

# Wissenschaft „in sittlicher Absicht“ Zu Aristoteles' Modell einer eminent praktischen Philosophie\*

Von Otfried HÖFFE (München)

Die einer philosophischen Ethik angemessene Rationalität bleibt auch nach den Versuchen, sie objektivistisch (Wertethik) oder subjektivistisch (Relativismus), transzendental (Kant, Fichte) oder empiristisch zu deuten, noch immer umstritten. Selbst die in den letzten Jahrzehnten unternommene Anstrengung, angesichts der methodischen Schwierigkeiten die Ethik in den Rahmen der analytischen Philosophie zu holen und unter Einklammerung aller normativen Probleme als ‚kritische Ethik‘ oder ‚Meta-Ethik‘ zu betreiben, ist unbefriedigend. Denn auf diese Weise wird zwar die behauptete ‚traditionelle Vermischung‘ analytischer mit normativen Fragen beendet, zugleich verliert aber die Philosophie an sittlicher Bedeutung, und ihre kritische Funktion reduziert sich auf die Aufgabe, jene moralischen Probleme festzustellen und aufzulösen, die sich aus Mißverständnissen der Sprache ergeben<sup>1</sup>. Trotz des Vorbehalts gegenüber der Meta-Ethik, daß durch sie die Moralphilosophie zu einer bloß theoretischen Disziplin nivelliert werde, verliert jene Motivation, auch im Fall der Ethik dürfe die Philosophie nicht vor dem Anspruch auf eine streng wissenschaftliche Argumentation kapitulieren, nichts von ihrem unbestreitbaren Recht. Dann aber stellt sich die Frage, ob sich das wissenschaftliche Interesse einer philosophischen Ethik nicht auch mit einem praktischen Interesse vereinen läßt, mit anderen Worten, ob das Ziel, sittliche Urteile nicht zu fällen, sondern zu analysieren, nicht auch von einem Denken erreicht werden kann, das sich als weiteres Ziel gesetzt hat, dem sittlichen Handeln zu dienen.

In dieser durch die anglo-amerikanische Meta-Ethik angeregten Problemsituation steht nicht die Legitimität ihrer Methode selbst in Frage, sondern allen-

---

\* Für eine ausführlichere und weitergehende Diskussion s. v. Verf., *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, München 1971.

<sup>1</sup> Vgl.: „In a world in which the problems of conduct become every day more complex and tormenting, there is a great need for an understanding of the language in which these problems are posed and answered. For confusion about our moral language leads, not merely to theoretical muddles, but to needless practical perplexities.“ (R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford Paperbacks 1964, 1 f.). – Auf die verschiedenen Positionen innerhalb der sprachanalytischen Ethik kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford 1966; A. Pieper, *Analytische Ethik. Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur*, in: *Ph. Jb.* 78 (1971) 144–176. – Die Kritik wendet sich an dieser Stelle nur gegen die sogenannte Meta-Ethik, nicht gegen die in der jüngsten Zeit in den Mittelpunkt moralphilosophischer Diskussion der USA und Großbritanniens getretene normative Ethik. Zur Auseinandersetzung mit deren Ansatz, mit der deontologischen und vor allem der utilitaristischen Ethik siehe unten (II 5).

falls etwas, das man ihren ‚ideologischen Kontext‘ nennen könnte, jener explizit ausgesprochene<sup>2</sup> oder durch eine tatsächliche Wissenschaftspraxis vertretene Anspruch<sup>3</sup>, in der Philosophie seien die sprachanalytisch verfahrenen Meta-Wissenschaften die einzig streng wissenschaftlichen Disziplinen, und demzufolge sei die philosophische Ethik mit Notwendigkeit jene sich sittlich neutral verstehende Wissenschaft<sup>4</sup>, die die Sprache der Moral (ihre Termini, Aussagen und Schlußweisen) logisch untersucht. Einem solchen dogmatischen Anspruch gegenüber, aber auch aus Interesse an dem Konzept für sich, soll versucht werden, den Begriff und die Methodik einer wissenschaftlichen Ethik zu entwerfen, die das sittliche Handeln um eben dieses sittlichen Handelns willen untersucht, die wissenschaftliche Rationalität also mit einem ‚sittlichen Engagement‘ verbindet und daher in einem eminenten Sinn die Bezeichnung ‚praktische Philosophie‘ verdient.

In der Ethik des Aristoteles wird eine solche Philosophie nicht nur exemplarisch durchgeführt, sondern auch methodisch begründet. Wenn man ihrem Einleitungskapitel folgt, so gilt für die die methodischen Fragen am ausführlichsten diskutierende Nikomachische Ethik ein Doppeltes: erstens, daß sie die *παρὰ λόγον*, das vernunftgemäße oder sittliche Handeln, im Ausgang von und im Hinblick auf eben diese Praxis untersucht (I 1, 1094 b 27–1095 a 11), und zweitens, daß sie für den Zweck einer solchen praktischen Wissenschaft eine spezifische, von der der theoretischen Disziplinen zu unterscheidende Rationalität entwickelt (I 1, 1094 b 11–27). Als ein Beitrag zu dem Problem, wie die philosophische Ethik als eine wissenschaftliche und zugleich sittlich engagierte und praktische Disziplin denkbar sei, soll im folgenden die doppelte These des Aristoteles entfaltet und an einigen Stellen daraufhin überprüft werden, inwieweit sie über ihren geschichtlichen Kontext hinaus Gültigkeit beanspruchen kann. Dabei kann die Politik, obwohl sie bei Aristoteles mit der Ethik unlösbar verbunden ist<sup>5</sup>, hier aus zwei Gründen ausgespart werden. Erstens hat die Ethik für die systematische Absicht, eine eminent praktische Philosophie zu entwerfen, hier nur exemplarische Bedeutung: sie soll weder als die einzige noch als die ganz praktische Philosophie gelten. Zweitens ist die Situation der aristotelischen Politik komplizierter als die seiner Ethik, da die Politik ihren Gegenstand nicht nur vom Aspekt des moralisch Guten her, also sittlich interpretiert, sondern auch weite Partien enthält, die, für sich gelesen, primär technologische Relevanz haben. Dort geht es nämlich um zweckrationale Fragen wie die Organisation der Familie und des Großhaushaltes (Pol. I 3 ff.), um politische Revolutionen und deren Ursachen (V 1–7), oder um die Mittel und

<sup>2</sup> So bei A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, London 1958, 103 ff.

<sup>3</sup> Hare, a. a. O. iii: „Ethics, as I conceive it, is the logical study of the language of morals.“

<sup>4</sup> Zur Formulierung der sog. Neutralitätsthese: C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1958, 1; zur immanenten Kritik: H. Lenk, *Der ‚Ordinary Language Approach‘ und die Neutralitätsthese der Metaethik. Zum Problem der sprachanalyt. Ethik*, in: *Das Problem der Sprache*, 8. Dt. Kongreß f. Philos. (1967) 183–206.

<sup>5</sup> Vgl. die wegweisenden Untersuchungen von J. Ritter, u. a. ‚Politik‘ und ‚Ethik‘ in der prakt. Philos. des Arist., jetzt in: *Metaphysik und Politik*, 1969, 106 ff.

Wege, eine Verfassung zu stabilisieren (V 8 f.). – Die folgende Rekonstruktion des aristotelischen Konzepts der Ethik ist nicht allein philosophiehistorisch motiviert, sondern auch von der systematischen Frage geleitet, wie gegenüber der Tendenz, wissenschaftliche Rationalität und sittliches Interesse für unverträglich zu halten, im Begriff und in der Methodik einer praktischen Philosophie beide Momente zusammen bestehen können<sup>5a</sup>.

## I.

1. Nach einem szientistischen Wissenschaftsverständnis, das sich an der Mathematik und den Naturwissenschaften als den Paradigmen wissenschaftlicher Strenge orientiert, gilt es für selbstverständlich, daß jede wissenschaftliche Argumentation sittlich neutral ist. Eine Untersuchung, die sich auf diese Neutralität nicht verpflichten läßt, kann sich allenfalls noch in einem vorwissenschaftlichen Sinn Erkenntnis nennen und muß sich in einer durch die Wissenschaften bestimmten Zeit die Konsequenz gefallen lassen, daß sich ihre kognitive Relevanz, sofern überhaupt noch anerkannt, auf dem Rückzug befindet. Vor diesem methoden-politischen Hintergrund wird das geradezu Provokative der aristotelischen Konzeption deutlich, da in ihr die Ethik, ohne deshalb auf den Anspruch wissenschaftlicher Strenge verzichten zu sollen, nicht nur in Gegensatz zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen gestellt wird, sondern ihre Eigenart darin findet, daß sie nicht auf bloße Erkenntnis, sondern auf das Sittlichsein zielt. In einer sprachlich höchst zugespitzten These (τό τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις<sup>5</sup>: Nik. Eth. I 1, 1095 a 5 f.; vgl. II 2, 1103 b 26–30; X 10, 1179 a 35–b 4) lehnt es Aristoteles ab, das sittliche Handeln allein aus einem kognitiven Interesse heraus zu untersuchen, um auch über den Gegenstand ‚Praxis‘ wissenschaftliche Aussagen zu gewinnen. Überhaupt wird das theoretische Interesse aus der Ethik zwar nicht eliminiert – denn wie noch zu zeigen ist, bleibt sie als philosophische Disziplin der Strenge wissenschaftlichen Argumentierens unterworfen –, wohl aber wird es zugunsten eines praktischen Interesses relativiert, und zwar im sittlichen, nicht im technischen Sinn von Praxis. Gleichwie dieses Interesse noch näher zu bestimmen und zu beurteilen bleibt – soviel ist

<sup>5a</sup> Sofern man die beiden Momente, einem planen Methodenverständnis folgend, für inkommensurabel hält, muß die in der Nikomachischen Ethik praktizierte Methode ihren Interpreten nicht geringe Schwierigkeiten machen. Vor allem aber kommt man zu einem verzerrten Bild der in der Nik. Ethik tatsächlich ausgeübten Wissenschaftlichkeit, wenn man mit J. Walter (Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philosophie, 1874, 548 ff.) oder mit E. Frank (The fundamental opposition of Plato and Aristotle, Am. J. of Philol. 61, 1940, 182 f.) die aristotelische Ethik für eine rein theoretische Disziplin, oder aber mit G. Teichmüller (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III, Kap. 1) und neuerdings auch mit Gauthier-Jolif (L'Éth. à Nic., II, 24 f.), Hardie (Aristotle's ethical theory, 1968, 31) und Monan (Moral knowledge and its methodology, 1968) sie für einen bloßen Akt der Phronesis hält, jenes vorphilosophischen sittlichen Wissens, das sich am besten noch mit Klugheit übersetzen läßt. (Zur Kritik an Monan vgl. E. A. Schmidt, Sind die aristotelischen Ethiken praktizierte ΦΡΟΝΗΣΙΣ?, in: Philos. Rdsch. 17 [1970] 249–265.)

damit schon festgelegt: Wer eine philosophische Untersuchung nicht bloß in kognitiver, sondern auch in sittlich-praktischer Absicht unternimmt, verhält sich nicht wie ein strikt unbeteiligter Zuschauer, neugierig, was gutes Handeln eigentlich sei und nach welchen Bedingungen das geschieht, was auch ohne Philosophie geschieht. Solch sittlich folgenlosen Ethiken gegenüber erklärt Aristoteles ausdrücklich, daß seine Analysen einem sittlichen Engagement verpflichtet sind: Philosophie nicht als Selbstzweck, sondern im Auftrag von Praxis.

Als eine im eminenten Sinn praktische Philosophie unterscheidet sich die Ethik von den theoretischen Disziplinen also nicht nur, wie man zunächst vermutet, durch ihren Gegenstand. Eine thematische Definition ist zwar möglich, aber unzureichend. Denn eine Bestimmung praktischer Disziplinen bloß als jener Philosophie, die die Sphäre menschlicher Angelegenheiten (τὰ ἀνθρώπινα) untersucht, unterschlägt die finale Eigenart, daß die Ethik eben diese Angelegenheiten nicht nur zum Gegenstand hat, sondern auch als ihr Ziel intendiert, eine Intention, die man übrigens auch ‚methoden-politisch‘ lesen und dann als ‚Realisierung einer in der platonischen Schule gemachten Erfahrung‘ verstehen kann<sup>6</sup>: Denn nach einer von Aristoteles immer wieder vorgebrachten und von seinem Schüler Aristoxenos überlieferten Darstellung hat Platon mit seiner Altersvorlesung ‚Über das Gute‘ eine große Zahl von Hörern angelockt. Sie erwarteten nämlich, so geht die Anekdote, über Probleme von Glück und Lust, von Reichtum, Macht und was sonst auch immer als das für den Menschen Gute gilt, Auskunft zu erhalten; statt dessen mußten sie jedoch Ausführungen über Mathematik anhören, die darauf hinausliefen, daß das Gute das Eine (ἓν) sei, worauf sich die meisten Hörer enttäuscht wieder abwandten<sup>7</sup>. – Zwar hatte Platon sehr wohl über das Gute gesprochen – thematisch, so muß man sagen, bestand der Vorlesungstitel zu Recht –, aber das Thematische verband sich mit einer ontologisch-metaphysischen Intention, die dem tatsächlichen Interesse des durchschnittlichen Bürgers von Athen zuwiderlief. Während sie, so kann man sich den Grund der Enttäuschung rekonstruieren, das Gute im Kontext ihres tatsächlichen sittlich-politischen Lebens erörtern wollten, interessierte sich Platon dafür, wie man unabhängig von jedem empirischen Zusammenhang des Guten die Kategorie als solche und wie man überhaupt Kategorien vor jeder Applikation rein a priori denken könne. Damit geht aber das Denken primär seinen eigenen Problemen nach, den spekulativen Problemen vom Einem, vom Vielen und von der Einheit beider<sup>8</sup>; das Denken ist auf sich selbst gerichtet, so daß hinter dem Titel ‚Über das Gute‘ nur scheinbar, nämlich nur thematisch eine praktische Philosophie steht, finaliter und methodisch aber jene Rückwendung des Wissens auf sich selbst, die seit der Philosophie des Deutschen Idealismus ‚absolute Erkenntnis‘ oder ‚absolute Reflexion‘ heißt. – Aufgrund der Dif-

<sup>6</sup> G. Bien, Das Theorie-Praxis-Problem und die polit. Philos. bei Platon u. Arist., in: Ph. Jb. 76 (1968/69) 300–302.

<sup>7</sup> Aristoxenos, Harm. 44,5 ff.; hier nach H. J. Krämer, Arete bei Platon u. Arist., Heidelberg 1959, 404 f. u. 423 ff.

<sup>8</sup> Zum Inhalt von Platons Altersvorlesung: Krämer, a. a. O., und K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963, 73 ff.

ferenz zwischen einer thematischen und einer finalen Definition der Ethik kann die Kritik des Aristoteles an der Lehre Platons und der Akademie auch auf zwei methodisch strikt verschiedenen Argumentationsebenen geführt werden. Der Begriff der Idee, argumentiert Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, ist erstens in sich widersprüchlich und muß daher, schon rein logisch diskutiert, aufgegeben werden (I 4, 1096 a 11–b 31). Darüber hinaus, und nun folgt auf die primär kognitive Kritik eine praktisch orientierte, läßt sich aus der Idee des Guten höchstens eine Erkenntnis gewinnen, die zwar wissenschaftlichen Ansprüchen genügen mag, praktischen gegenüber jedoch abstrakt und leer bleibt (I 4, 1096 b 31–1097 a 14)<sup>9</sup>.

Mit seiner Forderung, daß im Bereich der menschlichen Angelegenheiten die wahre Erkenntnis nicht allein dem Wissen, sondern auch dem Leben dienen soll, durch die pointierte Stellungnahme: ‚Non scholae sed vitae discimus‘ wendet sich Aristoteles sinngemäß auch gegen eine Vorstellung, wie sie Fichte in der Sittenlehre von 1789 vertreten hat, Wissenschaft sei überall dort, wo sie möglich ist, Zweck an sich<sup>10</sup>. Einem solchen methodisch absoluten Primat der Theorie vor der Praxis würde Aristoteles entgegenhalten, daß für eine sittlich engagierte Ethik die Aufgabe, das Prinzip der Sittlichkeit zu deduzieren (Fichtes Begriff von Wissenschaft), weder ihr einziges noch ihr vornehmliches Geschäft sei. Zwar interessiert sich Aristoteles auch für die Frage, wie das Gute und sein Prinzip, das Unbedingte im Begriff der Praxis, für sich selbst gedacht und gerechtfertigt werden können (vgl. Nik. Eth. I 5). Im Kontext seiner Ethik hat diese Frage aber nur partielle Bedeutung. Im Unterschied zu einem Platon und einem Fichte will Aristoteles letztlich nicht wissen, wie das Gute in sich selbst widerspruchlos zu denken ist, sondern wie das Denken dem Gutsein hilft. Deshalb sucht er kein absolutes Wissen, keine Ontologie oder Metaphysik des Guten oder der Sittlichkeit, sondern eine praktische Philosophie, die den tatsächlichen Vollzug sittlicher Praxis intendiert. Und diese Intention – ein Vorläufer der zeitgenössischen, oft pathetischen Forderung nach politischer Verantwortung und gesellschaftlichem Bezug der Wissenschaften – bleibt keine folgenlose Absichtserklärung. Die Dimension des ‚frommen Wunsches‘ oder der puren Deklaration neigend, hat sie vielmehr thematische Konsequenzen<sup>11</sup> und ist überdies für die Begrifflichkeit bestimmend, mit der die am tatsächlichen Polis-Leben aufgelesenen Themen abgehandelt werden. So entwickelt Aristoteles ein Modell sittlichen Handelns, das vom Begriff der Bewegung ausgeht und das durch seine Grundkategorien ‚Streben‘ (ὄρεξις)<sup>12</sup> und ‚Tätigkeit‘ (ἐνέργεια)<sup>13</sup> den Vollzugscharakter von

<sup>9</sup> Vgl. H. Flashar. Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Arist., in: Synusia, Festschrift W. Schadewaldt (1965) 223–246.

<sup>10</sup> Vorerinnerung zum 1. Hauptstück.

<sup>11</sup> Dirlmeier nimmt der arist. These, die Ethik ziele nicht auf Erkenntnis, sondern auf Handeln, ihre dezidierte Schärfe, wenn er sie bloß für den ‚unreifen Hörer‘ für gültig hält (Nik. Ethik, 1964, 270), und vor allem unterschlägt er ihre thematischen und methodischen Konsequenzen.

<sup>12</sup> Wenn Aristoteles das Gute als das definiert, wonach alles strebt (I 1, 1094 a 3; vgl. 1095 a 14 f.), dann versteht er den Begriff des Guten vom Begriff des Strebens her, und zwar

Handeln auch wirklich begrifflich erklärt. Ferner konstituiert sich seine Ethik als eine Untersuchung des Glücks, die sich am tatsächlichen Leben orientiert, eine Untersuchung, die nicht nur das erörtert, was als das ‚beste‘ und ‚göttliche‘ Leben gilt: das wissenschaftlich-philosophische Leben (βίος θεωρητικός) (Nik. Eth. X 6–7), sondern die sich auch dem ‚zweitbesten‘, dem spezifisch menschlichen Leben zuwendet; und dieses ‚politische Leben‘ (βίος πολιτικός) wird nicht bloß privativ vom besten aus erklärt, sondern auch eigenständig in sich selbst (II–X 5)<sup>14</sup>. Primär wird das politische Leben gerade nicht am Leitfaden des wissenschaftlich-philosophischen Lebens erörtert, sondern entlang der für es spezifischen und konstitutiven Begriffe von Freiwilligkeit, Überlegung und Entscheidung, von sittlicher Tugend überhaupt und von Tapferkeit, Gerechtigkeit, . . . insbesondere. Und deren Analysen bilden nicht einen Anhang zur Erörterung des anderen, des ‚besten‘ Lebens; den weitaus größten Raum einnehmend, machen sie vielmehr den Kern- und Hauptteil der Nik. Ethik aus.

Hätte Aristoteles – um die Differenz von thematischer und finaler Definition noch an einem Gedankenexperiment zu illustrieren – seine Ethik als eine theoretische Disziplin konzipiert, hätte er seine Nik. Ethik nach ihren ersten sechs Kapiteln, etwa in der Mitte des ersten von zehn Büchern also, abbrechen können. Denn in diesen Abschnitten bringt Aristoteles das Wesentliche über den formalen Begriff des Guten und sein Prinzip, das Glück (εὐδαιμονία), sowie über die Vorstellung eines für den Menschen Guten (ἀνθρώπινον ἀγαθόν); zudem faßt er seine Thesen in einer abschließenden Definition zusammen: ‚Das Gute für den Menschen ist die Tätigkeit der Seele aufgrund ihrer besonderen Befähigung (κατ’ ἀρετήν), und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies außerdem noch ein volles Leben hindurch‘ (I 6, 1098 a 16–18; Übers. O. Gigon). Sinnvollerweise kann die Analyse nur deshalb weitergeführt werden, weil sie nicht nur das Gute und das ‚höchste Gut‘ (τὸ ἄριστον: I 6, 1097 b 22) untersucht, sondern weil sie auch von der Frage stimuliert ist, wie man denn gut werde, weil sie sich also nicht allein den Begriff der Sittlichkeit für sich selbst, das Moment a priori zum Thema nimmt, sondern das sittliche Handeln, logisch die ursprüngliche Synthesis des Apriori mit dem Aposteriori der konkreten Lebenswirklichkeit; und dieses Thema wird nicht nur allgemein und global, sondern in seinen unterschiedlichen Bezügen, Aspekten und gemäß den verschiedenen Lebensbereichen erörtert. Nur eine solche differenzierende und ‚lebensnahe‘ Analyse des Guten kann die intendierte Rückbindung der philosophischen Theorie an die sittlich-politische Praxis einlösen und das Sittlichsein und Sittlichwerden in einer zugleich theoretisch wie praktisch befriedigenden Weise transparent machen.

zunächst ganz formal als dessen logisches Implikat. Das Gute bezeichnet jenes Zielmoment in einem Streben, um dessentwillen es geschieht und in dem es sich vollendet.

<sup>13</sup> ‚ἐνέργεια‘, ein von Arist. selbst geschaffenes Kunstwort (K. v. Fritz, *Philos. u. sprachl. Ausdruck* . . ., 65 f.), hat in der Ethik die Aufgabe, jenes logische Moment zu benennen, daß das Streben nicht bloß vorgestellt, sondern auch tatsächlich vollzogen wird.

<sup>14</sup> Vgl. H.-G. Gadamer, *Platos dialekt. Ethik*, Hamburg <sup>2</sup>1968, 4.

2. Ein weiteres Moment in der methodischen Konzeption des Aristoteles ist prima facie kaum weniger provozierend als das sittliche Engagement. Aristoteles behauptet nämlich, daß seine Ethik nicht für junge Menschen geeignet sei und überhaupt nur den sinnvoll anspricht, der selbst in guten Sitten und Gewohnheiten aufgewachsen ist (I 1, 1095 a 2–11; I 2, 1095 b 4–6). – Daß eine Wissenschaft Voraussetzungen haben soll, die den Ausübenden, den Wissenschaftler selbst betreffen – denn was für den Hörer gilt, trifft umso mehr für den Verfasser der ethischen Pragmatie zu –, eine solche These muß, vor allem wenn man sie ohne ihren Kontext aufgreift, Befremden auslösen, zumal sie einen so äußerlichen Aspekt zum Kriterium erhebt wie die Anzahl der Jahre. – Wie viele seiner methodischen Ausführungen ist diese These des Aristoteles sehr lapidar formuliert, überdies wird der quantitative Aspekt des Arguments wenige Zeilen später relativiert (1095 a 7 f.). Den präzisen Sinn der Behauptung kann man sich in folgenden drei Schritten rekonstruieren: 1. Um sich mit der Ethik erfolgversprechend beschäftigen zu können, muß man nicht nur, prinzipiell gesehen, Erkenntnisfähigkeit besitzen, sondern man muß darüber hinaus einem Kommunikations- und Interaktionszusammenhang angehören, und zwar jenem Zusammenhang, der Polis, in dem es nicht um das bloße Überleben oder ein materielles Wohlleben geht, sondern um das Gut- oder Sittlich-Leben (Pol. I 2, 1252 b 29 f.: εὖ ζῆν). Im Gegenzug zu jeder sittlich neutralisierten Gesellschafts- und Staatstheorie bestimmt Aristoteles den Ort der Interaktion, die Polis, ausdrücklich als eine sittliche Institution, als eine Gemeinschaft, die sich, modern gesprochen, von einem bloß technisch-ökonomischen System der Produktion, Distribution und Konsumption und der mittels Polizei und Militär hergestellten inneren und äußeren Ruhe und Ordnung dadurch und wesentlich unterscheidet, daß sie zwar auch die für ein System der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung erforderlichen institutionellen Vorkehrungen enthält, daß sie aber weiterhin durch etwas wie Gerechtigkeit konstituiert wird. Und die Gerechtigkeit gilt als ein Phänomen, das sich nicht auf technisch-ökonomische Probleme reduzieren läßt, sondern sie in die Dimension des genuin Sittlichen übersteigt (Pol. I 1–2). – 2. Die Zugehörigkeit zu einem solchermaßen definierten System der Kommunikation und Interaktion realisiert man, wenn Kommunikation und Interaktion keine bloße Möglichkeit, Fähigkeit oder Disposition bleiben, sondern sofern sie aktualisiert werden, sofern und indem man also an dem sittlich-politischen System selbst und tatsächlich partizipiert. – 3. Durch längere Partizipation muß man mit dem System so vertraut sein, daß man politische Erfahrung besitzt, und zwar im sittlichen und nicht nur im technisch-ökonomischen Sinn von Polis.

Folgt man dieser Rekonstruktion der aristotelischen These, dann bemißt sich die ‚Tauglichkeit‘ für Ethik primär nicht quantitativ an der Anzahl der Jahre<sup>15</sup>, sondern qualitativ daran, ob man mit den wesentlichen Bezügen und Formen sittlich-politischen Lebens vertraut geworden ist, kurz: ob man in sittlich-politischer Kommunikation und Interaktion erfahren ist oder nicht<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. 1095 a 7.

<sup>16</sup> Vgl. 1095 a 3.

Die methodische Pointe einer im eminenten Sinn praktischen Philosophie liegt nun darin, daß die sittlich-politische Erfahrung nicht nur überhaupt, sondern in zweifacher Hinsicht, nämlich als ein theoretisches und als ein praktisches Erfordernis vorauszusetzen ist.

2.1. Sofern grundsätzlich jede philosophische Erörterung einer Sache von einem Vorverständnis eben dieser Sache ausgeht, hebt die Erörterung des sittlichen Lebens, die Ethik, bei einer vorgreifenden Erkenntnis wirklicher Sittlichkeit an. Wenn nun in einer sittlich engagierten Ethik das Handeln in seinen vielfältigen Aspekten untersucht wird, dann verfügt nur der über das nötige Vorwissen, der nicht nur der Minimalbedingung genügt, selbst ein sittliches Wesen zu sein, sondern der überdies hinreichende Erfahrung in jenem Kommunikations- und Interaktionszusammenhang gesammelt hat, der Polis heißt. Als philosophische oder sekundäre Belehrung über Sittlichkeit setzt die Ethik ein primäres Belehrtsein voraus; primär ist aber nur der belehrt, der selbst mit dem Ethos: den Sitten, Bräuchen und Gesetzen der Polis vertraut ist, ein Vertrautsein, das man schon deshalb nur im eigenen Lebensvollzug gewinnt, weil das Ethos nur zum geringsten Teil schriftlich fixiert ist. Das unterscheidet also die Ethik von den theoretischen Disziplinen, daß ihr Ausgangspunkt nicht bestimmte Urteile sind, die als evident gelten können, die plausibel sind oder über die man sich geeinigt hat; die Ethik fängt nicht bei Axiomen, Hypothesen oder Postulaten an; überhaupt hat sie nicht nur theoretische, sondern auch praktische Vorbedingungen. – Diese These ist jedoch nicht so eng zu verstehen, als blieben dem, der über keine sittlich-politische Erfahrung verfügt, jeder Teil der Nik. Ethik strikt unverständlich. Die These gilt vielmehr einer Gruppe philosophischer Disziplinen: der Ethik als Ganzes und jeder anderen sittlich engagierten Philosophie. Aus ihrem Kontext gelöst und rein für sich gelesen machen die im ersten Buch enthaltenen rein formalen Analysen eines Zieles, das am meisten Ziel ist (*τέλος τελειώτατον*: I 5), und noch deutlicher die methodischen Exkurse keine politische, sondern eine komplementäre kognitive Erfahrung erforderlich. Aber diese Teile der aristotelischen Ethik sind weder ihr einziger, noch ihr eigentlicher Zweck. Gegenüber den ausgedehnten Untersuchungen der Tugenden, der sittlichen und der Verstandestugenden, gegenüber den Untersuchungen der Lust, der Freundschaft und schließlich der beiden höchsten Lebensformen, des politischen und philosophisch-wissenschaftlichen Lebens, haben sie zwar mehr als eine subsidiäre oder propädeutische Funktion, wohl aber nicht mehr Relevanz als die, den philosophischen Fragekomplex angesichts sittlicher Praxis zu komplettieren. Und für die anderen, die weit umfangreicheren Analysen gilt, daß man selbst über gründliche sittlich-politische Erfahrung verfügen muß, wenn man die Analyse je für sich und als ganze mit jener kritischen Distanz verfolgen will, die für ein eigenständiges Mitdenken und eine angemessene Beurteilung der vorgetragenen Argumentation unabdingbar ist.

Wenn auch die Nachfolger des Aristoteles – denn erst seit seinen Pragmatien kann man von einer eigenständigen Disziplin ‚Ethik‘ sprechen<sup>15a</sup> – nicht immer

<sup>15a</sup> Vgl. J. Ritter, Art. „Ethik“, in: Hist. Wb. d. Philos. II, 759 f.

dem reflektierten und dezidierten Konzept des Begründers gefolgt sind, so bleiben sie bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes und Interesses doch dieser methodischen Einsicht verbunden, daß jeder Ethik nicht nur auf theoretischen, sondern auch auf praktischen Voraussetzungen basiert. Hier soll die universale Gültigkeit dieser These nur exemplarisch an zwei sehr verschiedenartigen Beispielen demonstriert werden. Wenn Kant in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ das Prinzip sittlichen Handelns reduktiv aufsucht und auf dem Boden neuzeitlichen Denkens als Autonomie bestimmt, dann ist seine formale und transzendente Analyse nicht eo ipso durch reiche Lebenserfahrung bedingt. Gleichwohl ist auch Kants Analyse und ihr kritisches Verständnis nicht vom eigenen Sittlichsein unabhängig; denn sie setzen ein sittliches Bewußtsein voraus, die allgemeine Vorstellung von Pflicht (zu bestimmten Handlungen verbunden zu sein, ohne Rücksicht auf entgegenstehende Antriebe und die Chancen der Verwirklichung)<sup>17</sup>, ohne das die Erörterung keinen Gegenstand und keinen Ausgangspunkt besitzt, und ohne das der Leser kein Kriterium hat, um die Argumentation nicht nur als immanent konsistent, sondern auch als sachlich zutreffend beurteilen zu können. Analog ist auch eine sprachanalytische Ethik nicht strikt sittlich neutral. Ohne ein Vorverständnis von Sittlichkeit läßt sich nämlich das nicht in der Sprache identifizieren, was zur Sprache der Moral oder der Sittlichkeit zu rechnen ist. Um sittliche Termini und sittliches Sprechen als solches aufzugreifen zu können, um zum Beispiel moralische Normen von juristischen Geboten, ärztlichen Vorschriften oder rein konventionellen Verhaltensmustern trennen zu können, bedarf es eines Vorwissens von Sittlichkeit, das die Sprachanalyse nicht aus sich heraus evoziert, sondern als ein anderweitig schon Gegebenes und Bekanntes voraussetzt. Darin liegt die methodisch unaufhebbare Aporie des Vorhabens, eine strikt neutrale Ethik zu entwerfen, daß sie auch dann, wenn sie sich nicht, wie Aristoteles, die Verbesserung sittlicher Praxis ausdrücklich und emphatisch zum Ziel setzt, nicht verhindern kann, daß ‚hinter ihrem Rücken‘ die Neutralität immer schon, und sei es nur minimal, durchbrochen ist<sup>18</sup>. Dann aber stellt die vor allem von seiten der Meta-Ethik vertretene Neutralitätsthese nicht das Qualifikationsmerkmal einer jetzt endlich wissenschaftlichen Ethik, sondern den Index eines Mangels an Methodenbewußtsein dar: ein später Reflex der neuzeitlichen Fiktion wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit.

Ob man es ausdrücklich reflektiert oder nicht: jede Ethik steht nicht außerhalb dessen, was sie analysiert, und das Subjekt der entsprechenden Untersuchung ist nicht nur ein theoretisches, sondern notwendig auch ein praktisches. Wer in irgendeiner Form über Praxis als sittlicher nachdenkt, steht nicht auf einem archimedischen Punkt streng außerhalb seines Gegenstandes. Wenn auch die

<sup>17</sup> Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, in Kant-Werke ed. Weischedel, IV, 13.

<sup>18</sup> Vgl. H. Lenk, a. a. O.; mit dem kritischen Zusatz, daß auch das von Lenk entworfene Alternativ-Konzept (201 ff.) formal unter dieselbe Kritik fällt, die er an der sprachanalytischen Ethik ausübt; denn ohne ein Vorverständnis von Sittlichkeit läßt sich auch die Aufgabe, Modelle für Moralsysteme oder für Systeme moralischer Argumentation zu entwerfen, nicht lösen.

Moralphilosophie den Standpunkt eines Beobachters einnehmen kann, um die Moralvorstellungen fremder Völker zu analysieren, so ist sie auch dann nie bloßer Beobachter. Sie ist zwar Beobachter jenes Volkes und seines spezifischen Moralsystems; sie ist aber nicht Beobachter von Sittlichkeit überhaupt; selber ein sittlich-politisches Wesen, ist der Ethiker, prinzipiell gesehen, immer Zuschauer und Mit-Handelnder in einem.

2.2. Einmal ausführlich formuliert kann die Einsicht, daß die Ethik in irgendeiner Weise das Sittliche voraussetzt, leicht trivial erscheinen. Doch, abgesehen von einem angemessenen methodischen Selbstverständnis für sich, führt die Applikation der allgemeinen Einsicht auf die spezifische Situation der Ethik zu dem zunächst überraschenden Ergebnis, daß eine aufgrund eines sittlichen Engagements differenziert und praxisnah durchgeführte Untersuchung sittlichen Handelns eine entsprechend reiche und differenzierte sittlich-politische Erfahrung voraussetzt. Und diese Erfahrung ist nicht nur in dem kognitiven Sinn zu behaupten, daß ohne sie die Ethik nicht adäquat zu verstehen ist. Die politische Erfahrung ist vielmehr keine bloß theoretische, sondern auch eine praktische Voraussetzung: ohne sittlich-politische Erfahrung auf Seiten ihrer Hörer oder Leser kann ein sittliches Engagement der Moralphilosophie nicht erfüllt werden. Denn wenn Aristoteles auch in sittlicher Absicht eine praxisnahe Vorlesung konzipiert hat, so hängt der Erfolg dieser Vorlesung nicht nur von ihr selbst, von ihrer philosophischen und didaktischen Qualität, sondern auch von den Hörern selbst ab. Die Situation, daß man sich mit praktischen Dingen beschäftigt, ohne daraus adäquaten Nutzen zu ziehen, ist Aristoteles hinreichend bekannt: paradigmatisch sieht er sie in der Gesetzessammlung der Sophisten oder bei einem medizinischen Fachbuch gegeben, sofern es sich in der Hand eines Laien befindet (vgl. X 10, 1181 a 12–b12). Eine Wissenschaft, die im Unterschied zu rein spekulativem Wissen sich nicht selbst genügen soll, die vielmehr Nutzen sucht, eine praktische Wissenschaft, erreicht ihren vollen Zweck nur bei denen, die, gleich auf welche Weise, mit den Gegenständen (im Beispiel: mit der Gesetzgebung oder der Krankenbetreuung) schon soweit vertraut sind, daß sie deren methodisch disziplinierte Untersuchung beurteilen, auf ihr eigenes Wissen zurückbeziehen und im eigenen Tun verwenden können. Das bedeutet, auf die Ethik als praktischer Wissenschaft appliziert, daß nur der aus ihr adäquaten ‚Nutzen‘ zieht, der im sittlich-politischen Leben schon und selbst ‚zuhause‘ ist. Und letztlich ist nicht das theoretische Argument des je schon vorausgesetzten Vorverständnisses, sondern genau dieses praktische Argument dafür verantwortlich, daß Aristoteles für seine Ethikvorlesung ein Eingebüßte in das Ethos der Polis fordern muß (1095 b 4–6). – Im Griechischen bezeichnet Ethos zunächst und ganz allgemein den gewohnten Ort des Lebens, dann auch die gewohnte Lebensweise<sup>18a</sup>. Nun kann man den Menschen darin vom Tier unterscheiden, daß er in seinen ‚gewohnten Lebensort‘ nicht rein natürlich (φύσει), heute müßte man sagen: mittels Erbmechanismen, hineinwächst, sondern daß er sich seine Lebens-

<sup>18a</sup> Vgl. G. Funke, Art. „Ethos (I)“, in: Hist. Wb. d. Philos. II, 812–815.

form selber schaffen muß, eine Lebensform, die er sich in einem Bildungs- und Sozialisationsprozeß selbst gründet und zu eigen macht, eine Lebensweise, in der er nicht von allein und notwendig und vielleicht kaum schon als Jugendlicher ‚zuhaus‘ ist<sup>19</sup>.

Obwohl Aristoteles ausdrücklich das Ziel verfolgt, dem Sittlichsein selbst zu dienen, ist er sich der vorphilosophischen Bedingtheit seiner praktischen Philosophie doch sehr wohl bewußt. Im Unterschied zum Pathos und Optimismus planer Aufklärung entgeht ihm nicht, daß die praktische Philosophie nicht die Sache eines jeden und für jeden ist. Vor aller sittlichen Beeinflußbarkeit durch philosophische Reflexion muß man mit dem Gegenstand dieser Reflexion, dem sittlich-politischen Leben schon bekannt und vertraut geworden sein: die Erfüllung des sittlich-praktischen Engagements ist selbst sittlich bedingt, und zwar in dem genannten und doppelten Sinn: ohne einen detaillierten Einblick in die Sache, und das heißt hier ohne Erfahrung, verfügt man nicht über das notwendige Vorwissen, so daß die Reflexion weder einen Gegenstand noch einen Anfang hätte; und ohne einen festen Stand im sittlich-politischen Leben, ohne die zur Haltung gewordene Übung, nicht den momentanen Emotionen und Leidenschaften, sondern der Vernunft gemäß zu handeln (vgl. 1095 a 7–11), hat der Anfang auch nicht den gesuchten Wert. Die vorphilosophische Bedingtheit der praktischen Philosophie ist also theoretisch und praktisch zugleich zu verstehen; ohne sie ist die aristotelische (und jede sittlich engagierte) Ethik weder im kognitiven Sinn möglich noch in praktischer Hinsicht sinnvoll.

3. So einsichtig die beiden methodischen Momente, das sittliche Engagement und die Voraussetzung sittlicher Erfahrung, für sich geworden sein mögen – wenn man die beiden Momente zueinander ins Verhältnis setzt, glaubt man, daß das Konzept, wie es hier im Anschluß an die Nikomachische Ethik entwickelt worden ist, eine immanente Inkonsistenz enthalte. Denn wenn man die bisher getrennt erörterten Merkmale einer eminent praktischen Philosophie zusammen liest, dann ergibt sich folgende Struktur: die praktische Philosophie strebt das an, was sie schon voraussetzt, ein politisches Leben als ein sittliches. Demzufolge kann die Philosophie jenes Sittlichsein, das sie intendiert, nicht selbst evozieren. Der Kommunikations- und Interaktionszusammenhang, dessen sittliche Qualität aufgrund methodisch disziplinierter Rede gewonnen werden soll, ist in eben dieser sittlichen Qualifizierung eine Totalität, in der sich die philosophische Reflexion als Ethik immer schon bewegt. Das Verhältnis der beiden Momente müßte daher, soll das Konzept nicht von Anfang an aporetisch verstanden werden, etwas differenzierter formuliert werden: Die Ethik, ein integrierter und zugleich partiell distanzierter Teil des Polis-Lebens, will aus diesem Leben heraus auf es reflektieren, um durch die vermittelnde Reflexion die Praxis, die sie schon als eine sittliche vorfindet, in ihrer sittlichen Qualität zu verbessern. Wenn Aristoteles' Intention einer sittlich engagierten Philosophie mit der sittlichen Bedingtheit konsistent zusammenbestehen soll, dann nur in dem Sinn, daß man durch moralphilosophische Reflexion nicht gut, wohl aber ‚besser‘

<sup>19</sup> Zum Gegensatz  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  –  $\xi\theta\omicron\varsigma$  bei Aristoteles: Nik. Eth. II 1, 1103 a 18–26.

wird. Worin aber die Verbesserung, die die Philosophie leisten soll, bestehen kann, ist noch ein ungeklärtes Problem.

Schon eine oberflächliche Lektüre zeigt, daß Aristoteles' Ethik kein ‚Rezeptbuch‘ für sittliche Praxis ist; sie gibt keine Ratschläge, wie man das Leben in der Polis führen oder auch verändern sollte. Seine Schrift enthält vielmehr, um mit Düring zu sprechen, eine „Analyse der Erscheinungsformen des Guten und der Struktur des ethischen Handelns“<sup>20</sup>. Wie diese ‚Analyse‘ präzis zu beschreiben ist, soll weiter unten untersucht werden. Hier genügt die Beobachtung, daß Aristoteles für seinen Gegenstand, die *πραξις κατὰ λόγον*, sowohl die Elemente untersucht: die sittlichen und die Verstandestugenden, die Lust (*ἡδονή*) und die Entscheidung (*προαίρεσις*), als auch daß er den Gegenstand auf sein Prinzip (*ἀρχή*) und seine Ursache (*αἴτιον*) zurückführt (I 12, 1102 a 1–14): ausgehend von dem Begriff eines Strebens, das Ziele verfolgt, bildet er den außergewöhnlichen, nicht umgangssprachlich, sondern allein formal und transzendental sinnvollen Begriff eines Zieles, das am meisten Ziel ist (*τέλος τελειότατον*), eines Zieles, das sich selbst genug ist (*αὐτάρκες*), und das er, der griechischen Tradition folgend, als Glück (*εὐδαιμονία*) bezeichnet (I 5). Insofern nun die Ethik die Elemente, die Prinzipien und Ursachen ihres Gegenstandes erforscht, hat sie trotz aller methodischen Differenz dies mit den theoretischen Disziplinen gemeinsam, daß sie im Sinne der aristotelischen Metaphysik (A 1–2) eine Höchstform des Wissens ist, die Höchstform für den Gegenstandsbereich ‚sittliches Handeln‘. Das universale ‚Bedürfnis‘ des Menschen nach Wissen, von dem das Buch Alpha der Metaphysik ausgeht, wird für den Bereich der Praxis durch die Ethik erfüllt. Während das vorphilosophische Wissen, die Klugheit (*φρόνησις*), erkennt, wie im persönlichen, im wirtschaftlichen und im politischen Bereich sinnvolles Handeln konkret auszuüben ist<sup>21</sup>, werden das Wesen ihrer selbst als Klugheit und überhaupt die Elemente und Prinzipien des sittlichen Handelns ihr nicht transparent. Damit aber verharret das vorphilosophische sittliche Wissen auf einer höheren Stufe der Naivität. Erst im Verlauf der ethischen Reflexion wird diese Naivität überwunden. Das schon zur vorphilosophischen Praxis gehörende Streben nach klarer Einsicht wird damit durch die Ethik fortgesetzt. Das einmal vorhandene Interesse des Menschen, nicht willkürlich: aus Affekt und Leidenschaft (*κατὰ πάθη*) heraus, sondern gemäß der Vernunft (*κατὰ λόγον*) zu handeln, die im sittlichen Handeln als solchem schon realisierte Distanzierung des Menschen von sich selbst, ist erst dann in einer formal nicht mehr überbietbaren Weise gegeben, wenn das Moment der Vernunft noch einmal auf seine Vernünftigkeit hin reflektiert wird. Die Veränderung und Verbesserung, die durch die Ethik hervorgebracht werden sollen, können daher nicht unmittelbar das Verhalten noch die Maximen des Verhaltens betreffen, und am wenigsten ist

<sup>20</sup> Aristoteles, 1966, 458; sofern Düring an dieser Stelle die arist. Analyse darüber hinaus noch als ‚theoretische‘ qualifiziert, ist dieses Epitheton entweder ornamental und pleonastisch zu lesen oder aber als falsch zu kritisieren.

<sup>21</sup> entsprechend den drei von Aristoteles unterschiedenen Arten der Klugheit: VI 8, 1141 b 29–33.

die Verbesserung technisch-instrumental zu verstehen, so als ob man durch die Moralphilosophie lernte, gleichwie gesetzte Ziele möglichst schnell, sicher und möglichst vollständig zu erreichen. Die Philosophie transformiert zunächst nicht das Handeln in toto, sondern allein das für es konstitutive Moment des Wissens, wodurch sie jedoch zugleich das in der *πραξις κατά λόγον* implizierte Moment der Vernunft steigert. Auf den ersten Blick erscheint diese immanente Potenzierung des Wissens nur als ein theoretisches Mehr, als eine Vermehrung an Einsicht. Warum soll also dieser Akt der Theorie, der eine schon ‚praktizierte‘ Praxis in eine „aufgeklärte“<sup>22</sup> transformiert, dem sittlichen Engagement folgend auch ein Mehr an Gutsein beanspruchen können, und zwar im präzisen Sinn von sittlichem Gutsein? – Um diese Frage exemplarisch zu beantworten, soll nur ein Punkt der Nik. Ethik herausgegriffen werden: Die Analyse des Glücks geht von dem aus, was man im allgemeinen für glücklich hält (I 3, 1095 b 14 ff.), prüft die Ansichten, verwirft die Meinungen der Menge, die ein Leben der Sinneslust sucht (1095 b 12–22; X 6, 1176 b 9 ff.), verwirft auch ein bloßes Erwerbs- und Kaufmannsleben (1096 a 5–7), und kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß ein spezifisch politisches Leben die ‚menschliche Form‘ sittlichen Handelns ist, daß aber die höchste Form in einem philosophisch-wissenschaftlichen Leben, in der ‚göttlichen‘ Lebensweise liegt (X 7–8)<sup>23</sup>. – Was bedeutet dieses Vorgehen für den Begriff der ethischen Methode? Ähnlich wie schon die Klugheit übt die Ethik eine Kritik- und Kontrollfunktion aus. Im Unterschied zur Klugheit kontrolliert sie aber nicht konkrete Mittel und Wege des Handelns; sie übt vielmehr jene wissenschaftliche Kritik aus, die nicht über das konkrete Handeln, sondern über dessen Prinzipien belehrt. Die Erkenntnis der Prinzipien aber erlaubt es, sich von den gängigen Vorstellungen sittlicher Praxis bewußt und systematisch zu distanzieren, solche, die mit dem Begriff der Sittlichkeit konform gehen, von ihr widersprechenden verantwortlich zu unterscheiden und an der ihnen korrespondierenden Lebensweise begründete, einer methodischen Disziplin und intersubjektiven Kontrolle ausgesetzte Kritik zu üben. Jener im sittlichen Handeln qua sittlichem schon ‚praktizierten‘ Distanz zu manchen subjektiven Vormeinungen und ‚ideologischen‘ Verzerrungen, mit denen man im Durchschnitt aufwächst und die eine unbefangene sittliche Lebensweise erschweren, wird man durch die philosophische Ethik reflexiv mächtig; das, worauf es im Leben letztlich ankommt, wird deutlich und klar. Wer aber die ‚Leitidee‘ des Lebens klar vor Augen hat, kann sie trotz der Verdunklung, die sie in schwierigen Situationen und aufgrund verschiedener Vorurteile erhält, besser, weil bewußter, verfolgen (vgl. I 1, 1094 a 22–24).

Wenn von einem sittlichen Engagement und einer wissenschaftlichen Kritikfunktion der aristotelischen Ethik gesprochen wird, dann nicht in einem planen Gegensatz zu jenem Element aristotelischer Methode, auf das J. Ritter in seinen wegweisenden Untersuchungen zur Ethik und zur Politik des Aristoteles auf-

<sup>22</sup> Bien, a. a. O. 299.

<sup>23</sup> Zum ‚betrachtenden Leben‘ vgl. J. Ritter, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Arist., a. a. O. 9 ff.

merksam gemacht hat, wohl aber als dessen Korrektiv. Wenn J. Ritter den Terminus einer ‚hermeneutischen Ethik‘ geprägt hat, dann will er zu Recht jenes ungeschichtliche Denken kritisieren, das die Sittlichkeit abstrakt aus der Vernunft zu deduzieren sucht: „Die ethische Theorie muß hermeneutisch an die Vieldeutigkeit und Mehrsinnigkeit des menschlichen Daseins anknüpfen, weil nur so Begriffe gewonnen werden können, deren Gültigkeit sich auf das, was ist, bezieht, dies zugleich voraussetzt und stehen läßt. Wir besitzen vollendet ausgebaute ethische Systeme, sieht man aber von ihrer Höhe zurück auf die Wirklichkeit des Menschen, wie sie ist, dann fragt man sich, was die Begriffe des Systems mit ihr zu tun haben. Aus solcher Beziehungslosigkeit ruft die ‚Nikomachische Ethik‘ in einem beispielhaften Sinn zurück“<sup>24</sup>.

Die Explikation der der Welt menschlicher Praxis immanenten Vernünftigkeit, so Bien<sup>25</sup> im Anschluß an Ritter, ist jedoch eine nicht unmißverständliche Formulierung. Denn Aristoteles will sich keinesfalls dem Bestehenden als Bestehendem unterwerfen; seine Ethik ist keine unterschiedslose Affirmation der verschiedenen, auch auf dem Boden der griechischen Polis praktizierten Lebensweisen: hedonistischer, kaufmännischer, politischer und wissenschaftlich-philosophischer Lebensformen. Sie ist vielmehr immer auch philosophische Kritik: nicht dem persönlichen Dafürhalten, sondern einer intersubjektiv ausweisbaren Erkenntnis überantwortete wissenschaftliche Unterscheidung der gegebenen ‚βίαι in sittliche und nicht-sittliche. Das Gegebene als Instanz anzunehmen, so als ob das Bestehende in sich zugleich den Stempel der Rechtfertigung trüge, soll durch diese Interpretation deutlicher abgewiesen werden als es die Bezeichnung ‚hermeneutisch‘ zum Ausdruck bringt. Der menschlichen Praxis ist die Vernünftigkeit nämlich weder notwendig, noch faktisch – aber immer nicht einmal generell immanent. – Das Verhältnis der Kritik zum Vorfindlichen kann die Aporie im methodischen Konzept des Aristoteles denn auch lösen, wonach das sittliche Engagement einer praktischen Philosophie immer schon das voraussetzt, was es sich zum Ziel erklärt hat: das Sittlichsein der Hörer. Durch die philosophische Unterscheidung des sittlichen vom nicht-sittlichen Leben, die nicht nur so prinzipiell, sondern angesichts der verschiedenen Aspekte und Bereiche menschlicher Praxis durchgeführt wird, werden die Polis und ihre Tradition, in deren Raum sich die ‚ἀρετή‘ und damit die Sittlichkeit der Handelnden noch mehr naturwüchsig gebildet hat, als einziger Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns aufgelöst. Das bedeutet nicht, daß man sich aufgrund von Philosophie aus dem vorgegebenen Ethos herausreflektieren wollte oder auch nur könnte, so als ob man in ausdrücklicher Negation oder in unkontrolliertem Vergessen des Kontextes seines Handelns, der Polis, ein Gutleben abstrakt konstruieren und dann als infallible Richtschnur postulieren würde. Wohl aber bedeutet es, daß sich der Mensch kraft der ethischen Reflexion in eine Distanz zu sich, seinem faktischen Handeln und seinem faktischen Ethos setzt; daß er begreift, *daß* und *wie* er für sein Handeln selbst verantwortlich ist, so daß er in diesem Begreifen

<sup>24</sup> J. Ritter, a. a. O. 64.

<sup>25</sup> Bien, a. a. O. 284.

formal frei wird, seine gewohnte, auch seine sittliche Lebensweise zu bejahen oder zu verneinen und eine Umgestaltung in den Blick zu nehmen. Die Vernünftigkeit ist zum Kriterium geworden, und damit haben Alter, Herkunft und Väter-Sitte als solche ihre Legitimationskraft verloren.

Die Potenzierung des Wissens, die auf den ersten Blick nur als ein theoretisches Mehr erscheint, impliziert also eine Doppeldeutigkeit. Die Philosophie, obwohl als Analyse und Reflexion stets zu nachträglichem Tun verurteilt, entfaltet nicht nur kontemplative, sondern selbst sittliche Kraft. Im Zusichselbtkommen der sittlichen Vernunft wird die Sittlichkeit zum ausdrücklichen, den Freiheitscharakter steigernden Selbstbesitz; die theoretische Vollendung erweist sich als eine praktische. (Zugleich ist damit eine Grenze der oft nur schlagworthaft angewandten, abstrakt-dualistischen Begriffsbildung ‚Theorie und Praxis‘ angezeigt). Aus diesem Grund ist Aristoteles' Ethik weder eine ‚theoretische Theorie‘, die als empirische Wissenschaft natürliche oder soziale Phänomene erforscht oder als spekulative Philosophie sich auf sich selbst richtet; noch ist sie eine technische Disziplin, die Handlungsanweisungen gibt oder Typen von Anweisungen definiert, um Erfolgskontrolle und Zweckrationalität anzuleiten. Durch die Ethik wird das Handeln weder selbst praktiziert, noch geht die sittlich-politische Praxis aus der Moralphilosophie als ein direktes Produkt hervor, und genau sowenig handelt es sich um ein sich selbst genügendes, rein kontemplatives Theoretisieren. Eine schon vorhandene, in die tatsächlichen institutionellen Verhältnisse wenigstens partiell eingesenkte und vom Handelnden qua *σπουδαῖος* auch internalisierte Vernunft wird systematisch in die eigene Verantwortung genommen, der Handelnde dadurch formal auf sich selbst gestellt und in demselben formalen und wissenschaftlich-philosophischen Sinn mündig. – Dieser Sachverhalt mag begrifflich nicht so leicht zu fassen sein. Wenn man für ihn, um auf einen zeitgenössischen Ausdruck zurückzugreifen, einen Begriff der Emanzipation bilden wollte, dann muß sich dieser Begriff ebenso von dem historisch-politischen Emanzipationsbewegungen unterscheiden wie von dem römischen Rechtsinstitut, auf das die Bezeichnung zurückgeht. Im Unterschied zum römischen Recht – dort bedeutet ‚Emanzipation‘ die Entlassung des Sohnes aus der väterlichen Gewalt<sup>26</sup> – wird die Emanzipation kraft Ethik gerade nicht von einem anderen, sondern vom sittlich Handelnden selbst durchgeführt; sie bedeutet kein Freiwerden, sondern ein Sich-selbst-Frei-machen. Im Unterschied zu den Emanzipationsbewegungen der Neuzeit bedeutet es ferner keine materiale Negation, nicht die Befreiung von historisch überkommenen Tabus, von Mustern der Herrschaft, Unterdrückung und Unterprivilegierung, überhaupt nicht ein Freiwerden von materialer Bestimmtheit, sondern, bei Aristoteles wenigstens, eher deren Affirmation. Denn nach der Nik. Ethik bilden sich die Ziele des Handelns, auch und gerade des sittlichen Handelns, im Prozeß politischer Kommunikation und Interaktion und schlagen sich im Ethos, der gewohnten Art des Lebens nieder. (Die Tugend, jenes Moment sittlicher Praxis, kraft derer das rechte Ziel gesehen und verfolgt wird, kann Aristoteles geradezu als

<sup>26</sup> Vgl. R. Leonhard, Art. „Emanzipation“, in: Pauly-Wissowa . . . V, 2476–79.

die Haltung definieren, die lobenswert ist (I 13, 1103 a 9 f.), als die Haltung also, die das, was sozial zu billigen ist, individuell verfolgen läßt.) Die ‚emanzipative Kraft‘ der aristotelischen Ethik besteht also nicht darin, sich gegen diese primäre, in Polis-Institutionen ‚kondensierte‘ Sittlichkeit, sich gegen ein Handeln im Rahmen des Ethos zu wenden, sondern den verbleibenden, formalen Zwangscharakter des Ethos aufzuheben. Sie setzt in dem Sinn frei, daß aufgrund der Reflexion bestehende Gesetze, Sitten und Gewohnheiten als bloß Bestehendes aufgelöst, ihr Zusammenhang zum Glück der individuell und sozial Betroffenen durchsichtig gemacht wird, so daß ein bislang mehr naturwüchsig, weil fraglos vollzogenes Leben im Ethos in ein durch die eigene Vernunft geleitetes transformiert wird.

Unbeschadet ob sie inhaltlich gültig bleiben, formal sind es nicht Alter, Herkunft und Väter-Sitte, durch die sich Sittlichkeit legitimiert; indem das Ethos kraft Reflexion distanziert und neu vermittelt wird, ist nicht mehr das Ethos selbst, sondern die Vernunft Rechtfertigungsgrund und formales Kriterium sittlich-politischer Praxis. – Daß die unmittelbar nur formale Veränderung auch inhaltliche Änderungen zur Folge haben kann und vielleicht sogar haben muß, ist in seiner Schärfe und Radikalität sicher noch nicht von Aristoteles erkannt, sondern erst im Verlauf der Neuzeit im Denken entdeckt und in der Praxis realisiert worden. Überhaupt kann der Begriff der Emanzipation – hier aus systematischem Interesse, nämlich zur Interpretation des Begriffs einer Potenzierung des Sittlichseins eingeführt – gegenüber Aristoteles nur mit Vorsicht verwendet werden. Denn erstens wird der Begriff heute im allgemeinen nur material, als Befreiung von gegebenen Gewaltverhältnissen verstanden; und zweitens ist jener Begriff, durch den der Begriff ‚Emanzipation‘ selbst zu begründen und zu rechtfertigen wäre, der Begriff der Freiheit im Sinn von Autonomie, erst in der neuzeitlichen Philosophie ausdrücklicher Gegenstand der Reflexion geworden. Doch auch wenn eine emanzipative Ethik heute über Aristoteles hinausgehen müßte, läßt sich nicht bestreiten, daß sich schon in der aristotelischen Ethik jenes Grundelement findet: das kraft Reflexion zu leistende formale Freiwerden der Handelnden.

Die im Anschluß an Aristoteles gewonnene Position philosophischer Ethik stellt eine Mitte zwischen aufklärerischem Optimismus und jener Resignationsposition dar, die die Wissenschaftlichkeit der Ethik an sittliche Neutralität bindet. Ein aufgrund moralphilosophischer Erörterungen geleistetes formales Freiwerden des Menschen durch sich selbst ist nicht unmittelbar rechtlich oder gesellschaftspolitisch zu verstehen; es evoziert keine direkte Veränderung der Gesellschaft – sofern erforderlich, wäre das die Aufgabe politischer Aktion und der sie leitenden politischen Klugheit –, wohl aber eine Veränderung des für das sittliche Handeln selbst konstitutiven sittlichen Wissens. Damit vollendet es die sittliche Souveränität des Menschen über sich selbst und die soziale Welt, in der er nowendig, nämlich auch dann lebt, wenn er sich für jene ‚beste‘, die wissenschaftlich-philosophische Lebensform entscheidet. Wem, immer auf der Basis eines primären Sittlichseins, die Elemente, Prinzipien und Ursachen sittlichen Handelns transparent werden, handelt, wie er handelt, nicht weil es einfach

Brauch und Sitte und so im Medium des Ethos vorgeschrieben ist, sondern weil und insoweit er es selbst und sein politisches Medium für sinnvoll hält. Aus jeder Art von Gesetzestätigkeit qua bloß positiv Gesetztem entlassen, handelt er weder aus Zwang noch aus bloßer Gewohnheit, vielmehr aus Einsicht, kraft deren er das sittlich Gute auch nicht als vorfindlichen, einmal für immer realisierten Wert, sondern als eine permanente Aufgabe, als einen fortdauernden, je neu zu befolgenden Anspruch sieht. Hierin liegt denn auch die Doppeldeutigkeit des Begriffs einer Potenzierung des sittlichen Wissens: Im Durchgang durch die ethische Reflexion wird der sittlich Handelnde vernünftiger und sittlicher zugleich. Was kognitiv gesehen Vollendung des Wissens heißt, heißt praktisch gesprochen Vollendung des Sittlichseins, Vollendung der Praxis in ihrer sittlichen Qualität.

Es bleibt nachzutragen, daß die Triftigkeit einer solchen Argumentation auf der bisher noch nicht explizierten Annahme beruht, daß die Sittlichkeit des Menschen in der Vernünftigkeit seiner Praxis liege und daß die Vernunft das Wesentliche am Menschen sei (vgl. I 6, 1098 a 7 f.; IX 8, 1168 b 34 f.; u. a.). Sittlichsein bedeutet, modern gesprochen, ein Zusichselbstkommen des Menschen, die Realisierung dessen, was für das Menschsein wesentlich ist: ein Aktualisieren von Humanität. Wenn aber das Sittlichsein nicht als die Vernünftigkeit von Praxis verstanden wird, wenn man das sittlich Gute – wie nach wertethischen (N. Hartmann) oder nach emotivistischen Positionen (Ayer, Stevenson) – für individuell oder kollektiv gefühlt oder – wie nach dezisionistischen Vorstellungen – für bloß gesetzt hält, dann wird die Ethik zum rationalen Teilausschnitt eines selbst irrationalen Ganzen, und die Potenzierung der Vernunft hat eine für die Qualität des Handelns letztlich zu vernachlässigende Relevanz. Nur dann, wenn im sittlichen Handeln die Vernunftnatur oder die Humanität des Menschen in einem wörtlichen Sinn ‚auf dem Spiel steht‘, hat die Ethik selbst einen sittlichen Sinn – ein Sachverhalt, der nicht auf die Ethik des Aristoteles zu beschränken ist. Wenn Kant das Prinzip sittlichen Handelns als die Autonomie der Vernunft erweist, dann ist es methodisch nur folgerichtig, daß er seine Reflexion, wie es in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ ausdrücklich heißt, nicht nur für spekulativ, sondern auch für sittlich relevant hält<sup>27</sup>. Daß die Vernunft bei Aristoteles und bei Kant aus einem je unterschiedlichen Vorstellungs- und Begriffsfeld heraus interpretiert wird, ist für den emanzipativen Sinn der Ethik sekundär. Wann immer das sittliche Handeln als ein vernünftiges Handeln gilt und die Vernunft nicht auf Zweckdienlichkeit, Funktionsgerechtigkeit und Erfolgskontrolle reduziert wird, erscheint die in der Ethik geleistete theoretische Vollendung des sittlichen Wissens zugleich als eine praktische. Dann aber gilt auch, daß für eine solche Philosophie das kognitive Interesse mit ihrem sittlichen Engagement notwendig zusammenfällt: das theoretische Interesse an Reflexion ist mit dem praktischen Interesse an formaler Emanzipation identisch.

<sup>27</sup> WW, ed. Weischedel IV, 14 u. 30–33.

## II.

1. Wenn auch die beiden Momente, die eine eminent praktische Philosophie motivieren, das praktische Interesse und das wissenschaftlich-philosophische, sehr wohl zusammen gedacht werden können, ist noch nicht jede methodische Schwierigkeit gelöst. Wiewohl der zunächst provokative und problematische Begriff in seinen Grundzügen als gerechtfertigt gelten mag, bezeichnet er doch weniger eine Lösung als eine methodische Aufgabe, deren konkrete Erfüllung noch aussteht. Während die Bedingungen seiner Möglichkeit als nachgewiesen gelten können, bleiben die Bedingungen seiner tatsächlichen Realisierung noch aufzuzeigen.

Bevor aber die im Anschluß an Aristoteles formulierte Idee, dank philosophischer Reflexion die Sittlichkeit des Menschen zu potenzieren, methodisch eingelöst werden kann, ist auf eine Schwierigkeit aufmerksam zu machen, die aus Aristoteles' Begriff des ethischen Gegenstandes folgt. Sofern der Begriff des sittlichen Handelns kein mögliches, sondern ein wirkliches Tun bezeichnet, handelt es sich in der Ethik um Gegenstände, die primär nicht in der Vorstellung, sondern im aktuellen Leben existieren. Diese Gehalte sind, immer nach Aristoteles, weder instinkthaft festgelegt, noch können sie durch rationale Prozesse allein erfaßt werden. Innerhalb des Rahmens, der durch das jeweilige Ethos gesetzt ist, werden sie vielmehr 1. durch sittliche Tugend (*ἀρετή ἐθική*) und 2. durch die situationsgerecht Überlegung (*βούλευσις*) bestimmt, und beide Momente, durch die der Begriff der Entscheidung konstituiert wird, stehen unter einem Anspruch der Verbindlichkeit. Die Entscheidung, der das Handeln entspringt, ist als ein sittliches Phänomen gesehen weder auf Fragen des Geschmacks oder des Gefühls, noch auf bloße Deziision oder Konvention zu reduzieren. Um das im jeweiligen Tun qua Streben immanente Ziel des Guten oder Richtigen auch tatsächlich stets zu erblicken, um die den situationsabhängigen Umständen korrespondierenden optimalen Mittel wirklich stets zu entdecken, sind einerseits, aufgrund der sittlichen Tugenden, die spontanen Neigungen auf das Gute auszurichten, und andererseits werden kraft der verstandesmäßigen Tugend, der Klugheit (*φρόνησις*), die Mittel und Wege zum Ziel in methodisch disziplinierter Überlegung festgestellt. Aufgrund der Vielfalt menschlicher Lebensverhältnisse geht es ferner um Praxis, die trotz ihrer normativen Verbindlichkeit faktisch je anders ausfallen muß. So gesehen läßt sich der Gegenstand der aristotelischen Ethik, die *πραξις κατὰ λόγον*, als die ursprüngliche Einheit eines faktisch Vorkommenden und eines sittlichen Anspruchs, modern gesprochen: als die genuine Synthesis eines Unbedingten und eines Bedingten begreifen; er ist ein kultur- und situationsabhängiges Sollen. Logisch gesehen ist das Moment des sittlich Guten ein Relationsbegriff, und zwar im präzisen Sinn einer Kontext-Variablen, deren materiale Bestimmtheit der Handelnde durch die eigene Überlegung und Entscheidung zwar nur innerhalb eines gegebenen Rahmens gesellschaftlicher Gepflogenheiten, aber innerhalb dieses Rahmens doch, streng genommen, je selbst und je anders hervorzubringen hat<sup>28</sup>. Insofern ist das

<sup>28</sup> Vgl. II 2, 1104 a 3–10. – Die dort vertretene These, die Handelnden müßten selbst ihre

sittlich Gute kein ewiges, mit sich selbst identisches Seiendes, keine ideale Identität, wie sie in der Wertethik präsumiert wird. Auch ein fester, Infallibilität suggerierender Normenkatalog wäre inadäquat. Überhaupt ist gegenüber der Funktion einer uniformen und fixierten ‚Wahrheit‘ festzuhalten, daß der Begriff des sittlich Guten nicht substantial, sondern relational zu denken ist und die konkrete Bestimmtheit der Relation sich nicht mechanisch-deduktiv ausmachen läßt. Vielmehr ist in einem adäquaten Begriff das Gute ursprünglich mit dem Handelnden verbunden, und zwar so, daß es ohne ihn, ohne sein persönliches Temperament, seine Begabung, seine Mittel usf. und die Lage, in der er sich gerade befindet, nicht vollständig definiert werden kann. In einer angemessenen Theorie ist deshalb die Einheitlichkeit des Guten mit dem gleichzeitigen Pluralismus seiner historischen Konkretisierungen festzuhalten.

Sofern die aristotelische Ethik den Anspruch erhebt, im Sittlichsein zu orientieren, um den sittlich Handelnden formal auf sich selbst zu stellen und in diesem Sinn auch mündig zu machen, ist also eine Methode gesucht, deren Wissenschaftlichkeit sich mit sittlicher Orientierung und formaler Emanzipation verbinden läßt, eine Methode, die sich einerseits eng an die tatsächlichen Verhältnisse menschlicher Kommunikation und Interaktion anschließt, ohne daß andererseits, in szientistischer Verkennung der Aufgabe, den Handelnden die Aufgabe und der Raum genommen wird, die Entscheidungen über ihr Handeln selbst zu treffen. Um eine solche, von den gewohnten Denkweisen stark abweichende Methode zu rechtfertigen, bestimmt Aristoteles – im Gegensatz zu dem in der Neuzeit vorherrschenden eindeutigen Primat der Methode – die Rationalität der Ethik nicht ausschließlich von einer abstrakten Vorstellung von Wissenschaft her, sondern ausdrücklich unter Berücksichtigung der Situation der Ethik und der spezifischen Struktur ihres Gegenstandes (I 1, 1094 b 11 ff.). Von der Überzeugung geleitet, daß der Gegenstand der Ethik seine eigene Methode erforderlich mache, beruft er sich gegenüber einem unkritischen und dogmatischen Methodenmonismus auf das Prinzip der gegenstandsgemäßen oder sachgerechten Klarheit und sucht diesem Prinzip gemäß sein allgemeines Ideal von Philosophie, seine besonders in Physik I 1 entwickelte Idee einer diairetischen, heute müßte man vielleicht sagen: einer analytischen Wissenschaft, auf die Ethik zu applizieren<sup>29</sup>.

---

jeweilige Lage bedenken (a 8 f.), impliziert ein ‚je anders‘, das vom Dezisionismus und seinem Pathos der Ausnahme-Situation verschieden ist. Denn während nach der dezisionistischen Position die angemessenen Normen von einem als souverän geltenden Subjekt ‚selbstherrlich‘ je neu eingesetzt werden, betrifft das je neu und das je anders bei Aristoteles nicht die Normen selbst, sondern deren Applikation auf eine je verschiedene Lage.

<sup>29</sup> Daß für die Ethik wie für die theoretischen Disziplinen das genus der Methode identisch ist, die Differenz sich allein aus der Applikation eines allgemeinen Methodenprinzips auf die spezifische Situation der jeweiligen Pragmatie und ihres Gegenstandes begründet, ist gegen all die Deutungen zu wenden, die die Methodik der Ethik und der praktischen Philosophie aus dem Zusammenhang mit der theoretischen Philosophie vollständig lösen, so daß deren Gemeinsamkeit sich auf die des Wortes ‚Philosophie‘ reduziert, das aber, äquivok verwendet, in keiner Weise mehr eine sachlich-methodische Identität anzeigt. — Im 2. Methodenabschnitt (I 2, 1095 a 30–b 13) unterscheidet Aristoteles mit Berufung auf Platon zwei ‚Wege des Denkens‘,

2. Nach der gegenwärtig fast schon zur *opinio communis* gewordenen Auffassung ist die spezifische Methodik der praktischen Philosophie, der Ethik und vor allem auch der Politik, von Aristoteles in einer eigenen Schrift, der *Topik*, begründet worden. Angeregt durch Th. Viewegs Versuch, die *topische* Methode für die Jurisprudenz fruchtbar zu machen<sup>30</sup>, hat W. Hennis, auf der Suche nach einer eigenen Methodik der Politikwissenschaft, an ihre Herkunft aus der praktischen Philosophie erinnert und zugleich nachzuweisen versucht, daß diese praktische Philosophie seit ihrem Ursprung bei Aristoteles *topisch* oder, was für Aristoteles synonym ist, *dialektisch* verfährt<sup>31</sup>. Im Kontext dieser zeitgenössischen *Topik*-Diskussion steht auch G. Bien, wenn er einige Mißverständnisse über die aristotelische *Topik* ausräumt und die aus ihrer Entstellung befreite Methodik der praktischen Philosophie zuordnet<sup>32</sup>.

Wenn auch jener in der *topischen* Interpretation implizierten Abweisung jeder methodischen Vorherrschaft der theoretischen Disziplinen und des Primats ihrer spezifischen Exaktheit zuzustimmen ist, so können doch die positiven Aussagen nicht befriedigen<sup>33</sup>. Denn die Behauptung, die praktische Philosophie folge nicht nur gelegentlich und mehr beiläufig, sondern wesentlich der *dialektischen* Methode (im präzisen Sinn der aristotelischen *Topik*), wirft eine doppelte Schwierigkeit auf, erstens nämlich die Frage nach dem Verhältnis der *Dialektik* zu ihrem ‚Widerpart‘, der angeblich nur für die theoretischen Disziplinen charakteristischen *Apodeiktik*, und zweitens die Frage nach dem Ort der *Dialektik* in der praktischen Philosophie des Aristoteles. – Die *Topik*-Auffassung knüpft an den Tatbestand an, daß sich im sogenannten *Organon*, in der Sammlung der logischen Schriften des Aristoteles, zwei thematisch und inhaltlich recht verschiedene Schriften befinden, die *Topik* und die zweiten *Analytiken*, deren inhaltliche Differenz als die alternativer Methodiken verstanden wird, so

---

einen von und einen zu den Prinzipien (*ἀπὸ τῶν ἀρχῶν – ἐπὶ τὰς ἀρχάς*), spricht parallel dazu in einer für die Struktur des Denkens fundamentalen Differenzierung vom für uns Bekannten und vom Bekannten an sich (*τὰ μὲν ἡμῖν – τὰ δ' ἀπλῶς*), einer Differenzierung, die ihrer universalen und fundamentalen Bedeutung wegen im *Corpus Aristotelicum* noch häufiger auftaucht (*An. post.* I 2, 71 b 33 ff.; *Top.* VI 4, 141 b 3 ff.; *Phys.* I 1, 184 a 16 ff.; *Met.* VII 3, 1029 b 3–5 u. a.). Dann behauptet er, daß am Anfang des forschenden Denkens das für uns Bekannte stehe und nennt damit das Stichwort für jene Methode, ein primäres, noch relativ undifferenziertes Wissen auf seine Elemente, Prinzipien und Ursachen hin aufzugliedern und zu hinterfragen, wie er es in *Phys.* I 1, 184 a 19–21 des näheren darlegt (vgl. H. Wagner, *Arist. Physikvorlesung* [1967] 390 ff.). – Zur Bedeutung des Begriffs ‚Analyse‘ bei Aristoteles und zur Geschichte des Begriffs überhaupt: L. Oeing-Hanhoff, Art. „Analyse/Synthese“, in: *Hist. Wb. d. Philos.* I 232–248.

<sup>30</sup> *Topik und Jurisprudenz*, München 1954.

<sup>31</sup> *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft* (1963) bes. Kap. III u. VI.

<sup>32</sup> a. a. O. bes. 299 ff.

<sup>33</sup> Analoge Kritik ist an der ‚statistischen‘ Deutung der arist. Ethik zu üben. (O. Gigon, *Aristoteles. Die Nik. Ethik deutsch* [21967] 309; ähnlich: H. Kuhn, *Aristoteles u. d. Meth. d. polit. Wiss.*, in: *Zschr. f. Politik* NF 21 [1965] 101–120; ferner schon J. A. Stewart, *Nic. Eth.* I 27; H. H. Joachim, *Nic. Eth.* 15, 23–26; W. F. R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, 32, u. F. Susemihl, *Berl. philol. Wochenschrift* 20 [1900] 1510.)

daß die in der Topik thematisierte Dialektik den praktischen und die in den zweiten Analytiken untersuchte Apodeiktik den theoretischen Disziplinen zugeordnet werden könnte. Während aber das Wesen der Apodeiktik darin besteht, aus selbstevidenten ersten Sätzen Schlüsse zu ziehen, die aufgrund der notwendigen Gültigkeit der Ausgangssätze einerseits und der formalen Stringenz des Syllogismus andererseits selbst notwendig sind, und zwar sowohl formaliter als auch materialiter<sup>34</sup>, „übernimmt“ die Dialektik die Stringenz des formalen Schließens, ersetzt aber seine Gehalte, die selbstevidenten Prämissen, durch sogenannte „ἔνδοξα“. Die gängige Übersetzung von „ἔνδοξα“ mit „wahrscheinlichen Sätzen“<sup>35</sup> hat nun zwangsläufig eine fundamentale Verwirrung über das topische Verfahren gestiftet, da der deutsche Ausdruck doppeldeutig ist. Er meint in der neuzeitlichen Tradition des Wahrscheinlichkeitsbegriffs erstens eine statistische Häufigkeit (Ereigniswahrscheinlichkeit) und zweitens die sogenannte induktive Wahrscheinlichkeit, das ist der Bestätigungsgrad einer wissenschaftlichen Hypothese aufgrund der gegebenen Erfahrungsdaten; im Unterschied zu diesen beiden „objektiven“, quantifizierbaren Begriffen von Wahrscheinlichkeit (probabilitas) bezeichnet der Ausdruck schließlich auch eine subjektiv begrenzte Gewißheit, die *verisimilitudo*. Für Aristoteles dagegen bedeutet das topische Verfahren ausschließlich ein Viertes, nämlich präzise ein Argumentieren „*e concessis*“, ein Argumentieren, das, wie er definiert, von Sätzen ausgeht, die allen, den meisten oder den Weisen *wahr erscheinen*<sup>36</sup>. Der „Sitz im Leben“ solcher Argumente ist die wissenschaftliche Disputation, das philosophische Streitgespräch, in jener quasi-ritualisierten Form, die in der Akademie Platons ausgebildet wurde<sup>37</sup>: Zu einer vorgelegten These gilt es, jene Prämissen aufzusuchen und ins Feld der Argumentation zu führen, durch die die These – je nach Ziel – widerlegt oder bewiesen wird. Zu einem gewünschten „Ergebnis“ werden also die geeigneten Voraussetzungen rekonstruiert und dann in der formal stringenten Form eines Syllogismus präsentiert. Die Topik erörtert somit in erster Linie die Bedingungen der kunstmäßig geführten Disputation; sie ist der Inbegriff jener Regeln und Sätze, mit deren Hilfe man wissenschaftliche Streitgespräche gewinnversprechend führen kann. Im Kontext einer philosophischen Erörterung hat eine solche Methode ebenfalls ihren Sinn. Durch sie wird die Sache „problematisiert“: ihre Schwierigkeiten, ihre Für und Wider werden entwickelt; schließlich dient sie auch dazu, sich des zeitgenössischen Diskussionsstandes zu vergewissern. Denn für ein adäquates Problembewußtsein ist es unabdingbar zu wissen, was die Vielen oder die Qualifizierten über die jewei-

<sup>34</sup> Bes. An. post. I 2. – Vgl. I. Düring, a. a. O. 58 f. u. 92–109, sowie W. D. Ross' kommentierte Ausgabe beider Analytiken.

<sup>35</sup> E. Rolfes, Topik (deutsch), Leipzig 1922, 1 u. ö.; einige Mißverständnisse der gegenwärtigen Diskussion gehen darauf zurück, daß auch W. Hennis ἔνδοξα mit „wahrscheinlich“ übersetzt.

<sup>36</sup> Top. 100 b 21–23.

<sup>37</sup> Vgl. E. Kapp, Art. „Syllogistik“, in: RE IV A, 1046–1067; E. Weil, La place de la logique dans la pensée arist., in: Revue de Mét. et de Morale 56 (1951) 283–350.

lige Sache denken; unabdingbar ist es aber nicht nur im Rahmen einer praktischen, sondern auch einer theoretischen Pragmatik<sup>38</sup>.

Im Gegensatz zur Topik wird in den zweiten Analytiken das erörtert, was man die wissenschaftliche Darstellung eines Sachverhaltes nennen könnte. Diese Schrift entwickelt nämlich die Idee eines deduktiven Systems formal und material notwendiger Sätze, wodurch einmal gewonnene Erkenntnisse wissenschaftlich beweisbar werden. Dieses Ziel, gleichbedeutend mit der Aufgabe, die Wahrheit eines wahren Wissens zu explizieren, ist – unabhängig davon, ob man ein solches Ziel überhaupt für sinnvoll hält und ob man darüber hinaus Aristoteles' Lösung gutheißt – genauso unspezifisch für die theoretischen Disziplinen wie die Topik für die praktischen. Dialektik und ~~Topik~~ <sup>Proble</sup> sind nicht zwei sich wechselseitig ausschließende ‚Regionalmethodiken‘, denen jeweils eine ‚Region‘ der Philosophie eindeutig zugeordnet werden könnte. Es sind zunächst überhaupt nicht zwei strikt zu trennende Methoden, sondern eher zwei verschiedene Aspekte eines zusammenhängenden Denkprozesses. In dem einen Fall geht es vor allem um die Entfaltung des Problembewußtseins, im anderen um die stringente Ordnung und wissenschaftliche Darstellung gleichwie gefundener Erkenntnisse. Dann aber läßt sich nicht mehr die These halten, daß die spezifische Methode der praktischen Philosophie durch die Topik definiert werde, und zwar schon deshalb nicht, weil die Topik keine Methode enthält, die sich auf irgendeine philosophische Disziplin festlegen ließe.

Trotz dieser Interpretation der Topik könnte man glauben, die topische Deutung der Ethik behalte immer noch ein gewisses Recht. Denn jene Urteile über Sittlichkeit, die man im allgemeinen für wahr hält, gehören mit zum ethischen Gegenstand; sie sind nicht nur das ethisch indifferente Medium, um das Problem und den gegenwärtigen Stand der philosophischen Diskussion aufzugreifen, sondern sie artikulieren auch tatsächliche sittlich-politische Erfahrungen, und einen Gegenstand abseits von dem, was die Handelnden im Verlauf ihrer Kommunikation und Interaktion tun und erfahren können, hat die Ethik nicht. Sie hat ihn wenigstens dann nicht, wenn sie aus einem sittlichen Engagement heraus sich um eine am wirklichen Leben orientierte differenzierte Untersuchung sittlich-politischer Praxis bemüht. Als Element des Gegenstandes bilden die entsprechenden Sätze aber nicht die Vordersätze von dialektischen Syllogismen, sondern das ‚Erfahrungsmaterial‘, das die Ethik in aller wissenschaftlichen Strenge untersucht. Diarese und Syllogismus aber – und das gilt sowohl für den dialektischen als auch den apodeiktischen Syllogismus – sind methodisch streng auseinanderzuhalten. Während im Syllogismus aus zwei Sätzen ein dritter abgeleitet wird, die Folgesätze also auf demselben theoretischen Niveau wie die Ausgangssätze stehen, geht die Diarese nach dem Einleitungskapitel der Physik<sup>38a</sup> von komplexen, relativ undifferenzierten Urteilen zu solchen, die die

<sup>38</sup> Z. B. das Buch III der Metaphysik, auch Problembuch genannt; sein methodisches Prinzip, als erstes alle Schwierigkeiten zu überlegen, wird zu Beginn ausgesprochen (Met. B 1, 995 a 24 f.). Ein anderes Beispiel ist Met. A 3–10, wo Aristoteles die Ursachenlehre seiner philosophischen ‚Vorgänger‘, Platons und der Vorsokratiker, diskutiert.

<sup>38a</sup> Vgl. oben Anm. 29.

Elemente, Prinzipien und Ursachen des Gegenstandes begreifen. Ausgangspunkt und Ziel sind in ihrem theoretischen Niveau also strikt verschieden; im Kontext der Ethik handelt es sich bei dem ersten um sittliche, beim letzteren aber um ethische Urteile. Dann aber bleibt gegen die topische Auffassung einzuwenden, daß es *eine* Aufgabe der ethischen Reflexion ist, sittlich-politische Erfahrung und ihre philosophische Problematik zu entfalten, daß ihre weitere Aufgabe aber darin besteht, die Sache auf Elemente, Prinzipien und Ursachen hin aufzugliedern und überdies diese Elemente und Prinzipien in sich selbst zu bestimmen.

Die Aporie der topischen Interpretation angesichts einer praktischen Philosophie zeigt sich konkret, wenn es gilt, den logischen Status verschiedener Partien der Nik. Ethik zu erklären. (Daß sich Aristoteles in seiner Ethik „immer der Übereinstimmung seiner Thesen a) mit den gängigen Meinungen, b) mit dem sprachlichen Befund und c) mit der philosophischen Tradition versichert“<sup>39</sup>, dieses Recht der topischen Tradition bleibt dabei unbenommen.) Zunächst sprengt Aristoteles die durch die Dialektik (im Sinne der Topik) vorbezeichnete Methode schon deshalb, weil seine Ethik Teile enthält, die primär nicht von praktischer, sondern von kognitiver Relevanz sind: die erste, die logisch ausgerichtete Kritik an der Ideenlehre Platons und der Akademie (I 4), die Methodenkurse (besonders in I 1, I 2, I 7 und II 2) sowie die rein formal und transzendente zu verstehende Konstruktion eines Zieles, das am meisten Ziel ist (I 5). Darüber hinaus sind es jedoch auch und gerade die zentralen Teile, die zwar beiläufig, aber nicht ihrem Sinn und Zweck nach topisch beschrieben werden können.

3. Das methodologische Schlüsselwort heißt in der Nik. Ethik ‚τύπος‘. Ursprünglich bedeutete es eine plastisch geformte, sinnlich aufzugreifende Gestalt, später wird es die Bezeichnung für eine umrißhafte Rede<sup>40</sup>. Für eine heutige Interpretation ist der Ausdruck deshalb nicht ohne Schwierigkeiten, weil er von den verschiedenen indogermanischen Sprachen als Fremdwort aufgenommen worden ist, ohne dort immer ein Identisches zu meinen, und weil er überdies im Corpus Aristotelicum selbst sowohl in einer allgemeinen als auch in einer für die Ethik spezifischen Bedeutung vorkommt. Das Gemeinsame der aristotelischen Verwendung ist es, daß die als ‚τύπος‘ qualifizierte Aussage als unvollständig oder als nur eingeschränkt gültig anzusehen ist; eine ausformulierte Erkenntnis, die ihren Gegenstand gleichwohl nur im Umriß (τύπος) erfaßt, bleibt hinter einem Kriterium von kognitiver Vollständigkeit zurück, gleichwie dieses Kriterium im Einzelfall präzise zu definieren ist; der Gegenstand wird nicht in seinem ganzen Umfang, sondern allenfalls in seiner charakteristischen Grundform begriffen. – In der allgemeinen, für die Ethik und die praktische Philo-

<sup>39</sup> Bien, a. a. O. 285.

<sup>40</sup> Eine kurze, aber recht instruktive Geschichte des Wortes, auch über die Antike hinaus, bei J. E. Heyde, Typos. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes Typus, in: Forsch. u. Fortschritte 17 (1941) 220–223; sowie die detailliertere Untersuchung zu Aristoteles v. Verf., a. a. O. 171 ff.

sophie überhaupt noch unspezifischen Bedeutung<sup>41</sup> läßt sich die Rede von einer Umriß-Erkenntnis durch folgende drei Momente charakterisieren: Erstens gilt der Grundriß der Sache als erfaßt; zweitens ist die vollkommene Erkenntnis der Sache schon antizipiert und drittens steht die weitere, zur Vollständigkeit führende Erkenntnis noch aus.

Wie jedes dieser drei Momente in dem für die praktische Philosophie charakteristischen Begriff des Umrisses seine Spezifizierung erfährt, läßt sich am deutlichsten am Beispiel der Tapferkeitsanalyse zeigen (III 9–12). Obwohl in deren Verlauf die Sache differenziert und detailliert untersucht wird, hindert es Aristoteles nicht, am Ende zu behaupten, was die Tapferkeit sei, lasse sich zwar ohne Mühe (ὁὐ χαλεπόν), aber doch nur im Umriß (τύπος) entnehmen<sup>42</sup>. Die Erörterung selbst hat die Aufgabe, jene im Begriff der Tapferkeit implizierte sittliche Normativität methodisch einzuholen, daß man – um es ganz vorläufig zu formulieren – angesichts sehr unterschiedlicher Gefahrensituationen jeweils nicht willkürlich und rein emotional, auch nicht bloß zweckrational zu handeln hat, sondern unter einem Anspruch der Verbindlichkeit steht, der die Beschränkung der Rationalität auf die der Mittel aufhebt und zu der der Ziele hin transzendiert. Eine solche, je nicht für sich, sondern in einem situativen Kontext stehende sittliche Verbindlichkeit wird von Aristoteles mit Hilfe des Begriffs einer ‚Mitte für uns‘ (μέσσον πρὸς ἡμᾶς; II 5–6) begriffen. Zu ermitteln ist nun entweder die Materie eines Handelns selbst, im Fall der Gerechtigkeit das Nehmen und Geben von Geld, oder aber, wie bei der Tapferkeit, das subjektive Moment der Leidenschaften (πάθη), die man in einer Situation spontan äußert, allgemein die Gefühle und Empfindungen von Angst und Verwegenheit, von Begierde, Zorn, Mitleid und überhaupt von Freude und Schmerz. Wer nun in Gefahrensituationen bloß zurückschreckt, hat zuwenig, wer blind vorprellt, hat zuviel ‚Mut‘, während jenes rechte Maß, das den tapfer und das heißt den sittlich Handelnden auszeichnet, sich nach seiner Leidenschaftlichkeit und den jeweiligen Umständen richtet. Deshalb kann dieses Maß nicht in einem einmal für immer und für jeden objektiv gültigen, in principio quantifizierbaren Wert angegeben werden (1106 a 32). Trotzdem wäre es irreführend, den Ausdruck ‚Tapferkeit‘ deshalb für ungenau oder gar für äquivok zu halten. Wenn es auch nicht in der herkömmlichen Weise objektiviert werden kann, so liegt den verschiedenen Handlungen doch ein Identisches zugrunde: Tapfersein heißt, angesichts von Gefahren weder zu weit zurückzuschrecken noch ihnen leichtfertig und draufgängerisch zu begegnen, vielmehr – und ohne solche qualitativen Ausdrücke läßt sich die Sache nicht angemessen bestimmen – ‚umsichtig und beherzt‘ zu reagieren.

Um dieses Phänomen einer situationsvariablen und subjektbedingten Verbindlichkeit oder eines kontext- und personabhängigen Sollens zu begreifen, erzeugt Aristoteles ein begriffliches Spannungsfeld: die Dynamik zwischen einem ‚Mehr‘, der Tollkühnheit, und einem ‚Weniger‘, der Feigheit, läßt die Re-

<sup>41</sup> Met. VII 3, 1029 a 7–9; Nik. Eth. V 1, 1129 a 6–11; Pol. V 2, 1302 a 18–20; u. v. a. m.

<sup>42</sup> III 12, 1117 b 21 f.

flexion dieses Spannungsfeld durchlaufen, um in der Negation des ‚Mehr‘ und des ‚Weniger‘ die Position, die Mitte, zu begreifen und um so in reflexiver Sukzession jenes simultane Wesen zu bestimmen, das unmittelbar gar nicht festzuhalten ist, das Sittlichsein eines Handelns. Insofern ist der Begriff der ‚Mitte für uns‘ ein dialektischer Begriff. Denn ohne die beiden Momente, eine faktische Situation und den ihr korrespondierenden sittlichen Anspruch je für sich und konkret festzulegen, wird die ursprüngliche Synthesis der beiden Momente, das sittliche Handeln, allein in seiner Relationalität und dynamischen Gespanntheit gedacht, während die wechselnden Relata selbst (die Lage und die ihr entsprechende Verbindlichkeit) und damit auch die Konkretionen des sittlichen Handelns unbestimmt bleiben. Der aristotelische Begriff der ‚Mitte für uns‘ ist daher als die Form sittlicher Formen zu interpretieren, als die Sittlichkeit qua Tugend überhaupt, die in der Unbestimmtheit der Relata für den konkret je anderen Anspruch in den wechselnden Situationen offen ist, ohne einerseits das Handeln dogmatisch fixieren oder es andererseits relativistisch auflösen und für beliebig erklären zu müssen. (Der hier verwendete Interpretationsbegriff der Dialektik soll nicht mißverstanden werden. Daß Dialektik hier nicht im Sinne der aristotelischen Topik gebraucht wird, versteht sich von selbst. Die Dialektik im Begriff einer ‚Mitte für uns‘ entspricht aber auch nicht dem Wechselspiel von ‚trial and error‘ [Popper, Albert] und auch nicht so sehr Hegels Begriff der Dialektik und den von ihm abhängigen Traditionen. Denn das logische Spannungsfeld, das mit Hilfe der in sich negativen Begriffe ‚Mangel‘ und ‚Übermaß‘ erzeugt wird, soll nicht zugunsten eines Dritten, der Position, wieder aufgehoben werden. Ähnlich wie in den frühen Dialogen Platons ist die Dynamik von Position und Negation als Ganzes im Denken festzuhalten, um die zur Untersuchung stehende Sache auch tatsächlich begreifen zu können. Wie man das Phänomen der Tapferkeit nur dann angemessen, nämlich in seiner sittlichen Qualität versteht, wenn man die Begriffe der Feigheit und der Tollkühnheit *zugleich* setzt und wieder aufhebt, so versteht man auch die Extreme nur dann als Extreme, indem man zugleich die Negation der Extreme, die Mitte setzt. Tapferkeit, Feigheit und Tollkühnheit sind also korrelative Begriffe, deren Sinn sich nur in der wechselseitigen und simultanen Negation denken läßt.)

Sofern im Begriff einer ‚Mitte für uns‘ erst das Genus, das Wesen jeder Tugend begriffen wird, hat die Tapferkeitsanalyse die Aufgabe, den allgemeinen Begriff auf den besonderen Situationstyp von Gefahrenlagen zu applizieren. Im Verlauf der entsprechenden Erörterungen wird das mediale Wesen der Tugend qua Tapferkeit in ihrem Unterschied sowohl zu den Fehlhaltungen angesichts von Gefahren als auch in ihrem Unterschied zu den anderen Tugenden differenziert und eindeutig<sup>43</sup> bestimmt. Wenn Aristoteles trotzdem von einem Umriß-Wissen spricht, also eine eingeschränkte Erkenntnis behauptet, dann geht er von dem Tatbestand aus, daß seine Erörterungen von einem wissen-

<sup>43</sup> Gegen die Vorstellung, die „Gestalten der Tugenden und die Struktur der ‚Mitte‘“ stellen „nur ein vages Schema“ dar: H.-G. Gadamer, Über die Möglichkeit einer phil. Ethik, in: Sein und Ethos, hrsg. v. P. Engelhardt, Mainz, 1963, 11–24 (20).

schafflichen Standpunkt aus gesehen zwar genau sind, von der zu erkennenden Sache, der konkreten tapferen Handlung her aber unvollständig. Das Ergebnis der Erörterung ist nur eine relativ formale Erkenntnis, die zwar über jene Formalität hinausgeht, Tapferkeit sei eine ‚Mitte für uns‘, indem sie den analogen Charakter von Sittlichsein nicht bloß überhaupt, sondern angesichts eines fest umrissenen Situationstyps formuliert, nämlich der besonderen Klasse von Gefahrensituationen. Aber konkretes Handeln, eine individuelle Lebenswirklichkeit, bleibt ihr trotzdem verschlossen, und nur von ihr aus betrachtet nennt Aristoteles seine Erkenntnisse über die Tapferkeit zu Recht und mit Notwendigkeit ein umrißhaftes Wissen. – Das Recht dieser Aristoteles-Auslegung wird durch folgenden Beweis *e contrario* erhärtet. Wenn die Erörterung der Tugend nicht an der Lebenswirklichkeit selbst, sondern wissenschaftsimmanent am Begriff der Mitte gemessen würde, dann wäre zwar die Unterscheidung zwischen einer ‚Mitte an sich‘ (*μέσον πράγματος*) und einer ‚Mitte für uns‘ notwendig, aber Aristoteles könnte sich mit einer Differential-Analyse dieser beiden Begriffe und der Erörterung begnügen, warum die Tugend nicht, wie die Mitte an sich oder das arithmetische Mittel, durch eine mathematische Formel, sondern warum sie als ‚Mitte für uns‘ nur durch eine qualitative Begriffsdynamik zu bestimmen sei. Insofern die Reflexion des Begriffs der Mitte aber keinen Selbstzweck hat, vielmehr der Auslegung einer Lebenswirklichkeit unter dem Aspekt ihrer sittlichen Qualifizierung dient, folgt auf die Erörterung des Begriffs ‚Mitte‘ zunächst in einem Katalog eine noch undifferenzierte Bestimmung der verschiedenen Tugenden (II 7) und dann deren detaillierte und differenzierte Einzeluntersuchungen (III 9–V). Dadurch wird aber kein immanenter Fortschritt an Wissenschaftlichkeit erbracht, wohl aber eine Approximation der wissenschaftlichen Methode an konkrete Praxis. Dem Weitergehen liegt also nicht die Idee einer methodischen Perfektionierung des Wissens zugrunde, sondern jenes sittliche Engagement, das die Leitidee der aristotelischen Ethik überhaupt bildet.

Sofern auch hier noch sinnvoll von umrißhafter Erkenntnis gesprochen wird, handelt es sich um eine genuin ethische Verwendung des Begriffs ‚τύπος‘, die gegenüber der allgemeinen Verwendung folgende Spezifizierung und Präzisierung enthält: Der im Verlauf der Erörterungen zutage tretende Grundriß ist erstens die genaue Bestimmung jener analogen Selbigkeit, die das Wesen einer tapferen Handlung ausmacht und sie als sittliche konstituiert; zweitens ist die vollständig und umfassend bestimmte Sache die konkrete Lebenswirklichkeit tapferer Handlungen selbst; und drittens ist das weitere Bestimmen, das eigene Erfinden der jeweiligen ‚Mitte für uns‘ keine philosophische Aufgabe mehr, sondern die Aufgabe des Handelnden selbst und seiner Entscheidung. Die im Begriff eines Umrisses gesetzte Unbestimmtheit hat hier also den präzisen Sinn, daß der Gegenstand, die *πρᾶξις κατὰ λόγον*, ein Verhältnis ist, die Relation eines faktisch Vorkommenden zu einem Unbedingten, dem sittlich Guten, und daß dieses Verhältnis in seinem medialen Charakter genau bestimmt wird, während die Konkretion des Verhältnisses frei bleibt. Dieser methodisch erwirkte Freiraum ist jedoch nicht mehr begrifflich zu füllen, sondern allein durch Handeln, durch den Vollzug von Praxis.

4. Wenn es wie bei der Analyse der Tapferkeit (III 12, 1117 b 20–22), auch noch bei anderen Teiluntersuchungen der Nik. Eth. (I 11, 1101 a 26–28; III 8, 1114 b 26 f.) und schließlich bei der Abhandlung als ganzer (I 1, 1094 b 19–21; II 2, 1104 a 1–3; X 10, 1179 a 33 f.) heißt, daß die Themen zwar nur im Umriß, aber doch hinreichend erörtert seien, dann gilt nicht nur gegenüber dem Tapfersein, sondern gegenüber dem Gegenstand ‚sittliches Handeln‘ überhaupt das Umriß- oder Grundriß-Wissen als die philosophisch angemessene Genauigkeit. Das methodologische Schlüsselwort der aristotelischen Ethik, *ῥόπος*, hat also eine dreifache Funktion. In einem ersten und allgemeinen Sinn bezeichnet es jenes noch unentfaltete Wissen, das sich methodisch verändern und verbessern läßt. Bei ethischen Teilanalysen kennzeichnet es zweitens die sachentsprechende und allein sinnvolle Genauigkeit, gegenüber der, wie es an anderer Stelle heißt, weitere Detailuntersuchungen ‚weitschweifig‘ (*μακρόν*) und ‚grenzenlos‘ (*ἄπειρον*) sind (I 11, 1101 a 26 f.); der Umriß ist gleichsam eine ungesättigte Erkenntnis, deren ‚Sättigung‘ nicht durch subtilere Theorien, sondern durch faktische Realisierung geschieht. Der Umriß steht aber deshalb nicht im Gegensatz zur exakten Formel, die eher unter den Begriff des *ῥόπος* zu subsumieren als ihr konträr ist; er steht vielmehr im Gegensatz zum Leben selbst. Schließlich heißt die Ethik als ganze eine Umriß- oder Grundriß-Wissenschaft, und zwar deshalb, weil in ihr der Verhältnischarakter des sittlichen Handelns genau bestimmt wird, während die materialgerechte Erfüllung nicht festgelegt und überhaupt nicht durch die Ethik fixiert wird, sondern sich erst und nur im konkreten Leben und angesichts der Vielzahl seiner empirischen Bestimmungsfaktoren enthüllt.

Wenn die spezifische Rationalität einer in sittlicher Absicht reflektierenden Ethik in einer Grundriß-Wissenschaft zu suchen ist<sup>44</sup>, dann ist damit keineswegs

<sup>44</sup> Einem möglichen Mißverständnis bleibt zu begegnen, der Vorstellung nämlich, der Begriff der Grundrißwissenschaft bezeichne, wissenschaftstheoretisch betrachtet, eine einzige Methode. Hier muß ein skizzenhafter Einblick in die methodische Vielfalt der aristotelischen Ethik genügen: (a) Da das sittliche Handeln nicht wie der Begriff des Unbedingten ein strikt gedachter Gegenstand ist, bedarf die praktische Reflexion, sofern sie nicht leer sein will, einer ‚induktiven‘ Basis, die die tatsächlich sittlich-politischen Erfahrungen auf einen Vorbegriff bringt. Durch die ‚Induktion‘ (und hier hat auch die Topik ihren Ort) gewinnt die Ethik ihren Vorbegriff von Gerechtigkeit und Tapferkeit, von politischem und betrachtendem Leben und von sitlichem Handeln überhaupt, ohne welches Vorwissen die Ethik keinen Ausgangspunkt besäße, weder für die Untersuchung als Ganzes noch für deren bestimmte Teile. – (b) Um den Vorbegriff philosophisch weiterzudenken und im Weiterdenken die im Vorwissen aufgebroschene Reflexion immanent zu vollenden, wird in einer formalen und transzendentalen Reduktion der Vorbegriff von Sittlichkeit überhaupt auf ein Prinzip, das kultur- und situationsbedingte Sollen auf ein unbedingtes Sollen zurückgeführt: Das sittliche Handeln entspringt einem freien Tätigsein, nach dem neuzeitlichen Verständnis einer autonomen Setzung, im aristotelischen Denken einem Tun, das sich selbst genug ist. – (c) Der Aufgliederung des Vorbegriffs von sittlichem Handeln überhaupt in Überlegung und Entscheidung, in Charakter- und Verstandestugenden, der Aufgliederung des ethischen Gegenstandes in seine Elemente und Prinzipien also dient die Diairesis, der Bestimmung der Elemente, Prinzipien und des ersten Prinzips in sich selbst dienen die Dialektik und Analogie. – (d) Die dialektische Methode begreift beim menschlichen Handeln das Verhältnis von Sein und Sollen; sie begreift praktische Vollzüge als sittlich. – (e) Die Identität der Verhältnisse, die Identität des Sittlichen

eine Defizienz der methodischen Disziplin und wissenschaftlichen Strenge behauptet. Eine eminent praktische Philosophie verfügt zwar in einer anderen Weise, gleichwohl in nicht geringerem Maß über Genauigkeit und Strenge als die theoretische Philosophie. Denn das Grundriß-Wissen bezeichnet keine weniger gültige oder nur unzureichend bewiesene Erkenntnis, keinen Versuch, der sich hier und dort noch im Irrtum befindet, und auch keine Einschränkung der Gewißheit oder allgemeinen Gültigkeit. Der Begriff steht überhaupt quer zu dem Problem, ob wissenschaftliche Erkenntnis fallibel oder infallibel ist. Gegenüber dieser Fragestellung zeitgenössischer Methodologie und Erkenntnistheorie indifferent, behauptet er, daß einerseits die praktische Philosophie, wie die theoretische auch, nach einer Erkenntnis suchen muß, die aufgrund der adäquaten methodischen Disziplin einer intersubjektiven Kontrolle zugänglich ist; und daß sie andererseits zugleich daran denken soll, daß ihre Suche mit Notwendigkeit die Sache nie vollständig und umfassend einholen kann. Die wissenschaftliche Theorie wird nicht durch mehr – durch bessere oder nur andersartige – Theorie, sondern allein durch Praxis vollendet. Die historischen Prozesse der Meinungs- und Willensbildung und damit auch der Entscheidungsfindung lassen sich durch keine philosophische Analyse ersetzen, m. a. W. die Praxis als sittliche läßt sich durch keine noch so vollkommene Theorie auf bloße Theorie reduzieren. Jeder Anspruch auf Universalität und Absolutheit ist der Theorie angesichts sittlicher Praxis als dogmatisch nachzuweisen und entschieden abzusprechen.

Daß eine eminent praktische Philosophie notwendig eine Grundriß-Wissenschaft erforderlich macht, bedeutet, daß der Grundriß sowohl die einzig mögliche als auch die einzig sinnvolle Genauigkeit darstellt. Denn nur dann ist die philosophische Erörterung des sittlichen Handelns selbst nicht von letztlich theoretischer oder technischer, sondern von sittlicher Relevanz, wenn sie die sittliche Leistung zugleich transparent macht und frei-läßt, wenn sie im Beispiel einerseits reflektiert, was Tapferkeit ist, und sie andererseits den Tapferen auch tapfer sein läßt, indem sie die Differenz zwischen der Erkenntnis des sittlich Guten und seinem Anerkennen und unbeirrten Verfolgen, indem sie diese für die Ethik fundamentale Differenz nicht nur aufdeckt, sondern auch in ihre Methodik aufnimmt und das konkrete Entdecken und Realisieren der jeweiligen

---

in unterschiedlichen Vollzügen (in gerechtem und in tapferem Handeln, in dieser und in jener Handlung der Tapferkeit) begreift die Analogie. Durch die Dialektik, die Bestimmung eines Begriffs durch ein Verhältnis, versteht man gleichsam die Infrastruktur, durch die Analogizität die Makrostruktur des sittlichen Handelns. – (f) Der Begriff der Grundrißwissenschaft rechtfertigt sich schließlich in einer Deduktion aus dem Prinzip sachgerechter Klarheit und der Eigenart des ethischen Gegenstandes. – (Für die ausführlichere Erörterung s. v. Verf., *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*).

Im Gegensatz zu einer Wissenschaftstheorie, die jede wissenschaftliche Disziplin von einer gleichsam monolithischen Denkweise her bestimmt, findet sich in einer umfassenden Theorie des sittlichen Handelns eine Vielzahl von Methoden. Weil in der aristotelischen Ethik außer den generellen Verfahren der Analogie und der Dialektik auch andere Verfahrensweisen: die Dialektik, die Deduktion und die formale Reduktion vorkommen, steht sie quer zu den traditionellen Einteilungen in formale oder materiale, in transzendente oder hermeneutische Ethiken.

‚Mitte für uns‘ dem unerschrockenen Charakter und dem klugen Überlegen des Handelnden selbst übergibt. Eine philosophische Reflexion, die sich der Praxis aus sittlichem Interesse heraus zuwendet und diese Zuwendung auf ihre methodischen Konsequenzen hin analysiert, muß zwischen jenem ‚überschießenden Rationalitätsanspruch‘, der das menschliche Handeln vollständig in Theorie aufzuheben sucht und dadurch die Verantwortung für das Sittlichsein verdeckt, und jener Kapitulation des Denkens, die das Moment sittlicher Verantwortung für unerkennbar hält, eine Mitte suchen. Gewissermaßen windschief zu dem gewohnten Gegensatz von ‚rational‘ und ‚irrational‘ ist in einer Grundriß-Methodik diese genuine ‚Rationalität‘ gefunden. Die wissenschaftlich gewonnenen Orientierungsschemata für sittliches Handeln bestehen aus Strukturgittern oder besser, um jene objektivierenden Assoziationen abzuwehren, die sich mit dem Terminus ‚Gitter‘ einstellen können, aus Strukturformeln sittlich-politischer Praxis, durch die der Verhältnischarakter, der Relation eines faktischen zu einem normativen Moment, expliziert und das historisch und individuell Besondere, das in Grenzen veränderliche Ethos und vor allem die je anderen Lebensverhältnisse innerhalb eines relativ konstanten Ethos frei gegeben werden. Auf diese Weise bleibt der Entscheidungs- und Handlungsraum offen, und allein diese Offenheit ist die der Ethik angemessene Genauigkeit und Gründlichkeit; denn durch sie wird man der sittlichen Verantwortung methodisch gerecht. Die Begriffe sind damit so gefaßt, daß sie Freiräume lassen, durch die die Verantwortung und damit das Sittlichsein des Handelnden gefordert und herausgefordert wird. Damit sind sie aber an sich selbst nicht theoretische oder technische, sondern praktische Begriffe.

5. Das methodische Problem der aristotelischen Ethik ist an ihre inhaltliche Durchführung nicht gebunden. Die Aufgabe, das sittliche Handeln so zu reflektieren, daß es zugleich die sittliche Leistung des Handelnden bleibt, ist davon unabhängig, ob man mit Aristoteles das sittlich Gute als die Qualität eines vernünftigen Strebens oder aber mit Kant als die eines vernünftigen Willens versteht<sup>45</sup>, auch davon unabhängig, ob man es, wie in der Ethik, in Relation zum

---

Ihre Idee der Grundriß-Wissenschaft bezeichnet das dem Pluralismus von Methoden zugrunde liegende *eine* Prinzip praktischer Rationalität.

<sup>45</sup> Der Unterschied der aristotelischen Ethik zur Kantischen läßt sich natürlich an verschiedenen Aspekten festmachen. Die wesentliche methodische Differenz z. B. liegt darin, daß Kant in der ‚Kritik der prakt. Vernunft‘ nur das Prinzip des Handelns, das Moment des Unbedingten analysiert, während Aristoteles – und deshalb ist seine Moralphilosophie nicht bloß Ethik, sondern auch praktische Philosophie – das Moment des Unbedingten nicht bloß für sich, sondern auch und vornehmlich in Relation zu faktischen Lebensverhältnissen denkt. Die KpV entspricht, methodisch gesehen, nur einem sehr kleinen und eher atypischen Ausschnitt der Nik. Ethik, nämlich dem Kap. I 5, das die Einleitungsfrage nach einem Ziel, das nicht um eines anderen, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird (I 1, 1094 a 18/22), aufnimmt und im Begriff eines *τέλος τελειότατον*, eines *τέλος αὐτάρακες* usw. formal und transzendental zu Ende denkt. – Die über diesen methodischen Aspekt hinausgehende sachliche Differenz gründet darin, daß Kant die als uneingeschränkte oder reine Vernunft interpretierte Sittlichkeit angesichts eines Zwecks setzenden Willens diskutiert, während Aristoteles das Gute angesichts eines Ziele verfolgenden Strebens analysiert (I 1, 1094 a 3: *ἀγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται*, wobei *ἐφίεται* unterterminologisch für *ὀρέγεται* / *ὀρεξίς* steht: vgl. I 2, 1095 a 14 f.). Deshalb denkt auch

Handeln selbst oder, wie in der Politik, in Relation zu den sozialen und politischen Institutionen des Handelns setzt, ferner auch davon unabhängig, ob, wie in der antiken Polis, nur einige oder, wie im modernen Rechtsstaat, alle als politisch frei gelten. Methodisch entscheidend ist nicht die Eigenart der Relata, sondern die Relation selbst, der Vorgriff eines Historisch-Faktischen auf ein normativ Unbedingtes, das sittlich Gute. Wenn aber die Konzeption der Grundriß-Wissenschaft als solche nicht auf die Gesetze und Sitten der Griechen, überhaupt nicht auf ein bestimmtes Ethos festgelegt ist, wenn sie ferner vor dem Gegensatz einer Strebensethik zur Willensethik, einer fundamentalen Differenz zwischen Aristoteles und Kant, steht, und sie schließlich auch gegenüber dem thematischen Unterschied von Ethik und Politik indifferent ist, dann ist dieses Konzept nicht allein für die aristotelische Ethik maßgebend, sondern für jede Philosophie, die das Prinzip des Handelns, das Gute, im Verhältnis zu kultur- und situationsbedingtem Handeln und seinen Kommunikations- und Interaktionssystemen denkt. Für eine jede Philosophie also, die die sittliche Verantwortung für Praxis in ihrem empirischen Kontext reflektiert, bezeichnet der Begriff und die Methode einer Grundriß-Wissenschaft die der Sache angemessene Rationalität.

Obwohl also die Konzeption nicht auf Aristoteles zu beschränken ist, läßt sie sich jedoch nicht auf jede Ethik, nicht einmal auf jede Philosophie sittlicher Verantwortung übertragen. Eine transzendente Ethik (Kant, Fichte), die nicht das Handeln selbst, sondern allein sein Prinzip, den Begriff eines unbedingt Guten, analysiert, behandelt einen rein gedachten Gegenstand. Ihre Aufgabe erfüllt sich darin, in einer konsistenten logischen Konstruktion ein symmetrisches Modell des Gegenstandes zu entwerfen und zum Preis einer relativ inhaltsarmen, von historischer Wirklichkeit abstrahierenden Theorie ihre Sache, das Unbedingte oder das Apriori sittlichen Handelns, nicht nur grundrißhaft, sondern vollständig darzustellen. – Genausowenig bedeutet die im anglo-amerikanischen Raum entwickelte sprachanalytische Meta-Ethik eine Grundriß-Wissenschaft. Raum sie sich als eine Art Wissenschaftstheorie normativer Argumente etabliert<sup>46</sup>, eliminiert sie schon durch ihre Fragestellung jene Dimension, durch die sich die sprachlichen Phänomene nicht nur als sprachliche, sondern auch und gerade als moralische konstituieren, die Dimension einer unbedingten Verbindlichkeit. Statt den dem Gegenstand ‚Sprache der Moral‘ immanenten Vorgriff auf die Idee eines sittlich Guten reflexiv transparent zu machen, wird dieser gerade ver-

---

Kant das Unbedingte via reductionis als ein unbedingt Anfangen, als die Autonomie des Willens, während Aristoteles, via eminentiae, das Unbedingte als ein höchstes Ziel von Streben, als die in sich selbst sinnvolle ‚εὐδαιμονία‘ bestimmt. – Wenn man die Differenz beider Denker als die von Tugend- und Gesetzesethik (Kluxen) interpretiert oder den ‚Ausnahmefall des Konflikts (sc. von Pflicht und Neigung)‘ mit dem ‚Regelfall der Befolgung der Sitte‘ kontrastiert (Gadamer, a. a. O. 17), dann wird dort auf eine Konsequenz, hier auf eine vorwissenschaftliche Voraussetzung oder Applikation aufmerksam gemacht, nicht aber präzise der argumentative Grund genannt, der die Differenz philosophisch hinreichend artikuliert; die Differenz von Kant zu Aristoteles ist gewissermaßen plausibel, aber nicht strikt einsichtig gemacht.

<sup>46</sup> So ausdrücklich: R. B. Brandt, *Ethical Theory* (1959) 7 f.

deckt. Wenn auch die sprachanalytische Ethik nicht in dem Sinn sittlich neutral ist, daß sie ohne ein explizites oder implizites Vorverständnis von Sittlichkeit auskommt, ist sie es doch in dem finalen und emphatischen Sinn, daß sie an der Sprache der Moral nicht die Analyse des sittlichen, sondern die des argumentationslogischen Aspektes intendiert, und so ihre Sache nicht als einen genuin praktischen, sondern gewissermaßen als theoretischen Gegenstand, als eine andere ‚Region‘ von vorfindlichen Objekten versteht. – Aber auch die die metaethischen Untersuchungen komplementierende normativ-ethische Fragestellung konstituiert in der im anglo-amerikanischen Sprachraum vornehmlich diskutierten Form für sich noch keine genuin praktische Disziplin. Methodisch von dem Interesse geleitet, dem durchschnittlichen Bewußtsein von sittlicher Verpflichtung zu Transparenz und Konsistenz zu verhelfen, sucht sie ein System wahrer, gültiger und jeder logischen Kritik standhaltender Prinzipien. Ob man dieses System nun pluralistisch konzipiert und mit W. D. Ross in seiner deontologischen Theorie eine Liste von gleichberechtigten, prima facie gültigen Pflichten aufstellt<sup>47</sup>, oder ob man es in dem universalistischen Sinn versteht, daß man ein höchstes, für alle Fälle gültiges Ziel sucht und utilitaristisch als das allgemeine Wohlergehen interpretiert<sup>48</sup>, in beiden Fällen wird eine Art Moral-Kodex, ein System höchster materialer Normen gesucht. Zweifelsohne ist ein solcher Kodex nicht ohne Orientierungs-Hilfe für faktisch Handelnde, und die erst in jüngster Zeit wieder lebhaft geführte Diskussion hat auch zu immer präziseren und konsistenteren Formulierungen der utilitaristischen Position geführt. Gleichwohl wird bei der Suche nach einem material höchsten Prinzip ein für das sittliche Handeln konstitutiver Aspekt methodisch eliminiert, nämlich daß sittliches Handeln, auf privater wie auf gesellschaftlicher und politischer Ebene, nicht nur einem Erkenntnisakt, einem in principio monologisch möglichen Ableitungsprozeß, sondern auch einem Anerkennungsakt entspringt. Um es in bezug auf den Utilitarismus zu präzisieren: Gleichwie die Maximierung des Allgemeinwohls hic et nunc zu bestimmen ist – zum sittlichen Handeln gehört nicht nur das Wissen um die materiale Bestimmtheit einer Pflicht, sondern auch die formale Seite, die Anerkennung von Pflicht überhaupt, die Akzeption des An-

<sup>47</sup> The Right and the Good, Oxford 1930, 2. Kap.

<sup>48</sup> Die in der anglo-amerikanischen Welt seit Bentham (bes. Introduction into the Principles of Morals and Legislation, 1789) und J. St. Mill (bes. Utilitarianism, 1863) zum Allgemeingut gewordene Theorie geht schon auf Cumberland, Hutcheson, Priestley und Helvétius zurück und hat erst in jüngster Zeit wieder lebhaft Diskussionen hervorgerufen. Angeregt durch J. O. Urmson, The Interpretation of the Moral Philosophy of J. St. Mill (1953) unterscheidet man heute zwischen einem Handlungs-Utilitarismus, der die situativ gültigen Verbindlichkeiten direkt aus dem Prinzip ‚allgemeines Wohlergehen maximieren‘ ableitet, und einem Regel-Utilitarismus, der zweistufig vorgeht: hic et nunc verbindlich ist ein Handeln, das mit solchen praktischen Regeln konform geht, die sich ihrerseits mit der Maximierung des Allgemeinwohls vertragen (‚was wäre, wenn jeder so handelte‘). Aufgrund einiger Schwierigkeiten in der handlungsutilitaristischen Theorie, so in ihrer Konsequenz für die Institutionen: Versprechen, Vertrag, Strafen, wird heute i. allg. die andere Position, wenn auch selbst in einer modifizierten Form, vertreten. Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. M. D. Bayles (Hrg.), Contemporary Utilitarianism (1968); N. Hoerster, Utilitarist. Ethik und Verallgemeinerung (1971); dort auch weitere Literatur.

spruchs, das Allgemeinwohl zu verfolgen, und zwar gerade auch dann, wenn es in Konflikt mit dem Selbst-Interesse steht. Wenn von deontologischen oder von utilitaristischen Positionen aus Orientierungsschemata für sittliches Handeln entwickelt werden, so geschieht es unter einem stark theoretisierenden Blickwinkel: ‚Wie soll man‘, so der Utilitarismus, ‚handeln, falls man das allgemeine Wohlergehen maximieren will.‘ Daß das Handeln, sofern als sittliches vorgestellt, nicht nur einem kognitiven Akt des Erkennens, sondern auch und primär dem praktischen Akt des Anerkennens entspringt, ist aus der Ethik eliminiert.

Wenn aber das methodische Konzept der aristotelischen Ethik auch dann noch bleibende Gültigkeit verdient, wenn es nicht für jede vorfindliche Ethik, nicht einmal für jede normative Ethik tatsächlich maßgebend ist, dann gehört es zur Aufgabe einer praktischen Philosophie der Gegenwart, dieses Konzept angesichts der zeitgenössischen Lebensverhältnisse in Angriff zu nehmen. Denn so sehr man auch inhaltlich von Aristoteles lernen kann, wenn man seine Analysen von Überlegung, Freiwilligkeit und von Entscheidung, von Gerechtigkeit, Lust und Freundschaft nur in unsere Sprache und Vorstellungswelt übersetzt, so läßt sich doch nicht die geschichtliche Bedingtheit dieser Analysen, die Abhängigkeit von antiken Denkweisen und Lebensverhältnissen leugnen. Die Aufgabe bezeichnet deshalb auch mehr als nur ein Übersetzungsproblem. Was für eine vorrevolutionäre und vor-industrielle Gesellschaft Gültigkeit besitzt, ist für eine durch Wissenschaft und Technik bestimmte, gegenüber bloß naturwüchsigen und vor allem gegenüber politischen und sozialen Gewalt- und Unterdrückungsverhältnissen sensible Zeit noch problematisch. In dem Maße, wie es noch aussteht, in dem Maße ist es aber auch dringend, das Gute: die Freiheit, Humanität, Gerechtigkeit oder wie auch immer man die Idee eines Unbedingten im Handeln näher qualifiziert, angesichts der zeitgenössischen Lebensverhältnisse, der Situation fortgeschrittener Industriegesellschaften zu denken, um aus dem Interesse an sittlicher Orientierung und an formaler Emanzipation auch heute eine ‚philosophische Sozialethik in sittlicher Absicht‘ zu realisieren.