

## Topik und Ethik

### Zur Bedeutung und Funktion der *endoxa* bei Aristoteles

JÖRN MÜLLER (Würzburg)

*Abstract* – This article examines the fundamental role ‘reputable opinions’ play in Aristotle’s ethical epistemology. In the first part, the meaning of ‘endoxon’ is delineated with a view to Aristotle’s scattered remarks on the subject in his *Topics* as well as in his ethical writings. Based on this conceptual clarification, the second part of the paper offers a case study of the manner in which Aristotle uses *endoxa* in his treatment of the happy life (*eudaimonia*): Solon’s advice to refrain from calling someone happy before the end of his or her life is taken up by him in the *Eudemian* as well as in the *Nicomachean Ethics* in order to refine the definition and the conditions of happiness. The main aim of my analysis, among others, is a better understanding of what Aristotle means by tying the happiness of an agent to a ‘complete life’ (*ζῆν τελεία*): In contrast to Solon, Aristotle does not intend to postpone the judgment of whether someone is happy until the end of his or her life, but emphasizes that virtuous activity must have already taken place for a while in order to justify the attribution of happiness to the agent in question. Based on this case study, the third part of the paper highlights the different ways in which Aristotle uses *endoxa* in his ethical writings. He treats them (1) as a potential source of knowledge, (2) as a methodical means of investigating disputed questions and (3) as a framework for anchoring his own concepts and definitions within a broader framework of a ‘reflective equilibrium’, which shows some resemblances to John Rawls’ ethical coherentism.

*Keywords* – Aristotle, *Eudemian Ethics*, *Nicomachean Ethics*, *Topics*, *endoxa*, *eudaimonia*, John Rawls, ethical coherentism

Zu Beginn des siebten Buchs seiner *Nikomachischen Ethik* gibt Aristoteles eine explizite Beschreibung der von ihm verwendeten Methode zur Untersuchung des handlungspsychologischen Problems der Unbeherrschtheit (*akrasia*). Er skizziert sein geplantes Vorgehen wie folgt:

Auch hier müssen wir, wie auch sonst, zuerst darlegen, was über die Gegenstände wahr zu sein scheint (*ta phainomena*), und die Schwierigkeiten durchgehen (*dia-*

*porein*), um dann hinsichtlich dieser Dinge entweder alle anerkannten Meinungen (*endoxa*) oder doch zumindest die meisten und wichtigsten davon nachzuweisen. Denn wenn die Schwierigkeiten gelöst sind und die anerkannten Meinungen stehen bleiben, hat die Untersuchung das Ihrige geleistet. (Arist. EN 7,1 1145b2-7; Übers. U. Wolf)

Im Zentrum dieses Verfahrens stehen die *endoxa*, die anerkannten Meinungen, weshalb man auch von der ‚endoxischen‘ Methode spricht. Wie die Formulierung „wie auch sonst“ (*epi tôn allôn*) zu Beginn des Zitats schon anzeigt, ist die Verwendbarkeit des beschriebenen Verfahrens keineswegs auf das unmittelbar in EN 7 Folgende beschränkt, sondern hat einen weiteren Anwendungsbereich. In der Forschungsliteratur ist diese endoxische Methode zwar oft im Kontext der aristotelischen Ethik diskutiert worden, v.a. in den richtungsweisenden Arbeiten von Jonathan Barnes und Terry Irwin.<sup>1</sup> Es besteht aber weitgehender Konsens darüber, dass hier keineswegs eine spezifisch ethische, also allein auf die praktische Philosophie hin zugeschnittene Vorgehensweise gemeint ist: Aristoteles recurriert auch in seiner theoretischen Philosophie regelmäßig auf dieses endoxische Verfahren, z.B. in seiner Diskussion über den physikalischen Ort (vgl. Arist. Ph. 6,4), und ebenso in der *Rhetorik* und *Poetik*.

Der explizite methodische Bezug auf die anerkannten Meinungen (*endoxa*) stellt nun eine Brücke zur aristotelischen *Topik* her, denn *endoxa* sind, wie wir gleich näher sehen werden, für die in dieser Schrift dargestellte dialektische Argumentation von fundamentaler Bedeutung. Im Folgenden möchte ich sowohl den begrifflichen Grundlagen als auch der konkreten Anwendung der endoxischen Methode bei Aristoteles etwas näher nachgehen, und zwar in folgenden Schritten:

(1) Zuerst werde ich an Hand der *Topik* und einiger Passagen aus den beiden aristotelischen Schriften zur Ethik, i.e. der *Nikomachischen* und der *Eudemischen Ethik*, die Begriffsintension und -extension der *endoxa* näher klären.

(2) Anschließend werde ich die endoxische Methode in der Ethik in praxi betrachten, und zwar an einer Art Fallstudie, nämlich der aristotelischen Behandlung des Solon-Problems.

<sup>1</sup> Vgl. Barnes 1980; Irwin 1981. Zur Methode in der Ethik bei Aristoteles allgemein siehe v.a. Kraut 2006; Zingano 2007. Zum Verhältnis der endoxischen Methode zur Rhetorik vgl. Haskins 2004.

(3) Die an diesem Testfall gewonnenen Beobachtungen ermöglichen dann einen vertieften Einblick in die Frage, welche unterschiedlichen methodischen Funktionen die Diskussion von *endoxa* in der aristotelischen Ethik besitzt.

### 1. *Endoxa in Topik und Ethik bei Aristoteles*

Zu Beginn der aristotelischen *Topik* wird die dialektische Argumentation von der streng wissenschaftlichen Deduktion im Wesentlichen über die Qualität der involvierten Prämissen abgegrenzt: Sind die Prämissen wahre und erste Sätze, die durch sich selbst überzeugen, oder sind die Prämissen zumindest aus solchen Prinzipien abgeleitet, ist der Schluss ein epideiktischer, also ein wissenschaftlich beweisender. Dialektische Deduktionen beruhen hingegen auf anerkannten Meinungen als Prämissen (vgl. Arist. Top. 1,1 100a25-30). Was genau sind nun *endoxa*? Aristoteles nimmt folgende Bestimmung vor:

Anerkannte Meinungen (*endoxa*) dagegen sind diejenigen, die entweder von allen oder den meisten oder den Fachleuten und von diesen entweder von allen oder den meisten oder den bekanntesten und anerkanntesten für richtig gehalten werden. (Top. 1,1 100b18-21)<sup>2</sup>

Pointiert gesprochen: Als *endoxon* gelten sowohl weit verbreitete Überzeugungen des ‚Common Sense‘ als auch Expertenmeinungen. Damit ist wohl nicht gemeint, dass jede Auffassung, die von einer der genannten Gruppen vertreten wird, dadurch auch schon automatisch als anerkannte Meinung qualifiziert ist; ansonsten wäre die Menge der *endoxa* geradezu ausufernd. Zu vermuten ist vielmehr, dass hier und an anderen Stellen der *Topik* eine gruppenrelative Zuordnung von *endoxa* vorgenommen wird, also

<sup>2</sup> Zur Übersetzungsproblematik für den Terminus *endoxon* vgl. Barnes 1980, 498-500, der für „reputable opinion“ plädiert. Zur hier verwendeten Übersetzung als ‚anerkannte Meinung‘ vgl. Rapp/Wagner 2004, 268f., die darauf hinweisen, dass damit nicht immer die faktische Anerkennung gemeint sein muss, sondern ggf. auch eine erst noch einzuholende: *Endoxa* sind ‚anzuerkennende‘ bzw. ‚akzeptable‘ Sätze. Vega Renon 1998 interpretiert die *endoxa* als „plausible propositions“, die ihre Plausibilität nicht auf subjektiver, sondern auf diskursiver Ebene gewinnen. Zum Zusammenhang von endoxischen Prämissen und ‚Wahrscheinlichkeit‘ (im Unterschied zu Wahrheit) vgl. Schramm 2004, 117-123.

eine Klassifikation der Menge der anerkannten Meinungen nach der Frage, bei bzw. von wem sie anerkannt sind.<sup>3</sup> Diese Relativität teilen die anerkannten Meinungen grundlegend mit den im ersten Zitat zur endoxischen Methode angesprochenen *phainomena*: Dabei handelt es sich nicht um naturwissenschaftliche Phänomene bzw. Data, wie lange in Anlehnung an eine empiristische Aristoteles-Deutung geglaubt wurde, sondern um sprachliche Artikulationen dessen, wie jemandem etwas erscheint;<sup>4</sup> damit stellt sich auch für sie grundlegend die Frage, wem sie eigentlich erscheinen.

Der Unterschied zwischen *phainomena* und *endoxa* ist nun ihre epistemische Fundierung: *Endoxa* besitzen gewissermaßen ein größeres Gewicht bzw. eine höhere Evidenz, die ihnen nicht zuletzt in Form der Anerkennung durch eine oder mehrere der oben genannten Gruppen zukommt.<sup>5</sup> Ganz in diesem Sinne schränkt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* die zu prüfenden Meinungen auf diejenigen ein, die „einigermaßen begründet“ erscheinen (vgl. EN 1,2 1095a28-30), und schließt damit eine Reihe von *phainomena* ab ovo aus. In der *Eudemischen Ethik* (EE 1,3 1214b28-34) wird eine ähnliche, epistemisch-kognitiv fundierte Abgrenzung des Untersuchungsfeldes vorgenommen, insofern z.B. Kinder und Geisteskranke als Quelle ernsthaft zu prüfender Ansichten ausgeschlossen werden, da es ihnen entweder noch oder grundsätzlich an der zur Begründung erforderlichen Vernunft mangelt. Im Zentrum des ethischen Interesses stehen im Gegensatz dazu Auffassungen, deren Quelle Aristoteles wie folgt charakterisiert:

<sup>3</sup> Vgl. Top. 1,10 104a8-10. 33-37; 1,14 105a34-105b1. Zu dieser gruppenrelativen Deutung der *endoxa* vgl. Rapp/Wagner 2004, 21f.

<sup>4</sup> Zum aristotelischen Verständnis von *phainomena* vgl. Owen 1968 und daran anknüpfend: Nussbaum 1982. Zu einer Kritik dieser ‚anthropozentrischen‘ Deutung vgl. Pritzl 1994, der für den faktischen und ‚objektiven‘ Charakter der *phainomena* im Allgemeinen und der *endoxa* im Besonderen argumentiert.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Reeve 1992, 37: “Roughly speaking, then, an *endoxon* is a *phainomenon* with some additional epistemic weight, weight it can acquire from a variety of sources.” Reeve kritisiert deshalb auch die bei Nussbaum 1982, 272 und anderen vorgenommene Gleichsetzung von *phainomena* und *endoxa*, auch wenn diese sich z.B. im obigen Zitat aus EN 7,1 zur endoxischen Methode durchaus nahelegt; vgl. Barnes 1980, 490f. sowie Kraut 2006, 78. Andere z.T. synonym mit *endoxa* (bzw. *phainomena*) aufgefasste Ausdrücke bei Aristoteles sind *dokounta* und *legomena*.

Einige dieser Ansichten werden von vielen (*polloi*) und seit alter Zeit vertreten; andere von wenigen angesehenen Menschen (*endoxoi andres*); und es ist unwahrscheinlich, dass beide Gruppen sich vollständig irren, vielmehr werden sie zumindest in einer Hinsicht oder sogar in den meisten Hinsichten Recht haben. (EN 1,9 1098b27-29)

Trotzdem kann dieses epistemische Gewicht dieser beiden Gruppen von *endoxa*, das ihre Einbeziehung in die Argumentation bedingt, nicht allein auf einer solchen gruppenrelativen Anerkennung durch die ‚vielen‘ oder die ‚wenigen‘ (i.e. die Experten oder Weisen) beruhen. Dies lässt sich an verschiedenen Grenzfällen zeigen, die Aristoteles selbst markiert:

(1) *Ausschluss von Expertenmeinungen*: Der *Topik* zufolge sind bestimmte Expertenmeinungen von der dialektischen Untersuchung ausgeschlossen, also zumindest als dialektische Prämissen ungeeignet. Dies sind v.a. solche, die im kompletten Widerspruch zu herrschenden Meinungen stehen, die also gewissermaßen absolut kontraintuitiv sind (vgl. Top. 1,10 104a10-12). Dieser Ausschluss überrascht etwas, insofern im siebten Buch der *Nikomachischen Ethik*, das ja geradezu das Paradebeispiel für die endoxische Methode liefert, just eine solche paradoxe Expertenmeinung den Anstoß zur Diskussion gibt: Sokrates' Leugnung der *akrasia*, also seine Auffassung, dass niemand wider besseres Wissen handelt, wird von Aristoteles selbst als der herrschenden Meinung zuwiderlaufend gekennzeichnet (vgl. EN 7,3 1145b25-29) – und trotzdem nachfolgend nicht nur detailliert untersucht, sondern sogar bis zu einem gewissen Grade bestätigt.<sup>6</sup>

Trotz dieses ‚Sonderfalls‘ wird auch in der *Nikomachischen Ethik* durchaus an einigen Stellen bestätigt, dass Philosophen die Tendenz zu idiosynkratischen Auffassungen haben, die mit Vorsicht zu genießen sind. Diese erwachsen dabei oft aus im Kern durchaus seriösen Beiträgen zur ethischen Debatte. Wer z.B. die (später insbesondere von den Stoikern vehement verteidigte) These aufstellt, dass das Glück allein im Besitz der Tugenden besteht, wird ggf. auch vertreten, dass ein in Dauerschlaf versetzter oder ein aufs Rad geflochtener Mensch glücklich genannt werden könne, solange er seiner Tugenden nicht verlustig geht. Solche paradoxen Auffassungen, so Aristoteles, kann aber eigentlich niemand vertreten, es sei denn

<sup>6</sup> Vgl. EN 7,5 1147b13-17. Zur ‚These‘ als einer der herrschenden Meinungen widersprechenden Auffassung eines bekannten Philosophen vgl. Top. 1,11 104b18ff.

es handelt sich um einen Philosophen, der seine ursprüngliche These um jeden Preis verteidigen möchte.<sup>7</sup> Das heißt keineswegs, dass die ursprüngliche These vollkommen wertlos oder inakzeptabel ist.<sup>8</sup> Aber die daraus ableitbare paradoxe Konsequenz kann man nach Aristoteles ebensowenig sinnvoll bejahen, wie man etwa die These verneinen kann, dass das, wonach alle streben, letztlich auch gut ist: Einem solchen *consensus omnium* darf sich nach Aristoteles auch ein in seine ursprüngliche Theorie verliebter Philosoph nicht entziehen: „Was alle glauben, das, behaupten wir, ist wahr. Wer diesen übereinstimmenden Glauben der Menschheit verwirft, wird schwerlich Glaubwürdigeres zu sagen wissen.“ (EN 10,2 1173a1-2)<sup>9</sup>

Absolut paradoxe philosophische Thesen, wie sie v.a. die Sophisten vertraten, sind in der auf Glaubwürdigkeit abzielenden dialektischen Argumentation letztlich wertlos und können deshalb beiseite gelassen werden. Ohnehin empfiehlt Aristoteles, insbesondere in der Ethik weniger den Thesen eines Philosophen Gehör zu schenken als auf seine jeweilige Lebensform zu achten: Nur wenn diese mit seinen propagierten Auffassungen übereinstimmt, ist er selbst glaubwürdig und damit ein möglicher Lieferant von ethisch relevanten *endoxa* (vgl. EN 10,9 1179a17-22).

(2) *Ausschluss von ‚populären‘ Meinungen*: Auf der entgegengesetzten Seite des Spektrums werden aber auch regelmäßig Auffassungen von der ethischen Untersuchung ausgeschlossen, die ‚von vielen‘ bzw. von der ‚Menge‘ (*hoi polloi*) vertreten werden.<sup>10</sup> Dies hängt mit bestimmten pädagogischen Grundprämissen der aristotelischen Ethik zusammen: Aristoteles geht grundsätzlich davon aus, dass nur derjenige von der Lektüre seiner prakti-

<sup>7</sup> Vgl. zu diesem Argumentationsmuster auch Kraut 2006, 79f. Nussbaum 1982, 277 gibt Beispiele aus den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles für Denker, die sich von der Logik ihrer Argumentation davontragen lassen und dann schließlich bei einem komplett ‚unplausiblen‘ Modell landen.

<sup>8</sup> De facto stimmt Aristoteles der Auffassung zu, dass Glückseligkeit es grundlegend mit Tugend zu tun hat (vgl. EN 1,9 1098b31-1099a7), allerdings nur mit dem Zusatz, dass es um die Ausübung und nicht um den reinen Besitz der Tugend geht.

<sup>9</sup> Vgl. auch die Restriktion dialektischer Prämissen in Top. 1,10 104a5-7: „Niemand, der bei Verstand ist, wird eine Prämisse vertreten, die niemand für richtig hält oder aus etwas ein Problem machen, was alle für richtig halten.“

<sup>10</sup> Vgl. EE 1,3 1214b34-1215a3. Hier geht Aristoteles sogar so weit, die im Blick auf das Glück zu prüfenden Meinungen ganz auf die der Weisen einzuschränken. Trotzdem meint Jost 1991, 38f., dass die ‚vielen‘ in der *EE* weniger schlecht wegkommen als in der *EN*.

schen Schriften profitieren kann, der bereits sittlich erzogen worden ist (vgl. EN 1,2 1095b4-6). Dafür gibt es zwei Gründe:

(a) Nur derjenige, dessen Verhalten von der Vernunft beherrscht wird, kann die theoretisch erworbenen Kenntnisse auch in die Tat umsetzen; die Menge lebt jedoch gerade nicht nach der Vernunft, sondern ‚nach der Leidenschaft‘ (*kata pathos*) und kann deshalb die Ratschläge der Ethik gar nicht umsetzen, weil es ihr an einer für die vernünftige Erörterung hinreichend zugänglichen affektiven und appetitiven Charakterstruktur fehlt.<sup>11</sup>

(b) Abseits der Frage nach der praktischen Realisierung sieht Aristoteles aber auch schon grundlegende Unterschiede in der Fähigkeit zur Erkenntnis richtiger Grundsätze: Ethische Prinzipien werden im Rahmen der Erziehung wesentlich über Habitualisierung, also durch Gewöhnung und Erfahrung vermittelt (vgl. EN 1,7 1098b3-4). Jedem erscheint das Ziel letztlich so, wie er selbst charakterlich verfasst ist; wer bereits über ein sittlich geformtes Ethos verfügt, „der kennt entweder die Prinzipien schon oder kann sie doch leicht erlernen“ (EN 1,2 1095b7-8). Im Umkehrschluss gilt dann allerdings: Die Menge, die daran gewöhnt wurde, sich an Lust und Leidenschaft zu orientieren, ist aufgrund ihres depravierten Charakters für diese Prinzipien gar nicht zugänglich. Aufgrund dieses Defizits scheidet sie aber auch als Quelle für ernst zu nehmende ethische *endoxa* aus: Die Vielen (*hoi polloi*) sind in der aristotelischen Ethik tendenziell die Lasterhaften (*phauloi*),<sup>12</sup> deren teilweise verzerrte Auffassungen mit Vorsicht zu genießen sind.

Aus diesen beiden Grenzfällen kann man ersehen, dass zumindest in der aristotelischen Ethik der Umstand, dass eine Meinung von ‚vielen‘ oder auch von Experten vertreten wird, diese noch nicht per se zu einer anerkannten Meinung macht. Aristoteles propagiert also auch nicht, wie seine kritische Haltung gegenüber ‚populären‘ Meinungen zeigt, eine Common-Sense-Moral, die alle von ‚vielen‘ anerkannten Auffassungen einfach als unhintergehbare ‚anerkannte Meinungen‘ behandelt und dann bloß zu systematisieren sucht. Was genau aus einem bloßen *phainomenon* ein epistemisch hinreichend gestütztes und glaubwürdiges *endoxon* macht, wird von ihm allerdings nicht so explizit thematisiert wie die genannten Ausschlüsse;

<sup>11</sup> Vgl. EN 1,3 1095a2-13. Vgl. zu diesem Thema auch Reeve 1992, 48-50 sowie Kraut 1998.

<sup>12</sup> Zu diesem Ergebnis kommt auch die sorgfältige Analyse von Garrett 1993.

trennscharfe bzw. wasserdichte Kriterien für die Auswahl der relevanten ethischen *endoxa* liefert Aristoteles, soweit ich sehe, nicht. Deutlich ist jedenfalls das Bemühen in den beiden Ethikschriften, die Zahl der *endoxa*, und somit der zu diskutierenden und zu prüfenden Meinungen auf eine handhabbare Größe zu reduzieren. In diesem Sinne beschränkt sich dann z.B. die Diskussion der als Kandidaten für die *eudaimonia* gehandelten Lebensformen in der *Nikomachischen Ethik* letztlich auf drei Stück.<sup>13</sup>

Nach den Ausführungen der *Topik* müssen *endoxa* auch nicht immer genauso vorgefunden werden, wie sie dann Verwendung finden, sondern können auch beim dialektischen Vorgehen erstmalig formuliert werden.<sup>14</sup> Dabei bleibt der Bezug auf bereits vorhandene anerkannte Meinungen allerdings grundlegend gewahrt, denn die so erzeugten ‚neuen‘ *endoxa* sind immer durch Ähnlichkeits- oder Ableitungsbeziehungen gegenüber den ‚alten‘ und schon bekannten gekennzeichnet (vgl. *Top.* 1,10 104a20-28; 1,14 105b3-10). In der *Ethik* lassen sich *endoxa* auch aus Handlungen bzw. Verhaltensmustern ableiten. Die unhintergehbare Überzeugung etwa, dass das, wonach alle streben, gut ist,<sup>15</sup> gründet sich wesentlich auf die Beobachtung der teleologischen Struktur menschlicher Praxis in toto, die Aristoteles zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* (1,1 1094a1-3) anführt. *Endoxa* sind also nicht nur explizite, sondern auch implizite Überzeugungen, die ggf. erst einmal vom sie untersuchenden Philosophen deutlich artikuliert werden müssen.<sup>16</sup>

Wie Aristoteles nun in praxi mit *endoxa* in der *Ethik* verfährt, soll nachfolgend an Hand der angekündigten ‚Fallstudie‘ dargestellt werden.

<sup>13</sup> In der *EE* werden z.B. auch bestimmte „grobe“, „servile“ und „geldraffende“ Lebensformen als Kandidaten für das glückliche Leben ohne weitere Diskussion ausgeschlossen; vgl. *EE* 1,4 1215a25-32. In *EN* 1,3 1096a5-10 wird das auf Gelderwerb gerichtete Leben (*bios chrématistês*) in wenigen Zeilen restlos abgekanzelt.

<sup>14</sup> Reeve 1992, 36 weist außerdem darauf hin, dass Aristoteles' eigene Auffassungen als Expertenvotum selbst *endoxa* sind, die er natürlich in seine dialektische Erörterung mit einbringen kann.

<sup>15</sup> Vgl. *EN* 10,2 1172b35-36, wo es Aristoteles v.a. um den allgemein anerkannten Status der Lust als erstrebtes Gut geht; vgl. auch *EN* 7,14 1153b31-32.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu auch Barnes 1980, 501f., der darauf hinweist, dass für Aristoteles *endoxa* ggf. auch in unserem Sprachgebrauch, also den *legomena*, verborgen liegen, die dann durch ‚Sprachanalyse‘ zum Vorschein zu bringen sind. In der Tat leistet Aristoteles sehr oft Sachanalyse im Ausgang von sprachlichen Beobachtungen, auch wenn man die Parallelen zur analytischen Philosophie nicht überdehnen sollte.

Dabei geht es um die Frage, wann man einen Menschen eigentlich glücklich nennen kann, in der Aristoteles sich mit der bekannten Position Solons auseinandersetzt, man müsse dabei stets „auf das Ende sehen“ (*telos horan*).<sup>17</sup>

## 2. *Aristoteles und das Solon-Problem: Eine ‚Fallstudie‘ für den Umgang mit endoxa*

### 2.1. „Auf das Ende sehen“: Solons problematisches Diktum

Warum Aristoteles Solons Ratschlag als ein der eingehenderen Diskussion würdiges ethisches Endoxon gesehen hat, wird schnell deutlich, wenn man sich den Inhalt sowie den literar- und kulturgeschichtlichen Hintergrund dieses Diktums näher ansieht:

Herodot schildert in seinen *Historien* (1,30-33) die Begegnung des weisen athenischen Gesetzgebers Solon mit dem unermesslich reichen König Kroisos. Nach einer Führung durch die Herrlichkeiten seiner Schatzkammern fragt Kroisos seinen Gast, wen er für den glücklichsten aller Menschen halte – sicherlich in der Erwartung eines Kompliments an ihn selbst. Doch Solon nennt einige andere Männer, deren verbindendes Charakteristikum darin liegt, dass sie alle nach einem erfolgreichen und mit verschiedenen Gütern gesegnetem Leben einen rühmlichen Tod gestorben sind. Kroisos ist offensichtlich etwas beleidigt, dass er überhaupt nicht genannt wurde, und fragt deshalb nach, wird aber von seinem athenischen Gast wie folgt beschieden:

Kein Mensch weiß, was der nächste Tag bringt. Ich sehe wohl, dass Du sehr reich und ein großer König bist. Deine Frage aber kann ich nicht beantworten, bevor ich weiß, ob Dein Leben bis zum Ende glücklich gewesen ist. (Hdt. 1,32; Übers. Walter Marg)

Der solonische Ratschlag, auf das Ende zu sehen (*telos horan*), entwickelte sich in der griechischen Literatur ebenso wie im Common Sense zu einem geflügelten Wort, insofern darin die elementar erfahrene Wechselhaftigkeit des menschlichen Lebens, das Ausgeliefert-Sein des menschlichen Wohlergehens an das unergründliche Schicksal bzw. den unbere-

<sup>17</sup> Vgl. CPG p. 315 von Leutsch/Schneidewin: *telos hora biou – touto to apophthegma Solôn eipe Kroisô[i]*.

chenbaren Zufall, in nuce akzentuiert zu sein scheint. Beim Dichter Simonides, auf den Aristoteles selbst in seiner Behandlung des Solon-Problems anspielt (vgl. EN 1,11 1100b20) finden sich etwa folgende Verse:

Der Du ein Mensch bist, glaube nie zu wissen, was morgen sein wird, / noch,  
wenn Du einen Mann im Glück siehst, wie lange es dauern wird. / Denn der  
Wechsel ist noch plötzlicher als das Schwirren / einer Fliege mit gebreiteten  
Schwingen von Ort zu Ort.<sup>18</sup>

Die daraus oft gezogene pessimistische Schlussfolgerung lautet, dass man einen Menschen in diesem Leben wohl überhaupt nicht glücklich nennen darf, insofern er immer noch ein katastrophales Ende finden kann<sup>19</sup> – was in der attischen Tragödie dann ja auch regelmäßig geschieht.

Solons Ratschlag ist nun nach den in der *Topik* genannten Gesichtspunkten mehrfach qualifiziert, als eine anerkannte Meinung in Sachen Ethik zu gelten: Er stammt nicht nur von einem ausgewiesenen Experten, nämlich einem der berühmten sieben Weisen, sondern hat über die tragische und poetische Literatur offensichtlich auch Eingang in den Common Sense gefunden, wird also zumindest von den meisten für richtig gehalten. Die Bedeutung des solonischen Diktums zeigt sich schon daran, dass Aristoteles es sowohl in der *Nikomachischen* als auch in der *Eudemischen Ethik* anführt; auch in den pseudo-aristotelischen *Magna Moralia* wird darauf eingegangen.<sup>20</sup> Vor allem die ausführliche Diskussion in EN 1,11 kann deshalb als paradigmatisches Beispiel seiner Auseinandersetzung mit einem ethischen *endoxon* dienen.

Bevor wir uns der aristotelischen Diskussion zuwenden, sollte man sich allerdings den genauen Gehalt des solonischen Ratschlags näher anschauen.<sup>21</sup> Es ist nämlich keineswegs zwingend, ihn als Ausdruck einer tra-

<sup>18</sup> Simon. Fr. 6 Diehl. Vgl. auch sein Fr. 11: „Es gibt kein Unglück, das nicht zu erwarten wäre bei Menschen, / in kurzer Frist / stößt Gott alles um.“

<sup>19</sup> Vgl. z.B. den Schluss des *Oidipous tyrannos* von Sophokles (vv. 1528-1530; Übers. Wolfgang Schadewaldt): „Darum schaue, wer da sterblich, hin auf jenen, den zuletzt / Man erblickt, den Tag, und preise glücklich keinen, eh denn er / An des Lebens Ziel gedrungen, niemals Schmerz erfuhr.“ Für weitere Stellen aus der attischen Tragödie vgl. Gauthier/Jolif 1970, 77.

<sup>20</sup> Vgl. EN 1,11 1100a10-1101a21; EE 2,1 1219b4-8; MM 1,4 1185a5-9.

<sup>21</sup> Gute Analysen zu den hinter Solons Ratschlag stehenden Prämissen finden sich bei Irwin 1985, 90-93 und Broadie/Rowe 2002, 284.

gisch-pessimistischen Weltsicht zu deuten, wie das in der folgenden Traditionsbildung überwiegend geschehen ist: Schließlich nennt Solon selbst dem Zeugnis von Herodot zufolge einige Beispiele für Menschen, denen er das Prädikat ‚glücklich‘ durchaus zuzuschreiben bereit ist.<sup>22</sup> Ebenso wenig geht es ihm darum, ob es jemandem genau zum Zeitpunkt seines Todes, also ‚am Ende‘, gerade gut geht oder nicht. Hinter seinem Ratschlag steht vielmehr folgende Maxime: Wenn man fragt, ob man jemanden glücklich nennen kann, muss man eine panoramatische Perspektive einnehmen, die das ganze Leben des Betreffenden retrospektiv in den Blick nimmt und nicht bloß einen punktuellen Ausschnitt. Heute mag Kroisos ein reicher und mächtiger König sein, aber nach einer Palastrevolution kann er zum vereinsamten und heimatlosen Bettler werden, der schließlich unrühmlich im Armenhaus stirbt. Im Rückblick auf das gesamte Leben würde man dann aber nicht sagen, dass er ein glückliches Leben hatte.

Solon sieht die Zuschreibung von Lebensglück somit als eine Art umfassendes und irreversibles Prädikat an, mit dem man ein vollständig (und d.h. bis zum Tode) erfolgreiches Leben in toto kennzeichnet; wer das Wohlergehen einer bestimmten Lebensphase hingegen durch ein späteres Unglück verliert, hatte es in Wirklichkeit nie, war also auch früher nicht glücklich und durfte auch nicht so genannt werden: Jemanden glücklich zu nennen, ist ein ‚Alles oder nichts‘-Urteil. Durch die Zurückhaltung des Urteils bis zu dem Zeitpunkt, an dem das gesamte Material unwiderruflich auf dem Tisch liegt, unterläuft Solon den Einfluss zeitlich späterer Wechselfälle auf die Bewertung. Glück ist also ihm zufolge gerade nichts Wechselhaftes, sondern etwas Konstantes, das sich durch das ganze Leben des Einzelnen durchhalten muss, um insgesamt vorhanden zu sein; deshalb können wir es aus epistemischen Gründen erst zum Zeitpunkt des Todes mit Sicherheit dekretieren. Im Blick auf die Lebenszeit in toto wird das Glücksurteil somit gewissermaßen atemporalisiert und dadurch zugleich stabilisiert.

<sup>22</sup> Seine Beispiele sind Tellos von Athen sowie Kleobis und Biton aus Argos (Hdt. 1,30f.).

## 2.2. *Aristoteles' Diskussion des Solon-Problems in der Nikomachischen Ethik*

### 2.2.1. *Die Logik des „Glücklich-Preisens“ (eudaimonizein)*

Aristoteles löst in seiner Diskussion des Problems in EN 1,11 erst einmal eine fundamentale Ambiguität auf:<sup>23</sup> Das Subjekt der solonischen Zuschreibung, also derjenige, den man glücklich nennt, ist nicht der Tote bzw. der Verstorbene, sondern die lebende „ante-mortem-Person“. Man wird nicht dadurch ein glücklicher Mensch, dass man stirbt, sondern man war es vorher (vgl. EN 1,11 1100a11-17). Es ist also mit Solon zu unterscheiden, wann jemand glücklich ist (nämlich in seinem Leben), und wann wir ihn mit Sicherheit glücklich nennen können (nämlich erst nach seinem Tod). Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass eine Zuschreibung des Glücklich-Seins an den Verstorbenen in seinem post-mortem-Zustand sogar letztlich die Intention Solons unterminieren würde, Glücksurteile zu stabilisieren. Denn bestimmte postmortale Ereignisse, wie z.B. das Schicksal der Freunde und Kinder, könnten dann ja wiederum auf eine spätere Glücksbewertung des Verstorbenen entscheidenden Einfluss nehmen (vgl. EN 1,11 1100a18-30).

Dieser Einwand scheint einer populären griechischen Vorstellung zu entstammen. Folgt man ihm, wäre aber etwa van Gogh zum Zeitpunkt seines Todes im Jahr 1890 aufgrund chronisch mangelnder Erfolge im vorangegangenen Leben unglücklich gewesen; durch seine massive posthume Würdigung könnte er dann aber im 20. Jahrhundert auf einmal glücklich werden – und auch damit wäre vielleicht noch kein Ende erreicht. Solons Lösung, mit dem Todeszeitpunkt den Beurteilungszeitraum klar zu limitieren, erlaubt hingegen einen klaren Schnitt, der schließlich im Prinzip auch von Aristoteles befürwortet wird: Entgegen der griechischen *opinio communis* sieht er postmortale Ereignisse als nicht glücksrelevant an, auch wenn er die populäre Vorstellung der ‚glücklichen‘ bzw. ‚unglücklichen Toten‘ schließlich doch nicht ganz von der Hand weist.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Plausible strukturelle Analysen zu diesem Kapitel bieten Th. Aq. Sent. lib. Eth. 1,15-16. 53-60, sowie Irwin 1999, 188-190.

<sup>24</sup> Vgl. EN 1,11 1101a21-b9. Hier macht er zwar die Konzession an die populäre Vorstellung, dass spätere Ereignisse wohl nicht ganz ohne Einfluss auf die verstorbene Person sind, marginalisiert diesen Einfluss aber erkennbar durch den abschließenden Hinweis, dass dieser „weder die Glücklichen unglücklich machen

An dieser Vorgehensweise kann man schon zweierlei über Aristoteles' Verwendung von *endoxa* ablesen:

(1) Der Umgang mit ihnen ist nicht rein deskriptiv, sondern analytisch. Ihr wirklicher Bedeutungsgehalt liegt also nicht immer auf der Hand, sondern muss durch den Interpreten ggf. erst einmal deutlich herausgearbeitet werden, z.B. durch Klärung von sachlichen und sprachlichen Ambiguitäten in ihrer ursprünglichen Formulierung. Solche Klärungen werfen schon einiges Licht auf das diskutierte Problem und erlauben erst eine seriöse Auseinandersetzung mit dem wahren Sachgehalt der jeweiligen anerkannten Meinung.

(2) Dabei gilt es auch, stets einen offenen Blick für Widersprüche zwischen verschiedenen *endoxa* zu bewahren. Solons Ratschlag ist zwar zu Aristoteles' Lebzeiten offensichtlich schon Bestandteil des Common Sense geworden, aber er ist in seiner Tiefenstruktur nicht konform mit anderen populären Überzeugungen im Blick auf das postmortale Schicksal der Toten. Ebenso wie in der Diskussion zur *akrasia* wird dieser Widerspruch hier problematisiert, um am Ende bei Etablierung einer sachlich überzeugenden Lösung doch möglichst viel von den beiden rivalisierenden *endoxa* „stehen zu lassen“ (EN 7,1 1145b6f.). Mit seiner endoxischen Methode strebt Aristoteles grundsätzlich nach Auflösung von Widersprüchen bei Wahrung maximaler Kohärenz zwischen den verschiedenen ethischen Autoritäten.

Obwohl Aristoteles also in dieser Debatte deutlich in Richtung der solonischen Position tendiert, hält er sie dennoch in einem wesentlichen Punkt für problematisch:

Ist die Aussage: ‚Kroisos ist glücklich‘, z.B. getätigt an seinem 40. Geburtstag, wirklich erst an seinem Todestag wahr oder falsch? Oder müsste man nicht doch präziser sagen, dass die Aussage schon am 40. Geburtstag selbst wahr oder falsch ist, wir das aber eben erst einige Jahre später erken-

noch sonst ihren Zustand umgestalten kann“ (1101b7-9). Dies korrespondiert mit der Kennzeichnung kleinerer Wechselfälle im Leben als glücksirrelevant in 1100b22-25: Postmortale Ereignisse haben nach Aristoteles auf keinen Fall ein größeres Gewicht. Insofern ist durch die Diskussion des Solon-Problems die Frage postmortaler Glücksveränderungen eigentlich schon geklärt, wie Aristoteles in 1100a31-32 andeutet. Vgl. zur Diskussion die Debatte zwischen Kurt Pritzl und Paul W. Gooch in: Pritzl/Gooch 1983, 101-116 sowie Scott 2000.

nen können?<sup>25</sup> Bei näherem Hinsehen geht es Aristoteles hier allerdings weniger um ein alethisches Problem im Sinne der *futura contingentia* aus *De Interpretatione* 9 – ist die Behauptung, dass morgen eine Seeschlacht stattfinden wird, heute schon wahrheitsfunktional oder nicht? –; vielmehr wird problematisiert, ob wir nicht doch trotz der prinzipiell offenen Zukunft des Akteurs eine hinreichend stabile Beurteilungsgrundlage haben, um diese Frage quasi an Ort und Stelle zu beantworten. Das subkutane Problem des solonischen Ratschlags besteht nach Aristoteles darin, die Glücksbewertung in letzter Konsequenz zwar nicht temporal, aber doch inhaltlich an das wandelbare äußere Geschick des Menschen geknüpft zu haben, insofern nur derjenige glücklich genannt wird, der ein vollkommen erfolgreiches Leben im Sinne bestmöglicher Lebensumstände geführt hat. Aristoteles bringt nun pointiert einen anderen Maßstab ins Spiel:

Ist es nicht vielmehr ganz verkehrt, hier auf die Schicksale zu sehen, da nicht in ihnen das Heil und Unheil liegt, sondern das menschliche Leben ... der Glücksgüter nur wie einer Zugabe bedarf, während für das Glück die tugendhaften Handlungen entscheidend sind und für das Unglück die entgegengesetzten? (EN 1,11 1100b7-11)

Damit spielt Aristoteles auf seine eigene zuvor gelieferte Definition der *eudaimonia* als „Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend“ (EN 1,6 1098a16f.) an, die er hier zur Lösung des Dilemmas einbringt: Die Tugend selbst verbürgt als fest verwurzelte Handlungsdisposition, die nicht leicht verloren gehen kann, im Gegensatz zu den wechselhaften äußeren Umständen des Lebens genau die für die Glücksbewertung erforderliche Stabilität; sie verhindert, dass der Glückselige – wie Aristoteles es ausdrückt – zum „Chamäleon“ wird (EN 1,11 1100b6), d.h. je nach seinen kontingenten Lebensumständen permanent zwischen Glück und Unglück hin- und herchangiert. Denn unsere sittliche Verfassung ist im Gegensatz zu anderen seelischen, körperlichen und äußeren Gütern, letztlich in unserer Verfügungsgewalt; sie liegt bei uns.

<sup>25</sup> Vgl. EN 1,11 1100a32-35: „Soll man wirklich das Ende abwarten müssen und dann erst einen Menschen glücklich nennen dürfen, nicht als wäre er es dann, sondern weil er es vorher war, wie wäre es da nicht ungereimt, dass zur Zeit seines Glücks dieses Wirkliche nicht mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden soll?“.

Damit will Aristoteles keineswegs den möglichen Einfluss äußerer Wechselfälle im Leben leugnen, wie die weitere Diskussion zeigt: Gerade weil Glück wesenhaft in der tätigen Ausübung der Tugenden besteht, kann es natürlich auf verschiedene Weise behindert werden.<sup>26</sup> Während Solon aber den visiblen äußeren Erfolg, also das Wohlergehen, als ultimatives Kriterium für die Glücksbewertung sieht, geht es Aristoteles tendenziell mehr um die innere Tätigkeit als um den äußeren Abschluss. Auch unter schwierigen äußeren Bedingungen wird der Tugendhafte ebenso wie der gute Strategie im Krieg immer noch die bestmögliche und d.h. in seinem Fall: die sittlich richtige Lösung finden. Damit wird er aber im Sinne des obigen Zitats zumindest nie gegen seinen Willen unglücklich werden, d.h. kein noch so ungünstiger Umstand kann ihn zu schlechtem bzw. lasterhaftem Handeln bringen. Ein Umschlag von Glück in sein konträres Gegenteil ‚Unglück‘ ist deshalb nicht zu befürchten (EN 1,11 1100b33-1101a7). Die in den Tugenden und ihren Handlungen verkörperte Rationalität ist somit kausal wesentlich für die weitgehende Stabilität des Glücks wie auch seiner Zuschreibung an den Akteur verantwortlich.

Allerdings räumt Aristoteles ein, dass massive Schicksalsschläge letztlich an niemandem spurlos vorübergehen. Das von ihm angeführte Beispiel ist der Trojanerkönig Priamos, der in seinen letzten Jahren den Verlust seiner ganzen Familie und schließlich die Vernichtung seiner Stadt mit ansehen muss: Niemand wird ihn noch glücklich nennen wollen.<sup>27</sup> Aber auch hier betont Aristoteles zweierlei:

(1) Man kann Priamos zwar nach Eintritt dieser Ereignisse nicht mehr glücklich nennen, aber er ist deshalb nicht schon gleich ‚elend‘ bzw. ‚unglücklich‘ (*athlios*), und zwar weil er seine Tugend nicht verloren bzw. nicht lasterhaft gehandelt hat. Aristoteles setzt somit den ‚nicht-Glücklichen‘ sachlich vom Elenden bzw. Unglücklichen ab,<sup>28</sup> d.h. er verweigert sich der z.B. auch später von den Stoikern so nachhaltig forcierten bipolaren Glückslogik, derzufolge jeder, der nicht glücklich ist, automatisch unglück-

<sup>26</sup> Nussbaum 1986, 327 unterscheidet vier Weisen einer solche Be- oder Verhinderung.

<sup>27</sup> Vgl. EN 1,10 1100a5-9. Aristoteles affirmiert dieses populäre Urteil in seiner anschließenden Analyse des Solon-Problems; vgl. EN 1,11 1101a6-8.

<sup>28</sup> Zur damit verbundenen Umdeutung von „elend“ (*athlios*) aus dem umgangssprachlichen Gebrauch im Laufe des Kapitels vgl. Broadie/Rowe 2002, 284.

lich ist. Laut Aristoteles gibt es hier ein signifikantes Tertium, den zwischen Glück und Unglück stehenden ‚nicht-Glücklichen‘.

(2) Er betont die Schwere der Ereignisse, die geschehen müssen, damit jemand von einem Glücklichen zu einem ‚nicht-Glücklichen‘ wird: Man verliert sein Glück nicht von einem auf den anderen Moment durch die erstbesten Unglücksfälle, sondern nur durch schwere und zahlreiche Schicksalsschläge über einen längeren Zeitraum hinweg.

Die wesentliche Differenz zu Solon, die in EN 1,11 sichtbar wird, liegt somit in Folgendem: Aristoteles ‚temporalisiert‘ die Zuschreibung des Glücksprädikats auf bestimmte Lebensabschnitte hin. Vor dem trojanischen Krieg war Priamos glücklich, und man hatte auch allen Grund ihn so zu nennen; durch die späteren einschneidenden Ereignisse wird dieses Urteil nicht nachträglich falsch, auch wenn sich der Glücksstatus in seinem Leben dadurch natürlich an diesem Punkt ändert. Man kann also laut Aristoteles in einem früheren Lebensabschnitt glücklich und in einem späteren unglücklich sein. Folgt man hingegen Solons Ratschlag, muss man das ganze Leben des Priamos unter Einschluss aller Teile vor dem trojanischen Krieg als unglücklich bewerten. Im pointierten Gegensatz dazu will Aristoteles aber nicht partout ‚auf das Ende sehen‘ bzw. warten, um ein Urteil darüber zu fällen, ob man jemanden jetzt glücklich nennen kann oder nicht. Das hängt mit spezifischen Prämissen seines Glücksverständnisses zusammen, die gerade in der Auseinandersetzung mit dem Solon-Problem besonders deutlich werden.

### 2.2.2. *Eudaimonia als Tätigkeit (energeia) und die Bedeutung externer Güter*

Bei seiner vorbereitenden Klärung, dass Solons Ratschlag eben nicht darauf abzielt, den Verstorbenen in seinem post-mortem-Zustand als glücklich zu bezeichnen, weist Aristoteles darauf hin, dass sich die Idee einer postmortalen Glückseligkeit auch schlecht mit seiner eigenen Definition der *eudaimonia* als Tätigkeit (*energeia*) verträgt. Glückskonstitutiv ist für Aristoteles immer eine aktive Betätigung und nicht ein wie auch immer gearteter Zustand, sei dieser nun als emotionale Erfahrung (z.B. als Glücks- bzw. Lustgefühl) oder kognitiv-dispositional (z.B. als habitueller Besitz von Wissen) gefasst. Das zeigt in aller Deutlichkeit auch seine mehrfache Abweisung der später von den Stoikern so vehement vertretenen These, der Besitz von Tugend sei allein schon hinreichend für das Glück; nach Aristoteles würde das zu der schon oben angesprochenen absurden Konsequenz

führen, dass ein dauerhaft in den Tiefschlaf versetzter sittlich aufrichtiger Mensch glücklich zu nennen wäre.<sup>29</sup> Vermögen sind bei Aristoteles immer teleologisch auf ihre Verwirklichung hin ausgerichtet und finden ihre Werthhaftigkeit dementsprechend erst in diesem Vollzug; das gilt auch für die Habitus der Tugenden.

In seiner Solon-Diskussion betont Aristoteles nun, dass gerade die tugendhaften Tätigkeiten eine besondere Beständigkeit aufweisen (vgl. EN 1,11 1100b12-17): Theoretisches Wissen kann schnell in Vergessenheit geraten, aber der charakterliche Habitus hält sich in allen Handlungsvollzügen beständig durch. Mit der Kennzeichnung des Glücks als tugendhafter Tätigkeit positioniert sich Aristoteles auch gegenüber der in der populären Vorstellung oft vollzogenen Gleichsetzung von *eudaimonia* und *eutychia*, also mit glücklichen äußerlichen Widerfahrnissen, die im Kern auch bei Solon noch mitschwingt. Bei seiner Diskussion, worauf sich das Glück kausal zurückführen lässt, schließt Aristoteles die *tyché* explizit aus (vgl. EN 1,10 1099b20-25; EE 7,2); ganz in diesem Sinne betont er im Solon-Kapitel konsequent, dass das Glück nicht durch außerhalb von uns liegende Faktoren bewirkt wird, sondern essentiell in unserem eigenen Charakter und unseren Handlungen begründet liegt: Jemand ist wesentlich durch sich selbst glücklich, und nicht durch das, was ihm zufällig oder schicksalhaft von außen widerfährt.<sup>30</sup> Insofern diese tugendhaften Tätigkeiten kausal ‚bei uns‘ liegen, sind wir also unseres Glückes Schmied, während z.B. ein Lottogewinn im aristotelischen Sinne allein nicht glücklich macht. Wie Terence Irwin pointiert bemerkt: „The lucky but non-virtuous person is unhappy”.<sup>31</sup>

In der Charakterisierung des Glücks als Tätigkeit liegt aber auch eine offensichtliche Limitation der Autarkie des aristotelischen Glücks: Denn gerade für die Realisierung ethischer Tugenden ist man meist auf geeignete Rahmenbedingungen angewiesen: Wer vollkommen mittellos ist, kann nicht wirklich freigebig sein; wer dauerhaft gefesselt in einem Kerker sitzt, kann viele seiner ethischen Tugenden nicht zum Einsatz bringen, etc. Aris-

<sup>29</sup> Vgl. EN 1,3 1095b31-1096a2; 1,9 1098b31-1099a7; 10,6 1176a33-35.

<sup>30</sup> Vgl. EN 1,11 1100b8-11. Siehe auch EE 1,3 1215a13-19 und Pol. 7,1 1323b21-29.

<sup>31</sup> Irwin 1985, 110. Vgl. auch Reeve 1992, 166: „virtuous activity does control *eudaimonia* in a way external goods do not. The former has an all or nothing impact on *eudaimonia*; the latter has a variable impact that extends from slightly marring *eudaimonia* to preventing it altogether.”

toteles verweigert sich deshalb auch explizit der in vielen anderen Ethik-Entwürfen der Antike vollzogenen Gleichsetzung von Sittlichkeit und Glück, denn „wer behauptet, ein Mensch, der aufs Rad geflochten werde oder in großes Unglück geraten sei, sei glücklich, wenn er nur gut ist, redet gewollt oder ungewollt Unsinn“ (EN 7,14 1153b19-21).

Aristoteles immunisiert seinen Glücksbegriff also nicht (wie etwa später die Stoiker) gegen alles, was nicht beim Akteur selbst liegt, indem er *eudaimonia* kurzerhand mit Tugend identifiziert, sondern er formuliert gerade in seiner Diskussion des Solon-Problems das, was Martha Nussbaum zutreffend als ‚fragility of goodness‘ gekennzeichnet hat: Menschliche Güter sind im Kern just durch ihre Begrenztheit und Gefährdung gekennzeichnet. Die im Leben durch die Konstanz der Tugenden zu erreichende Glücksstabilität ist deshalb nicht grenzenlos, sondern durch die menschliche Lebensform als Bedürfniswesen limitiert.<sup>32</sup> Nicht zufällig schließt die Diskussion des Solon-Problems mit der Formulierung, dass wir „diejenigen unter den Lebenden glücklich nennen, denen die genannten Dinge zukommen und zukommen werden, aber freilich glücklich nur als Menschen (*makarios d’anthrôpous*)“ (EN 1,11 1101a19-21),<sup>33</sup> und d.h.: eben nicht im Sinne uneingeschränkter göttlicher Glückseligkeit.<sup>34</sup>

Wie relevant für die aristotelische *eudaimonia* sind nun diese kontingenten menschlichen Güter der Fortuna? Im Solon-Kapitel differenziert Aristoteles wie folgt (EN 1,11 1100b22-30): Kleinere Ausschläge des Pendels machen keinen wirklichen Unterschied im Blick auf das glückliche Leben, weil sie auf die glückskonstitutiven Tätigkeiten keine wesentliche Auswirkung haben. Anders verhält es sich bei größeren Glücks- und Unglücksfäl-

<sup>32</sup> Vgl. Nussbaum 1986, Kap. 11, die eine umfangreiche Diskussion des Priamos-Beispiels bei Aristoteles bietet (bes. S. 327-336).

<sup>33</sup> Broadie/Rowe 2002, 288 argumentieren mit Blick auf diese Stelle für eine subkutane Unterscheidung von *eudaimôn* und *makarios* bei Aristoteles. Mit Irwin 1985, 100 und Nussbaum 1986, 329f. halte ich diese Differenzierung als hermeneutischen Schlüssel in diesem Kontext für ungeeignet: Insgesamt verwendet Aristoteles diese beiden Termini in EN 1,11 ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied.

<sup>34</sup> Thomas von Aquin (Sent. lib. Eth. 1,16,60) deutet dies als Hinweis auf ein vollkommenes menschliches Glück (*beatitudo perfecta*) im Jenseits, während das irdische Glück notwendig unvollkommen (*imperfecta*) sei. Die Betonung der ‚menschlichen‘ Glückseligkeit in Aristoteles’ Text hat ihren Ursprung möglicherweise direkt in Herodots Darstellung der Auffassung Solons in 1,32, wo auch die Limitationen der menschlichen Existenz betont werden.

len: Diese bieten im positiven Fall zusätzliche Möglichkeiten und Ressourcen zur tugendhaften Betätigung und machen damit das „Dasein noch glücklicher (*makariôteron ton bion poiêsei*)“ (1100b26); im negativen Fall hingegen mindern sie das Lebensglück, „weil sie schmerzen und an mancher Tätigkeit hindern“ (1100b29-30). Dies scheint erst einmal nur auf eine instrumentelle Bedeutung von Glücksgütern im Blick auf tugendhafte Tätigkeiten hinzudeuten.<sup>35</sup> Ganz in diesem Sinne unterscheidet Aristoteles in der *Eudemischen Ethik* (1,2 1214b11-27) eindeutig zwischen bloßen Voraussetzungen und integralen Teilen des Glücks, was dann von John Cooper et al. auf die äußeren bzw. materiellen Güter wie auch auf die körperlichen Güter (wie etwa Gesundheit oder gutes Aussehen) hin gelesen wird. Diese würden von Aristoteles zwar als *condicio sine qua non*, aber eben nicht als konstitutive Elemente des gelingenden Lebens konzipiert.<sup>36</sup>

Andererseits gilt es zu bedenken, dass Aristoteles den Mangel an bestimmten körperlichen und äußerlichen Gütern in EN 1 des Öfteren schon ‚an sich‘ und d.h.: ohne den unmittelbaren Bezug auf tugendhafte Tätigkeiten, als glücksdiminutiv oder gar -depravierend charakterisiert: Niemand kann ihm zufolge als wirklich glücklich gelten, der von hässlichem Äußeren, niedriger Abkunft, einsam oder kinderlos ist, und noch weniger jemand der „die guten Freunde und Kinder, die er hatte, durch den Tod verlor“ (EN 1,9 1099b5-6), wodurch ja just der Fall des Priamos charakterisiert ist. Die Ausführungen im Solon-Kapitel, die von der prinzipiellen Möglichkeit einer Minderung oder auch Vermehrung des Lebensglücks in direkter Abhängigkeit von solchen Faktoren ausgehen, legen insgesamt ein eher ‚inklusionistisches‘ Verständnis der aristotelischen *eudaimonia* nahe, in das neben die tugendhaften Tätigkeiten auch noch weitere intrinsische Güter, wenn auch mit deutlich geringerer qualitativer Gewichtung eingehen.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Diese instrumentelle Dimension wird besonders deutlich in EN 1,9 1099a31-1099b2 (*kathaper di'organôn*).

<sup>36</sup> Vgl. Cooper 1985.

<sup>37</sup> Der prominenteste Vertreter dieser Lesart ist Irwin 1985; zu einer ‚exklusivistischen‘ Kritik daran vgl. Kraut 1989. Für eine genauere Verortung der aristotelischen *eudaimonia*-Auffassung, wie sie aus seiner Behandlung des Solon-Problems extrapoliert werden kann, im Kontext der Forschungsdebatte über die inklusivistische oder exklusivistische Deutung des aristotelischen Glücksbegriffs vgl. Müller 2012.

Unabhängig davon, ob man den Gütern der Fortuna nun einen bloß instrumentellen oder einen eigenen intrinsischen Wert zuschreibt, bleibt festzuhalten, dass sie laut Aristoteles auf jeden Fall einen Bewertungsfaktor für die Frage darstellen, ob jemand glücklich genannt werden kann.

### 2.2.3. Eudaimonia und „vollendetes Leben“ (bios teleios)

Ein weiterer Bewertungsfaktor ist nun die Frage nach der zeitlichen Dimension des Glücks. Im Hinblick darauf betont Aristoteles sowohl in seiner ersten Definition in EN 1,6 als auch im Solon-Kapitel, dass es sich um ein „vollendetes Leben“ (*bios teleios*) handeln muss (vgl. EN 1,6 1098a18; 1,11 1101a16). Was kann das in diesem Kontext heißen? Eine starke temporale Lesart von *bios teleios* lautet, dass damit ein hinreichend langes Leben, z.B. von 70 Jahren, in seiner Gänze gemeint ist. Bestätigung für eine solche Lesart findet sich prima facie in der *Eudemischen Ethik*: Dort bestimmt Aristoteles die *eudaimonia* als „Tätigkeit vollendetes Lebens gemäß vollendeter Tugend (*zôês teleias energeia kat'aretên teleian*)“ (EE 2,1 1219a38f.) und ergänzt zur Erläuterung,

dass man nicht nur einen Tag lang, und dass kein Kind und keine einzelne Altersstufe glücklich ist – weshalb denn auch Solon recht hat mit seiner bekannten Mahnung, man dürfe bei Lebzeiten keinen glücklich preisen, sondern erst wenn (das Leben) vollendet sei; denn nichts Unvollendetes ist glücklich, da es kein Ganzes (*holon*) ist (1219b5-8).<sup>38</sup>

In diesem Kontext meint *teleios* eindeutig ‚vollendet‘ im Sinne der materialen Ganzheit, also als etwas, dem kein Teil fehlt, wie die für die *EE* insgesamt charakteristische Metaphorik von ‚Teil‘ (*meros*) und ‚Ganzem‘ (*holon*) zeigt.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Ähnlich findet sich dieser Gedanke in den pseudo-aristotelischen *Magna Moralia* 1,4 1185a1-9 formuliert. Für zwei verschiedene Lesarten dieser Stelle, von denen eine der *EN* etwas näher kommt, vgl. Woods 1992, 91 der auch auf eine mögliche Textkorruption in dieser Passage hinweist.

<sup>39</sup> Das zeigt auch der kurz zuvor erfolgte Hinweis, dass die ‚vollendete Tugend (*teleia aretê*)‘ letztlich die ‚ganze (*holê*)‘, also die alle Teile umfassende, ist: vgl. EE 2,1 1219a36-37. Dirlmeier 1962, 228 verweist auf die Gleichsetzung von *teleion* und *holon* bei Pl. R. 344a4. c2.

Aus mehreren Gründen kann man diese nahe liegende Lesart der *Eudemischen Ethik* jedoch nicht ohne weiteres auf die *Nikomachische Ethik* übertragen:

(1) Die Pointe der kritischen Auseinandersetzung mit Solon in EN 1,11 ist ja gerade, dass wir eben nicht dazu gezwungen sind, das Lebensglück als eine Alles-oder-Nichts-Angelegenheit in Bezug auf das *ganze* Leben zu betrachten. Die expliziten Ausführungen dazu, dass man sein Glück nur über eine längere Zeit verlieren und ggf. anschließend nur „nach langer und geraumer Zeit“ wieder zurückgewinnen kann (vgl. EN 1,11 1101a8-13), wären kaum verständlich, wenn hier ein solches ‚all-inclusive-Verständnis‘ griffe.

(2) Die zentrale Funktion der Solon-Diskussion besteht darin, die zuvor in EN 1,6 ermittelte *eudaimonia*-Definition zu erhärten und inhaltlich näher zu klären. Diese lautet vollständig:

Das menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere Tugenden, der besten und am meisten vollendeten Tugend gemäße Tätigkeit. Dazu muss aber noch kommen, dass dies ein vollendetes Leben dauert; denn wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich. (EN 1,6 1098a16-20)

Hier fehlt nicht nur der explizite Bezug auf Ganzheit von Teilen, der für die *EE* charakteristisch ist: Gerade die Rede von der „am meisten vollendeten Tugend“ (*aretê teleiostatê*) unter einer größeren Zahl von Tugenden lässt es sogar höchst unplausibel erscheinen, dass bei der fortschreitenden Wiederaufnahme dieser Formel in EN 1,11 mit *aretê teleia* die ‚ganze Tugend‘ im Sinne materialer Vollständigkeit gemeint ist. Man kann sich mit Blick auf die funktionale Verwendung von *teleios* bei Aristoteles auch fragen, ob ‚vollständig‘ nicht allein schon deshalb als Übersetzung schlecht geeignet ist, weil es keine Steigerung bzw. keinen Superlativ zulässt. Die Analysen von Aristoteles zur unterschiedlichen „Zielhaftigkeit“ von Gütern in EN 1,5 wo zwischen (a) bloß instrumentellen Gütern, (b) um ihrer selbst, aber auch um anderer Dinge willen wählbaren Gütern und (c) dem einen nur um seiner selbst und nie um eines anderen willen wählbaren Gut (i.e. der *eudaimonia*) unterschieden wird, verdeutlichen diesen Punkt: *Teleios* zu sein, bedeutet für Aristoteles v.a. ein Ziel (*telos*) zu sein, was aber eben im Unterschied zu Vollständigkeit bzw. Ganzheit unterschiedliche Grade zulässt: In diesem Sinne ist die *eudaimonia* das „im höchsten Maße zielhafte

Ziel“ (*telos teleiōtaton*: 1097a30) des menschlichen Lebens. Ausführliche Analysen zum Tugendbegriff in diesem Kontext zeigen, dass *teleios* in der *eudaimonia*-Definition in der *EN* letztlich nicht ‚vollständig‘ bzw. ‚ganz‘ meinen kann, wenn es auf die Tugend bezogen wird.<sup>40</sup> Dann müsste man aber per impossibile davon ausgehen, dass Aristoteles sowohl in seinen beiden oben zitierten *eudaimonia*-Definitionen (in *EN* 1,6 wie auch im Solon-Abschnitt) in wenigen Zeilen denselben Terminus äquivok in seiner Anwendung auf „Tugend“ und auf „Leben“ gebraucht.

Diese Erwägungen sprechen somit gegen ein quasi-solonisches Verständnis von *bios teleios* an dieser Stelle in der *EN*. Ein Blick in das aristotelische „Begriffslexikon“ in *Metaphysik* 5,16 unter dem Eintrag *teleios* zeigt nun, dass Aristoteles diesen Terminus nicht nur im Sinne materialer Ganzheit bzw. Vollständigkeit, sondern auch als Ausdruck formaler und finaler Perfektion einer Sache versteht: Ein Ding, das *teleios* ist, stellt etwas dar, das seine spezifische Vollkommenheit erreicht hat, also ein paradigmatischer Vertreter seiner Art ist und seine substantielle Form wie auch seine arteigene Tätigkeit (*ergon*) bestmöglich realisiert. Ganz in diesem Sinne betont Aristoteles unmittelbar vor der Behandlung des Solon-Problems, dass man Kinder eben noch nicht glücklich nennen kann, weil sie auf Grund ihres Alters noch nicht zu tugendhafter Tätigkeit fähig sind: Sie hatten noch nicht die erforderliche Zeit und Übung, um die „vollendete Tugend“ zu erwerben, die für die glückskonstitutive Tätigkeit verantwortlich zeichnet,<sup>41</sup> und sind deshalb noch nicht reif für das Glück. In diesem Punkt stimmen die Ausführungen in der *EE* (2,1 1219b5f.) und den *MM* (1,4 1185a1-4) im Übrigen ganz mit der *EN* überein.

Aristoteles bleibt also in *EN* 1,11 dem auch in der *EE* (2,1 1219b7f.) artikulierten Grundgedanken treu, dass nichts, was zur *eudaimonia* gehört, ‚ateles‘ sein darf, akzentuiert dies aber im vorliegenden Kontext in Anwendung auf den Ausdruck *bios teleios* wie folgt: Damit ist nicht die ganze Lebensdauer, sondern v.a. die altersgemäße Realisierung der entwickelten und

<sup>40</sup> Vgl. Purinton 1998.

<sup>41</sup> Vgl. *EN* 1,10 1100a1-5, wo Aristoteles signifikanterweise mit dem auf die Kinder gemünzten Hinweis schließt, dass es zur *eudaimonia* eben der „vollendeten Tugend wie auch der vollendeten Zeit“ bedarf. Auch hier sollte man annehmen, dass *teleios* semantisch nicht schwankt; dann muss es aber im vorliegenden Kontext so etwas wie ‚vollkommen‘ im Sinne formaler bzw. finaler Vollendung und nicht ‚vollständig‘ im Sinne materialer Ganzheit meinen.

reifen Anlagen angesprochen, die im Erwachsenenalter stattfindet.<sup>42</sup> Das bedingt dann natürlich auch eine andere Lesart des solonischen *telos horan*: Man soll nicht auf das zeitliche Ende bzw. den Schluss des Lebens sehen, sondern auf dessen werthafte Ziel bzw. seine Vollkommenheit in Form der tugendhaften Tätigkeiten und ihrer Rahmenbedingungen. Das *telos* des Lebens ist gerade nicht der Tod, sondern der bestmögliche Zustand des Akteurs in aktiver Realisierung (vgl. Ph. 2,2 194a28-33). Hinsichtlich der Frage, in welchem zeitlichen Umfang diese Realisierung dann selbst stattfinden muss, um von einem vollendeten und damit glücklichen Leben sprechen zu können, operiert Aristoteles eher mit einem vagen Kriterium, wie der obige Verweis auf die eine Schwalbe, die noch keinen Sommer macht, zeigt: Eine äußerst kurze Zeit, also ein Tag o.ä., sind definitiv nicht hinreichend, aber es muss keinesfalls die ganze Lebenszeit sein.<sup>43</sup> Anzusetzen ist wohl eine signifikante Lebensspanne, welche die längerfristige Entwicklung und Realisierung verschiedener ethischer und intellektueller Tugenden erlaubt.<sup>44</sup>

Aristoteles ersetzt also das starke temporale Kriterium (ganze Lebenszeit), wie es sich von Solon her nahelegt, durch ein schwächeres (signifikant lange Lebensspanne im Erwachsenenalter), das aber immer noch hinreichend kontinuierlich und robust ist, um auch schon vor dem Lebensende ein Urteil über das derzeitige Lebensglück eines Akteurs abgeben zu können: Ebenso wenig, wie man alle Schwalben heimkehren sehen muss, um den nahenden Sommer mit Aussicht auf Erfolg zu prognostizieren, muss man das ganze Leben eines Menschen überschauen, um ein Urteil darüber abzugeben, ob man ihn jetzt glücklich nennen kann oder nicht: Eine Beobachtung über einen längeren Zeitraum hinweg ist hier nach Aristoteles letztlich epistemisch hinreichend stabil.

<sup>42</sup> Vgl. in diesem Sinne schon Gauthier/Jolif 1970, 59f. 84. Dass das Glück im Erwachsenenalter angesiedelt ist, wird auch aus MM 1,4 1185a4 deutlich.

<sup>43</sup> Reeve 1992, 131 verweist zu Recht darauf, dass auch das in EN 1,5 geltend gemachte Kriterium, die *eudaimonia* müsse das Leben an sich wählenswert machen und es an nichts fehlen lassen, keine lange Lebensdauer erfordere: „A short life that is fulfilled may be choiceworthy and lacking nothing; a long life may lack much and not be choiceworthy at all.“

<sup>44</sup> Vgl. in diesem Sinne Irwin 1999, 185; Broadie/Rowe 2002, 278. Vgl. auch Broadie 1991, 52: *Bios teleios* bezeichne „no particular period such as seventy years but a life affording opportunities for a full range of human action and experience“.

### 3. Die verschiedenen Funktionen der ethischen *endoxa*

Die Diskussion des Solon-Problems ist bei Aristoteles sachlich und methodisch eingebunden in seine Behandlung des Glücks als erstes Prinzip der Ethik in toto. Anlass für diese Untersuchung ist nicht zuletzt ein Konflikt zwischen den *phainomena*: Zwar sind sich alle Menschen darüber einig, dass Glück (*eudaimonia*) das höchste Gut menschlicher Praxis ist, aber hinter dieser verbalen Einigkeit verbirgt sich eine massive sachliche Differenz, was denn genau unter Glück zu verstehen ist. Hier entzweien sich die Menge und die Weisen (vgl. EN 1,2 1095a18-22): Es werden verschiedene Güter bzw. Lebensformen als Kandidaten für die *eudaimonia* vorgeschlagen und Aristoteles prüft die wesentlichen unter ihnen, also die wirklich ‚anerkannten‘ Meinungen im Sinne der in Teil 1 erarbeiteten Restriktionen für ethische *endoxa*. Diese dialektische Erörterung findet ihren vorläufigen Abschluss in der Formulierung einer Glücksdefinition, wobei Aristoteles im Verlauf dieser Diskussion selbst immer wieder auf anerkannte Meinungen rekurriert.<sup>45</sup> Der Rückgriff auf *endoxa* dient hier der sachlichen Erschließung des ersten Prinzips der Ethik in Gestalt einer Definition, die im sogenannten *ergon*-Argument dann durch einen Schluss explizit etabliert wird. Dieses Verfahren ist sowohl in der *EN* als auch in der *EE* nachweisbar.

In einem eingeschobenen methodischen Exkurs in der *Nikomachischen Ethik* erläutert Aristoteles dann, was er nach der Formulierung der *eudaimonia*-Definition in der zweiten Hälfte des ersten Buchs, in die auch die Behandlung des Solon-Problems fällt, noch vorhat:

Wir müssen dasselbe jedoch nicht nur aufgrund der Schlussfolgerung [wie in EN 1,6; J.M.] und der begrifflichen Voraussetzungen zu ermitteln suchen, sondern ebenso aufgrund der darüber herrschenden Ansichten (*legomena*). Mit der Wahrheit stimmen alle Tatsachen überein, mit dem Irrtum aber gerät die Wahrheit bald in Zwiespalt. (EN 1,7 1098b9-12)

Die nachfolgenden Ausführungen in EN 1,8-12 dienen also im Wesentlichen dem Abgleich der *eudaimonia*-Definition mit den anerkannten

<sup>45</sup> Vgl. hierzu meine detaillierte Analyse in Müller 2006. Wichtig ist hierbei u.a., dass Aristoteles sowohl mit substantiellen *endoxa*, die selbst zur Prüfung anstehen, und regulativen *endoxa*, die als Kriterien für diese Prüfung dienen, operiert; vgl. hierzu auch Klein 1988.

Meinungen.<sup>46</sup> Dies entspricht einer methodischen Maxime, die in der *Nikomachischen Ethik* wie folgt erläutert wird: Wir müssen mit dem für uns Bekannten, also unseren ethischen Überzeugungen beginnen, um zu dem an sich Bekannten, also den ersten Prinzipien vorzudringen. Anschließend bedarf es aber auch der Rückkehr zu den Überzeugungen, von denen wir ausgegangen sind, ebenso wie bei einem Rennen dieselbe Laufbahn zuerst aufwärts – nämlich bis zur Wendemarke – und dann in der Gegenrichtung wieder abwärts – bis zur Start- und Ziellinie – absolviert wird (vgl. EN 1,4 1095a32-b4). Ein strukturell ähnliches Verfahren findet sich auch in der *Eudemischen Ethik*, wo im Anschluss an die *eudaimonia*-Definition ein Abgleich mit weit verbreiteten Auffassungen stattfindet.<sup>47</sup>

Ist das nun nicht etwas redundant? Oder anders gefragt: Welche positive Funktion hat dieser erneute Abgleich mit anerkannten Meinungen? Im Wesentlichen geht es dabei wohl um dreierlei:

(1) *Rechtfertigung*: Die gewonnene Definition soll in einer Art Überlegungsgleichgewicht mit den anerkannten Meinungen abgesichert werden. Dies erinnert methodisch an John Rawls' ‚reflective equilibrium‘, das zwischen philosophischer Theorie und den ethischen Intuitionen des Alltagsverstandes bzw. des Common Sense durch einen wechselseitigen Abgleich erreicht werden soll. Das methodische Ziel besteht dann in der Herstellung einer möglichst großen Kohärenz zwischen diesen beiden Bereichen. In der Tat ist auch in der endoxischen Methode bei Aristoteles die Tendenz unübersehbar, aus einer größeren Zahl von teilweise konfligierenden Auffassungen ein möglichst kohärentes Ganzes zu generieren, v.a. durch die Auflösung von Widersprüchen zwischen der philosophischen Theorie und den *endoxa* oder auch zwischen den anerkannten Meinungen selbst.

Trotz dieser strukturellen Analogie gibt es m.E. allerdings einige Besonderheiten der endoxischen Methode im Vergleich zu Rawls' ‚reflective equilibrium‘: Der Rekurs auf *endoxa* kann nach Aristoteles eine Art kumula-

<sup>46</sup> Heinaman 2007, 221-254 liefert eine instruktive Lektüre von EN 1,8-12, um damit seine exklusivistische Lesart der aristotelischen *eudaimonia* zu stützen.

<sup>47</sup> Vgl. EE 2,1 1219a39-40: „Dass wir aber Gattung und Definition des Glücks richtig aussagen, dafür sind Bestätigung die Vorstellungen (*dokounta*), die wie alle haben“, woran sich die Darlegung acht solcher Vorstellungen (darunter Solons Rat-schlag) anschließt.

tiven Effekt in der Wahrheitsfindung bewirken (vgl. *Metaph.* 2,1 993a30-b4). Durch das Zusammentragen und kritische Sichten vorheriger Meinungen kann eine sukzessive Annäherung an die Wahrheit erreicht werden, weshalb Aristoteles seine wissenschaftlichen Diskussionen z.B. auch in der theoretischen Philosophie regelmäßig mit einer Sammlung vorheriger Expertenmeinungen einleitet. Dahinter steht die Auffassung, dass die *endoxa* eben nicht bloße Meinungen einzelner Akteure (oder auch vernünftige Überzeugungen eines idealisierten ‚rational agent‘ wie bei Rawls) sind, sondern epistemisch besonders qualifizierte Auffassungen, die auf jeden Fall einen Wahrheitskern haben, den es mit der eigenen philosophischen Theorie zu wahren bzw. zu treffen gilt. Befände sich diese Theorie im flagranten und unauflösbaren Widerspruch zu den *endoxa*, wäre hingegen zu vermuten, dass es sich um eine der oben in Teil 1 thematisierten unplausiblen ‚Thesen‘ aus Philosophenmunde handelt, mit denen man auf einer realitätsfernen Einbahnstraße letztlich in der paradoxen Sackgasse landet.<sup>48</sup>

Dieses Modell beruht bei Aristoteles nun im Gegensatz zu Rawls auf einer naturalistischen Epistemologie, in der die *endoxa* ihren Wahrheitsgehalt sozusagen ‚von unten‘, also im Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung empfangen. Die in der Natur herrschende Teleologie ist ein hinreichender Garant für die grundlegende Fähigkeit des Menschen, die Wirklichkeit zu erkennen. Dieser erkenntnistheoretische Realismus ist auch in der praktischen Philosophie bei Aristoteles noch wirksam, trotz der größeren Schwankung bzw. Variationsbreite der diskutierten Gegenstände im Vergleich zu den theoretischen Disziplinen.<sup>49</sup> Das Streben nach Kohärenz ist deshalb im Gegensatz zu Rawls nicht in dem Sinne zu verstehen, dass Aristoteles eine Art kohärenztheoretische Wahrheitstheorie vertritt, derzufolge sich die Wahrheit einer ethischen Proposition der Fähigkeit zur Einfügung in ein bereits akzeptiertes System von Sätzen verdankt. Sätze sind bei Aristoteles grundlegend dadurch wahr, dass sie der Wirklichkeit entsprechen, d.h. er vertritt auf der Basis eines naturalistischen Realismus grundsätzlich eine korrespondenztheoretische Wahrheitsauffassung. Davon zu trennen ist jedoch seine Haltung im Blick auf die Frage nach der Recht-

<sup>48</sup> Vgl. zur Notwendigkeit des ‚test of experience‘ auch Kraut 2006, 88-90.

<sup>49</sup> Vgl. zu dieser ‚naturalistischen‘ Basis der ethischen Methodik Reeve 1992, 45-48. Nussbaums Interpretation (Nussbaum 1982) im Sinne eines ‚internen Realismus‘ à la Putnam scheint mir hingegen zu schwach.

fertigung ethischer Propositionen: Er vertritt in der praktischen Philosophie offensichtlich einen justificatorischen Kohärentismus, in dem die Wahrheit von Sätzen, Thesen, Definitionen sich gerade daran zeigt, dass sie in einem sich gegenseitig stützenden Übereinklang mit den anerkannten Meinungen steht.<sup>50</sup> Diese selbst müssen allerdings oft in ihrem Sachgehalt erst einmal deutlich herausgearbeitet werden und ggf. durch Abgleich untereinander von irreführenden Auffassungen bereinigt werden. Die Kohärenz muss analytisch also von beiden Seiten, sowohl seitens der philosophischen Theorie als auch der involvierten *endoxa*, sichergestellt werden.<sup>51</sup>

Ein wesentliches Anliegen von EN 1,8-12 ist dementsprechend der Nachweis, dass sich die zuvor gefundene Definition des Glücks grundsätzlich mit den richtig verstandenen ethischen *endoxa* vereinbaren lässt. Im Mittelpunkt dieser kohärentistischen Bemühungen steht dabei die aristotelische Kennzeichnung der *eudaimonia* als „Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend“: In immer neuen Anläufen zeigt Aristoteles, dass diese Definition mit den anerkannten Meinungen, denen zufolge Glück in der Tugend, in der Lust oder im äußeren Wohlergehen liegt, letztlich doch im Übereinklang steht. Ganz in diesem Sinne meint Aristoteles, dass auch durch die Solon-Diskussion letztlich seine Glücksdefinition „bezeugt wird (*martyrei*)“ (EN 1,11 1100b11f.). Die hauptsächliche Forderung, die sich hinter dem solonischen Ratschlag verbirgt, lautet ja in der aristotelischen Analyse des Problems, dass man zu einer möglichst stabilen Grundlage des Glücks und seiner Bewertung kommen muss. Gerade diese meint Aristoteles aber mit seiner Konzentration auf die Beständigkeit der Tugenden und ihrer Tätigkeiten ausfindig gemacht zu haben. Ebenso stimmt seine Auffassung von der Glücksirrelevanz postmortaler Ereignisse mit Solons Position in dieser Frage überein. Obwohl also in der Diskussion der Frage, wann man jemanden glücklich nennen kann, einige sachliche Differenzen mit Solon deutlich geworden sind, sieht Aristoteles selbst hier offensichtlich keine unüberbrückbare Divergenz.

<sup>50</sup> Vgl. auch Irwin 1981, 222 Anm. 34: „This appeal to coherence commits Aristotle to holding a coherence theory of justification, not to holding a coherence theory of truth.“ Zu den Besonderheiten des Begriffs von ‚Rechtfertigung‘ bei Aristoteles vgl. Kraut 2006, bes. 76f.

<sup>51</sup> Für ein anderes Verständnis der von Aristoteles angestrebten Kohärenz vgl. Irwin 1981, 207-223.

Das zeigt sich im Übrigen auch an der Art und Weise, wie er diese Diskussion abschließt. Nachdem er bestimmt hat, dass derjenige glücklich genannt werden kann, der über einen längeren Zeitraum hinweg gemäß vollendeter Tugend und wohlversorgt mit äußeren Gütern tätig ist, folgt ein *prima facie* etwas überraschender Nachsatz:

Oder sollen wir noch hinzusetzen, dass er auch in Zukunft so leben und in diesen Verhältnissen sterben müsse, da wir die Zukunft nicht kennen und doch von der Glückseligkeit behaupten, dass sie das Ziel und schlechthinig vollendet sei? Demgemäß werden wir diejenigen unter den Lebenden glücklich nennen, denen die genannten Dinge zukommen und zukommen werden, aber freilich glücklich nur als Menschen. (EN 1,11 1101a16-21)

Die Kommentatoren haben erkannt, dass eine vollends affirmative Beantwortung der im Zitat gestellten Frage Gefahr läuft, das vorher erreichte Ergebnis zu unterlaufen. Dann müsste man in der Tat den Tod abwarten, bevor man ein Urteil über des Glück des Akteurs fällen könnte, und Aristoteles würde quasi wieder zu Solons Position zurückkehren: Aristoteles könne deshalb diese Frage im Blick auf die vorherige Argumentation eigentlich nur verneinen.<sup>52</sup> Die Stelle wurde folgerichtig als spätere Hinzufügung zum Text (etwa als Randglosse eines Editors, der Aristoteles' vorherige Argumentation nicht richtig verstanden hat) verdächtigt.<sup>53</sup> Zieht man die endoxische Methodik und die mit ihr beabsichtigte Herstellung maximaler Kohärenz zwischen philosophischer Position und den anerkannten Meinungen in Betracht, wird jedoch deutlich, dass es Aristoteles hier wohl eher um die graduelle Reduktion von Dissonanzen geht. Auch Solons Ratschlag hat seine Meriten und einen zu respektierenden Wahrheitskern, weshalb er nicht vollends von der Hand zu weisen ist: Grundsätzlich muss man auf den präsentischen Zeitindex der Glücksbewertung aufmerksam machen, weil auch im aristotelischen Modell der unberechenbare Einfluss von Wechselfällen in der Zukunft nicht vollständig ignoriert

<sup>52</sup> Vgl. Irwin 1999, 190 und Broadie/Rowe 2002, 287f. Kraut 1989, 150 meint, es bleibe unklar, wie Aristoteles sich hier positioniert.

<sup>53</sup> Vgl. Gauthier/Jolif 1970, 84f.

wird. Auch Aristoteles geht letztlich nur von einer ‚relativen‘ und keiner ‚absoluten‘ Konstanz in der Zuschreibung des Glücks an Akteure aus.<sup>54</sup>

Dass Aristoteles offensichtlich nicht denkt, Solon liege in Sachen Glück insgesamt falsch, zeigt im Übrigen auch eine Stelle aus dem zehnten Buch der *EN*. Erneut rekurriert Aristoteles hier auf einige *endoxa* zur Bestätigung seiner vorherigen Ausführungen zum Glück und sieht sich just durch Solon bestätigt:

Auch Solon hat die Frage, wer glücklich ist, wohl treffend beantwortet, wenn er sagte, glücklich seien diejenigen, die, mit äußeren Gütern mäßig bedacht, die nach seiner Ansicht schönsten Taten verrichtet und mäßig gelebt hätten. (*EN* 10,9 1179a9-12)

Und auch an dieser Stelle unterstreicht Aristoteles die durch die Kohärenz mit den *endoxa* erreichte kohärentistische Rechtfertigung, denn „so stimmen die Ansichten der Weisen mit den von uns dargelegten Gründen überein, und zweifellos liegt in solchen Zeugnissen auch eine gewisse Überzeugungskraft“ (10,9 1179a16-18).<sup>55</sup> Es geht Aristoteles also definitiv nicht um eine vollständige dialektische Widerlegung des solonischen Diktums, sondern um den prinzipiell auf Kohärenz bedachten inhaltlichen Abgleich von dessen Wahrheitskern mit der eigenen Position.

(2) *Klärung und Vertiefung*: Dennoch sollte man nicht übersehen, dass der Abgleich der eigenen *eudaimonia*-Definition mit Solons Ratschlag zumindest in der *EN* nicht primär auf eine direkte Bestätigung der eigenen Position abzielt. Das unterscheidet die beiden ethischen Schriften in ihrer Bezugnahme auf Solon auf methodischer Ebene: Die uneingeschränkt zustimmende Bezugnahme auf Solons Ratschlag in der *EE* soll gerade verdeutlichen, dass dieser und die kurz vorher entwickelte *eudaimonia*-Definition im Blick auf die Forderung nach einem *bios teleios* für die Zuschreibung des Glücks Hand in Hand gehen. In der *EN* hingegen wird So-

<sup>54</sup> Man muss die oben zitierte Passage also zumindest aus inhaltlichen Erwägungen heraus nicht zwingend für eine spätere Interpolation halten.

<sup>55</sup> Vgl. auch *Cael.* 1,3 270b4-9: Die eigene Darstellung bestätigt die *phainomena* und wird durch sie bestätigt, wobei es hier nicht um ‚Beobachtungsdaten‘ geht, sondern um „commonly held opinions ... . In general, received opinions and a true account should be mutually confirming“ (Pritzl/Gooch 1983, 103). Nussbaum 1982, 275ff. interpretiert m.E. die aristotelische Methodik zu schwach, wenn sie nur Konsistenz statt Kohärenz als deren Ziel ansieht.

lons Ratschlag in erster Linie zur Problematisierung der vorherigen Definition herangezogen: Er wirft ein gewisses Bedenken auf (*aporêthen*: EN 1,11 1100a31), das es zu adressieren gilt.

*Endoxa* haben also nicht nur die Funktion, epistemische Unterstützung im Sinne der Rechtfertigung zu liefern, sondern sie bieten eben auch Anlass zur Bildung von Aporien, die es anschließend zu beseitigen bzw. zu lösen gilt.<sup>56</sup> Um Letzteres zu erreichen, müssen die zu vereinbarenden Positionen aber hinreichend geklärt werden, um sachliche Divergenzen und Übereinstimmungen ausloten zu können. Genau das ist in der *EN* jedoch zuvor noch nicht erfolgt. Aristoteles verdeutlicht selbst, dass seine in 1098a16-20 gelieferte Definition einen bloßen „Umrisscharakter“ hat, der in vielerlei Hinsicht noch der genaueren Konturierung und inhaltlichen Ausfüllung bedarf.<sup>57</sup> M.E. ist die Auseinandersetzung mit dem Solon-Problem nicht zuletzt von dem methodisch motivierten Bemühen geleitet, die eigene *eudaimonia*-Definition in einigen Punkten vertiefend zu klären, also den gelieferten Umriss präziser zu konturieren. Nach der oben geleisteten Rekonstruktion bezieht sich diese Klärung v.a. auf zwei Bereiche:

(a) das Verhältnis der *eudaimonia* zu den äußeren Glücksgütern. Hier konturiert Aristoteles erneut eine Position, die zwischen verschiedenen *endoxa* vermittelt: Mit der sokratisch-platonischen Tradition betont er die Dominanz der Tugend als glückskonstitutives Moment; gleichzeitig trägt er in seiner Position auch der Common-Sense-Auffassung Rechnung, dass extreme äußere Wechselfälle sich nachhaltig auf das glückliche Leben des Akteurs auswirken können, wie der Fall des Priamos zeigt. In Anerkennung der fragilen Struktur des menschlichen Glücks als Tätigkeit betont er deshalb, dass man nur denjenigen glücklich nennen sollte, der mit äußeren Gütern wohl ausgestattet und von schweren Schicksalsschlägen verschont geblieben ist.

(b) die zeitliche Dimension der *eudaimonia*, v.a. im Blick auf die Formulierung, dass sie ein ‚vollendetes Leben‘ (*bios teleios*) dauern muss. Hier legt

<sup>56</sup> Vgl. EN 7,1 1145b2-7 in Verbindung mit 1146b7-8: „Denn die Lösung der Schwierigkeit ist ein Finden.“ Zum ‚diaporein‘ als zentrale Komponente der endoxischen Methode vgl. auch Barnes 1980, 491-493 und Kraut 2006, 80-82. Solche Aporien finden sich in der *EN* außer in 1,11 z.B. auch noch in: 2,3. 3,3. 5,10-12. 6,13. 7,3. 9,9. 10,2.

<sup>57</sup> Zur umrissartigen (*typhô*)-Darstellung vgl. EN 1,7 1098a20-25 sowie allgemein Höffe 1996.

sich natürlicherweise das solonische Verständnis im Sinne des ‚ganzen Lebens‘ nahe.<sup>58</sup> In der *EN* möchte Aristoteles allerdings offensichtlich auf eine andere inhaltliche Füllung dieser Formel hinaus, nämlich auf die einer hinreichend langen Lebensspanne im Erwachsenenalter: Es geht um eine qualitative Vollendung, nicht um eine quantitativ-temporale. Die Auseinandersetzung mit dem solonischen Diktum bietet ihm eben die Gelegenheit, dies inhaltlich klarzustellen.

Damit erscheint dann aber auch die inhaltliche Verwendung des Ausdrucks in *EE* 2,1 wieder in einem anderen Licht. Die oben diagnostizierte Divergenz zwischen *EN* 1,11 und *EE* 2,1 an der Textoberfläche ist letztlich kein Spiegel einer in der Tiefenstruktur verschiedenen Auffassung von *eudaimonia* bei Aristoteles selbst, sondern liegt wesentlich in der oben angesprochenen unterschiedlichen methodischen Funktion des Solon-Zitats in den beiden Passagen begründet. In *EE* 2,1 führt Aristoteles Solon eben nur im Sinne einer quasi ‚verbal‘ bestätigenden Parallele für die Notwendigkeit des *bios teleios* ins Feld, was aber per se zumindest noch keine vollständige Übereinstimmung in der Tiefenstruktur zwischen Aristoteles’ und Solons Glücksauffassung im Ganzen signalisieren soll; wie *bios teleios* genau zu verstehen ist (und zwar letztlich auch in *EE* 2,1), wird in *EN* 1,11 im Rahmen der problematisierenden Vertiefung der aristotelischen *eudaimonia*-Definition explizit zu einem höchst differenziert behandelten Thema.<sup>59</sup> Deshalb ist es auch nicht notwendig, hier auf eine entwicklungsgeschichtliche ‚Heilung‘ dieses letztlich doch bloß scheinbaren Bruchs zwischen *Nikomachischer* und *Eudemischer Ethik* in der Behandlung des Solon-Problems zu rekurrieren.<sup>60</sup>

Verallgemeinernd gesprochen hat die Diskussion der *endoxa* in *EN* 1,8-12 also nicht nur die Funktion, die *eudaimonia*-Definition so weit wie nur möglich durch einen harmonisierenden Abgleich zu bestätigen und damit eine Rechtfertigung für dieses ethische Prinzip zu generieren: Gerade

<sup>58</sup> Gerade die Stelle aus den pseudo-aristotelischen *Magna Moralia* 1,4 1185a1-9 ist ein guter Beleg dafür, dass der Ratschlag Solons nicht als vereinzelte Expertenmeinung galt, sondern als Allgemeingut: Solon wird hier gar nicht persönlich genannt, sondern die Auffassung, dass man das Glück des Akteurs mit Blick auf das ‚vollendete Leben‘ beurteilen solle, wird ‚den vielen‘ (*hoi polloi*) zugeschrieben.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu auch Dirlmeier 1962, 228.

<sup>60</sup> Wie dies etwa Irwin 1985, 104f. vorschlägt. Zur inhaltlichen Vereinbarkeit von *EN* und *EE* in diesem Punkt vgl. meine ausführliche Analyse in Müller 2012.

in der Behandlung des Solon-Problems geht es in erster Linie um eine vertiefende Klärung desselben, insbesondere im Blick auf die zeitliche Dimension, die dabei involviert ist. Die *endoxa* liefern „Zeugnisse und Beispiele“ (*martyria kai paradeigmata*: EE 1,6 1216b27), durch deren kritische Diskussion die ethischen Prinzipien selbst weiter an Kontur gewinnen.<sup>61</sup> Es geht Aristoteles dabei generell darum, „im Ausgang von dem, was wir als die ersten unpräzisen Meinungen bezeichnet haben, in Richtung auf das Präzise herauszubringen suchen, was das Glück ist“ (EE 1,7 1217a18-21; vgl. auch 1,6 1216b32-35).

(3) *Dialektische Überzeugungskraft*: Diese präzisierende Klärung hat nun auch eine zentrale dialektische Dimension: Sie intendiert nämlich auf methodischer Ebene, den Leser der Schrift selbst ‚Schritt für Schritt‘ im Ausgang von seinen eigenen unpräzisen Auffassungen an eine tragfähige präzise Überzeugung heranzuführen (vgl. EE 1,6 1216b26-35). Dies bedingt, dass seine eigenen Auffassungen bis zu einem gewissen Grade im Lichte der philosophischen Ausführungen ‚umgeleitet‘ bzw. ‚umgewendet‘ werden.<sup>62</sup> Dieses Motiv des ‚Umleitens‘ (*metabibazein*) ist ein Grundmotiv der aristotelischen *Topik*, insofern es als ein zentrales Ziel der dialektischen Argumentation erscheint.<sup>63</sup> Dies meint im Kontext der Ethik nun keineswegs eine Totalkonversion bzw. eine Kurskorrektur um 180 Grad, wie unser Fallbeispiel belegt: Zu korrigieren ist nach Aristoteles v.a. der weit verbreitete Eindruck, dass Faktoren wie äußerer Wohlstand oder schicksalhafte Wechselfälle den eigentlichen Kern des menschlichen Glücks ausmachen. Die unpräzise Auffassung, dass materielle Güter und glückliche Zufälle irgendwie zum Glück gehören, ist zwar aufrechtzuerhalten, aber eben dahingehend zu präzisieren, dass sie wesentlich im Blick auf ihr kausales Verhältnis zur tugendhaften Tätigkeit als der eigentlich glückskonstitutiven Komponente zu berücksichtigen sind.

<sup>61</sup> Zur ‚Klärung‘ von ersten Prinzipien als hauptsächlicher Intention der aristotelischen Dialektik vgl. auch Reeve 1992, 39f.

<sup>62</sup> Vgl. EE 1,6 1216b30: *metabibazomenoi*. Siehe hierzu auch Barnes 1980, 507 sowie Irwin 1981, 196.

<sup>63</sup> Vgl. Top. 1,2 101a31-34: In der Auseinandersetzung mit der Menge muss man sich, „nachdem wir die Meinungen der Leute gesichtet haben, mit ihnen nicht aufgrund fremder, sondern aufgrund ihrer eigenen Ansichten auseinandersetzen und dabei das ‚zurechtrücken‘ (*metabibazein*), was sie uns nicht richtig zu sagen scheinen.“ Vgl. auch Top. 8,11 161a34 (*metabibazein*).

So viel wie möglich von den anerkannten Meinungen „stehen zu lassen“, bedeutet nach Aristoteles in erster Linie, die in ihnen vorhandene richtige Einsicht ans Tageslicht zu fördern. Der Wahrheitskern der *endoxa* in diesem Bereich besteht weiterhin darin, dass man ohne äußere Glücksgüter und vorteilhafte Umstände nicht wirklich glücklich im Sinne einer vollendeten Tätigkeit der Tugend sein kann und dass sie deshalb notwendig zu einer umfassenden Glücksbestimmung gehören. Hat der Leser das hinreichend präzise erfasst, kann er sehen, dass die aristotelische Glücksbestimmung seine eigene frühere Auffassung bis zu einem gewissen Grade integriert und dennoch zu einem vertieften und sachlich zutreffenderen Verständnis führt. Trotz der methodischen Einschränkungen, die Aristoteles im Blick auf die Auswahl der für Untersuchungszwecke geeigneten *endoxa* vornimmt – v.a. in Gestalt des Ausschlusses der ‚populären‘ Meinungen der ‚Vielen‘ (s.o., Teil 1) – finden sich bei ihm durchaus Hinweise darauf, dass eine solche Umleitung durch die Verwendung der endoxischen Methode für alle Menschen erfolgversprechend geleistet werden kann.<sup>64</sup> Idealerweise wäre somit eine Art *consensus omnium* im Blick auf die präzise Formulierung anzustreben oder zumindest eine möglichst weitgehende Zustimmung von vielen zu erreichen.

Die Diskussion um das Solon-Problem schließt deshalb mit einer Art erweiterten und spezifizierenden Bestimmung des Glücks bzw. des Glücklichen:

Was hindert uns demnach, denjenigen als glücklich zu bezeichnen, der gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit den äußeren Gütern wohl ausgestattet ist, und das nicht bloß eine kurze Zeit, sondern ein vollendetes Leben lang. (EN 1,11 1101a14-16)<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Vgl. EE 1,6 121b30-32: „Denn jeder Mensch trägt etwas in sich, was in Beziehung steht zur Wahrheit; dies muss man zum Ausgangspunkt nehmen und auf diese oder jene Weise überzeugende Argumente für unsere Probleme aufzeigen.“ Vgl. auch Rh. 1,1 1355a14-18: „Denn zu sehen, was wahr ist und was der Wahrheit nahekommt, entspringt derselben Fähigkeit; gleichzeitig sind die Menschen von Natur aus hinlänglich zur Wahrheit bestimmt und treffen sie meistens auch. Daher bedeutet, das Wahrscheinliche zu treffen in der Mehrzahl der Fälle gleichviel wie die Wahrheit zu treffen.“

<sup>65</sup> Eine dieser Bestimmung sehr nahe kommende Formulierung findet sich auch in Pol. 7,1 1323b40-1324a2.

Diese Bestimmung ist nun in doppelter Hinsicht im Blick auf die erwünschte inhaltliche Präzision formuliert: Sie präzisiert sowohl (i) die zuvor bereits in EN 1,6 gelieferte umrissartige Definition des Glücks von Aristoteles selbst als auch (ii) den in den *endoxa* aufgehobenen Wahrheitskern. Solons Forderung nach einem vollendeten Leben (*bios teleios*) als notwendiger Voraussetzung des Glücks ist damit nach Auflösung der Schwierigkeiten in modifizierter Form so weit wie möglich ‚stehen geblieben‘, wie es die zum Eingang des Artikels zitierte Passage zur endoxischen Methodik fordert (vgl. EN 7,1 1145b2-7).

Auch das ist in praktischer Perspektive natürlich noch nicht das letzte Wort in Sachen *eudaimonia* – die Einzelheiten muss der jeweilige Akteur in seiner eigenen Lebensführung einzeichnen. Aber mittels der Diskussion der *endoxa* hat Aristoteles das erreicht, was er zu Beginn seiner ethischen Untersuchung versprochen hat, nämlich durch eine umrissartige Darstellung, die zunehmend konturiert wird, eine Art Zielscheibe zu zeichnen, auf die der nach Glück strebende Akteur erfolgversprechend anlegen kann (vgl. EN 1,2 1094a23-26). Mehr kann und mehr will Aristoteles mit seiner endoxischen Methode in der Ethik nicht leisten.

joern.mueller@uni-wuerzburg.de

*Bibliographie*

- Barnes, J., Aristotle and the Methods of Ethics, in: *Revue internationale de philosophie* 34 (1980) 490-511.
- Broadie S./Rowe, Ch., Aristotle. *Nicomachean Ethics*, translation, introduction, and commentary, Oxford 2002.
- Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, New York/Oxford 1991.
- Cooper, J.M., Aristotle on the Goods of Fortune, in: *Philosophical Review* 94 (1985) 173-196.
- Diehl, E. (ed.), *Anthologia Lyrica*, Bd. 2.5, Leipzig 1925.
- Dirlmeier, F., Aristoteles, *Eudemische Ethik*, Darmstadt 1962.
- Garrett, J.E., The Moral Status of “the Many” in Aristotle, in: *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993) 171-189.
- Gauthier, R.A./Jolif, J.Y. (edd.), *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, Bd. 2, Paris/Louvain 1959 (21970).
- Haskins, E., Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle's Rhetorical Project, in: *Philosophy and Rhetoric* 37.1 (2004) 1-20.
- Heinaman, R., Eudaimonia as an Activity in *Nicomachean Ethics* I.8-12, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33 (2007) 221-253.
- Höffe, O., *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin 21996.
- Irwin, T., Aristotle's Methods of Ethics, in: O'Meara, D.J. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981, 193-223.
- , Permanent Happiness: Aristotle and Solon, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985) 89-124.
- Irwin, T. (ed.), Aristotle. *Nicomachean Ethics*, translated with introduction, notes and glossary, Indianapolis/Cambridge 1999.
- Jost, L., Eudemian Ethical Method, in: Anton, J.P./Preus, A. (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, Albany 1991, 29-40.
- Klein, S., An Analysis and Defense of Aristotle's Method in *EN* I and X, in: *Ancient Philosophy* 8 (1988) 63-72.
- Kraut, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989, 251-257.
- , Aristotle on Method and Moral Education, in: Gentzler, J. (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford 1998, 271-290.
- , How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method, in: Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 2006, 76-95.
- von Leutsch, E.L./Schneidewin, W.F. (edd.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Bd. 1, Göttingen 1839.
- Marg, W., Herodot. *Historien*, herausgegeben und übersetzt, 2 Bde., München 1991.

- Müller, J., Dialektische oder metaphysische Fundierung der Ethik? Beobachtungen zur ethischen Methode im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 31 (2006) 5-30.
- , Wann kann man ein Leben glücklich nennen? Aristoteles und das Solon-Problem, in: Mesch, W. (ed.), Glück, Tugend und Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens, Stuttgart 2012, 41-62.
- Nussbaum, M., Saving Aristotle's Appearances, in: ead./Schofield, M. (edd.), Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen, Cambridge 1982, 267-293.
- , The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, New York 1986.
- Owen, G.E.L., *Tithenai ta phainomena*, in: Moravcsik, J. (ed.), Aristotle. A Collection of Critical Essays, London/Melbourne 1968, 167-190.
- Pritzl, K./Gooch, P.W., Aristotle and the Happy Dead, in: Classical Philology 78 (1983) 112-116.
- , Opinions as Appearances: *Endoxa* in Aristotle, in: Ancient Philosophy 14 (1994) 41-50.
- Purinton, J.S., Aristotle's Definition of Happiness (NE 1.7, 1098a 16-18), in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 16 (1998) 259-297.
- Rapp, Ch./Wagner, T., Aristoteles: *Topik*, Übersetzung und Kommentar, Stuttgart 2004.
- Reeve, C., Practices of Reason, Oxford 1992.
- Schadewaldt, W. (ed.), Sophokles. *König Ödipus*, übertragen und herausgegeben, Frankfurt am Main 1973.
- Schramm, M., Die Prinzipien der aristotelischen Topik, München/Leipzig 2004.
- Scott, D., Aristotle on Posthumous Fortune, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 18 (2000) 211-229.
- Vega Renon, L., Aristotle's *Endoxa* and Plausible Argumentation, in: Argumentation 12 (1998) 95-113.
- Wolf, U., Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben, Reinbek bei Hamburg 2006.
- Woods, M., Aristotle's *Eudemian Ethics*. Books I, II, and VIII, translated with a commentary, Oxford 1992.
- Zingano, M., Aristotle and the Problems of Method in Ethics, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 32 (2007) 297-330.