

Markus Riedenauer

## Menschliches Streben bei Aristoteles

Von affektiver Betreffbarkeit zu vernünftigem Handeln<sup>1</sup>

„Sehnsucht“ ist ein mit Vorstellungen aus der Romantik verbundenes Wort – im Zusammenhang mit Aristoteles empfiehlt es sich, bei seiner Terminologie zu bleiben: *orexis* als naturphilosophisch begründeter Begriff, der am besten mit Streben übersetzt wird, und beim Menschen näherhin die *pathe*, Affekte oder Emotionen. Sie werden vor allem in seinen Schriften über die Seele, in den Ethiken und in der Rhetorik behandelt.

Aristoteles gilt zwar bis heute als Begründer einer wissenschaftlichen, d.h. rationalen Ethik. Allerdings hat sich in der Neuzeit eine Dichotomie von Vernünftigkeit und Affektivität entwickelt, die bis ins 20. Jahrhundert ein Verständnis dessen, was Aristoteles über Seele, Streben und Emotionen schreibt, erschwerte. Neuerdings gibt es jedoch eine Renaissance der Tugend- und Strebensethik und auch Entwicklungen in der psychologischen Emotionsforschung, die das aristotelische Ethikmodell wieder hochinteressant machen. Die Affektivität als eine Form des Strebens ist ein wesentliches Fundament dafür; sie verbindet Naturphilosophie, Anthropologie, Psychologie, Ethik und Metaphysik. Vermutlich liegt hier noch Potential für die aktuellen Bemühungen und Diskussionen um eine neue Strebensethik bereit. Im Folgenden werden die wesentlichen Zusammenhänge der integrativen aristotelischen Ethik vor dem Hintergrund seiner integrativen Anthropologie aufgezeigt.

Ich möchte zuerst die handlungstheoretische Grundstruktur skizzieren: Selbstbewegung durch *orexis*. In einem 2. und 3. Abschnitt wird es um die Struktur der nicht-rationalen Seelenkräfte gehen, besonders um Emotionen (*pathe*); im 4. und 5. Abschnitt um die Vermittlung von Streben und Vernunft im Begriff der Tugend.

---

<sup>1</sup> Die Österreichische Akademie der Wissenschaften finanzierte diesen Beitrag durch das mir gewährte APART-Stipendium (Austrian Programme for Advanced Research and Technology).

## 1. Handlungstheoretische Grundstruktur: Selbstbewegung durch *orexis*

Der naturphilosophische Ansatz der aristotelischen Psychologie und Handlungstheorie geht dem Phänomen der Bewegung von Lebewesen nach, nicht nur der Fortbewegung, sondern auch den Prozessen von Wachsen und Eingehen, Stoffwechsel und Fortpflanzung usw. Lebewesen haben den Ursprung solcher Bewegtheit in sich selbst – sie haben *psyche* (Seele).<sup>2</sup> Zwar lebt in allen Vollzügen jeweils das eine, ganze Wesen, dennoch unterscheidet der Philosoph verschiedene Potenzen oder *dynamis* der Seele.<sup>3</sup> Dem vegetativen, dem sensitiven und dem kognitiven Leben werden verschiedene Kräfte zugrunde gelegt.

Jene *dynamis* nun, die der Ursprung der Selbstbewegung ist, nennt Aristoteles *orexis*; denn jede Bewegung gründet in einem Streben oder Fliehen. Sie ist verbunden mit der Sinnlichkeit, dem *aisthetikon*, aber dennoch als eigene Grundkraft festzuhalten. Denn nach Aristoteles ist das Streben wirksam in allen anderen Vermögen, es ist verbunden mit dem vegetativen Leben, der sinnlichen Wahrnehmung und der Erkenntnis.<sup>4</sup> Darum nenne ich es eine psychologisch „transzendente“ Grundkraft; es überschreitet die Grenzen der hergebrachten Einteilung seelischer Potenzen und erweist sich als hinter ihnen wirkende Eröffnung des Weltbezugs.

Menschliche Seelen haben dabei nicht verschiedene Seelenvermögen nebeneinander oder übereinander (Stufenmodell), sondern vereinen vegetative und sensitive Vermögen mit den vernünftigen. Nachdem in meiner Interpretation die Affekte zentrale Konkretionen der *orexis* sind, zeigt gerade die Emotionalität diese Integration. (Für die Ethik sind sie wichtiger als Strebungen, die etwa mit Stoffwechsel, Nahrung etc. zu tun haben.) Die *pathe* sind von konkreten Objekten spezifizierte Formen des Strebens (und Meidens) im Kontext einer Selbstbewegung, die von der jeweiligen Situation bedingt ist. Mit diesem „passiven“ Moment ist eine primäre Objektivität des Welt- und Sachbezugs garantiert. Ein affektives Streben ist immer eine ganzheitliche Antwort auf etwas Konkretes, das als Gutes erscheint: *phainomenon agathon*.<sup>5</sup>

Einen anderen psychologischen Ansatz bieten die ethischen Schriften des Aristoteles, deren leitender Gesichtspunkt die Lehre vom gelingenden Leben

<sup>2</sup> DA II,1 412b 17f. Sie ist als *arche* Prinzip des Werdens, Wirkens und Sich-Entfaltens (DA I,1 402a 7f).

<sup>3</sup> Ich ziehe es meist vor, die griechischen Fachtermini zu verwenden, weil die Übersetzungen oft problematische Konnotationen enthalten.

<sup>4</sup> Siehe DA III,9 432b 3ff, vgl. EE VIII,2 1247b 18f und MM 1187b 36ff.

<sup>5</sup> EN III,4 1113a 23-25.

oder Glück (*eudaimonia*) ist. Deren Einteilung der seelischen Phänomene des Menschen in Vermögen, die „Logos haben“ und solche, die „alogos“ sind, ist mit dem eben skizzierten Schema der Naturphilosophie nicht deckungsgleich.

Die *orexis* des Menschen unterscheidet sich von der tierischen und kommt mit jener nur analog überein, und zwar aufgrund der Einheit der Wesensform, d.h. weil der Mensch als ganzer in der Offenheit des Logos steht (*anthropos zoon logon echon*, vgl. *Pol.* I,2 1253a 9f). Der Mensch als ganzer hält sich (und wird gehalten) im Offenheitsbereich des Logos. Darum haben alle seine Seelenkräfte, in denen ja das Streben wirkt, einen anderen (nämlich spezifisch menschlichen) Charakter, auch das *alogon*. Die spannende Frage ist nun die nach dem Verhältnis von *orexis* und Logos. Zuvor aber möchte ich neben dem transzendentalen und dem analogen Charakter der *orexis* noch ihre entelechia- le Funktion ansprechen.

Menschliche Selbstverwirklichung geschieht im Handeln, zu dem die Affektivität disponiert und drängt. Das moralisch Gute zu vollbringen aufgrund der *orexis* realisiert zugleich das Gut des eigenen Seins. In dieser dynamisch finalen Struktur manifestiert sich ein entelechiales Streben der *physis* nach je wesensgemäßer Vollendung. *Orexis* ist die konkrete stimmungsmäßige Erscheinung der Bestimmung des Menschen zum Guten. Die Gutheit des Handelns kann sich dann auch an der Übereinstimmung mit der Wesensvollendung messen, wie die Frage nach dem spezifisch menschlichen Werk, die *ergon*-Argumentation in EN I,7, zeigt.<sup>6</sup> Die Formel des Aristoteles, dass die spezifisch menschliche Tätigkeit die der Vernunft „oder nicht ohne Vernunft“ sei, bezieht genau die Emotionalität mit ihrer partizipativen Vernünftigkeit mit ein. Was das bedeutet, sehen wir gleich im 2. Abschnitt. Halten wir zunächst fest, dass die Affekte nicht partikuläre Ereignisse sind, sondern Konkretionen einer Bewegung auf Selbstverwirklichung hin. Sie sind erst in einem finalen und entelechialen Gesamtkonzept ganz verständlich.

Erst eine ausgearbeitete Theorie des Strebens bietet den richtigen Deutungsrahmen für ein tieferes Verstehen des Zusammenhangs der aristotelischen Psychologie und Handlungstheorie und damit der Ethikfundierung.

## 2. Die spezifische Vernünftigkeit des *alogon*

Die humanpsychologische Einteilung der Ethiken unterscheidet also *to logon echon*, das selbst Logos-Habende vom *alogon* (EN VI,2 1139a 5). Ersteres umfasst die Fähigkeit zur Einsicht, zum Erkennen (das *theoretikon* und das *logistikon*), Letzteres scheint auf den ersten Blick dem zu entsprechen, was DA den vegetativen und sensitiven Kräften zuschreibt. Doch diese einfache

<sup>6</sup> Ab 1097b 25; ich benutze die im angloamerikanischen Sprachraum übliche Kapitelzählung. Zentral ist 1098a 7f: „Die dem Menschen eigentümliche Leistung ist ein Wirken der Seele gemäß dem Logos oder nicht ohne Logos“ (*estin ergon anthropou psyches energeia kata logon e me aneu logou*).

Parallelisierung lässt genau für das Phänomen, das uns hier interessiert, keinen Raum. Wären etwa die Emotionen bloß sensitive Vollzüge? Oder wären sie gleich zu den kognitiven Fähigkeiten zu rechnen? Abgesehen davon, dass beides nicht zu befriedigen vermag, verkennt so eine Parallelisierung den analogen Charakter seelischer Vermögen, aufgrund dessen sich menschliche Sensitivität von tierischer unterscheidet.<sup>7</sup>

Das *alogon* kann ausdrücklich am Logos teilhaben (EN I,13 1102b 26-30), darum nenne ich es vor-vernünftig. Nicht erst durch die moderne Emotionspsychologie des 20. Jahrhunderts gab es eine kognitive Wende.<sup>8</sup> EN I, 13 stellt – beinahe provokant – fest: Auch das *alogon* hat Logos, und zwar als gehorchendes. Diese entscheidende Aussage von der Partizipation der Affektivität an der Vernunft wurde m.E. meistens ganz unterschätzt. Ja, es gibt eine Übereinstimmung, eine Harmonie des ganzen Menschen mit seiner Affektivität mit dem Logos.<sup>9</sup> Schließlich liegt es in der Tendenz der entelechialen *orexis* selbst, dass die praktische Vernunft die Bewegung „übernimmt“, aufgreift und eine vollmenschliche Handlung gesetzt wird.

Der Grund dafür liegt im vor-vernünftigen Ziel- und Weltbezug des Affektiven. Jede Strebung stellt nämlich bereits eine anfängliche Antwort auf das in einer Situation sich Zeigende dar, jeweils bestimmt vom erscheinenden Gut, dem *phainomenon agathon*. Die Affektivität ist eine vom jeweiligen Objekt spezifizierte (überdies vom Ethos geprägte) Angänglichkeit für Bedeutsames. Wie genau dies geschieht, zeigt die Struktur des *pathos* nach Aristoteles, welche die wesentlichen Dimensionen des Menschseins integriert.

### 3. Die Dimensionen des *pathos*

Die breiteste aristotelische Behandlung der *pathe* hat sich in der *Rhetorik* erhalten. Darin steckt ein guter Sinn, der lange Zeit verkannt wurde.<sup>10</sup> Dabei zeigt eben die *Rhet.* ein wesentliches Ineinander von Affekt (*pathos*), Vernünftigkeit und Sprache (Logos), Gemeinschaft (*polis*) und ihrer bewährten Sittlichkeit (*ethos*). Sie legt den Zusammenhang der beiden Bestimmungen des Menschen aus der *Politik* offen: Der Mensch ist das *zoon logon echon* als das *zoon politikon*. Die *Rhet.* analysiert nämlich jedes *pathos* phänomenolo-

<sup>7</sup> Darum ist die gängige Übersetzung des *alogon* mit „irrationaler Seelenteil“ abzulehnen, vor allem weil in „irrational“ das *Widervernünftige* mit anklingt.

<sup>8</sup> Zur Entwicklung s. BRÜDERL/HALSIG/SCHRÖDER. Richard LAZARUS, Entwickler der kognitiv-relationalen-motivationalen Affekttheorie erkannte schließlich selbst erstaunliche Parallelen zum *Pathos*-Konzept der *Rhetorik* des Aristoteles (From psychological stress; 17).

<sup>9</sup> *homophonein to logo, symphonein to logo*: EN III,12 1119b 16; auch „Gemeinschaft“ (*koinonia*): EN I,13 1102b 26-30.

<sup>10</sup> Etwa vom Standardkommentar, siehe COPE; 117. CONLEY spricht gar von einem „apparent boycott of II,2-11“ durch die Interpreten (300).

gisch in seinem dreifachen Bezug zur Sachlage, zur (auch leiblichen) Disposition, und zu anderen Menschen.

### a) Die kognitive Dimension

Gegen Missverständnisse, die in der aristotelischen *Rhet.* vornehmlich eine Technik der Manipulation von Gefühlen sahen, wandten sich mehrere Forscher.<sup>11</sup> Vorausgesetzt wird in jener Fehleinschätzung, dass Rationalität und Emotionalität einander widerstreiten, wodurch jedes Ansprechen von Affekten sofort zur Manipulation wird. Dagegen ist zu betonen: Die *pathe* haben eine spezifische Vernünftigkeit bereits in sich, einen kognitiven Kern, nämlich die spontane Evaluation des in der Situation jeweils Begegnenden. Sie bewerten dessen Bedeutung sofort und ganzheitlich, als nützlich oder schädlich, zu Suchendes oder zu Meidendes.

Erhellend ist das Beispiel des Zornes. Aristoteles definiert *orge* als „ein mit Schmerz verbundenes Streben nach dem, was uns als Rache dafür erscheint, worin wir eine Kränkung unserer selbst oder eines der unsrigen erblicken von jemandem, dem das Kränken nicht zukommt“ (*Rhet.* II, 2.1). Wir sehen die Vielzahl der Annahmen, die eine allgemeine *orexis* nach Achtung meiner Person spezifizieren und konkretisieren zu eben diesem Affekt. Ich hebe jetzt nur das zentrale Moment heraus: Dem emotional Reagierenden erscheint immer *etwas als etwas*, und das ist die Ursache des Gefühls. Eine Tatsache wird vom Zornigen *als* Kränkung gedeutet, vom sich Fürchtenden *als* Gefahr, vom sich Schämenden *als* unehrenhaft usw. Solche Annahmen differenzieren die verschiedenen *pathe* erst voneinander. Sie enthalten eine zwar vorläufige, aber fundamentale Bewertung dessen, was jetzt und hier für mich gut oder schlecht ist. Ich nenne das die primäre Situationsevaluation.

Am Beispiel des Zürmens zeigt sich noch dazu ein Moment antizipierender Evaluation, insofern dieser Affekt die Hoffnung auf Rache beinhaltet.<sup>12</sup> Die Phantasie schätzt sogar zukünftige Möglichkeiten wertend ab.

Die situationshermeneutische Leistung affektiven Reagierens ist unerlässlich im Bereich des Handelns, der von Kontingentem geprägt ist, wo theoretisches Wissen nicht weiterhilft.

### b) Die soziale Dimension

Wie Aristoteles andeutet, reagieren Menschen auf vergleichbare Situationen immer etwas anders, denn was dem affektiv betroffenen Menschen in seiner existenziellen Bedeutung aufscheint, ist von seiner Grundstimmung bereits in ein bestimmtes Licht getaucht.<sup>13</sup> Das wird auch von der Konstellation des Mit-

<sup>11</sup> Vgl. FORTENBAUGH, CONLEY, LEIGHTON, WÖRNER.

<sup>12</sup> *Rhet.* II,2 1378b 2f und DA I,1 403a 30f.

<sup>13</sup> Am Bsp. des Zorns siehe *Rhet.* II,1 1378a 20ff und II,2 1379a 23f.

einanderseins, vom sozialen Gefüge beeinflusst, wie auch vom Lebensalter und leiblichen Bedingungen, z.B. einer Krankheit. Mitmenschliche Zugehörigkeit (z.B. in der Familie) prägt ebenso die affektive Betroffenheit. Auch gesellschaftliche Stellung und entsprechendes Selbstbild spielen eine Rolle (siehe die „Kränkung durch jemanden, dem das Kränken nicht zusteht“!).<sup>14</sup>

Der rhetorische Kontext der aristotelischen Emotionspsychologie verdeutlicht schließlich: Im Raum eines Ethos einer Gemeinschaft entfaltet der Affekt seine ganze erschließende Kraft, im Rahmen einer sprachlichen Verständigung über das Gute, das Notwendige oder Nützliche und deren Gegenteil. Das *pathos* verbindet so den Einzelnen mit dem gemeinsamen Ethos und dessen Logos. Durch die Erziehung wird schon dem spontanen affektiven Reagieren die vorläufige Wertordnung der Gesellschaft bzw. der Eltern eingeprägt.

### c) Die leibliche Dimension

Die knappe Definition des Affekts als „eingefleischter Logos“ in DA betont seine Leiblichkeit in Einheit mit seiner Logos-Teilhabe (*ta pathe logoi enyloi eisin*, DA I,1 403a 25 f). Nach DA kann jede Emotion auch physiologisch betrachtet werden, weil „alle *pathe* der Seele leiblich sind“ (ebd., 403a 17; vgl. MA 7 701b 23f) und „untrennbar vom physischen Stoff“ (DA I,1 403b 17f). Betont sei, dass Aristoteles, trotz minimaler empirischer Erkenntnisse über die somatischen Vorgänge, dieser physiologischen Dimension der Emotionalität grundsätzlich große Bedeutung einräumt. Schließlich braucht Handeln auch die Mobilisierung der körperlichen Kräfte, was der Begriff der Motivation genau genommen enthält: das In-Bewegung-Bringen. Damit sind wir bereits beim vierten Strukturmoment des *pathos*.

### d) Die motivationale Dimension

Die Emotion vereint Kognition und Motivation, indem sie den Menschen dynamisch in seine Situation als eine vor-erschlossene und in ihrer Bedeutung bewertete stellt. Sie drängt auch kraft der Grundspannung von Freude und Schmerz, *hedone* und *lype*, zur bewussten, vernünftigen *krisis*, zur Entscheidung; so disponiert und aktiviert sie den Menschen zum vollen, bewussten *actus humanus*. Sie ist eine ganzheitliche Antwort auf Erscheinendes und setzt den Anfang zielgerichteten Sich-Bewegens, der Grundlage der Tugendethik.

Der Logos des *pathos* vereint also das strebende Aus-sein-auf, ein Selbst-Bild und einen Bezug zur sozialen Stellung, eine leibliche Disposition, die Erschließung und primäre Evaluation der Situation und die Motivation. Das ist die Voraussetzung, um sich selbst bewegen, um handeln zu können.

<sup>14</sup> Vgl. die Zusammenfassung der für den Redner wichtigen Erkenntnisse, in welchen Lebenslagen Menschen für bestimmte *pathe* besonders anfällig und offen sind in *Rhet.* II,12-17.

## 4. Vernünftiges Streben und strebende Vernunft

Der Zentralbegriff der aristotelischen Handlungstheorie, *proairesis*, der Begriff der sittlichen Entscheidung, kann hier nicht ausgefaltet werden. Es sei nur ein Aspekt betont, dessen Bedeutung erst im Zusammenhang der *orexis*-Lehre deutlich wird: die Vollzugseinheit von Begehren und Vernunft. Die Entscheidung definiert Aristoteles als „strebende Vernunft oder vernünftiges Streben“ (*e orektikos nous he proairesis e orexis dianoetike*, EN VI,2 1139b 5f). In ihr kommt die *orexis* in ihrer sittlichen Bedeutung an ihr Ziel; sie ist effektives, entschiedenes Wollen und zeigt, wie sehr Aristoteles Handeln überhaupt als eine Strebensbewegung begreift.<sup>15</sup> Nicht nur ist „der Ursprung der Entscheidung das Streben und ein Vernunftbezug auf den Zweck“<sup>16</sup>, sondern die *proairesis* ist selbst reflektierte *orexis*.

Der Entschluss verwirklicht das Streben als entelechiale Kraft, seine Finalität auf die vollmenschliche Handlung und damit auf die Selbstverwirklichung des Menschen hin. Die Entscheidung bewirkt auch eine neue und höhere Verhältnissetzung des Handelnden selbst: Er entschließt *sich*, d.h. er übernimmt handelnd seine Existenz.

Es gibt Vollzüge, vor denen die begriffliche Unterscheidung einzelner „Vermögen“, hier von Vernunft und Streben, versagen. In der *proairesis* waltet eine Einheit; sie ist ein ganzheitlicher Akt des menschlichen Entsprechens. Der Mensch, als strebender und logos-begabter, entschließt sich. Für eine gute *proairesis*, sagt Aristoteles, „muss sowohl der Logos wahrhaft sein als auch das Streben richtig“ (EN VI,2 1139a 25). Schon die Doppelung des Anspruchs (wahr und richtig) könnte darauf hinweisen, dass der Logos-Charakter des Sich-Entschließens sich nicht in zweckrationaler Überlegung der geeigneten Mittel erschöpft. Aristoteles betont: Es geht auch in der Praxis um die Verwirklichung des menschlichen Vermögens zu entbergen (*aletheuein*, EN VI,3 1139b 15); ausdrücklich spricht er von praktischer Wahrheit.<sup>17</sup> Die Wahrheitsfähigkeit des Menschen ist ganz und gar nicht auf theoretische Erkenntnis beschränkt. Der Philosoph präzisiert, dass die Wahrheit für die praktische Vernunft darin besteht, „sich in Entsprechung zu halten zu dem rechten Streben“ (*homologos*, ebd. a 31). Das heißt wiederum: Ohne *orexis* gibt es keine menschlichen „Wahrheiten“ im Bereich des Handelns.

Die Basis dieses Antwortvermögens, des sittlichen Entsprechenskönnens ist, sich als ein Wesen zu sehen, das strebt. Die affektive Erfahrung des Ausseins-auf schließt die Welt erst auf für ein Sich-Entschließen im Logos.

<sup>15</sup> *Proairesis* ist nicht nur als eine Unterart des Strebens zu begreifen, sondern als dessen höchste Verwirklichungsform in der analog-dynamischen Handlungstheorie des Aristoteles.

<sup>16</sup> EN VI,2 1139a 32. Vgl. MA 6, 700b 23: „Entscheidung ist der Überlegung und dem Streben gemeinsam.“

<sup>17</sup> *aletheia praktiké* (EN VI,2 1139a 27).

## 5. Tugend als Mitte affektiver Betreffbarkeit

Die aristotelische Ethik ist charakterisiert durch die zentrale Rolle der Tugend (*arete*). Sie ist in erster Linie die vernünftig bestimmte Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an affektiver Betreffbarkeit. Hier ist nur ihre Verbindung zu *pathos* und *orexis* aufzuzeigen. Für das gelingende Leben durch gutes Handeln (*eupraxia*<sup>18</sup>) sind gefestigte Verhaltensdispositionen wichtig, *hexeis*. Diese Haltungen stabilisieren das Aus-Sein auf das Gute und stärken die Treffsicherheit konkreten Begehrens. Sie tragen bei zur Vermittlung des Strebens mit dem Vernünftigen.

Die Ansprechbarkeit des Menschen für erscheinende Güter oder Übel ist in gewissem Rahmen plastisch formbar. Es kann eine zu hohe und eine zu geringe Angänglichkeit geben. Zum Beispiel: Sowohl der Jähzornige als auch der Opfer-Typ, dem es an Aggressions- und Durchsetzungsfähigkeit mangelt, kann konkreten Situationen nicht angemessen entsprechen. Allerdings ist das Gefühl für die rechte Mitte des Reagierens grundsätzlich nicht ersetzbar durch eine Anwendung allgemeiner Regeln. So sehr Faustregeln hilfreich sind, die zunächst und zumeist gelten und Erfahrungen von gelingendem und scheiterndem Handeln orientierend bewahren, können sie doch die kontingente Lage des Menschen in seiner geschichtlich einmaligen Situation nie vollständig und präzise erfassen (siehe EN II,2).

Deshalb ist die evaluative Situationserschließung des *pathos* unverzichtbar. Die *hexeis* vermitteln nun die konkrete affektive Ebene mit der vom Logos bestimmten rechten Mitte und garantieren, dass die primäre Reaktion des Handelnden im Normalfall das Richtige trifft. Der tugendhaft Disponierte liebt, was tatsächlich gut ist für ihn und ist abgestoßen vom wirklich Schädlichen (EN II,3 1104b 10-16). Seine Emotionen richten ihn so ein, dass er sich in seiner Situation in einer Position der Mitte befindet, richtig bezogen, in einem Gleichgewicht, das vernünftiges Überlegen ermöglicht. Er ist affektiv angängig „zur rechten Zeit, zur rechten Gelegenheit, gegenüber den richtigen Leuten, zu einem rechten Zweck und in der rechten Weise“ (EN II,6 1106b 21f). Das Maß des Guten ergibt sich in der weiten Offenheit und affektiven Angänglichkeit für das sich je und je Zusprechende. Es zeigt sich in dem Maße wie sich der Mensch unverstellt in seine Situation begibt, sich aktiv einfügen lässt in die relevanten Bezüge.

Die Tugend disponiert also nicht nur zum richtigen Sich-Entscheiden, sondern prägt auch schon die Betreffbarkeit. Insofern die Emotionalität indirekt formbar ist, hat der Mensch eine Verantwortung dafür, wie ihm die Welt erscheint und ihn angeht (vgl. EN II,2 1104a 19-27). Von daher versteht sich, was die MM feststellen: „Man kann übrigens generell so sagen: Es ist nicht der Logos, wie die anderen meinen, Anfang und Führer der Tugend, sondern

---

<sup>18</sup> Schon in der normalen Wortbedeutung sind beide Aspekte enthalten: gut handeln und Glück, Wohlergehen, glücklicher Erfolg. Aristoteles spielt mit dieser Doppeldeutigkeit.

mehr die Affektivität“.<sup>19</sup> Eine sehr wichtige Folgerung kann hier nur angedeutet werden: Insoweit jeder Affekt mitgeprägt ist durch die zuvor in ähnlichen Situationen erworbene Haltung, vermitteln Emotionen die Vergangenheit der Lebensgeschichte mit der zukünftigen Handlungsmöglichkeit.

Aus all dem folgt: Nicht erst im bewussten Entschluss öffnet sich der Horizont der Vernunft, vielmehr ist deren Objektivität in der Stimmigkeit der affektiven Mitte ermöglicht und präfiguriert. Vernünftig (*kata logon*) zu leben, impliziert wesentlich die Erschließung der Situationsbezüge durch die Emotionen, nicht zuletzt darum, weil im Alltag viele Handlungen unvollständig ablaufen, d.h. ohne bewusste, rationale Entscheidung. Rasches Reagieren erfordert oft die Verlässlichkeit habitueller orientierter emotionaler Impulse.<sup>20</sup>

Sich nicht *allein* vom *pathos* bestimmen zu lassen, d.h. sich nicht davon vereinnahmen zu lassen, bedeutet also (im Normalfall) nicht einen Kampf von Vernunft gegen Gefühl, sondern liegt in der Gesamtzielgerichtetheit (Teleologie) der menschlichen Affektivität als logos-offener. Umgekehrt würde Aristoteles auch sagen: Ein rein vernunftbestimmtes Handeln ohne Affektivität (*apatheia, eremeia*) wäre kein gutes menschliches Handeln (*euprattein*) mehr, abgesehen davon, dass es ein illusionäres Ideal sein dürfte. Ihm fehlte schließlich auch die jede Aktivität vervollkommnende Freude.

## 6. Ausblick: Streben und Vernunft

Die Ausarbeitung der Grundverfassung des Strebens lässt menschliches Dasein erscheinen als Vollzug eines natürlich verwurzelten Aus-seins-auf aufgrund eines Angesprochen-Werdens vom Guten. Die Intentionalität auch der Affektivität gründet in einer Finalität, die nicht metaphysisch vorausgesetzt, sondern konkret erfahren wird und der Hermeneutik einer philosophischen Psychologie und Anthropologie offen steht.

Die aristotelische Konzeption der *orexis* hat weitreichende Folgen auch für das Selbstverständnis der menschlichen Vernunft, die hier nur angedeutet werden können. Das Streben ist nämlich Grundlage auch des theoretischen Weltverhältnisses, wie der erste Satz der aristotelischen Metaphysik betont, der selten ernst genommen wurde: „Alle Menschen streben nach Wissen – von Natur aus“.<sup>21</sup>

Gleichzeitig verhindert diese Interpretation auf der anderen Seite eine intellektualistische Verkürzung menschlichen Verstehens und praktischer Vernunft. Denn der strebensethische Ansatz unterläuft einen aporetischen Dualismus von einer abstrakt konzipierten Vernunft und dem Wollen, das ja später als eigenes Seelenvermögen begriffen wurde. Aristoteles hingegen sieht das

<sup>19</sup> MM II,7 1206b 17-19.

<sup>20</sup> Vgl. am Beispiel der Tapferkeit EN III,6 1115b 1ff.

<sup>21</sup> *Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei* (*Met.* I,1 980a 21; vgl. *Rhet.* I,1 1355a 15). Ausführlicher hierzu RIEDENAUER: *Orexis*; 279-289.

Wollen im konkreten Entschluss als die höchste, vernünftige Form des Strebens. Vernunft wird nicht erst irgendwie praktisch, sondern ist als vernünftiges Orientierungsvermögen eines sich selbst bewegenden Lebewesens immer schon im Raum der Praxis. Wir Menschen befinden uns immer bereits in einer vor-erschlossenen, uns angehenden Welt. Die Affektivität mit ihrer spezifischen Logos-Teilhabe leistet eine Erschließung, die jener Unterscheidung noch vorausliegt.

*Orexis* konstituiert eine fundamentale Verbindung des Menschen mit der Welt vor der Unterscheidung von aktiv und passiv, in einer wesentlichen, alle Praxis eröffnenden Betreffbarkeit und Angänglichkeit.

#### ABKÜRZUNGEN ARISTOTELISCHER WERKE:

DA =	De anima	EE =	Ethica Eudemea
EN =	Ethica Nicomachea	MM =	Magna Moralia
MA =	De motu animalium	Pol. =	Politik
Rhet. =	Rhetorik	Met. =	Metaphysik

#### LITERATURAUSWAHL:

- BRÜDERL, Leokadia/HALSIG, Norbert/SCHRÖDER, Annette (1988): Historischer Hintergrund, Theorien und Entwicklungstendenzen der Bewältigungsforschung; in: L. BRÜDERL (Hg.): Theorien und Methoden der Bewältigungsforschung. München: Juventa; 25-45.
- CONLEY, Thomas (1982): Pathe and Pisteis: Aristotle Rhet. II, 2-11; in: Hermes 110; 300-315.
- COPE, Edward (1970): An Introduction to Aristotle's Rhetoric. Hildesheim-New York: Olms.
- FORTENBAUGH, William W. (1975): Aristotle on Emotion. London.
- FORTENBAUGH, William W. (1979): Aristotle's Rhetoric on Emotion; in: BARNES J./SCHOFIELD, M./SORABJI, R. (Hg.): Articles on Aristotle, 4. Bd. London: Duckworth; 133-153.
- LAZARUS, Richard (1991): Emotion and Adaptation. New York-Oxford: Oxford Univ.Pr.
- LAZARUS, Richard (1993): From Psychological Stress to the Emotions; in: Annu. Rev. Psychol. 44 (1993); 1-21.
- LEIGHTON, Stephen (1982): Aristotle and the Emotions; in: Phronesis 27; 144-174.
- RIEDENAUER, Markus (2000): *Orexis* und *Eupraxia*. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- RIEDENAUER, Markus (1999): Affektivität und Vernünftigkeit im strebensethischen Modell des Aristoteles; in: *Societas Ethica: Ethik und Gefühle (Jahresbericht 1999)*; 252-255.
- WÖRNER, Markus (1990): Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg-München: Alber.