

Aristoteles' anthropologische Ethik

Von Kurt von FRITZ (München)

Mit der Ethik – in ihrer praktischen Anwendung auch Moral genannt – ist es in der Gegenwart eine eigentümliche Sache. Solange praktisch alle – Christen und Juden – an Gott glaubten, war es damit einfach. Was Gott geboten hatte, war gut, was Gott verboten hatte, war schlecht, und das eine war gut, *weil* Gott es geboten, das andere schlecht, *weil* Gott es verboten hatte. Weitere Fragen waren nicht zu stellen.

Nachdem jedoch der Gottesglaube, vor allem durch die Wirkung der Schriften des Philosophen Ludwig Feuerbach, bei vielen wankend geworden war und der Unglaube sich allmählich immer mehr ausgebreitet hatte, erhob sich die Frage, was als Stütze der Ethik und der Moral an seine Stelle treten könne, da viele doch Angst davor hatten, daß das Volk in völlige moralische Anarchie verfallen könnte.

Die Antwort auf diese Suche nach einem philosophischen Ersatz des Gottesglaubens als Grundlage und Stütze von Ethik und Moral war die von Herrmann Lotze und Heinrich Rickert begründete sogenannte ‚Wertphilosophie‘. Es war eine Grundthese dieser Philosophie, daß Werte *gelten*, aber nicht *sind*. Diese auf den ersten Blick etwas seltsam erscheinende These beruhte auf der Unterscheidung von zwei Arten von Gesetzen:

1) den Naturgesetzen, von denen gesagt wird, daß sie *sind*, insofern alles, was geschieht, tatsächlich gemäß diesen Gesetzen geschieht. Wenn aber doch ein Ereignis eintrat, das seinem bisher als ausnahmslos gültig betrachteten Naturgesetz zu widersprechen schien, so wurde daraus der Schluß gezogen, daß das Naturgesetz nur unvollkommen bekannt und ungenau formuliert worden war. Da alles faktisch nach den Naturgesetzen geschieht, kann man aufgrund ihrer künftige Ereignisse voraussagen. Durch das Eintreffen der Voraussagen wird das Naturgesetz bzw. seine Formulierung verifiziert, durch das Nicht-Eintreffen wird sie falsifiziert und muß dementsprechend korrigiert werden. Aber die Gültigkeit der richtig formulierten Naturgesetze wird dadurch nicht berührt, und damit auch nicht der Satz, daß in diesem Sinne die Naturgesetze *sind*.

2) Das andere sind die moralischen Gesetze. Aufgrund dieser Gesetze Voraussagen zu machen, war schon immer schwierig gewesen. Denn sie wurden schon zu einer Zeit, als der Glaube an Gott noch allgemein war, keineswegs immer befolgt. Andererseits war die Tatsache, daß sie oft nicht befolgt wurden, durchaus nicht ein Grund, sie zu korrigieren. Im Gegenteil! Sie waren ja von

Gott gesetzt. Sie *werden* zwar nicht immer befolgt, aber sie *sollten* immer befolgt werden. Das ist auch der Sinn der wertphilosophischen Behauptung, daß die moralischen Prinzipien, die moralischen ‚Werte‘, *gelten*, aber nicht sind. Eben damit aber wird offenkundig, daß die ‚Werte‘ der Wertphilosophen nichts anderes sind als die Gebote Gottes ohne die Autorität Gottes, auf der sie beruhen!

Daraus folgen weitere Komplikationen. Schon als der Gottesglaube noch weithin intakt war, erhob sich die Frage, ob diejenigen, die Gottes Gebote befolgen, dies aus Liebe zu Gott tun oder aus Gehorsam, was auch nicht ganz dasselbe ist, oder ob ihr bestimmendes Motiv die Furcht vor weltlichen Strafen bzw. die Angst vor dem Verlust von Ansehen ist. So war das Problem des bewußten oder halb unbewußten Heuchlers, des Tartuffe oder Ornifle, schon immer akut. Es erhob sich natürlicherweise erst recht, als der Glaube an göttliche Sanktionen verschwunden war, da die ‚Geltung‘ der moralischen ‚Werte‘ so viel weniger sicher begründet war.

So wurde es eine Zeitlang, vor allem unter jungen Leuten, geradezu zu einem Sport, diejenigen, die sich an ‚geltende‘ moralische Gesetze halten, zu ‚entlarven‘ mit der Behauptung, sie hielten sich nicht daran, weil sie an ihre ‚Geltung‘ glaubten, sondern aus anderen, vorwiegend schäbigen, Motiven. Die ganze Bodenlosigkeit der sich daraus ergebenden Auseinandersetzung enthüllt sich darin, daß die Entlarver jeweils mit Vehemenz in Anspruch nahmen, ehrlicher zu sein und aus ‚besseren‘ oder ‚anständigeren‘ Motiven zu handeln als die von ihnen Entlarvten, aber da, wo sie in ihren Anschauungen voneinander abwichen, versuchten, sich gegenseitig zu entlarven. Dabei war keine der Parteien imstande, Kriterien anzugeben, mit deren Hilfe sich hätte klar erkennen lassen, wer tatsächlich aus den von ihm behaupteten Motiven handelte und wer nicht. Da die Streitenden ferner verschiedenen Ideologien anhängen und zu dem Staat, dem sie durch Geburt oder infolge von geschichtlichen Ereignissen, über die sie keine Kontrolle hatten, angehörten, ein verschiedenes Verhältnis hatten, mußte das Fehlen eines klar erkennbaren, allgemein anerkannten übergeordneten Kriteriums naturgemäß dazu führen, daß der Streit in Gewalt ausartete, die nur notdürftig durch Gegengewalt in Schranken gehalten wurde. Das ist der auch heute noch allenthalben herrschende Zustand.

Die bodenlose Verwirrung zeigt sich jedoch auch noch in einer ganz anderen Richtung. Max Weber war als Student stark von Lotze und Rickert beeindruckt worden und betrachtete sie sein Leben lang als seine verehrten Lehrer. Aber als er selbst akademischer Lehrer wurde, fand er sich bald noch mit einem weiteren Problem konfrontiert. Er machte die Beobachtung, daß seine Kollegen verschiedenen Ideologien anhängen, konservativen, liberalistischen, nationalistischen, sozialistischen und so fort, jeder von ihnen aber glaubte, die Richtigkeit seiner Ideologie ‚wissenschaftlich beweisen‘ zu können. Dagegen wandte sich Weber mit Recht, indem er feststellte: *Es gibt keine wissenschaftlichen Beweise für Ideologien*. Alles, was die Wissenschaft leisten kann, ist, aufgrund der Analyse früherer Erfahrungen aufzuweisen, was die wahrscheinlichen Folgen gewisser

Entscheidungen oder Handlungsweisen sein werden. Wenn derjenige, der in dieser Weise über die voraussichtlichen Folgen einer Entscheidung aufgeklärt ist, diese Folgen unter allen Umständen vermeiden will, wird seine eigene Handlungsweise durch das wissenschaftliche Ergebnis bestimmt werden. Ist er jedoch bereit, diese Folgen um eines ihm noch wichtiger oder höher erscheinenden Zieles in Kauf zu nehmen, so hat die Wissenschaft als solche ihm nichts mehr zu sagen: Er muß frei wählen, wofür er sich entscheiden will.

Daraus ergibt sich ein neues Grundprinzip, das sich – was nicht immer klar gesehen wird – von den Prinzipien der Wertphilosophen Lotze und Rickert grundlegend unterscheidet. Die Wertphilosophie war die Erbin des Glaubens an Gott gewesen. Da Gott sich nicht selbst widersprechen kann, gibt es auch bei ihnen nur *ein* System geltender Werte. Max Weber dagegen statuiert *abweichend* von seinen immer noch verehrten Lehrern einen fundamentalen Streit der Werte entsprechend dem Streit der Götter in der griechischen Mythologie: einen Streit, in dem der Handelnde den Gott oder den Dämon, dem er folgen will, wählen muß.

Diese Lehre von der ‚Wertfreiheit der Wissenschaft‘ und dem Streit der Werte hat außerordentlich großen Anklang gefunden und weit über Deutschland hinaus großen Einfluß ausgeübt. Sie gilt heute noch bei vielen als der Weisheit letzter Schluß. Vielleicht ist es trotzdem bei aller Bewunderung für den großen Gelehrten und großen Charakter erlaubt, auf einige innere Schwächen dieser Lehre hinzuweisen: zunächst anknüpfend an gewisse persönliche Äußerungen Max Webers selbst. In einem bald nach dem Ende des Ersten Weltkrieges unter dem Eindruck der Folgen der Niederlage geschriebenen Brief sagte Weber, um Deutschlands willen sei er bereit, sich mit dem Teufel zu verbünden. Vielleicht ist das als momentane Stimmung nicht sehr ernst zu nehmen. Trotzdem ist es in einem weiteren Zusammenhang der Beachtung wert. Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß Max Weber, wenn er den Nationalsozialismus erlebt hätte, sich nicht mit ihm verbündet, sondern aus allen Kräften Widerstand geleistet hätte: gewiß aus intellektuellen bzw. wissenschaftlichen Gründen, d. h. aus der Voraussicht der Folgen, die der Sieg dieser Bewegung letzterdings für Deutschland haben werde, aber wahrscheinlich doch auch aus moralischen Gründen bzw. jener Kombination von beiden, die in der Einsicht gipfelt, daß es einer Sache nicht gut bekommen kann, wenn sich der Teufel ihrer annimmt, eine Einsicht, die in dem leider so gut wie völlig vergessenen Faust-Roman des Zeitgenossen Goethes, Maximilian Klinger, in großartiger Weise zur Darstellung gebracht worden ist.

Aber die so allgemein bewunderte Lehre Max Webers hat noch andere, tiefer liegende Schwächen. Indem die berechtigte Forderung der Ideologiefreiheit der Wissenschaft zur Forderung ihrer ‚Wertfreiheit‘ erweitert wird, wird gerade *dem* Tür und Tor geöffnet, das Weber bekämpfen wollte. Wenn es kein übergeordnetes Kriterium gibt, wenn die Wahl frei ist zwischen den streitenden obersten Werten, liegt die Gefahr nahe, daß diese Wahlfreiheit nicht beschränkt bleibt auf irgendwo schon anerkannte ‚Werte‘, sondern ausgedehnt wird zu der Freiheit zu bestimmen, was überhaupt ein Wert sein soll. Dies ist denn auch tat-

sächlich geschehen in dem Anspruch, Werte zu ‚schaffen‘, nicht in dem Sinne der Verwirklichung von schon als ‚wertvoll‘ Anerkanntem, sondern in dem Sinne, daß der Anspruch erhoben wird, ganz neue Wertkriterien zu ‚setzen‘, womit denn alle Grenzen durchbrochen sind. Daran ändert es auch nichts, daß Max Weber in konkreten Fällen gelegentlich davon gesprochen hat, daß sein Gewissen ihn veranlasse, die eine oder andere Entscheidung zu treffen, da dies mit der allgemein bewunderten Lehre von der völlig freien Wahl des ‚Daemons‘, dem man folgen will, in Widerspruch steht, es sei denn, daß der Ausdruck ‚Gewissen‘ für Übereinstimmung mit dem gewählten ‚Daemon‘ steht.

Doch der letzte Grund der ganzen Verwirrung liegt schon in der Wahl des Begriffes des ‚Wertes‘, der – ein Erbe von Max Webers verehrten Lehrern Lotze und Rickert – zur Grundlage dieser ganzen Philosophie gemacht wird. Dies wird sehr deutlich durch das Buch des klassischen Philologen, später Professor of Humanities an der Princeton University, Whitney J. Oates: „Aristotle and the Problem of Value“. In diesem Buche gibt Oates auf das lebhafteste seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß Platon und Aristoteles unaufhörlich über das ἀγαθόν, also über das Gute redeten, aber sich niemals einen Gedanken darüber gemacht zu haben schienen, was ein ‚Wert‘ ist, obwohl doch darauf die Einsicht in das, was moralisch gut ist, beruhe. Damit ist nun wohl Ursprung und Wurzel der ganzen modernen Verwirrung erreicht. Zugleich ist es aber auch historisch außerordentlich interessant. Die von zwei deutschen Philosophen – wie sich gezeigt hat, als eine Art Ersatz für die Gebote Gottes erfundene – Wertphilosophie ist von dem amerikanischen Gelehrten so vollständig übernommen worden, daß er sich eine wohlfundierte Ethik ohne sie gar nicht vorstellen kann. Die antiken Philosophen, deren Ethik nicht auf Geboten eines persönlichen Gottes beruhte, brauchten naturgemäß auch keine ‚Werte‘ als Ersatz dafür.

Auf der anderen Seite ist es jedoch auch unrichtig, daß sie den Begriff des ‚Wertes‘ nicht gehabt oder sich keine Gedanken darüber gemacht hätten. Aristoteles hat dafür den terminus ἀξία und spricht – ganz modern – von ‚Geldwert‘, einer ἀξία, ἢ νομισμασι μετρεῖται. Von diesem Geldwert sagt er – ebenfalls ganz modern –, er sei von Angebot und Nachfrage abhängig, fügt jedoch hinzu, dies gelte nicht nur von dem Geldwert von Waren, sondern auch auf anderen Gebieten. In friedlichen Zeiten z. B. sinke der Wert der militärischen Tugenden, während er in Zeiten akuter Bedrohung des Landes steil ansteige. Der ‚Wert‘ einer Sache wird also mit ihrer *Schätzung* gleichgesetzt, was sich ja auch auf den verschiedensten Gebieten zu allen Zeiten feststellen läßt: aus neuerer Zeit braucht man nur an die Schätzung von Kunstwerken einer bestimmten Richtung zu denken, deren Urheber zu ihren Lebzeiten, wenn sie nicht eigenes Vermögen besaßen, fast verhungern mußten, die aber, seit ein großer Kunsthistoriker und Kunstkennner auf ihren Wert aufmerksam gemacht hatte, zu ungeheuren Preisen gesteigert werden.

Es mag die objektive Qualität eines Kunstwerkes geben. Aber bei der notorischen Unfähigkeit der ungeheuren Mehrzahl der Menschen, diese objektive Qualität zu erkennen, ohne durch eine von außen kommende Autorität gelenkt zu werden, ist die Umsetzung dieser objektiven Qualität in marktgängige

‚Werte‘ völlig von zeitabhängigen ‚Schätzungen‘ und Moden abhängig, sind dieses ‚Werte‘ selbst also durchaus relativ. Daher sind die Griechen nie auf den Gedanken gekommen, das Fundament der Ethik, d. h. die Frage, was für den Menschen letztendlich gut ist, von etwas so Relativem und Schwankenden wie den ‚Werten‘ abhängig zu machen, die letztendlich von Angebot und Nachfrage bestimmt werden. Wenn man die Frage so stellt, ist es selbstevident, daß das Kriterium für das, was für den Menschen gut oder schlecht ist, in der Sache gelegen sein muß und nicht willkürlich ‚gesetzt‘ werden kann, sowenig es möglich ist, ‚festzusetzen‘, daß es für das menschliche Wohlbefinden gut oder zuträglich ist, konzentrierte Schwefelsäure zu trinken.

Für Platon war das letzte Kriterium nicht das Gebot eines persönlichen Gottes, sondern die unpersönliche Idee des Guten. Ihrer Erkenntnis so nahe wie möglich zu kommen und an ihr sich in seinen Handlungen und in seinem ganzen Verhalten zu orientieren, sollte das Ziel jedes Menschen in seinem eigenen Interesse sein.

Aristoteles hat die Ideenlehre aufgegeben. Er war daher gezwungen, sich nach einem anderen Kriterium umzusehen. Daraus erwuchs ihm die Aufgabe, die Stellung des Menschen unter den Lebewesen zu ergründen, um herauszufinden, was für den Menschen, spezifisch als Menschen, gut ist. Dies ist der anthropologische Aspekt der Ethik des Aristoteles.

Der entscheidende Passus findet sich gleich zu Anfang von Aristoteles' „Politika“, wo er feststellt, der Mensch sei von Natur ein ζῷον πολιτικόν, ein gesellschaftliches Lebewesen, ‚mehr als jede Biene‘ oder sonst ein in Herden lebendes Wesen. Was ihn von andern Lebewesen unterscheide, sei der λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον. Der λόγος ist hier nicht die Vernunft, sondern wie aus der Gegenüberstellung mit der φωνή, die auch die Tiere haben, hervorgeht, die Sprache. Der λόγος, der an den Tag bringt, was für den Menschen zuträglich oder schädlich und folglich recht oder unrecht ist, ist die *Auseinandersetzung* darüber, was für den Menschen *letztendlich* förderlich oder schädlich ist.

Daraus ergeben sich eine Reihe von grundlegenden Folgerungen. Der Mensch ist so sehr ein gesellschaftliches Lebewesen, daß er ohne die Gesellschaft nicht einmal im vollen Sinne Mensch sein kann. Wer nicht durch Zufall, sondern von Natur ἄπολις, nicht der Gesellschaft eingeordnet ist, ist entweder φαῦλος oder κρείττων als ein Mensch; wir könnten dafür sagen: er ist entweder ein Untermensch oder ein Übermensch.

Was Aristoteles hier ausführt, ist das äußerste Gegenteil der modernen, von Rousseau in seiner berühmten Beantwortung der von der Akademie von Dijon gestellten Preisfrage aufgestellten Lehre, wonach der Mensch von Natur gut ist und erst durch die Gesellschaft verdorben wird. Um zu substantiieren, was er sagt, macht Aristoteles darauf aufmerksam, daß der Mensch von Natur, d. h. soweit er nicht durch die Gesellschaft zurückgehalten wird, das zügelloseste aller höheren Lebewesen ist: er allein kennt keine jahreszeitliche Beschränkung der Sexualität, er legt sich am wenigsten Beschränkungen seiner Eßlust auf, soweit er nicht durch die Gesellschaft zurückgehalten wird; vor allem, er ist unter den

höheren Lebewesen das einzige, das keine Hemmungen hat, Angehörige seiner eigenen Species zu töten, ja sie zu seiner Nahrung zu machen: der Kannibalismus ist unter den höheren Lebewesen eine ausschließlich menschliche Spezialität. Es kann wohl kein Zweifel daran bestehen, daß das, was Aristoteles hier anführt, nicht die Schuld der Gesellschaft ist, sondern daß, wie er richtig zu zeigen versucht, die Gesellschaft, und zwar spezifisch die im gesellschaftlichen Zusammenleben sich ergebende Auseinandersetzung über das, was für den Menschen gut oder schlecht ist, das von der Natur dem Menschen gegebene Mittel ist, seine von Natur aus schlechten Anlagen zu überwinden. Durch diese Auseinandersetzung miteinander müssen daher auch alle Menschen hindurchgehen, um zu wirklich menschlichen Menschen zu werden, wenn auch, wie Aristoteles später zu zeigen versucht, derjenige, der systematisch das ‚Göttliche‘ in sich zu entwickeln sucht, darüber hinauswachsen kann, so daß er der Gemeinschaft mit anderen Menschen nicht mehr in gleichem Maße bedarf.

Die Erkenntnis dessen, was recht und unrecht ist, geht hier *unmittelbar* aus der Einsicht in das hervor, was für den Menschen letztendings förderlich oder schädlich ist. Beides sind zwei Seiten derselben Sache: in äußerstem Gegensatz zu der Lehre Kants, nach der nur diejenige Handlung und Verhaltensweise als wahrhaft sittlich anzuerkennen ist, die allein aus Gehorsam gegenüber dem *Gebot* des kategorischen Imperativ des Sittengesetzes hervorgeht und der kein Gran von Neigung oder Schielen nach für das handelnde Individuum Förderlichem beigemischt ist.

Der Gott des Aristoteles lenkt die Welt nicht durch Gebote, sondern ὡς τὸ ἐρώμενον τὸ ἐρώων, wie das Geliebte das Liebende lenkt: durch seine Vollkommenheit, welche die Wesen nach dem Maßstab ihrer Fähigkeit, diese Vollkommenheit zu erkennen, veranlaßt, nach der ihnen selbst möglichen Vollkommenheit zu streben. Das ist die Grundlage und der Ausgangspunkt der Ethik des Aristoteles.

Aber es ist notwendig, die Stellung des Menschen unter den Lebewesen noch genauer zu bestimmen. Dies geschieht vor allem in der „Nikomachischen Ethik“. Dort heißt es an einer entscheidenden Stelle des ersten Buches, man dürfe nicht in allen Dingen in gleicher Weise nach Exaktheit streben. Dies gelte vor allem für die Ethik und die Politik. Hier erscheine alles als variabel und voll Ungewißheit. Deshalb komme es vielen so vor, als ob, was gut und recht ist, durch menschliche Satzung festgelegt werde und nicht durch die Natur der Dinge – der moderne positivistische Einwand gegen das Naturrecht –, deshalb müsse man froh sein, wenn man, was gut und richtig ist, im Umriß feststellen könne: τύπων περιλαβεῖν. Dies ist von dem berühmten Philosophiehistoriker John Burnet dahin mißverstanden worden, daß es in der Ethik und in der Politik überhaupt nichts Festes und Exaktes gebe, und diese Interpretation der Äußerung des Aristoteles ist bis heute die herrschende geblieben.

In Wirklichkeit kann kein Zweifel daran sein, daß die Meinung des Aristoteles genau die umgekehrte ist: Die Umrißlinien, innerhalb deren allein vernünftige Entscheidungen möglich sind, stehen fest, und werden auch, wie sich zeigen wird, genau festgestellt. Wogegen Aristoteles sich mit der Warnung, al-

les genau festlegen zu wollen, wendet, ist die Kasuistik, die noch immer der Tod jeder echten Moraltheorie gewesen ist. Die festen Umrißlinien aber ergeben sich aus der aristotelischen Teleologie.

Der Mensch handelt nach Zwecken, d. h. immer τινὸς ἕνεκα. Dies geschieht auf zwei verschiedene Arten: als ποιεῖν und als πράττειν, als ‚machen‘ und als ‚tun‘. Das ποιεῖν findet sein Ende: τέλος in dem fertigen Gegenstand. Man kann zwar nach dessen Vollendung sofort mit der Herstellung eines neuen beginnen. Aber zunächst ist mit dem fertigen das natürliche Ende der Herstellung erreicht. Zugleich gibt es offenbar eine Hierarchie der τέλη. In der Regel wird ein Gegenstand nicht um seiner selbst willen hergestellt, sondern um einem weiteren Zwecke zu dienen: eine Schusterahle, um Schuhe damit herzustellen, ein Schuh, um darin zu gehen. Dadurch ergeben sich für die Herstellung gewisse natürliche Grenzen. Es hat keinen Sinn, mehr Ahlen herzustellen als zur Herstellung von Schuhen gebraucht werden und allenfalls noch einen kleinen Vorrat zu haben. Ebenso hat es keinen Sinn, mehr Schuhe herzustellen als zum Gehen gebraucht werden, allenfalls noch, um sie in ihrem Aussehen zu variieren.

Anders steht es mit dem Gehen, für das die Schuhe gebraucht werden. Es ist nicht, wie die Ahle oder der Schuh ein Gegenstand, ein ἔργον, ein ‚Werk‘, sondern eine Tätigkeit. Es kann zwar seinerseits in den Dienst eines weiteren Zweckes treten, sogar eines ποιεῖν, wie wenn man geht, um Leder für die Herstellung von Schuhen zu kaufen. Aber die Tätigkeit kann auch keinen Zweck außerhalb ihrer selbst haben, wie z. B. beim Spazierengehen. In diesem Fall gibt es kein τέλος als Vollendung eines außerhalb der Tätigkeit gelegenen Gegenstandes. Die Tätigkeit hat ihr τέλος in sich selbst ebenso wie auch ihr οὐ ἕνεκα.

Es gilt nun aber auch allgemein, daß letzterdings das πράττειν dem ποιεῖν übergeordnet ist. Das letzte τέλος und letzte οὐ ἕνεκα ist das εὖ ζῆν, das gute Leben, die εὐδαιμονία, das ‚Glück‘ im Sinne eines voll erfüllten und befriedigenden Lebens. Zugleich läßt sich ein weiteres Lebensgesetz daraus ableiten. Die durch ποιεῖν hergestellten Gegenstände werden mit Recht ‚Güter‘ (ἀγαθὰ) genannt. Ein Gegenstand ist umso mehr ein ‚Gut‘, je besser er seinem Zwecke dient. Der Qualität des Gegenstandes entspricht die Qualität der Arbeit des Herstellers. Wenn sie etwas taugt, ist sie eine κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, eine Tätigkeit, ein ‚im Werk sein‘, gemäß der Vortrefflichkeit. Schon daraus ergibt sich eine fundamentale Kritik unserer gesamten Lebens- und Wirtschaftsform, wie sie sich seit der sogenannten industriellen Revolution entwickelt hat: einer Wirtschaft, in der man die ‚Güter‘ absichtlich so herstellt, daß sie bald verschleißten, damit neue gebraucht werden, mit denen man höheren Geldprofit erzielen kann: eine völlige Verkehrung der natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens.

Aber um ganz einzusehen, was dies bedeutet, ist es notwendig, das, was bis hierher gesagt worden ist, mit dem zu kombinieren, was Aristoteles zu Beginn seiner „Politika“ ausführt. Wie schon Platon in seinem „Staat“ ausgeführt hatte, ist der Grund der Tatsache, daß der Mensch mehr ein gesellschaftliches Lebewesen ist ‚als jede Biene‘, der Mangel des einzelnen Menschen an αὐτάρκεια: an Selbstgenügsamkeit. Kein Mensch ist imstande, die in der menschlichen Species angelegten Fähigkeiten voll zu verwirklichen. Er ist auf das Zusammenwirken mit

anderen in verschiedenen Funktionen angewiesen. Bei Bienen, Ameisen, Termiten und anderen ‚gesellschaftsbildenden‘ Lebewesen dieser Art sind diese Funktionen von der Natur fixiert: Königin, Drohnen, Arbeiterbienen; bei den Termiten dazu Soldatentermiten. Beim Menschen besteht sowohl eine größere Mannigfaltigkeit wie eine größere Flexibilität. Kein Mensch ist in der Weise der Insekten auf *eine* Funktion fixiert. Aber es gibt Menschen mit ausgesprochenen speziellen Neigungen und Begabungen. Diese sind am glücklichsten und leisten für ihre Mitmenschen am meisten, wenn sie diesen Neigungen folgen. Ein Beispiel, das Aristoteles gibt, ist folgendes: Ein geborener Musiker mag sich mit großem Interesse an einer philosophischen Diskussion beteiligen. Aber wenn eine schöne Musik ertönt, wird er dieser seine ganze Aufmerksamkeit zuwenden. Bei dem geborenen Philosophen ist es umgekehrt.

Man kann diese Beobachtung des Aristoteles dahin erweitern, daß es Menschen gibt, die weniger ausgeprägte Spezialbegabungen besitzen, aber sich leichter verschiedenen Funktionen, die gerade gebraucht werden, zuwenden. In dieser Weise ist von Natur dafür gesorgt, daß die Gesamtheit den unter verschiedenen Bedingungen an sie gestellten Forderungen gerecht werden kann.

Aus alledem ergibt sich zugleich das natürliche Prinzip einer sinnvollen und gerechten Verteilung von ‚Gütern‘. Es ist evident, daß jeder dann für die Allgemeinheit das Beste leisten kann, wenn er zwei Dinge erhält: 1) einen ausreichenden, aber nicht über das Ausreichende hinausgehenden Lebensunterhalt, 2) alles, was er für die adaequate Ausübung seiner Tätigkeit braucht: der beste Violinspieler hat Anspruch auf die beste Violine, weil er den besten Gebrauch davon machen kann.

Insofern ist die *Leistung* entscheidend. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß die an sich wertvollste Leistung die höchste Remuneration verdient. Aristoteles war überzeugt, daß die wertvollste Leistung für die Menschen diejenige des Philosophen ist, insofern er die Menschen lehrt, wie sie ihr Leben am besten einrichten: wie sie zu εὖ ζῆν und εὐδαιμονία gelangen. Dies bedeutet jedoch ganz und gar nicht, daß der Philosoph auch die höchste Remuneration verdient. Im Gegenteil. Sofern er, wie dies bei Aristoteles selbst der Fall war, zugleich empirischer Forscher ist, bedarf er vieler Helfer, wie sie Aristoteles in seiner Schule um sich geschart hatte. In unserer Zeit braucht er unter Umständen Apparate, mit denen er arbeiten kann, aber nicht als persönlichen Besitz, ferner Bücher bis zu einem gewissen Grade auch als persönlichen Besitz, um sich Anmerkungen, Hinweise und Randnotizen eintragen zu können. Aber abgesehen davon braucht er von allen am wenigsten für sich selbst. Aristoteles geht darin – wie übrigens auch andere antike Philosophen – so weit, es geradezu als Beweis dafür zu betrachten, daß einer kein echter Philosoph ist, wenn er nach Reichtümern strebt.

Unter natürlichen bzw. primitiven Verhältnissen spielt sich das auch von selbst ein, da natürliche ‚Güter‘ verderblich sind, so daß es keinen Sinn hat, sie über den natürlichen Bedarf und eine gewisse Vorratshaltung hinaus zu akkumulieren. Aristoteles macht aufmerksam auf die Gastfreundschaft und natürliche Freigebigkeit gegenüber Fremden im griechischen Epos: Man freut sich, seine Vorräte mit Fremden, die Interessantes zu erzählen haben, zu teilen.

Aber die Erfindung des Geldes – und das ist ein ganz wesentlicher Punkt bei Aristoteles – hat eine Verzerrung zur Folge. An sich ist die Erfindung des Geldes als eines universalen Austauschmittels sehr nützlich, weil es in der Form des Metallgeldes unbegrenzt haltbar und weil es beliebig teilbar ist und daher alle Güter miteinander kommensurabel macht, was bei natürlichen Gütern an sich nicht der Fall ist. Aber eben die Tatsache, daß Geld gegen alle Güter austauschbar ist, erregt die Illusion, als ob möglichst großer Geldbesitz ein höchst erstrebenswertes Ziel wäre. Doch abgesehen von seiner Funktion als Austauschmittel ist Geld an sich nichts (ein λῆρος: ein Geschwätz, eine Nichtigkeit, wie Aristoteles sich ausdrückt). Das wird sehr gut durch den Mythos von Midas zum Ausdruck gebracht, der durch die Erfüllung seines Wunsches, daß alles, was er berührt, sich in Gold verwandelt, in Gefahr gerät, zu verhungern, und die Götter bitten muß, die verhängnisvolle Gabe wieder von ihm zu nehmen. Aber auch die Tatsache, daß jemand, der sich mit einem Sack voll Gold in der Wüste verirrt, verdursten kann, zeigt dasselbe. Ganz allgemein aber zieht Aristoteles daraus den Schluß, daß, wer Gelderwerb zu seinem Hauptlebensziel mache, nach dem ‚nackten Leben strebe‘ statt nach dem εὖ ζῆν, dem guten Leben: was damit gemeint ist, ist, daß das Streben nach den Mitteln zum Leben, nach der bloßen Lebenssicherung, zur inneren Verarmung führe.

Eine analoge Illusion gibt es in bezug auf den Besitz der Macht. Für den adaequaten Vollzug gewisser nützlicher und notwendiger Tätigkeiten ist eine gewisse Macht über andere unerlässlich. Ein Architekt, der nicht die Macht hat, den das Gebäude Ausführenden Anordnungen zu geben, *die befolgt werden müssen*, wird niemals ein einheitliches, seinen Zweck voll erfüllendes Gebäude zustande bringen. Aber das Hochgefühl, befehlen zu dürfen, erzeugt die Illusion, daß Macht um ihrer selbst willen erstrebenswert sei. Beides aber, das Streben nach Besitz um des Besitzes willen, und das Streben nach Macht um der Macht willen, erzeugen das Grundübel, das die natürlichen Beziehungen in der Kollaboration der Menschen miteinander zerstört: die πλεονεξία, das Mehrhabenwollen: *mehr* nicht nur als dem einzelnen im Verhältnis zum anderen rechtens zukommt, sondern mehr als für den Besitz und Macht Erwerbenden selbst gut ist.

Alles, was bis zu diesem Punkt gesagt worden ist, ist durchaus nichts Unbestimmtes, Schwankendes, Ungesichertes. Vielmehr handelt es sich um die solidesten, gesichertsten, unverrückbarsten Einsichten über die Grundlagen des menschlichen Lebens. Aber es sind Umrißlinien, aus denen sich nicht unmittelbar ergibt, was im konkreten Fall zu tun das Richtige ist. Stellt man aber die Frage nach konkreten Entscheidungen, so findet man, daß sich aus den Umrißlinien scheinbar entgegengesetzte Prinzipien ableiten lassen, die sich aber in Wirklichkeit gegenseitig ergänzen und begrenzen.

Aus der Einsicht, daß jeder für die Allgemeinheit das Beste leistet, wenn er von seiner individuellen Begabung mit Enthusiasmus Gebrauch macht, kann man den Schluß ziehen, jedem nicht nur volle Freiheit zu geben, zu tun, was er will, sondern ihm auch dazu von seiten der Gemeinschaft ohne hindernde Kritik vollste Unterstützung zuteil werden zu lassen. Zieht man auf der anderen Seite in Betracht, daß sich viele Menschen durch das höhere Ansehen, das

manche Tätigkeiten genießen oder dadurch, daß mit ihrer Ausübung mehr Macht über andere verbunden ist, verleiten lassen, nicht diejenigen Tätigkeiten zu wählen, für die sie am besten geeignet sind, sondern andere, so kann man den entgegengesetzten Schluß ziehen, daß die staatlichen Autoritäten die schärfste Kontrolle über die Verteilung der Funktionen ausüben müßten und dafür sorgen, daß jeder an die rechte Stelle kommt, gleichgültig, welche Funktion er auszuüben begehrt.

Das ist das Grunddilemma, das sich aus den Ausführungen des Aristoteles auf das deutlichste ergibt. Wenn nun der Versuch gemacht werden soll, aus ihnen für die Praxis etwas zu lernen, so lohnt es sich vielleicht, sich einige Gedanken darüber zu machen, welche praktischen Möglichkeiten unter gegenwärtigen Bedingungen sich ergeben, das Dilemma zu überwinden. Da bietet sich zunächst die Möglichkeit, wie es in manchen autoritären Staaten üblich ist, ‚Hohe Kommissionen‘ über die Zulassung und Zuweisung an die verschiedenen Funktionen entscheiden zu lassen. Aber es ist selbstevident und wird durch die Erfahrung schlagend bestätigt, daß – ganz abgesehen von der Frage der Auswahl der Hohen Kommission selbst – keine Kommission auf allen Gebieten ausreichend Bescheid wissen kann, um überall unfehlbare Entscheidungen zu treffen, so daß die Gefahr bürokratischer Willkür besteht und die noch größere Gefahr, daß die Entscheidungen aus unsachlichen politischen Gründen getroffen werden.

Die zweite Möglichkeit bietet das scheinbar entgegengesetzte, ‚wahrhaft demokratische‘ Prinzip, alle denselben ‚rein objektiven‘ Prüfungen zu unterwerfen. Das ideale Instrument dieser Methode ist der Fragebogen in der in Amerika erfundenen Form des ‚multiple question tests‘, der in zunehmendem Maße auch in Deutschland in Zulassungsprüfungen der Studenten für bestimmte dem numerus clausus unterliegende Fächer, neuerdings auch für andere Prüfungen verwendet wird. Aber abgesehen von in Amerika bei einigen Tests vorkommenden Fragen, die mehr die Fähigkeit des Geprüften, zu erraten, welche von den zur Auswahl gestellten Antworten der Urheber und Beurteiler des Fragebogens für die richtige hält, zu prüfen scheinen – wird durch diese Tests nur steriles Wissen ermittelt, nicht die so unvergleichlich viel wichtigere Fähigkeit, einen Gegenstand geistig zu durchdringen.

Diese Fähigkeit kann nur der nach seinem persönlichen ‚subjektiven‘ Urteil feststellen, der sie selbst besitzt. Um ihn an seine Stelle als Prüfer zu bringen, bedarf es wieder anderer, die dieselbe Fähigkeit besitzen. Da es keinen regressus in infinitum geben kann, müssen am Anfang solche stehen, die sich mit ihren Fähigkeiten selbst durchgesetzt haben. Das alles zeigt, daß es in diesen Dingen keine Methode gibt, die in mechanischer Anwendung unausweichlich zur richtigen Lösung führt. Hier ist es besonders evident, daß die scheinbar entgegengesetzten Prinzipien, die sich aus den in sich völlig feststehenden Umrisslinien ergeben, durch eine Diskussion zum Ausgleich gebracht werden müssen, die sich an den im individuellen Fall vorliegenden konkreten Gegebenheiten orientiert: durch das, was Aristoteles den λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον nennt.

Ein anderes von Aristoteles gebrauchtes, aber im Grund schon auf Platon zu-

rückgehendes Beispiel für die Gegensätzlichkeit der aus den Umrißlinien abzuleitenden Richtlinien betrifft die Bindung der Richter an Gesetze. Aus der Tatsache, daß Gesetze notwendig allgemein formuliert werden müssen, allgemein gefaßte Regeln aber der Mannigfaltigkeit des Lebens nicht ausreichend angepaßt sein können, kann man folgern, daß die Richter möglichst wenig durch gesetzliche Bindungen eingeschränkt sein dürfen, vielmehr die Freiheit haben müssen, der konkreten Situation entsprechend frei zu entscheiden: „ein Gesetz ist wie ein eigensinniger alter Mann, der immer das selbe sagt, ohne rechts oder links zu schauen“, sagt Platon. Aus der Tatsache, daß es zu gesetzloser Willkür und damit zur Rechtsunsicherheit führen kann, wenn man den Richtern volle Entscheidungsfreiheit gibt, kann man umgekehrt folgern, daß die Richter sehr eng an gesetzliche Vorschriften gebunden werden müssen.

Es ist leicht, diese Liste teils nach Andeutungen, die Aristoteles selbst macht, teils in Analogie zu diesen aus der konkreten Erfahrung zu vermehren. Aus der unrichtigen Verallgemeinerung der Tatsache, daß ungünstige soziale Verhältnisse die Entstehung von Verbrechen begünstigen, kann man den Schluß ziehen, daß ‚die Gesellschaft‘ letzterdings für alle Verbrechen, die begangen werden, verantwortlich ist und daher überhaupt nicht das Recht hat, den einzelnen für seine Taten zur Verantwortung zu ziehen, zumal dann nicht, wenn er Überzeugungstäterschaft für sich in Anspruch nimmt. Das kann zu einer weitgehenden Hilflosigkeit dem Verbrechen und dem Terror gegenüber führen. Umgekehrt aus der Tatsache, daß, wie die Erfahrung zeigt, die Verbrecher, und gerade auch die Verbrecher aus Gewinnsucht, auch dann nicht aussterben, wenn die ungerechte Ungleichheit der Verteilung der materiellen Güter, aus der sie entspringen soll, weitgehend beseitigt ist, kann man den Schluß ziehen, daß die Gesellschaft nur durch rücksichtslose Beseitigung, durch ‚Liquidierung‘, der asozialen Elemente gereinigt werden kann. Damit kann jedes Regime des staatlichen Terrors gerechtfertigt werden.

Aus den von Aristoteles hervorgehobenen möglichen verderblichen Folgen der Ansammlung von Reichtum in der Hand von einzelnen nicht nur für die Allgemeinheit, sondern für den Reichen selbst, kann man die Notwendigkeit der Abschaffung des Privateigentums ableiten und die Verhinderung privaten Gewinnstrebens mit drastischen Mitteln. Aber eine scharfe Kontrolle dieser Art erfordert eine Bürokratie, die die Entfaltung produktiver Kräfte behindert. Dazu kommt das historische Beispiel der Reformen Solons, der von den streitenden Parteien der Reichen und der Armen zum Schiedsrichter und Vermittler in ihrem Streit angerufen worden war. Wenn Solon, wie es die Armen erhofften und erwarteten, das in Attika verfügbare Land in möglichst gleichwertige Teile eingeteilt und diese unter die Gesamtbevölkerung verteilt hätte, wäre, da das Land nicht ausreichte, für die Gesamtbevölkerung ausreichende Lebensmittel zu erzeugen, diese nach kurzem einer Hungersnot ausgeliefert gewesen. Nur indem er es den reichen Landbesitzern ermöglichte, Luxusprodukte für die Ausfuhr zu erzeugen und dazu noch Land von armen Bauern dazuzukaufen, ermöglichte er die Einfuhr von ausreichenden Nahrungsmitteln aus dem Ausland und in Verbindung damit die Entwicklung einer blühenden Schiffsindustrie sowie eines

lukrativen Handwerks zur Herstellung von hochgeschätzten Gefäßen, in denen die Luxusprodukte Öl und Wein ins Ausland versandt wurden. So konnten auch die armen Bauern, die, nachdem sie durch Solon von ihren Schulden befreit worden waren, trotzdem ihre Höfe nicht mehr halten konnten, andere befriedigende und sich finanziell lohnende Tätigkeiten finden.

Dies und die weitere Wirtschaftsgeschichte Athens nach Solon zeigt bis ins fünfte Jahrhundert hinein, als die Reichen Athens, um ihr Ansehen und ihren politischen Einfluß zu erhalten, gewaltige freiwillige finanzielle Aufwendungen der verschiedensten Art für die Allgemeinheit machten, daß privater Reichtum eine außerordentlich positive Funktion haben kann, die durch eine gewaltsam ökonomisch gleichgeschaltete Gesellschaft nicht erfüllt werden kann.

Desungeachtet bleibt die Warnung des Aristoteles vor den verderblichen Folgen des reinen Strebens nach Geldbesitz und Geldgewinn nicht minder gültig und ist in unserer Zeit aktueller, als sie es in der Geschichte je gewesen ist: in unserer Zeit, die es fertig bringt, um der reinen Geldersparnis willen die Zerstörung von materiellen (!) Werten in Kauf zu nehmen, die selbst in Geldwert ausgedrückt den zu Buche stehenden ‚Geldgewinn‘ bei weitem übertreffen. Das eklatanteste und sichtbarste Beispiel ist der Gebrauch von Riesentankern für den Transport von Öl, der ‚billiger‘ ist als der Transport durch eine größere Anzahl von kleineren und beweglicheren Schiffen. Aber die großen Tanker sind wegen ihrer Größe und daraus folgenden Schwerfälligkeit in unvergleichlich höherem Maße Havarien ausgesetzt und zerstören, wenn sie auf Grund laufen und das Öl ausläuft, an weiten Küstenstrecken die Pflanzenwelt, die Seevögel, Austernbänke und die Fische bis in die Tiefe des Meeres – von den Badeplätzen am Meere zu schweigen. In diesem Falle ist völlig evident, daß der ‚Gewinn‘ ausschließlich den öltransportierenden Firmen zugute kommt, während ganze Bevölkerungsteile, ja auf die letzten Folgen gesehen die ganze Menschheit die Folgen zu tragen haben. Trotzdem ist das Recht auf privaten Profit in unserer Zeit so allgemein anerkannt, daß bisher kaum der Versuch gemacht worden ist, mit Hilfe internationaler Vereinbarungen solchen Profiten zum Schaden der Allgemeinheit einen gesetzlichen Riegel vorzuschieben. Auf der anderen Seite sind die Riesentanker nur das eklatant sichtbarste Beispiel dieser modernen Mentalität und ihrer Folgen. Unvergleichlich gefährlicher sind die Profite mit Hilfe von industriellen Veranstaltungen, bei denen einerseits der angerichtete Schaden selbst, andererseits der Zusammenhang zwischen privatem Profit und Schädigung der Allgemeinheit, vor allem für eine fernere Zukunft sehr viel schwerer genau festzustellen sind und es daher leichter ist, mit allen Mitteln der Propaganda die Wahrheit zu verfälschen und die Allgemeinheit zu täuschen.

Diese Seite der Sache verdient besondere Aufmerksamkeit, weil aus den angegebenen Gründen die von Aristoteles empfohlene Lösung des Problems, das durch die Ableitbarkeit scheinbar entgegengesetzter Prinzipien aus den allgemein gültigen Umrißlinien entsteht, in diesem Fall der freien Entfaltung wirtschaftlicher Produktivität auf der einen, Verhinderung der katastrophalen Folgen unbeschränkten Profitstrebens auf der andern Seite, *durch Diskussion* besonderen Schwierigkeiten begegnet.

Um also zu dem Grundproblem zurückzukehren, von dem diese letzte Erörterung ausgegangen ist: dem Problem, wie eine wünschenswerte Verteilung der ‚Güter‘ am besten bewirkt werden kann, so ist bis zu diesem Punkte stillschweigend vorausgesetzt worden, daß es prinzipiell möglich wäre, jedem zukommen zu lassen, was er braucht: 1) für einen bescheidenen, aber ausreichenden Lebensunterhalt, 2) für die Ausübung der seiner Begabung und Neigung entsprechenden Tätigkeit, *wenn nicht* die *πλεονέκται* mehr an sich zu reißen verstünden als ihnen zukommt und für sie selbst gut ist. Es gibt jedoch auch Notsituationen – existenzbedrohende Kriege und Naturkatastrophen – in denen dies nicht der Fall ist. In dieser Situation gilt nicht mehr, was Aristoteles als Grundprinzip für normale Verhältnisse aufstellt: daß die Sicherung des nackten Lebens überall in den Vordergrund zu stellen dem Streben nach einem Leben und der Verwirklichung eines Lebens, das lebenswert ist, hinderlich ist. Hier ist die erste Aufgabe vielmehr offenbar, zunächst um die Erhaltung des nackten Lebens zu kämpfen. Hier muß jeder an der Stelle zugreifen, wo er gebraucht wird, gleichgültig, ob die von ihm verlangte Tätigkeit seinen Neigungen und seiner besonderen Begabung entspricht oder nicht. Dem entspricht es in der Praxis, daß in den Staaten und zu den Zeiten, wo allgemeine Militärpflicht eingeführt wird, jeder sich gefallen lassen muß, ohne Rücksicht auf seine Neigungen und spezielle Begabung da eingesetzt zu werden, wo er gebraucht wird.

Doch selbst hier gilt die allgemeine Regel des Aristoteles, daß das dominierende Prinzip einer Ergänzung und Einschränkung durch das entgegengesetzte bedarf. In allen modernen Staaten, bei denen die allgemeine Militärpflicht eingeführt ist, gilt doch die doppelte Einschränkung, daß einerseits Individuen, die wegen besonderer Kenntnisse und Fähigkeiten für gewisse außermilitärische, aber doch für das Funktionieren des Ganzen wesentliche Aufgaben unentbehrlich sind, als ‚unabkömmlich‘ vom Militärdienst freigestellt, auf der andern solche, die den primitivsten Forderungen des allgemeinen Dienstes körperlich oder geistig nicht gewachsen sind, als ‚untauglich‘ zurückgestellt werden. Aber die *natürliche* Beschränkung des dominanten Prinzips geht noch über diese praktisch überall akzeptierten Vorkehrungen hinaus. Es bedeutete eine unverzeihliche Schädigung der deutschen Volkskraft, daß in Überschätzung eines blinden Heldentums die Blüte der deutschen Studentenschaft mit allen in ihr inkorporierten Fähigkeiten und Begabungen in aussichts- und daher sinnlosen Sturmangriffen bei Langemarck und am chemin des dames verheizt wurde. Umgekehrt haben die Amerikaner im Zweiten Weltkrieg trotz dem auch bei ihnen geltenden Prinzip, daß jeder bereit sein muß, auf jedem Posten zu dienen, nicht nur die Träger schon voll ausgebildeter und deutlich sichtbarer besonderer Fähigkeiten vom Militärdienst zurückgestellt, sondern sich darum bemüht, auch erst im Ansatz erkennbare besondere Begabungen zu entdecken und durch intensivstes Training zur vollen Entfaltung und dann zur Verwendung zu bringen. Sie haben damit die besten Erfahrungen gemacht.

Kehren wir von hier noch einmal zu den Umrißlinien zurück, so ist das wichtigste Ergebnis der teleologischen Betrachtungen des Aristoteles, daß ein glückliches Leben für den Menschen nicht ein Leben trägen Genusses sein kann. Darin

freilich ist er nicht originell, sondern befindet sich in Übereinstimmung mit praktisch allen antiken Philosophen und Philosophenschulen, selbst mit Epikur, der in seinem Garten ein Leben äußerster Einfachheit führte und in seiner umfangreichen Korrespondenz seine fernen Freunde in den Grundlagen seiner Philosophie und ihrer praktischen Anwendung zu befestigen suchte. In der Verachtung dessen, was die Griechen βίος ἀπολαυστικός: Genußleben nannten, stimmten alle griechischen Philosophen überein.

Das Gegenteil des βίος ἀπολαυστικός, das Leben, das in der κατ' ἀρετήν ἐνέργεια seine Erfüllung und Befriedigung findet, setzt voraus, daß der Mensch im ποιεῖν wie im πράττειν nicht nur quantitativ etwas leistet, sondern etwas *qualitativ* gut machen, sich an der sichtbaren Qualität seiner Leistung erfreuen kann. Das aber wird durch die Fließbandarbeit, die erfunden wurde, um höhere Löhne bezahlen zu können, unmöglich gemacht. Denn hier gibt es keine erkennbare Leistung des Einzelnen mehr, die sich von derjenigen der andern Fließbandarbeiter unterscheidet. Damit enthüllt sich die Fließbandarbeit als das genaue Gegenstück zu der früher erwähnten Perversion der absichtlichen Herstellung von Produkten minderer Qualität, damit sie schneller verschleifen und durch den dadurch notwendig werdenden häufigeren Ersatz erhöhte Geldprofite erzielt werden können. Beides sind gleich radikale Perversionen der natürlichen Lebensordnung, die die geistig-seelischen wie die materiellen Grundlagen eines gesunden befriedigenden Lebens zerstören: die materiellen durch den sinnlosen und zweckwidrigen Verbrauch von Rohstoffen und ‚Energien‘.

Das hier Gesagte widerspricht allerdings von Grund auf allem, was von der ungeheuren Mehrzahl der heute lebenden Menschen als sich von selbst verstehend betrachtet wird. Vielleicht darf aber der Versuch gemacht werden, das, was hier behauptet worden ist, an persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen zu illustrieren und zu verifizieren.

Der glücklichste Mensch, den ich in meinem Leben getroffen habe, war ein Schuhputzer, der sich, wie in Amerika vielfach üblich, in einem Friseurladen installiert hatte und von dem ich mir in Austin (Texas) jeden Morgen auf dem Weg in die Universität die Schuhe putzen ließ. Wenn er nicht gerade beschäftigt war, pflegte er mit einer schönen Stimme zu singen: meistens Arien von Verdi. Wenn man sich auf seinem Stuhl niederließ, putzte er die Schuhe so, daß man sich in ihrem Glanz spiegeln konnte, und wenn man ihm dann das Doppelte der von ihm verlangten kleinen Summe gab, strahlte er über das ganze Gesicht und begann wieder zu singen. Er strahlte natürlich nicht wegen der geringfügigen Summe, die er mehr erhalten hatte, sondern wegen der Anerkennung der außergewöhnlichen κατ' ἀρετήν ἐνέργεια, die darin zum Ausdruck kam.

Vielleicht kann man daran eine kleine Philosophie des Schuhputzens anschließen, die es möglich macht zu zeigen, wie der heute übliche ‚wahrhaft demokratische‘ Hochmut es fertig bringt, die natürlichsten menschlichen Empfindungen zu verletzen. Es beginnt mit dem von Goethe geliebten Heiligen Filippo Neri, dem Begründer des Oratorianerordens. Er wurde eines Tages vom Papst zu einer Nonne geschickt, die im Geruch der Heiligkeit und der Wundertätigkeit stand, um herauszufinden, was es damit auf sich hätte. Er wählte zur Aus-

führung seines Auftrags einen regnerischen Tag, zog lange Schaftstiefel an und begab sich auf schmutzigen Wegen in das Kloster, in dem die Nonne angeblich ihre Wunder verrichtete. Er ließ sich zu ihr führen, setzte sich dann auf einen Schemel und bat die Nonne, ihm doch bitte ein klein wenig behilflich zu sein, seine schmutzigen Stiefel auszuziehen. Als die Nonne dies entrüstet verweigerte, kehrte er spornstreichs zum Papst zurück und berichtete, es sei nichts mit der Heiligkeit.

Die zweite Geschichte ist die von Abraham Lincoln, der, kurz nachdem er Präsident geworden war, vom französischen Botschafter dabei angetroffen wurde, wie er sich seine Schuhe putzte. „Mr. President! You clean your own boots!“ rief der Botschafter voller Erstaunen aus. „Well, whose boots do you clean, Mr. ambassador?“ war Lincoln's Antwort.

Die dritte Geschichte betrifft mich selbst. Als ich vor einigen Jahren wieder einmal in der Fondation Hardt bei Genf zu Gast war, wo man in alten Zeiten einmal die Schuhe geputzt bekommen hatte, damals aber schon seit längerem nicht mehr, traf es sich, daß ich mein Zimmer neben dem eines Kollegen hatte und wir uns des morgens des öfteren auf benachbarten Balkonen, unsere Schuhe putzend, antrafen. Schließlich fragte ich ihn, ob es ihm nicht zweckmäßig schiene, daß wir uns abwechselnd gegenseitig die Schuhe putzten, statt daß jeder täglich gezwungen wäre, sein Schuhputzzeug herauszuholen. Er ging auf diesen Vorschlag ein *mit dem Erfolg, daß von da an unsere Schuhe unvergleichlich besser geputzt waren als vorher, da nun jeder den Ehrgeiz hatte, es für den andern so gut als möglich zu machen.*

Die letzte und entscheidende Geschichte handelt von einem Großneffen, der von einer Reise nach Mexiko zurückkam und von sich selbst folgendes Erlebnis erzählte. In Mexico City sei ein kleiner Mexikaner zu ihm gekommen und habe ihm angeboten, ihm die Schuhe zu putzen. Er habe es aber nicht über sich gebracht, einen anderen Menschen zu einer solchen Dienstleistung zu erniedrigen. Er habe es deshalb abgelehnt. Dann sei ihm eingefallen, daß der Bub vielleicht das Geld notwendig brauche, und er habe es ihm daher schenken wollen. Da aber sei der Kleine ganz böse geworden und habe unwillig gesagt, er sei kein Bettler und lasse sich nichts schenken.

Da tritt nun der moderne demokratische Hochmut – denn es ist nichts anderes – in voller Glorie in Erscheinung. Unter Voraussetzung der modernen Vorstellung von Demokratie, wonach es eines Menschen unwürdig ist, einem anderen Menschen zu dienen, waren die Absichten des jungen Mannes natürlich durchaus lobenswert. Aber das Ganze zeigt nur, wie das moderne demokratische Klischeedenken es fertiggebracht hat, zu bewirken, daß die natürlichsten menschlichen Empfindungen nicht mehr verstanden werden: Der kleine Mexikaner war stolz, von seiner Leistung zu leben, und er wäre zweifellos, genau wie der Schuhputzer in Texas auch, stolz gewesen, doppelten Lohn für seine Leistung zu erhalten, als freiwillige Anerkennung ihrer Vortrefflichkeit. Er könnte mit Recht mit Verachtung auf diejenigen herabsehen, die, wie es in unserer Zeit so weithin üblich ist, nur danach streben, für möglichst wenig und möglichst minderwertige Arbeit möglichst hohen Lohn zu erhalten.

Endlich noch ein paar Worte zum Abschluß. In meinem Beitrag ist von der Philosophie eines heidnischen Philosophen die Rede gewesen. Diese ist den Verirrungen eines sozusagen säkularisierten Christentums als Korrektiv gegenübergestellt worden. Aber es ist vielleicht der Mühe wert, darüber nachzudenken, ob diese heidnische Philosophie nicht den Lehren des Stifters des Christentums, wie er sie zu seinen Lebzeiten ausgesprochen hat, in vielem näher kam als manches, was sich nach dem Kreuzestod Jesu als kirchliche Lehre entwickelt hat.

„In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.“ Das heißt doch wohl, daß nicht jeder Gott auf die gleiche Weise zu dienen hat, sondern den verschiedenen Menschen nach ihrer Verschiedenheit verschiedene Aufgaben gestellt sind.

„Ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Das kommt, obwohl in der Form eines Gebotes ausgesprochen, doch der Vorstellung des Aristoteles ziemlich nahe, daß Gott die Welt und die Lebewesen in ihr durch das Vorbild und die Anziehungskraft seiner Vollkommenheit lenkt.

„Gott hat den Sabbat um der Menschen willen gemacht und nicht die Menschen um des Sabbats willen.“ Dieser Ausbruch Jesu gegen die Pharisäer, die die Ährenleserinnen am Sabbat verurteilen, macht das, was letzterdings für den Menschen gut ist, zum Kriterium, nach dem Gott seine Gebote und Verbote erlassen hat, und verurteilt implicite aufs schärfste einen Kirchenglauben, der auf der formalen Einhaltung der kirchlichen Gebote besteht, aber die Umgehung ihres Sinnes, wie etwa durch die Erfindung raffinierter Fastenspeisen, hingehen läßt.

Daß das Dienen im echten Christentum die höchste Würde hat, braucht nicht besonders betont zu werden.