

Einleitung

Es sind Fragen der gegenwärtigen Moralphilosophie, zu denen die Aufsätze dieses Buches einen Beitrag leisten wollen. Das schließt jedoch nicht aus, dass für die Antworten auf Unterscheidungen der Tradition zurückgegriffen wird. Der Untertitel könnte deshalb auch lauten: Beiträge der klassischen Ethik zu Fragen der gegenwärtigen Moralphilosophie.

Warum moralisch sein? Die Antworten zweier Klassiker (I) scheinen auf den ersten Blick nicht miteinander vereinbar zu sein. Nach Kant ist es die Achtung des Menschen vor sich selbst, die ihn dazu bestimmt; dagegen antwortet Aristoteles mit der Selbstliebe. Die Übereinstimmung wird deutlich, wenn man zwischen wahrer und falscher Selbstliebe unterscheidet. Die Selbstachtung ist die wahre Selbstliebe, insofern sie der falschen Selbstliebe Abbruch tut. Aber ist ‚Warum moralisch sein?‘ überhaupt um eine sinnvolle Frage? Kann ich einen Grund dafür anführen, weshalb ich moralisch sein soll? Von einem außermoralischen Standpunkt her ist das nicht möglich, sondern nur in der Reflexion auf eine gelebte Haltung. Ich kann keinen außermoralischen Grund nennen, weshalb ich moralisch sein soll, denn der Begriff des sittlich Guten besagt, dass es um seiner selbst willen gewollt ist.

Moral, so die Antwort der Tugendethik (II und III), ist nicht ein dem Menschen von außen auferlegtes Gesetz, das er erfüllen soll, sondern das, was er in Wahrheit will. Das sittlich gute Leben ist die eigentliche und höchste Form des menschlichen Lebens. Der klassische Begriff der Tugend will zeigen, wie drei Merkmale des praktischen Urteils miteinander vereinbar sind. Praktische Urteile haben erstens einen Wahrheitswert; sie sind zweitens handlungsbestimmend; sie behaupten drittens, dass der Wert der sittlichen Handlung nicht darin besteht, dass sie Mittel zu einem von ihr verschiedenen Zweck ist. Naturalistische Theorien können das erste, aber nicht das zweite, nonkognitivistische Theorien können das zweite, aber nicht das erste Merkmal erklären; konsequentialistische Theorien scheitern am dritten Merkmal. Die Lösung der klassischen Tugendethik ist: Das Strebevermögen im Zustand der ethischen Tugend vollbringt in dem Sinn eine kognitive Leistung, dass es zwischen einer vernünftigen und einer nicht vernünftigen Motivation unterscheiden kann, denn es lässt sich ausschließlich von der vernünftigen Motivation bestimmen. Die Kluft, die der Emotivismus zwischen Tatsache und Wert aufreißt, wird dadurch geschlossen, dass der vom Denken erfasste Gegenstand das Streben bestimmt.

In der gegenwärtigen Moralphilosophie lassen sich drei Richtungen unterscheiden (IV): der Konsequentialismus, die deontologischen Theorien und die Tugendethik. Wie verhalten sie sich zur Moralphilosophie Kants? Mittelpunkt von Kants Ethik ist sein Begriff der Person. Moralische Gründe beziehen sich nicht auf den besseren Zustand der Welt, sondern auf unser gegenseitiges Verhalten. Die Würde der Person verpflichtet uns, unser Handeln durch Grundsätze zu regeln, die jeder als frei und vernünftig Handelnder akzeptieren kann. Vernünftige Wesen betrachten ihre Fähigkeit, vernünftig handeln zu können, als Zweck an sich selbst, und das impliziert, dass sie der Verwirklichung dieser Dispositionen absolute Priorität geben gegenüber dem Erreichen verschiedener kontingenter Ziele.

In V und VI geht es um das Grenzgebiet zwischen Moralphilosophie und philosophischer Theologie. Das Gewissen ist nach Kant die praktische Vernunft, insofern sie mir die Pflicht vorhält, meine Handlungen anhand der praktischen Vernunft zu beurteilen und insofern sie urteilt, ob ich dieser Pflicht zweiter Ordnung entsprochen habe. Das Geschäft des Gewissens ist ein Geschäft des Menschen mit sich selbst. Dennoch sieht der Mensch sich durch seine Vernunft genötigt, „es als auf den Geheiß einer anderen Person zu treiben“. Es geht um eine Rechtssache vor Gericht, und dort können der Angeklagte und der Richter nicht als dieselbe Person vorgestellt werden. Das Gewissen wird daher „als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen“.

„Kant“, so urteilt Jürgen Habermas, „hat der moralischen Denkart die Dimension der Aussicht auf eine bessere Welt um der Moral selbst willen hinzugefügt, d. h. um die moralische Gesinnung im Vertrauen auf sich selbst zu stärken und gegen Defätismus abzusichern“.¹ Die praktische Vernunft berechtigt zum praktischen Glauben und sie gebietet den praktischen Glauben. Glaube ist „der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks vorauszusetzen ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen, obzwar die Möglichkeit desselben, aber eben so wohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann“. Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst; es ist die Pflicht „zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft“.

Die Würde der Person kann nur geachtet werden, wenn die Extension des Begriffs Person bestimmt ist. Welche Wesen sind Personen? Sind alle Menschen Personen und sind nur Menschen Personen? VII bis IX argumentieren für die sog. Inklusionsthese, die behauptet, dass mit der Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* notwendig das Personsein gegeben ist. Der Begriff der Person dient dazu, den Begriff des vernünftigen Wesens, unter den der Mensch fällt, zu entfalten.

Vernünftige Wesen werden Personen genannt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst auszeichnet. In Kants Moralphilosophie folgt die Inklusionsthese aus zwei Prämissen: aus seinem kognitiven Ansatz und aus der Tatsache, dass die Fähigkeit zur Sittlichkeit, durch die ein Wesen Zweck an sich selbst ist, nicht empirisch erkannt werden kann. Um entsprechend dem Sittengesetz handeln zu können, brauchen wir ein empirisches Kriterium dafür, welchen Wesen allein aufgrund ihres Daseins ein absoluter Wert zukommt. Als Kriterium für die Anwendung der objektiven sittlichen Forderung muss es jedem Streit der Meinungen und jeder willkürlichen Setzung entzogen sein. Das ist allein die Zugehörigkeit zur biologischen Spezies *Homo sapiens* vom Augenblick der Zeugung an. Nach Aristoteles ist die biologische Gemeinschaft der Spezies *Homo sapiens* immer auch eine Rechts- und Solidargemeinschaft. Hier besagt der Begriff der Person, dass die Individuen der Spezies *Homo sapiens* Träger von Rechten sind, die ihnen deswegen zukommen, weil die Spezies zugleich eine Rechts- und Solidargemeinschaft ist.

Was folgt aus dem Moralprinzip, dass der Mensch Zweck an sich selbst ist, für das Verhalten des Menschen gegenüber dem nicht-menschlichen Leben (X)? Alle, auch die nicht empfindenden Organismen sind in einem analogen Sinn Zweck an sich selbst. Sie haben in ihren Tätigkeiten sich selbst zum Ziel und sind in diesem Sinn um ihrer selbst willen da. Als Selbstzweck sind sie niemals ausschließlich Mittel für die subjektiven Zwecke des Menschen. Während allein der Mensch Subjekt moralischer Forderungen ist, sind auch Tiere und Pflanzen Objekt der Moralität, d. h. Wesen, deren Interessen, Bedürfnisse, Güter usw. um *dieser Wesen selbst willen* in die Abwägung einzubeziehen sind.

Was nützt die Moral (XI und XII)? Es sind die Menschen, so argumentiert Cicero, die den Menschen am meisten nützen und schaden. Das sittlich Gute ist Ursache der Gemeinschaft der Menschen untereinander, und diese Gemeinschaft ist wiederum Ursache aller anderen Güter. Die Gemeinschaft der Menschen untereinander ist in sich Zweck, und die Menschen verwirklichen ihre Gemeinschaft in der Weise, dass sie zusammen die für dieses ihr gemeinsames Leben notwendigen Güter schaffen. Wir werden erinnert an Kants Reich der Zwecke.

Aber während Kant betont, dass das Reich der Zwecke „nur eine Idee“ ist, geht Cicero davon aus, dass wir durch die Tugend andere Menschen für uns gewinnen können. Das sittlich Gute und die natürlichen Neigungen des Menschen bilden in dem Sinn eine Einheit, dass die Tugenden die Güter verwirklichen, die Ziel der natürlichen Neigungen des Menschen sind. Aber auch für den, der diese optimistische Sicht nicht teilt und mit Kant das Reich der Zwecke für ein in

dieser Welt unerreichbares Ideal hält, gilt, dass das sittliche Handeln des Einzelnen notwendige Bedingung für die Verwirklichung des gemeinsamen Nutzens ist. Deshalb braucht Markt Moral. Markt braucht Vertrauen, und es gibt kein wechselseitiges Vertrauen ohne Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Verantwortungsbewusstsein.

I. Selbstachtung und Selbstliebe oder Warum moralisch sein?

Im abschließenden Kapitel seines Buches *Lebenskunst und Moral* fragt Otfried Höffe, warum man moralisch sein solle, und er antwortet mit dem Begriff moralischer Selbstachtung. Letztlich spreche für die Moralität „nicht das Glücksverlangen des Menschen, sondern sein Interesse, als Moralwesen mit sich im reinen zu sein“. Wer die Frage ‚Warum soll man moralisch sein?‘ im strengen Sinn versteht, d. h. warum man stets und um der Moral willen moralisch sein soll, dem könne „man nur mit dem Interesse an moralischer Selbstachtung und der Sorge antworten, sie aus eigener Schuld zu verlieren“¹. Versucht man, diese Antwort in eine der großen Traditionen einzuordnen, dann verweist der Terminus „Selbstachtung“ auf Kant. Deshalb soll, als Hintergrund für das Folgende, zunächst Kants Lösung in wenigen Strichen skizziert werden (I). Meine eigentliche Aufgabe ist es jedoch, zu untersuchen, was Aristoteles auf die Frage, warum man moralisch sein soll, antwortet (II–IV). Zum Schluss werde ich dann die Antwort des Aristoteles kurz mit der Antwort Kants vergleichen (V).

1. „Achtung für sich selbst“

Kant gebraucht statt „Achtung für sich selbst“ auch das Wort „Selbstschätzung“. Sie ist eine der subjektiven „Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“². Deshalb kann es keine Pflicht der Achtung für sich selbst geben, denn eine solche Pflicht würde die Achtung vor sich selbst voraussetzen; „sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden“. Vielmehr zwingt das Gesetz dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl [...] ist ein Grund gewisser Pflichten“³. Gegenstand der Achtung ist die „Menschheit in seiner Person“⁴, der „*homo noumenon*“, „der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist“⁵, oder „der Mensch [...] als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft“⁶. Daraus, dass wir der moralischen Gesetzgebung fähig sind, folgt, dass „der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist und eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt“⁷.

2. Zorn, Scham, Selbstbewusstsein

Findet sich bei Aristoteles ein Begriff, welcher dem der Selbstschätzung oder Selbstachtung bei Kant entspricht? Es scheint, dass drei von Aristoteles ausführlich beschriebene Phänomene einen solchen Begriff voraussetzen: der Zorn, die Scham und der Stolz oder das berechnete hohe Selbstbewusstsein (*megalopsychia*).

„Es sei also der Zorn“, so lautet die Definition der *Rhetorik*, „ein mit Schmerz verbundenes Streben nach vermeintlicher Vergeltung wegen einer vermeintlichen Geringschätzung gegenüber einem selbst oder einem der Seinen, wobei das Geringschätzen nicht angebracht ist“ (II 2,1378a 30–32). Eine Geringschätzung besteht darin, dass man die Meinung zum Ausdruck bringt, etwas scheine einem nichts wert zu sein (1378b11f.). Der Zorn setzt also offensichtlich eine Selbstschätzung voraus; sie ist der Maßstab dafür, ob eine Geringschätzung als berechnete oder nicht berechnete beurteilt wird. Die *Nikomachische Ethik* stellt der richtigen Mitte in Bezug auf den Zorn als tadelnswerten Mangel „eine Art Unerzürbarkeit“ gegenüber; solche Menschen werden nicht zornig über Dinge, über die man zornig werden soll. „Doch dass man sich beschimpfen lässt und über Beschimpfungen der Angehörigen hinwegsieht, ist sklavisches“ (IV 11,1126a3.7f.). Die Selbstachtung, so könnte man diesen Satz interpretieren, gebietet es, gegen eine Herabsetzung auch affektiv zu reagieren. Diese Überlegungen sind nicht falsch; dennoch berechneten sie nicht dazu, die Selbstschätzung, die dem Zorn zugrunde liegt, der moralischen Selbstachtung gleichzusetzen. Die Selbstschätzung der Zornigen beschränkt sich nicht auf seinen sittlichen Wert; ihr Bereich ist vielmehr erheblich breiter. Der Zornige erhebt den Anspruch, dass nicht nur seine Tugend, sondern ebenso seine Herkunft, sein Einfluss, sein Besitz, seine Fähigkeiten und seine politische Stellung entsprechend gewürdigt werden (1378b35–1379a7).

Dagegen bezieht die Scham sich ausschließlich auf den sittlichen Bereich. Scham ist „eine Art Schmerz oder Unruhe über die Übel, die Unehre zu bringen scheinen, seien sie gegenwärtig, vergangen oder zukünftig“ (Rhet. II 6,1383b12–14). Man schämt sich über alles, was ein Werk oder ein Zeichen der sittlichen Schlechtigkeit ist (1383b18; 1384a6–8); nur freiwillige Handlungen sind Gegenstand der Scham (EN IV 15,1128b28).

Wie verhält die Scham sich zur moralischen Selbstachtung? Ebenso wie die moralische Selbstachtung kann die Scham in einem umfassenden Sinn zum sittlichen Handeln motivieren. Entscheidend ist hier, dass die Scham sich nicht nur auf vergangene und gegenwärtige, sondern ebenso auf zukünftige Handlungen bezieht, die Unehre zu

bringen scheinen. Die *Nikomachische Ethik* definiert die Scham als „eine Art Furcht vor der Unehre“ (1128b11f.). Ich unterlasse eine zukünftige sittlich verbotene Handlung, weil ich fürchte, dass sie mir Unehre bringt. Aber ebenso kann die Scham mich motivieren, eine sittlich gebotene Handlung zu tun, denn die Unterlassung der sittlich gebotenen Handlung könnte mir Unehre bringen. Ich helfe einem Menschen in Not, weil ich mich schämen müsste, wenn ich ihm nicht helfen würde. Aber, und hier liegt der entscheidende Unterschied, diese Motivation ist, um eine Unterscheidung Kants zu gebrauchen, eine Motivation zum pflichtgemäßen Handeln, aber nicht zum Handeln aus Pflicht⁸. Wer durch die Scham motiviert wird, handelt legal, aber nicht moralisch; er tut das sittlich Richtige nicht um des sittlich Richtigen willen.⁹ Die aristotelische Scham ist keine „Selbstschätzung“, sondern eine soziale Sanktion. Es geht nicht darum, dass der physische Mensch, der *homo phaenomenon*, den moralischen Menschen, den *homo noumenon*, in seiner Person verehrt, sondern es geht um die Meinung, welche die Menschen von uns haben. „Die Scham ist die Vorstellung von der Unehre, und zwar um dieser selbst willen und nicht um ihrer Folgen willen; niemand aber kümmert sich um die Meinung außer derentwegen, die die Meinung haben“ (Rhet. II 6,1384a22–24).

„Als *megalopsychos* gilt, wer sich selbst großer Dinge für wert hält und ihrer wert ist“ (EN IV 7,1123b2). Diese Begriffsbestimmung wirft zwei Fragen auf: Welcher Dinge hält der *megalopsychos* sich für wert, und was ist der Grund für seinen berechtigten Anspruch? Er beansprucht für sich das größte äußere Gut, die Ehre (1123b20f.). Wenn er aber das größte äußere Gut zu Recht beansprucht, d.h. wenn er des größten äußeren Gutes würdig ist, dann muss er, so folgert Aristoteles, selbst der Beste sein. „Der Stolze aber wird, wenn er tatsächlich der größten Dinge wert ist, der Beste sein; denn der Bessere ist immer größerer Dinge wert und der Beste der größten. Der wahrhaft Stolze muss also gut sein. Und Kennzeichen des Stolzen dürfte die Größe in jeder Tugend sein“ (1123b26–30 Übers. Wolf).

Wie bei der moralischen Selbstachtung, so handelt es sich auch bei der *megalopsychia* um eine Form Selbstschätzung. Der Stolze ist sich seines sittlichen Wertes bewusst, und er verlangt von den anderen das ihm entsprechende äußere Gut, die Ehre. Diese Gemeinsamkeit darf jedoch zwei Unterschiede nicht übersehen lassen. (a) Gegenstand der moralischen Selbstachtung des Menschen ist die „Erhabenheit seiner moralischen *Anlage*“¹⁰, während der Stolze sich für seinen Anspruch auf seine (erworbene) sittliche *Qualität* beruft. (b) Aus der moralischen Selbstachtung entspringt ein Anspruch des Menschen gegen sich selbst; der Begriff der moralischen Selbstachtung antwortet auf die Frage: Warum soll man moralisch sein? Das Gesetz zwingt dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab“, und

diese „Achtung für sich selbst (Selbstschätzung)“ ist die „subjektive Bedingung der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“¹¹. Dagegen erhebt der *megalopsychos* aufgrund des Bewusstseins seines moralischen Wertes einen Anspruch gegen andere; er verlangt von ihnen das größte äußere Gut, die Ehre.

Findet sich, das war unsere Frage, bei Aristoteles ein Begriff, welcher dem der moralischen Selbstachtung bei Kant entspricht und der begründet, warum man moralisch sein soll? Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist negativ. Wenden wir uns deshalb dem aristotelischen Begriff der Selbstliebe zu. Gibt er eine überzeugende Antwort auf die Frage: Warum soll man moralisch sein? Ich gehe zunächst ein auf *Nikomachische Ethik* IX 4, wo Aristoteles vom freundschaftlichen Verhältnis des Menschen zu sich selbst spricht, und dann auf *Nikomachische Ethik* IX 8, wo er über die Selbstliebe handelt.

3. Freundschaft mit sich selbst

Nur wer versucht gut zu sein, so die abschließende These von *Nikomachische Ethik* IX 4, kann sich selbst und anderen gegenüber Freund sein (1166b28f.). Aristoteles listet fünf Merkmale auf, durch die Freundschaften definiert werden, und er behauptet, sie seien aus den Beziehungen des Menschen zu sich selbst abgeleitet; jedes dieser Merkmale komme dem Guten in seinem Verhältnis zu sich selbst zu. Ich fasse drei dieser Merkmale unter einem Gesichtspunkt zusammen: der Einheit des Menschen mit sich selbst. Warum soll man moralisch sein? Weil man nur so in einem umfassenden Sinn mit sich selbst eins sein kann.

Aristoteles beschreibt die innere Zerrissenheit der sittlich schlechten Menschen. Sie „sind im Zwiespalt mit sich selbst, und sie begehren das eine, wünschen aber das andere“ (1166b7f.). Dagegen ist der Gute „mit sich selbst in Übereinstimmung, und er strebt mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen“ (1166a13f.). Dem Zwiespalt der Strebungen entspricht der Widerstreit der Empfindungen. Die Schlechten teilen „nicht Freude und Leid mit sich selbst. Denn ihre Seele ist in Aufruhr, und der eine Teil empfindet wegen seiner Schlechtigkeit Schmerz, wenn er sich bestimmter Dinge enthält, während der andere sich freut [...] Wenn es aber nicht möglich ist, gleichzeitig betrübt zu sein und sich zu freuen, ist er aber sicher nach kurzer Zeit betrübt, weil er sich gefreut hat, und er wünschte, die Sache wäre für ihn nicht angenehm gewesen, denn schlechte Menschen sind voll von Bedauern“ (1166b18–25). Im Gegensatz dazu teilt der Gute „Leid und Freude in hohem Maß mit sich selbst, denn immer ist dasselbe betrüblich oder angenehm und nicht bald dieses, bald jenes; denn er ist

sozusagen ohne Bedauern“ (1166a27–29). Er hat ein ungebrochenes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft, „denn die Erinnerungen an das, was er getan hat, sind erfreulich, und die Erwartungen für die Zukunft sind gut; beides aber ist angenehm“ (1166a24–27).

Worauf beruht die so beschriebene Einheit des Menschen mit sich selbst? Die beiden ersten Merkmale der Freundschaft sind: Freund ist erstens, wer das Gute um des Freundes willen wünscht und tut, und zweitens, wer um des Freundes willen wünscht, dass der Freund *ist* und lebt (1166a3–5). Aristoteles überträgt diese beiden Merkmale auf das Selbstverhältnis des guten Menschen. Er wünscht und tut für sich das Gute um seiner selbst willen, und er wünscht, dass er selbst lebt und erhalten bleibt (1166a18). Aber *was* ist er selbst? Er selbst ist der Teil, mit dem er denkt, oder die Vernunft (1166a17–19.22). Dass der Gute das für ihn Gute um seiner selbst willen wünscht und tut, besagt also, dass er das für seine Vernunft Gute um seiner Vernunft willen wünscht und tut. Dass er wünscht, dass er selbst erhalten bleibt, besagt, dass er wünscht, dass seine Vernunft erhalten bleibt, d. h. dass sie nicht durch Lust und Unlust verdorben wird (vgl. NE VI 5,1140b11–16). Die Einheit des Guten beruht darauf, dass die ethische Tugend die Herrschaft der Vernunft sichert. Dass er das für die Vernunft Gute um der Vernunft willen wünscht und tut, kann nur so interpretiert werden, dass er das Vernünftige um des Vernünftigen willen wünscht und tut; er handelt so wie er handelt, weil es vernünftig ist. Die praktische Vernunft hat keinen instrumentellen Charakter; um der Vernunft willen zu handeln bedeutet, dass die Vernunft nicht im Dienst anderer, von ihr verschiedener Zwecke steht. Um der Vernunft willen handelt nur, wer das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen tut (vgl. NE II 3). Der Gute kennt kein Bedauern, denn er lässt sich nicht von Lust und Unlust bestimmen, sondern allein von der Frage, ob er das, was er tun will, für richtig hält; er kann niemals bedauern, das getan zu haben, was er für richtig gehalten hat. Eine Identität mit sich selbst in diesem Sinn ist aber nur möglich, wenn das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen getan wird; steht das Tun des Sittlichen, wie im legalen Handeln, im Dienst anderer Zwecke, dann wird der Handelnde nicht mehr von seiner Vernunft, sondern von diesen Zwecken bestimmt.

4. *Zwei Formen der Selbstliebe*

Nikomachische Ethik IX 8 fragt, ob man sich selbst oder einen anderen am meisten lieben soll. Das Kapitel beginnt mit einer Aporie; Aristoteles bringt ein Argument gegen und eines für die Selbstliebe. Beide Argumente wirken überzeugend, und die Frage ist berechtigt, welchem man folgen soll (1168b10–12). Das Argument gegen die Selbstliebe

beruft sich auf den Sprachgebrauch. Man nennt Menschen, die nicht die anderen, sondern sich selbst am meisten lieben, „selbstliebend“, und man versteht darunter eine sittlich schlechte Eigenschaft; wer alles um seiner selbst willen tut, der Egoist, ist ein sittlich schlechter Mensch (1168a29–32). Gegen dieses Argument und dafür, dass man sich selbst am meisten lieben soll, spricht, dass die Merkmale der Freundschaft sich am meisten im Verhältnis des Menschen zu sich selbst finden und von dort auf das Verhältnis zu anderen Menschen übertragen werden. „Denn man sagt, man müsse denjenigen am meisten lieben, der am meisten Freund ist, und am meisten Freund ist, wer dem, dem er Gutes wünscht, dies um dessentwillen wünscht, auch wenn es niemand erfahren wird. Das aber kommt am meisten jedem Menschen im Verhältnis zu sich selbst zu“ (1168b1–4).

Aristoteles löst die Aporie dadurch, dass er die Bedeutung des Wortes Selbstliebe klärt. Wer sich selbst liebt, von diesem Vorverständnis kann er ausgehen, wünscht sich selbst das Gute um seiner selbst willen. Daraus ergeben sich zwei Fragen: (a) Was ist das Gute? (b) Was liebt ein Mensch, der sich selbst liebt? Was meinen wir in dem Satz ‚Er liebt sich selbst‘ mit den Wörtern ‚sich selbst‘?

Wird das Wort selbstliebend für eine sittlich schlechte Eigenschaft gebraucht, dann sind Geld, Ehre und körperliche Lust das Gute oder die Güter, die ein in diesem Sinn selbstliebender Mensch sich um seiner selbst willen wünscht. Er hält dies für die höchsten Güter und ist darauf aus, möglichst viel von ihnen zu bekommen. Dass er *sich selbst* liebt, bedeutet hier: Er liebt seine Begierden und den vernunftlosen Teil seiner Seele; er wünscht um deren selbst willen, was für sie gut ist. Weil dies die Art der Selbstliebe ist, die sich am häufigsten findet, hat sie dem Wort seine Bedeutung gegeben; sie wird zu Recht getadelt (1168b15–23). Aber wünscht, wer sich in diesem Sinn selbst liebt, sich tatsächlich das Gute? Ist es wirklich er selbst, dem er es wünscht?

Aristoteles stellt dieser Art Selbstliebe ein Verhalten entgegen, das niemand mit diesem Wort bezeichnen würde. Wenn „jemand sich immer bemühen würde, selbst mehr als alle anderen Gerechtes, Mäßiges oder irgendwelche anderen tugendhaften Handlungen zu tun, und wenn er überhaupt immer das Schöne für sich erwerben würde, dann würde niemand diesen selbstliebend nennen oder tadeln“ (1168b25–28). Dagegen zeigt Aristoteles, dass ein solcher Mensch sich mehr liebt als einer, der im Sinne des üblichen Sprachgebrauchs selbstliebend ist; nur er wünscht sich selbst um seiner selbst willen das in Wahrheit Gute in einem umfassenden Sinn.

Drei Argumente sollen zeigen, dass ein solcher Mensch das Gute *sich selbst* wünscht. (a) Das erste vergleicht den Menschen mit der Polis. Beide sind ein „System“ (1168b32), d. h. sie sind aus Teilen zusammengesetzt¹². Bei einem zusammengesetzten Ganzen ist zu fragen,