

ARISTOTELES, NIKOMACHISCHE ETHIK

Verstandestugenden: Weisheit und praktische Klugheit
(NE VI; Sitzung 9: 6.6.2011)

1 Zusammenhang

Buch VI verfolgt augenscheinlich zwei Ziele. Einmal soll geklärt werden, welche Verstandestugenden es gibt. Zum anderen will Aristoteles erläutern, wie wir bestimmen, was richtiges Handeln ist. Dies ist wichtig im Zusammenhang der Charaktertugenden. Nach Aristoteles bestimmen wir mit der praktischen Klugheit (phronesis), was das richtige Handeln ist. Die phronesis ist eine Verstandestugend, insofern hängen die beiden Ziele von Buch VI miteinander zusammen.

2 Einleitung: VI.1–2

Die Kapitel 1–2 leiten die Untersuchung ein. Es fällt auf, dass Kapitel 2 nicht direkt an Kapitel 1 anschließt, d.h. Aristoteles unternimmt zwei Anläufe, um in das Buch einzuführen. Das passt gut damit zusammen, dass er in Buch VI zwei Ziele verfolgt.

Erste Einleitung (VI.1): Zusammenhang zur Charaktertugend. In Kapitel VI.1 weist Aristoteles darauf hin, dass die Untersuchung der Charaktertugenden noch eine wichtige Lücke lässt. Ethische Tugend war als Disposition definiert worden, die auf eine Mitte zielt. Die Mitte sollte dabei durch die richtige Überlegung bestimmt werden; oft meint die Mitte im Grunde genommen das richtige Handeln. Offen ist aber, was die richtige Überlegung ist und wie sich das Handeln, das richtig ist, bestimmen lässt. Das soll in Buch VI geklärt werden.

Zweite Einleitung (VI.2): Verstandestugenden. Tugenden (aretai) des Menschen sind die charakteristischen positiven Eigenschaften des Menschen (oder seiner Form, der Seele). Einzelne Tugenden lassen sich unterscheiden, wenn man zwischen unterschiedlichen Teilen der Seele differenziert. Bereits in I.13 waren innerhalb des rationalen Seelenteils im weiteren Sinne das Denkvermögen (dianoia, Vernunft, Rationales im engeren Sinne) und das Strebevermögen unterschieden worden. Die Charaktertugenden sind die char. positiven Eigenschaften des Strebevermögens. Die Verstandestugenden sind die char. pos. Eigenschaften des Denkvermögens. Letztere wurden noch nicht behandelt und müssen nun untersucht werden.

Erster Schritt dazu: Weitere Unterteilung: Das Denkvermögen lässt sich nach Aristoteles in zwei Teile untergliedern. Kriterium: Objekt des Denkens:

1. Was notwendig ist, wie es ist: Kennzeichnung des zugehörigen Seelenteils als epistemonikon = wissenschaftlich;
2. Was nur kontingenterweise ist, wie es ist: Kennzeichnung des zugehörigen Seelenteils als logistikon = überlegend (manchmal auch auf die Meinung = doxa bezogen).

In beiden Bereichen geht es um die Wahrheit (1139b11). Die Tugenden der Seelenteile müssen also so sein, dass sie die Teile befähigen, die Wahrheit zu finden.

In diese Überlegungen ist eine Textpassage eingearbeitet, die nicht nahtlos an das Übrige anschließt (1139a16–1139b10).

3 Dispositionen, die auf die Wahrheit bezogen sind

In den folgenden Kapiteln holt Aristoteles nach eigenen Worten nochmal weiter aus und betrachtet mehrere Dispositionen der Seele, die es mit der Wahrheit zu tun haben. Motivation für diese Betrachtung ist offenbar 1139b11, wo gesagt wird, dass es bei den Verstandestugenden immer um die Wahrheit geht. Die fünf Dispositionen, die im folgenden untersucht werden, firmieren als Kandidaten für die Verstandestugenden; zwei von ihnen werden dann im Sinne eines Ergebnisses als Verstandestugenden herausgestellt (1143b15).

Zu beachten ist, dass Aristoteles hier Dispositionen (*hexeis*) in den Blick nimmt, und nicht bloß um Fähigkeiten. Wer eine Fähigkeit, *x* zu tun, hat, kann *x* tun; wer über die Disposition, bei bestimmten Anlässen *x* zu tun, verfügt, tut *x* typischerweise bei diesen Gelegenheiten. Es ist plausibel, dass als Tugenden Dispositionen in Frage kommen und nicht Fähigkeiten. In Buch II hatte Aristoteles argumentiert, dass die Charaktertugenden Dispositionen sein müssen. Allerdings unterscheidet Aristoteles im Verlauf von Buch VI nicht immer genau zwischen Fähigkeit und Disposition, wie Wolf (2002) kritisiert.

Nun zu den Kandidaten.

Episteme (VI.3). Das wissenschaftliche Denken und Wissen (die Übersetzung „Wissenschaft“ lässt kaum an eine individuelle Disposition denken) wird zunächst durch seine Objekte definiert: Dinge, die mit Notwendigkeit so sind, wie sie sind. Wissenschaftliches Denken und Wissen ist lernbar; dabei gehe Lehre immer von einem Bekannten aus und schließe durch Induktion auf das Allgemeine oder durch Deduktion auf das Besondere. Aristoteles definiert wissenschaftliches Denken und Wissen als Disposition, Beweise zu tätigen. Wer *episteme* hat, muss von bestimmten Dingen überzeugt sein und dies unter Rekurs auf Prinzipien begründen können.

Herstellungswissen (VI.5). Als Objekte des Denkens und Wissens bleiben nun noch Dinge, die nur kontingenterweise so sind, wie sie sind. Aristoteles ordnet sie teils dem Herstellen, teils dem Handeln zu (ob diese Unterteilung vollständig ist, sagt er hier nicht). Dabei spielt er auf seine Unterscheidung zwischen Herstellen = *poiesis* und Handeln = *praxis* an, die er anderswo entfaltet. *Praxis* ist hier in einem engen Sinn zu verstehen, denn natürlich ist Herstellen auch ein Handeln in einem weiten Sinn. Als *praxis* im engen Sinne gilt nach Aristoteles vielmehr Handeln, das sein unmittelbares Ziel im Handlungsvollzug selbst hat (1140b6). Beispiel: Spaziergehen ist eine Form von *praxis*, denn Spaziergehen ist unmittelbar durch kein ihm äußeres Ziel definiert, sondern durch einen bestimmten Handlungsvollzug (was nicht ausschließt, dass man spaziergehen kann, um ein anderes Ziel zu realisieren). Heilen ist nach Aristoteles hingegen eine *poiesis*; das Heilen ist durch ein Ziel (Gesundheit) bestimmt, das gedanklich vom Handlungsvorgang abgelöst werden kann. Die *praxis* i.e.S. gilt bei Aristoteles oft als etwas Höheres, da wir häufig *poiesis* um einer *praxis* willen betreiben.

In VI.5 geht es um die *techne*, die der *poiesis* zugeordnet ist. Wolf übersetzt „*techne*“ mit „Herstellungswissen“. Man könnte sagen, dass es sich um diejenige Disposition handelt, der zufolge ein Mensch bestimmte Dinge gut herstellt. Aristoteles argumentiert,

dass die *techne* zusammenfällt mit der mit Überlegung verknüpften Disposition, Dinge bestimmter Art herzustellen.

Man könnte einwenden, dass *techne* als Disposition, bestimmte Dinge herzustellen, kein Wissen ist. Das wäre jedoch ein Missverständnis, denn Aristoteles operiert hier mit einem weiten Wissensbegriff. In diesem Sinne sagen wir nur dann, dass jemand weiß, wie man Fahrrad fährt, wenn er Fahrrad fahren kann.

Praktische Klugheit (VI.6). *Phronesis* = prakt. Klugheit ist die andere Disposition, bei der es um die Wahrheit des Kontingenten geht; sie ist dem Handeln im Sinne von *praxis* i.e.S. zugeordnet.

Eingeführt wird sie über die Figur des *phronimos*, d.h. des praktisch Klugen. Er kann gut überlegen, was für ihn, sein Leben und vielleicht auch allgemeiner gut ist. Aristoteles zufolge nennen wir allgemeiner Menschen klug in diesem Sinne, wenn sie gut über etwas nachdenken können, zu dem es kein Herstellungswissen gibt, heute würde man sagen, wenn es nicht nur um technische Fragen geht.

Gegenstand der Klugheit sind die Dinge, die kontingenterweise bestehen und so sind, wie sie sind **und** die durch Handeln entstehen können, aber nicht müssen (ausgeschlossen sind auch Dinge, „deren Ursprünge auch anders sein können“, 1139b34, Aristoteles 2011, S. 200). Letztere Einschränkung ist wichtig, um Dinge auszuschließen, die Gegenstand einer *techne* sind.

Aristoteles definiert *phronesis* daher als mit Überlegung verknüpfte Disposition, sich in *praxis* im Sinne des Guten zu engagieren. Gemeint ist vielleicht wirklich die Disposition, überlegt im Sinne der *praxis* gut zu handeln. Wichtig ist der Bezug auf menschliche Güter.

Aristoteles versucht seine Definition, die er später wiederholt, durch zwei Überlegungen zu stützen und zu vertiefen. Erstens nenne man alltagssprachlich Perikles und bestimmte Politiker gut, das passe mit der Definition der *phr.* durch Aristoteles zusammen, weil in beiden Fällen ein Bezug zum menschlichen Guten bestehe. Zweitens gebe es eine bereits durch eine allerdings zweifelhafte Etymologie verbürgte Verbindung zwischen *phronesis* und *sophrosyne* = Besonnenheit. Letztere bewahre die Klugheit und deren Urteil. Gemeint ist dabei, dass ein Urteil darüber, was gut ist, durch Lust verdorben werden kann, und dass die *sophrosyne* dafür sorgt, dass es nicht so weit kommt.

Aristoteles grenzt die Klugheit von der *techne* ab. So gebe es bei der *techne* eine gute *techne* (vgl. dazu 1140b12). Wichtigster Unterschied ist, dass im Bereich der *techne* absichtliches Begehen von Fehlern anders beurteilt wird als bei der Klugheit. Beispiel: Wenn ein Baumeister absichtlich ein Haus baut, das bald zusammenkracht, dann wird dadurch seine Baukunst (*techne*) nicht in Frage gestellt. Wenn aber jemand absichtlich etwas Schlechtes tut, dann steht seine prakt. Klugheit in Frage. Man kann daher sagen, dass eine Beurteilung hinsichtlich der *techne* die Absicht ausblendet, während eine Beurteilung hinsichtlich der Klugheit das nicht tut. Daher hat die Klugheit einen moralischen Aspekt.

Weil es hier mit der prakt. Klugheit steht wie mit der Tugend, schließt Aristoteles, dass nur die *phronesis* diejenige Tugend ist, die dem *logistikos* zugeordnet wird. Ebert (1995) bemerkt kritisch an, dass eine Tugend des *logistikos* an sich das sein sollte, was uns befähigt, mit dem *logistikos* nachzudenken, und zwar unabhängig davon, was das im Detail ist.

Die Verknüpfung der *phronesis* mit der *praxis* mag in der Tat problematisch erscheinen, wenn man *praxis* gleichwertig neben *poiesis* stellt. Allerdings ist es plausibel anzunehmen, dass für Aristoteles die *praxis* einen Vorrang vor der *poiesis* hat. Während die *poiesis* um bestimmter Güter willen durchgeführt wird, findet das Handeln der *praxis*

bereits einen Sinn in sich selbst. Insbesondere ist eudaimonia (das deutet der Verweis auf das Gute im Zsh. der phronesis an) eine Sache der praxis.

nous (VI.6). Die intuitive Vernunft = nous befähigt uns, Prinzipien = Ausgangspunkte für Schlüsse intuitiv zu erfassen. Mit den Prinzipien sind vor allem allgemeine Prinzipien, manchmal aber auch spezielle Sachzusammenhänge gemeint (Ausgangspunkt für Induktion). Aristoteles argumentiert, warum nous, die diesbezügliche Disposition, nicht mit anderen Dispositionen zusammenfällt, die bereits diskutiert wurden.

sophia (VI.7). Weisheit = sophia schreibt man nach Aristoteles erstens dem zu, der eine techne genauestmöglich beherrscht, der also das relevante Herstellungswissen hat. Weisheit sei hier die gesteigerte techne, die Gutheit des Herstellungswissens, Exzellenz in der techne (das deckt sich nicht mit dem derzeitigen Sprachgebrauch). Zweitens nannten wir auch Menschen weise, die insgesamt (also nicht in einem bestimmten Bereich) weise sind (passt eher zu unserer Sprachgewohnheit). Im Folgenden geht es wohl nur um die Weisheit im letzteren Sinn. Aristoteles folgert, dass der Weise nicht nur episteme haben muss, sondern auch nous. Sophia ist daher die Verknüpfung von episteme und nous. Das ist auch der Grund dafür, warum episteme und nous dann nicht als eigene Tugenden gelten; sie sind bereits in der sophia aufgehoben.

Aristoteles betont im Folgenden den Unterschied zwischen sophia und phronesis und bezeichnet erstere als höherwertig. Das hat damit zu tun, dass die sophia sich nicht auf das dem Menschen Gute beschränkt, sondern sozusagen kosmischen Anspruch hat. Die sophia sie dagegen nur mit dem befasst, was dem Menschen gut tut. Sie erstrecke sich nicht auf das, was für bestimmte Tiere gut ist; daher hat sie einen weniger universellen Anspruch und steht hinter der sophia zurück. Der Unterschied zwischen episteme und phronesis ist auch dadurch ersichtlich, dass es Menschen gibt, die zwar weise, aber nicht praktisch klug sind.

4 Weitere Überlegungen zur praktischen Klugheit (VI.8–12)

Im Folgenden geht Aristoteles weiter auf die Klugheit ein. VI.8–9 enthalten einige Bemerkungen zur Klugheit. Hauptthesen:

1. Klugheit hat es nur mit Dingen zu tun, die kontingenterweise so sind, wie sie sind, und die einen Bezug zu menschlichen Zielen und Handlungen haben.
2. Klugheit hat es mit dem Einzelnen zu tun, denn das Handeln ist immer ein Umgang mit Einzeldingen. Beispiel: Es nützt nichts zu wissen, dass leichtes Fleisch gut verdaulich ist, wenn man nicht weiß, welches Fleisch leicht ist.
3. Bezug zur politischen Wissenschaft (episteme politike): als Disposition dasselbe, nicht aber als Sein. Klugheit hat einen politischen Aspekt, eine politische Form, davon Unterformen: Kunst, gute Gesetze zu geben; und politisches Einzelfallwissen = episteme politike. Aristoteles betont, dass es von Klugheit politische und weniger politische Ausformungen gibt.
4. Nicht ganz klar ist es, ob es bei der Klugheit nur um das eigene Gut geht. Das wird insbesondere deutlich, wenn man Klugheit politisch auffasst (geht es den Politikern nur um das eigene Gut?). Mögliche Lösung: Die Sorge um das eigene Gut muss auch immer auf das fremde Gut bezogen sein (vgl. Ebert 1995).

5. Praktische Klugheit hat es mit dem Einzelnen zu tun, dies setzt Erfahrung voraus, und es folgt, dass junge Leute noch nicht klug sind.
6. Klugheit ist keine episteme; insbesondere hat die episteme einen Bezug auf die Prinzipien (Ursachen, Gründe, vgl. nous). Klugheit ist eher wie Wahrnehmung: hat es mit dem Speziellsten zu tun. Vergleich mit der Wahrnehmung von etwas als einem Dreieck in der Geometrie.

In VI.10–11 grenzt Aristoteles die phronesis von der Wohlberatenheit und der Verständigkeit ab. Die Wohlberatenheit kennzeichnet Aristoteles dabei als Richtigkeit der Überlegung, und zwar was Ziel, Mittel und die Zeit (Schnelligkeit in der Überlegung) angeht. Wohlberatenheit sei ein Zeichen von Klugheit. Verständigkeit = Wohlverständigkeit = eusynthesia ist die Fähigkeit, in Sachen der Lebenspraxis die Meinungen anderer kritisch beurteilen zu können. Die Verständigkeit ist von der phronesis verschieden, ihr aber verwandt. Man kann vielleicht sagen, dass es in der phronesis um das eigene Handeln geht, während wir mit der Verständigkeit das Handeln anderer beurteilen. Es scheint möglich, dass jemand zwar das eigene Gute richtig beurteilen kann, nicht aber das von anderen Menschen.

Die Überlegungen in VI.12 kulminieren in der These, dass sophia die arete des epistemonikon ist, und phronesis die des logistikon. Das hatte sich schon vorher angedeutet. Die Überlegungen, die das in VI.12 zeigen sollen, sind etwas undurchsichtig. U.a. wird gezeigt, dass viele (alle?) Verstandestugenden auf das Einzelne zielen; dass auch nous einen Bezug auf den Einzelfall hat (insofern es um Ausgangspunkte für induktive Schlüsse geht) und dass viele Dispositionen als natürliche Anlagen und daher nicht als Tugenden gelten (vgl. II.1). Ausnahme sind offenbar sophia und phronesis (letztere beruht auf Erfahrung).

5 Der Wert von Klugheit und Weisheit (VI.13)

In VI.13 diskutiert Aristoteles einige Probleme, die sich im Anschluss an sein Hauptergebnis, nämlich, dass sophia und phronesis die Verstandestugenden sind, ergeben.

1. Welchen Wert haben sophia und phronesis (gemeint ist: für das Glück)? Bei der sophia geht es nicht um die Güter des Menschen, sie erscheint daher nutzlos. Auch die phronesis könnte sich als nutzlos erweisen, da uns ein praktisches Wissen nicht immer besser im Handeln und Erreichen von Zielen macht, die wir zum Glück brauchen. Beispiel: Wissen der Medizin macht einen selbst nicht notwendig gesund. Es hilft an dieser Stelle nach Aristoteles auch nicht zu sagen, man müsse klug sein, um gut zu werden, denn die Klugheit soll auch den Guten etwas Gutes bringen.
2. Welche Rangfolge gibt es zwischen sophia und phronesis?

Die Antworten von Aristoteles lauten wie folgt:

1. a. Phronesis und sophia sind insofern etwas Gutes, als sie die char. positiven Eigenschaften bestimmter Seelenteile sind. Die Ausübung von phronesis und sophia sind integrale Bestandteile einer Erfüllung des menschlichen ergon, und daher des Glücks. Sie bringen auch etwas Gutes hervor, nämlich das Glück, allerdings bezüglich der Klugheit nur, wenn die Charaktertugenden vorhanden sind. Zusammenspiel hier: Charaktertugenden geben Ziel vor, Klugheit sinnt auf Mittel.
- b. Weitere Überlegung zum Wert der phronesis:

- (a) Man muss zwischen Tugend im oberflächlichen Sinn (äußerlich tugendhaftem Handeln) und Tu. im Vollsinn unterscheiden. Letztere setzt prohairesis und richtige Haltung voraus.
- (b) Unterscheide Klugheit von Geschicklichkeit. Letztere kann auch auf schlechte Ziele bezogen sein, erstere ist es nicht.
- (c) Analog bei Charaktertugenden: natürliche und echte Tugend. Natürliche Tugend können auch Kinder haben, nicht aber echte. Die echte ist mit Reflexion verbunden, und das Denken spielt hier eine wichtige Rolle. Vergleich: ein starker Körper, der nicht mit dem Sehsinn ausgestattet ist, kann sich verletzen.

Kernpunkt scheint zu sein, dass praktische Klugheit notwendig für echt tugendhaftes Handeln ist, auch wenn sie nicht hinreichend ist.

Aristoteles geht dann auf zwei Thesen von Sokrates ein:

- (a) Tugend ist ein Wissen. Aristoteles gibt Sokrates insofern Recht, als alle Tugend Klugheit voraussetzt, allerdings sei Tugend mehr als Wissen.
- (b) Es gibt letztlich nur eine Tugend. Aristoteles gibt Sokrates insofern Recht, als die echte Tugend letztlich nur eine ist. Allerdings gebe es viele natürliche Tugenden.

2. Zur Frage nach dem Vorrang sagt Aristoteles, dass die sophia den Vorrang hat. Das Argument scheint zu sein, dass die Klugheit letztlich dafür sorgt, dass wir weise werden. Daher agiere die Klugheit um der Weisheit willen, sei dieser also untergeordnet.

6 Probleme

Buch VI ist Gegenstand vieler Diskussionen. Ein Hauptproblem betrifft die Frage, welche Leistung die phronesis erbringt. Aristoteles scheint keine konsistente Antwort auf diese Frage zu geben. Manchmal sagt er nämlich, die Charaktertugenden gäben die Ziele vor (VI.13). Dann wäre der phronesis nur der Einsatz der Mittel überlassen. An anderen Stellen aber heißt es auch, die phronesis habe es mit dem zu tun, was gut ist. Das klingt nach mehr als nach reiner Mittelwahl (es sei denn, „gut“ meine hier nur „gut für das gute Leben“ und dies sei instrumentell zu verstehen. Das führt wieder zur Frage, wie das höchste Ziel zu denken ist, im Sinne der inklusiven oder der dominanten Interpretation).

Literatur

Aristoteles, , *Nikomachische Ethik*, Rowohlt, Reinbek, 2011, Übersetzung und Herausgabe durch U. Wolf, dritte Auflage.

Ebert, T., *Phronesis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik*, in: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin, 1995, pp. 165–185.

Wolf, U., *Aristoteles' 'Nikomachische Ethik'*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002.