wie A. Neschke-Hentschke (*Die aristotelische Ethik* (s. Anm. 6), 55) hervorhebt – zur Bezeichnung der göttlichen Autarkie gebraucht, daher auch im Hinblick auf die Erste Philosophie als Wissenschaft vom Göttlichen, die „einzige freie Wissenschaft, da sie für sich selbst ist“ (*Met.* I 2, 982b25–27).

Fragen werden im Rahmen einer Abhandlung über die Tugenden erörtert, die wiederum vor dem Gesamthintergrund der menschlichen Glückseligkeit (εὐδαιμονία) erfolgt, die für Aristoteles' Ethik eine fundamentale Rolle spielt. Deshalb läßt sie sich auch als eudaimonistische Ethik charakterisieren.¹⁸

Im folgenden sei zunächst der Aristotelische *eudaimonia*-Begriff (*NE I, X 7–9*) als Gesamtrahmen der Handlungstheorie sowie seine Tugendlehre (*NE II*) umrissen (Teil I). Dann soll näher betrachtet werden, was Aristoteles in der Fortführung seiner Ausführungen zum Tugendbegriff unter Freiwilligkeit (ἐκούσιον) bzw. Unfreiwilligkeit (ἀκούσιον) versteht (*NE III 1–3*) und unter dem im Deutschen schwer wiederzugebenden Begriff der προαίρεσις. Inwiefern geht dieser ‚Vorzugs-Wahl‘ (*pro-hairesis*) oder ‚Entscheidung‘ eine Überlegung (βούλευσις) und somit ein Tätigsein der Vernunft voraus (*NE III 4–5*)? In welchem Bereich ist der Mensch in der Lage, Überlegungen anzustellen und Entscheidungen zu treffen, und somit selbst für die daraus hervorgehenden Handlungen verantwortlich (*NE III 7*) und was bleibt demgegenüber außerhalb seiner Überlegungen und Entscheidungen? (Teil II) Eine wichtige Rolle spielt dabei die dianoetische Tugend der Phronesis (*NE VI 5, 8, 13*), auf die anschließend ein kurzer Blick geworfen werden soll (Teil III).

Der Aristotelischen Tugendlehre, die Pierre Aubenque als „existentiellen Intellektualismus“ bezeichnete,¹⁹ soll dann Platons frühe Ethik gegenübergestellt werden, die in der Forschung gemeinhin als „intellektualistisch“ gilt.²⁰ Anhand des *Protagoras* soll gezeigt werden, daß tugendgemäßen Handlungen letztlich und notwendigerweise eine apriorische Vernunftseinsicht (νοῦς) vorausgeht (Teil IV).²¹

Ob die Abhängigkeit ethischer Handlungen von einer Vernunftseinsicht auch auf Aristoteles' Ethik zutrifft – zumal er theoretische, allein um der Erkenntnis willen betriebene Wissenschaften und praktische Wissenschaften streng

¹⁸ Zur eudaimonistischen Ethik des Aristoteles im Unterschied zu Platons Ethik als Tugendlehre vgl. K. Düsing: *Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und Aristoteles*. In: *Eros und Eris*. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum für Adriaan Peperzak. Hrsg. von P.J.M. van Tongeren u.a. (Phaenomenologica 127). Dordrecht/Boston/London 1992, 25–37, hier: 26, 34f, und ders.: *Fundamente der Ethik*. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt 2005. 21–34. – Hingegen geht M. Förschner (*Über das Glück des Menschen*: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant. Darmstadt 1993. 1–21, hier: 1) davon aus, daß jede antike Ethik eudaimonistisch sei.

¹⁹ Vgl. P. Aubenque: *La prudence chez Aristote*. Paris 1963. 51.

²⁰ Vgl. K.Ph. Seif: *Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (s. Anm. 10), 558; Ch. Horn: *Wille*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12. Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel. Basel 2004. 763–769, hier: 764f.

²¹ Auf die Weiterentwicklung der Platonischen Tugendlehre in *Politeia IV* gegenüber den Frühdialogen und dem *Phaidon* sowie auf die spätplatonische Konzeption im *Politikos* als Vorprägung der Aristotelischen Tugendlehre kann hier nur verwiesen werden. Vgl. K. Düsing: *Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und Aristoteles* (s. Anm. 18), 29–32.

trennt (*Met.* VI 1) –, dies soll durch die Differenzierung des rationalen Seelenteils (*NE* VI 2) und durch die Untersuchung des Verhältnisses der Phronesis zu den ethischen Tugenden geklärt werden, verbunden mit einer expliziten Kritik an der Sokratischen Tugendlehre (*NE* VI 13), und schließlich eine systematische Standortbestimmung der Aristotelischen Handlungstheorie ermöglichen (Teil V). Einige Bemerkungen zu Thomas von Aquins Kennzeichnung des Menschen als Abbild Gottes (*imago Dei*), die Aristotelische Aspekte aufnimmt und mit der christlichen Offenbarungs- und Schöpfungslehre verbindet, werden die Erörterungen abrunden (Teil VI).

I. Aristoteles' Tugendlehre im Gesamtkontext der Frage nach der *eudaimonia*

Bereits der programmatische Eröffnungssatz (*NE* I 1, 1094a1ff) nennt zwei Kernbegriffe von Aristoteles' Handlungstheorie: Handlung (*πρᾶξις*) und Entscheidung (*προαίρεσις*).²² Jede Handlung und Entscheidung strebt – ebenso wie jede Kunst (*τέχνη*) – nach einem Gut (*ἀγαθόν*), das daher als Ziel (*τέλος*) allen menschlichen Strebens (*ὄρεξις*) gilt.²³ Da die Ziele, analog zu untergeordneten und übergeordneten Disziplinen und Wissenschaften, in einer hierarchischen Ordnung stehen, müssen sie, um den unendlichen Regreß zu vermeiden,²⁴ in einem erreichbaren, das Streben zur Erfüllung bringenden letzten und abschließenden Ziel kulminieren: dem höchsten Gut oder Besten (*ἄριστον*, 1094a22). Dieses wird nie um eines anderen willen gewählt, d.h. als Mittel, sondern nur um seiner selbst willen. Daher erweist es sich als in sich vollendet (*τέλειον*, *NE* I 5, 1097a28), ohne jeden Mangel und sich selbst genügend (*ἄυταρκες*, 1097b8). Mit diesem obersten Gut wird – darin stimmen alle überein – die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) des Menschen bezeichnet (*NE* I 2, 1095a18–22).

Worin aber dieses höchste Gut genau bestehen soll, da gehen die Ansichten weit auseinander; denn es wird von der Menge und den Weisen völlig unterschiedlich bestimmt (1095a22ff): handelt es sich um Lust (*ἡδονή*), Reichtum (*πλοῦτος*), Ehre (*τιμή*) oder gar um ein Gutes an sich – eine Anspielung auf Platons Idee des Guten?²⁵ Nun geht Aristoteles doxographisch vor, d.h. er berück-

²² Vgl. hierzu *H. Kuhn: Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik*. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*: Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag, Hrsg. von D. Henrich, W. Schulz und K.H. Volkman-Schluck. Tübingen 1960, 123–140. – Die von ihm in diesem Kontext betonte „Seinsbejahung“ (123f) ist jedoch aufgrund jener Abgrenzung der Ethik als rein praktischer Wissenschaft von theoretischen Wissenschaften schwierig, vor allem von der Ersten Philosophie als Seinslehre.

²³ Zur Zielgerichtetheit von Handlung (*πρᾶξις*) und Entscheidung (*προαίρεσις*) vgl. auch *NE* I 5, 1097a21–25.

²⁴ Zum unendlichen, zu vermeidenden Regreß vgl. bereits *Platon: Lysis* 219c-d, 220b.

²⁵ Die Idee des Guten hat Aristoteles in *NE* I 4 mit mehreren Einwänden kritisiert, worauf nur verwiesen sei. Vgl. hierzu *H. Flashar: Die Platonkritik*. In: *Aristoteles. Nikomachische*

sichtigt zunächst die zu dieser Fragestellung allgemein anerkannten, „am weitesten verbreiteten“ Ansichten (δόξαι, 1095a29) der Zeitgenossen und aus der philosophischen Tradition.²⁶ Vorläufig bestimmt er das Glück anhand von drei Lebensformen (βίοι): Die dem Genuß ergebene Lebensform (βίος ἀπολαυστικός) der Menge (NE I 3, 1095b16f) und der Rohesten (φορτικώτατοι) hält die Lust für das wahre Glück. Als sklavenartige (ἀνδραποδώδεις) und „viehische“ Lebensweise²⁷ (βίος βοσκημάτων) bleibt dieses aber indiskutabel.²⁸

Die Gebildeten (χαριεντες) und Aktiven (πρακτικοί) zielen in einer bürgerlich-politischen Lebensweise (βίος πολιτικός, 1095b23ff) – nach Aristoteles oberflächlich und einseitig – auf Ehre (τιμή) als höchstes Gut ab: Diese hängt nämlich eher von den Ehrenden als vom Geehrten ab, ist diesem also nicht eigen, sondern wird von außen verliehen und kann von nur kurzer Dauer sein, während das Gute gerade etwas Eigenes (οἰκεῖον) sein muß, das man nicht leicht wieder verlieren kann. Ferner erstrebt man Ehre, um wegen seiner Tugend (ἀρετή) von anderen, vor allem von den Verständigen (φρόνιμοι), geehrt zu werden. Somit fungiert Ehre nur als Mittel, nicht als Selbstzweck, daher kann sie nicht das höchste, um seiner selbst willen erstrebte Gut sein. Vielmehr wäre die Tugend besser (κρείττων). Liegt nicht eher in dieser das Ziel der politischen Lebensweise?

Auch die Tugend erweist sich als unvollkommen (ἀτελεστέρα), denn in deren Besitz (ἔχον τὴν ἀρετὴν) könnte man schlafen, untätig sein (ἀπρακτεῖν) oder größtes Unglück erleiden, was nicht als glückseliges Leben bezeichnet werden kann. *Ex negativo* wird auf diese Weise aber bereits die Wesensbestimmung der Glückseligkeit – ein Tätigsein (ἐνέργεια) der menschlichen Seele gemäß einer Tugend (NE I 6, 1098a16f) – vorbereitet.

Die betrachtende Lebensweise (βίος θεωρητικός), die den Wissenschaften gewidmete Lebensform des Philosophen oder Weisen, wird hier nur angekündigt (NE I 3, 1096a4f) und auf „einen späteren Abschnitt“, nämlich NE X 7–9, ver-

Ethik. Hrsg. von O. Höffe. Berlin 1995, 63–82, H.-G. Gadamer: *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles.* Heidelberg 1978, 77–92, und R. Ferber: *Platos Idee des Guten.* St. Augustin 1983, ²¹1989, 220–236.

²⁶ Vgl. hierzu Vf.: *Zwischen Tradition und Innovation: Aristoteles' ‚doxographische Methode‘ – mit einem Ausblick auf Husserl.* In: *Metaphysik als Wissenschaft.* Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag. Hrsg. von D. Fonfara. Freiburg/München 2006, 102–132.

²⁷ Inwiefern der βίος ἀπολαυστικός dem Mensch und Tier gemeinsamen Seelenvermögen zugeordnet wird, nicht aber dem rationalen, dem Menschen eigentümlichen Seelenteil, wird in NE I 6 unter Hinzuziehung von NE I 13 deutlich.

²⁸ Wie die Lust-Abhandlungen (NE VII 12–15, X 1–5) zeigen, erweist sich die ἡδονή für Aristoteles zwar nicht als höchstes Ziel, wohl aber als jede Tätigkeit begleitendes und daher sie vollendendes notwendiges Moment des guten und gelingenden Lebens. Vgl. hierzu G. Lieberg: *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles.* München 1958, F. Ricken: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.* Göttingen 1976; ders.: *Wert und Wesen der Lust.* In: *Aristoteles. Nikomachische Ethik.* Hrsg. von O. Höffe. Berlin 1995, 207–228.

schoben. Dort werden zwei Glückseligkeitsweisen unterschieden: In der reinen Betrachtung liegt die „vollendete Glückseligkeit“ des Menschen (*NE* X 8, 1178b7f), hingegen wird das Glück des politischen Lebens als nur „zweitrangig“ (*δευτέρως*, 1178a9) angesehen.²⁹ Erstere geht über die Möglichkeiten des Menschen hinaus und kommt ihm nur insofern zu, als ein „Göttliches in ihm“ wohnt (*NE* X 7, 1177b26–28), während das Glück des bürgerlichen Lebens als „menschliches Glück“ gilt.³⁰ Der Unterschied zwischen Tugend (*ἀρετή*) und Glück (*εὐδαιμονία*) besteht nun darin, daß wir das Glück stets und ausschließlich um seiner selbst willen wählen, jede Tugend zwar auch um ihrer selbst, aber ebenso um des Glücks willen, um durch sie glücklich werden zu können (vgl. *NE* I 5, 1097b1–6).

Die Wesensbestimmung der Glückseligkeit findet sich im *ergon*-Argument (*NE* I 6), das inhaltlich und strukturell auf Platon (*Politeia* I, 352d-354a) zurückgeht³¹ und vom spezifischen ‚Werk‘ (*ἔργον*) oder von der spezifischen „Leistung“ einer Sache ausgeht.³² Da bei jedem Handelnden das Gute in jenem Werk

²⁹ Zu den beiden Glückseligkeitsweisen vgl. W. Kullmann: *Theoretische und praktische Lebensform*. In: *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin 1995, 253–276. – Die Kontroverse um eine exklusive bzw. dominante oder eine inklusive Glückseligkeitskonzeption, die W.F.R. Hardie (*Aristotle's Ethical Theory*. Oxford 1968) angestoßen hat, sei hier nur benannt: J. Ackrill (*Aristotle on Eudaimonia*. In: *Proceedings of the British Academy* 60 (1974), 339–359, ND in: *Essays on Aristotle's Ethics*. Hrsg. von A. Oksenberg-Rorty. London 1980, 15–33, hier: 21) verstand *εὐδαιμονία* im Sinne eines umfassenden Glückseligkeitsbegriffs als inklusives Ziel (*inclusive end*); auch A. Neschke-Hentschke (*Die aristotelische Ethik* (s. Anm. 6), 61, bes. Anm. 54) sieht „kein Dilemma“ zwischen beiden Lebensformen. Hingegen vertritt A. Kenny (*Aristotle on the perfect life*. Oxford 1992, 17) einen m.E. Aristoteles' Konzeption eher entsprechenden exklusiven *eudaimonia*-Begriff (*dominant end*), vgl. auch Anm. 34.

³⁰ Eine weitere Lebensweise wird noch ergänzt: Das auf Gelderwerb gerichtete Leben (*βίος χρηματιστής*, *NE* I 3, 1096a5–10) gilt als unnatürlich und erzwungen, da Reichtum (*πλοῦτος*) nützlich ist (*χρήσιμος*), als Mittel einem anderen Zweck, dem Gelderwerb, dient und somit nicht das höchste Gut sein kann. Daher kommen die anderen drei Lebensweisen, die um ihrer selbst willen geschätzt werden, eher in Betracht.

³¹ Dort befaßt sich Sokrates mit dem Glück bzw. einem guten Leben und geht zunächst vom *ergon* des Pferdes aus, das verallgemeinert wird und das bezeichnet, was man mit diesem allein oder am besten verrichten kann (352d-e). Jedem, dem ein *ergon* aufgetragen ist, muß eine eigentümliche Tugend (*ἀρετή οἰκεία*, 353c) zukommen, so daß jeder sein *ergon* gut (*εὖ*) ausführt. Sokrates folgert daraus, daß jedes Ding durch seine eigentümliche Tugend sein eigentümliches *ergon* gut verrichtet. Dies wird auf die Seele übertragen: sie muß ein eigentümliches *ergon* haben, das man „mit keinem anderen Ding verrichten kann.“ Auch ihr wird eine eigentümliche, d.h. nur ihr geltende Tugend zugeschrieben, um ihr *ergon* gut ausführen zu können. Diese Tugend der Seele ist die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*, 353d-e). Also wird eine gerechte Seele gut leben und somit glücklich sein (*εὐδαίμων*, 354a). Ähnlich argumentiert Aristoteles im *ergon*-Argument von *NE* I 6.

³² H. Flashar (*Aristoteles* (s. Anm. 6), 294) übersetzt *ἔργον* zutreffend mit „Leistung“, U. Wolf (*Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von U. Wolf. Reinbek b. Hamburg 2006, bes. 347f) in Anknüpfung an englische Übersetzungen mit „Funktion“, O. Gigon (s. Anm. 15) in 1098a7 mit „Werk“, meist aber mit „besondere Tätigkeit“ oder „eigen-