

Von der Wandelbarkeit natürlichen Rechts

Überlegungen zur Aristotelischen Praktik

Heinz-Gerd SCHMITZ (Köln)

Der literarische Topos, auf welchen man gerne verweist, wenn man als Anhänger einer naturrechtlichen Bestimmung der Gerechtigkeit seiner Position außerphilosophische Rückendeckung verschaffen will, besteht aus drei Zeilen der Sophokleischen *Antigone*.¹ Ödipus' Tochter bezweifelt hier, daß Kreon als ein Sterblicher einen Befehl erteilen könne, welcher dem ungeschriebenen ewigen Recht der Götter widerspreche. Eine solche Anordnung stelle das vom König verkündete Bestatungsverbot dar. Sie könne ihm daher nicht folgen und müsse ihren Bruder begraben. Kreon reagiert trotz aller Warnungen mit der ihm eigenen Uneinsichtigkeit; und so nimmt das Unheil seinen Lauf.

Auch Aristoteles bezieht sich auf das Drama, wenn er seinen Begriff des Naturrechts in der *Rhetorik* vorstellt. Er sagt, es gebe ein von Natur allgemeines Recht und Unrecht.² Dieses sei es, worauf Antigone sich berufe; daß es nämlich eine natürliche Pflicht sei, gegen das königliche Verbot den Polyneikes zu begraben.³ Trotz dieser Bestimmung stellt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*⁴ fest, das natürliche Gesetz sei wie das positive Recht wandelbar. Er teilt also Antigones Auffassung nicht vollständig, denn diese spricht Kreon gegenüber ja von unverrückbaren und daher ewigen Gesetzen.

Wie sich diese widersprüchlich erscheinenden Angaben des Aristoteles interpretieren lassen, ist eine in der Forschung nicht völlig geklärte Frage.⁵ Eine Antwort

¹ οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥμην τὰ σὰ/ κηρύγμαθ' ὅστ' ἄγραπτα κάσφαλι θεῶν/ νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν (Ant. 453–455).

² Rh. 1373b7/8.

³ Rh. 1373b10/11.

⁴ EN 1134b29/30; vgl. auch MM 1194b32.

⁵ In der einschlägigen Forschung nimmt man auf recht uneinheitliche Weise Stellung: H. A. Fechner – Über den Gerechtigkeitsbegriff bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Geschichte der alten Philosophie (Leipzig 1855. Neudruck: Aalen 1964) – führt Aristoteles' These von der Wandelbarkeit des Naturrechts auf das Wesen des Menschen zurück (45f.). J. Ritter – ‚Naturrecht‘ bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts. Erstmals in: res publica. Beiträge zum öffentlichen Recht. Bd. 6 (Stuttgart 1963). Wieder in: J. R.: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel (Frankfurt/ M. 1977) 133–179 – bestreitet diese Auslegung (149, 166). Ritters Angaben drohen freilich die Differenz von natürlichem und nomischem Recht zu verwischen, wenn er die naturrechtliche Norm auf die „ethisch verfaßte[n] Lebenswirklichkeit der Polis“ (168) zurückführt.

Mit der Unterscheidung zweier Hinsichten versucht M. Salomon – Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäftes (Leiden 1937) 48ff. –, Aristotele-

zu finden, ist allerdings nicht nur historisch von Belang, sondern auch in systematischer Hinsicht; denn die These eines wandelbaren Naturrechts kann als schwache Form einer Naturrechtslehre angesehen werden. Diese schwache Form wäre zwischen der geläufigen starken Naturrechtsvariante⁶ und rechtspositivistischen Positionen anzusiedeln. Angesichts der Ableitungsschwäche des strikten Naturrechts⁷ und des Legitimationsdefizits des philosophischen Rechtspositivismus⁸

les' Behauptung von der Veränderbarkeit des Naturrechts zu erklären. Er führt zunächst aus, Naturrecht und positives Recht seien bei Aristoteles durch das Kriterium des Geltungsgrundes unterschieden. Beruhe eine Regelung auf menschlichem Willensentscheid, dann habe sie den Charakter positiven Rechts; sei dies nicht der Fall, dann müsse man von natürlichem Recht sprechen. Wandelbarkeit als Kriterium der Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht werde von Aristoteles deshalb abgelehnt, da auch natürliches Recht insofern wandelbar sei, als es nicht den Status eines Naturgesetzes habe. Freilich besage Wandelbarkeit für das Natur- und für das positive Recht etwas jeweils Verschiedenes. Wandelbar zu sein, sei eine Qualität des positiven Rechts an sich selbst. Hinsichtlich des Naturrechts sei ‚wandelbar‘ hingegen eine Eigenschaft der menschlichen Erkenntnis, denn für die Götter sei das Naturrecht nicht wandelbar. In Salomons Interpretation ändert sich also nicht das Naturrecht selbst, sondern das, was die Menschen jeweils als Naturrecht auffassen. Verfügten sie über göttliche Geisteskraft, dann könnte von einem Wandel nicht die Rede sein. Auch P. Trude – Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie. Neue Kölner rechtswissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln, Heft 3 (Berlin 1955) 153f. – erklärt Aristoteles' These von der Wandelbarkeit des Naturrechts, indem er die Besonderheit der menschlichen Perspektive einführt. Bewegung komme dadurch in das natürliche Recht, daß es von den Menschen angewandt werde. Diese Anwendung könne fehlerhaft sein. Daher erscheine heute – bei fehlerhafter Anwendung – etwas anderes als Naturrecht als morgen – bei richtiger Anwendung.

Die Auffassungen Salomons und Trudes werden im zweiten Abschnitt des vorliegenden Aufsatzes erörtert. Der in den folgenden Überlegungen vertretenen Interpretation kommt die Auslegung von L. Strauss – Naturrecht und Geschichte. Erstmals: *Natural Right and History* (Chicago 1953). Übers.v. H. Boog. (Frankfurt/M. 1989) – am nächsten. Er schreibt: „Wenn Aristoteles vom Naturrecht spricht, dann denkt er zunächst nicht an irgendwelche allgemeinen Sätze, sondern eher an konkrete Entscheidungen. Jede Handlung befaßt sich mit besonderen Situationen. Somit beruhen Gerechtigkeit und Naturrecht eher auf konkreten Entscheidungen als auf allgemeinen Regeln“ (164). Freilich bleiben die Angaben bei Strauss skizzenhaft. Es fehlt insbesondere ein Hinweis darauf, wie denn von einem Allgemeinen gesprochen werden kann, wenn Einzelentscheidungen die Grundlage des natürlichen Rechts sein sollen.

⁶ Eine brauchbare Arbeitsdefinition des Naturrechts liefert M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann (Tübingen 1976). „Naturrecht' ist der Inbegriff der unabhängig von allem positiven Recht und ihm gegenüber präeminent geltenden Normen, welche ihre Dignität nicht von willkürlicher Satzung zu Lehen tragen, sondern umkehrt deren Verpflichtungsgewalt erst legitimieren“ (497). Die starke Variante des Naturrechts liegt dann vor, wenn die ‚präeminent geltenden Normen' als unveränderlich behauptet werden.

⁷ Paradigmatisch gegen jede Form eines kosmologischen bzw. anthropologisch begründeten Naturrechts argumentiert H. Kelsen: *Reine Rechtslehre*. Mit einem Anhang: *Das Problem der Gerechtigkeit*. Zweite, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflg. (Wien 1960); ders.: Die Idee des Naturrechts. In: H. K.: *Staat und Naturrecht*. Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einl. v. E. Topitsch. Erstmals in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 7 (1928) 221–250. (München 1989) 73–114; ders.: *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*. Philosophische Vorträge. Veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. Hg. v. P. Menzer u. A. Liebert. Bd. 31 (Berlin 1928).

⁸ Der philosophische Rechtspositivismus tritt im wesentlichen in zwei Spielarten auf, als naive Imperativtheorie und als Kontraktualismus. Zur Kritik der Imperativtheorie vgl. H. L. A. Hart: *The Concept of Law* (Oxford 1961). Die Kritik am Kontraktualismus tritt sehr früh auf: vgl. die Ausführungen des dritten

käme ihr nicht unerhebliche Bedeutung zu, welche darin läge, die Frontstellung von Normativismus und Dezisionismus aufzubrechen.⁹

Mit den folgenden Überlegungen sollen die Schwierigkeiten erörtert werden, die mit der Aristotelischen Naturrechtslehre verbunden sind: einmal die eingangs benannte Frage, wie es denn möglich sei, daß sich das natürlicherweise Gerechte ändern könne; dann das grundsätzlichere Problem, wie Aristoteles angesichts seiner Ontologie, die zwischen einer Sphäre des Theoretischen und des Praktischen differenziert, überhaupt von Naturrecht zu sprechen vermag.

1.

Aristoteles sagt zunächst, der Ort, an welchem Gerechtigkeit institutionalisiert werde, sei die Polis. Denn der Regierende sei Wächter des Gerechten.¹⁰ Dies kann er freilich nur dann sein, wenn feststeht, was als gerecht zu gelten hat. Hierzu führt Aristoteles aus, vom politisch Gerechten sei ein Teil natürlich, ein anderer gesetzt (positiv); das natürlich Gerechte habe überall die gleiche Kraft und hänge nicht davon ab, was die Menschen für gerecht hielten.¹¹ Beispiele für positives Recht sind: die Festsetzung der Höhe des Lösegeldes für einen Gefangenen, Gesetze, welche die Art der Opfergaben regeln.¹²

Die These, alles Recht sei positiv, nennt Aristoteles falsch. Sie werde mit der Veränderbarkeit des Rechts begründet. Diese Erklärung treffe aber nicht zu; denn es gebe ein Recht, das zwar ganz und gar veränderlich, dennoch aber nicht gesetztes Recht sei;¹³ denn auch das, was von Natur aus sei, habe Anteil an der Veränderung.¹⁴

Aus dieser Bestimmung läßt sich der Schluß ziehen: ‚Sich-ändern-Können‘ ist für Aristoteles nicht gleichbedeutend mit ‚Nicht-von-Natur-aus-Sein‘. Daher bleibt

Earl of Shaftesbury: *Sensus communis*. In: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* Ed. with an introduction and notes, by J. M. Robertson. 2 Bde., Bd. 1 (Gloucester, MA 1963) 73 f.; ähnlich argumentiert Hume im *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. In: D. H.: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge, third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch (Oxford 1982), insbes. 306 f.; vgl. auch Humes *Essay Of the Original Contract*. In: *Essays. Moral, Political, and Literary*. Ed. and with a Foreword, Notes, and Glossary by E. F. Miller. With an apparatus of variant readings from the 1889 edition by T. H. Green and T. H. Grose. Revised edition (Indianapolis 1987), insbes. 481. Zur Diskussion des 18. Jahrhunderts auf den britischen Inseln vgl. Verf.: *Das Mandeville-Dilemma. Untersuchungen zum Verhältnis von Politik und Moral* (Köln 1997); zu den systematischen Schwächen des Kontraktualismus vgl. W. Kersting: *Zur Logik des kontraktualistischen Arguments*. In: V. Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns* (Stuttgart 1990) 216–237.

⁹ Vgl. W. Kersting: *Moralphilosophie, Dezisionismus und pragmatische Rationalität*. In: W. K.: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart* (Frankfurt/M. 1997) 353–396.

¹⁰ EN 1134b1/2.

¹¹ EN 1134b18–20.

¹² EN 1134b21 ff.

¹³ EN 1134b29/30.

¹⁴ MM 1194b32/33.

das sich ändernde Naturrecht immer noch Naturrecht. Es erfüllt auch als sich änderndes Recht nicht das Kriterium, welches für positives Recht gilt – nämlich: wir setzen es von Fall zu Fall und lassen es daher von Fall zu Fall gelten. Vielmehr enthält das natürliche Recht – wie Aristoteles in der *Rhetorik* sagt – eine von Natur aus allen Menschen gemeinsame Bestimmung des Gerechten und Ungerechten, ohne daß die Menschen miteinander in Verbindung stünden oder gar Absprachen träfen.¹⁵

Aus diesen Angaben resultiert, daß Aristoteles unter Naturrecht solches Recht versteht, das in seiner Gültigkeit nicht von menschlicher Satzung abhängt. Denn wenn etwas naturrechtlich geregelt ist, dann haben wir, wenn wir gerecht sein wollen, keine Möglichkeit, so oder auch anders zu entscheiden, dann müssen wir dem folgen, was naturrechtlich festgelegt ist. Dennoch soll das Naturrecht veränderlich sein.

Das mit diesen Ausführungen aufgeworfene Problem lautet: Beinhaltet die Idee eines natürlichen Rechtes nicht gerade seine Unveränderlichkeit? Stellt die Rede von einem wandelbaren Naturrecht nicht eine *contradictio in adiecto* dar?

2.

Um den Widerspruch aufzulösen, lassen sich verschiedene Hinsichten¹⁶ unterscheiden. Die Erklärung lautet dann: Aus der beschränkten Perspektive der Menschen muß das Naturrecht wandelbar erscheinen, aus der der Götter hingegen gilt Unwandelbarkeit.

Hinter der Erklärung steckt der Versuch einer Anwendung der Aristotelischen Lehre von der Epagoge (ἐπαγωγή) auf den Bereich des Rechts, i. e. die Annahme, Aristoteles meine, Menschen gewönnen Kenntnis des Naturrechts auf epagogischem Wege, so daß man die verschiedenen Erscheinungsformen des Naturrechts als menschliche Erkenntisstufen auffassen könne. Daß eine solche Erklärung nicht zutrifft, wird deutlich, wenn man den Vorgang der Epagoge etwas genauer ins Auge faßt.

In den *Zweiten Analytiken* stellt Aristoteles die Frage, wie man zu den Prinzipien gelange. Um diese Frage zu beantworten, bestimmt er die Voraussetzungen der Erkenntnis. Er beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις).¹⁷ Aus dem, was sinnlich wahrgenommen wird, gewinnt eine Art von Lebewesen ein beharrliches Wahrnehmungsbild, eine andere hingegen nicht.¹⁸ Das beharrliche Wahrnehmungsbild heißt Gedächtnis (μνήμη).¹⁹ Es ist auch dann noch vorhanden, wenn die Sinnlichkeit neues Wahrnehmungsmaterial liefert.

Eine zweite Differenzierung unter den Lebewesen erlaubt es dann, den Menschen

¹⁵ Rh. 1373b6–9.

¹⁶ Vgl. M. Salomon (a. a. O.), P. Trude (a. a. O.).

¹⁷ Anal. post. 99b35.

¹⁸ Anal. post. 99b36/37.

¹⁹ Anal. post. 100a3.

zu kennzeichnen. Denn eine Art der Lebewesen, die über ein Gedächtnis verfügen, kann zu Begriffen kommen, die andere aber nicht.²⁰ Ein Begriff faßt an vielen Einzelnen das, was ihnen allen zugesprochen wird – und dies so, daß damit ihre Natur zum Ausdruck kommt, nicht etwa eine Eigenschaft, die sie zwar besitzen, die aber nicht das ausmacht, was sie eigentlich sind.²¹ Voraussetzung für die Entstehung von Begriffen ist Erfahrung. Erfahrung stellt sich ein, wenn ein beharrliches Wahrnehmungsbild häufig aufgetreten ist; denn die zahlenmäßig vielen Wahrnehmungsbilder sind als Erinnerungen *eine* Erfahrung.²²

Begriffe können also dann gewonnen werden, wenn die Einzelheit des im Gedächtnis Aufbewahrten zugunsten eines Allgemeinen in den Hintergrund tritt. Aristoteles verdeutlicht das Gemeinte an einem Beispiel: In einer Schlacht flieht alles, einer bleibt schließlich stehen, dann ein weiterer, bis die anfängliche Ordnung der Schlachtreihe rekonstruiert ist.

Man muß das Beispiel ein wenig ausmalen, um es verständlicher zu machen. Aristoteles' These lautet, der Vorgang der Epagoge sei folgendem Erkenntnisprozeß vergleichbar: Wir ersteigen einen Hügel, von dem aus wir eine Ebene überschauen können. Wenn wir auf dem Gipfel ankommen, bietet sich uns das Bild einer Armee, die sich in wilder Flucht befindet. Dieses Bild drückt den Zustand aus, mit dem alles Erkennen beginnt – das ungeordnete Viele. Nach einer Weile stellen wir fest, daß einer der Soldaten sich besinnt. Es gelingt ihm obendrein, andere aus ihrer Panik zu reißen. Sie beginnen schließlich, sich in der Weise aufzustellen, die man ihnen in ihrer Ausbildung beigebracht hat, d.h. sie formen genau die Schlachtreihe, welche sie vor Beginn der Kampfhandlungen eingenommen haben, also zu dem Zeitpunkt, an dem wir unseren Beobachterposten noch nicht bezogen hatten.

Erkenntnis meint nach diesem Bild: Das erste, was uns die Sinnlichkeit liefert, ist eine Abfolge ungeordneter Einzelwahrnehmungen. Diese können wir im Gedächtnis aufbewahren, so daß es uns nach einer Zeit möglich wird, in ihnen eine gewisse Ordnung zu sehen. Wenn sich alle Wahrnehmungen einer bestimmten Klasse zu einer solchen Ordnung zusammengefügt haben, dann ist ein Allgemeines in unser Bewußtsein getreten. So gelangen wir über die Einzelwahrnehmungen *Kallias*, *Sokrates* etc. schließlich zum Begriff des Menschen. Entscheidend ist nun, daß wir diesen Begriff des Menschen nicht etwa erfinden. Er ist vielmehr bereits immer schon da, er ist logisch früher, als *Kallias* und *Sokrates* es sind. Das Beispiel der Schlacht verdeutlicht dies. Wir haben so große Mühe, zu einer richtigen Auffassung zu kommen, weil wir uns zu spät einfinden. Wären wir früher gekommen, dann hätten wir die geordnete Armee gesehen. Diese Ordnung ist das von Natur aus Frühere. Das für uns Frühere ist hingegen das, was wir sehen, wenn wir auf dem Gipfel des Hügels ankommen und hinabschauen.

Begriffe sind das von Natur aus Frühere. Der Prozeß der Erkenntnis ist eben der Vorgang, in dem wir zu solchen Begriffen finden, uns gleichsam aus dem herausarbeiten, was das für uns Frühere ist. Epagoge meint also den Aufstieg vom für uns

²⁰ Anal. post 100 a 2/3.

²¹ De int. 17a38.

²² Anal. post. 100 a 4–6.

Früheren zu dem, was von Natur aus früher ist. Epagoge ist der Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen.²³

Die Erklärung, Aristoteles meine mit der These, das Naturrecht sei wandelbar, unterschiedliche Erkenntnisstufen, läuft also darauf hinaus, den Begriff des Naturrechts zu verdoppeln – einmal gibt es das Naturrecht an sich selbst, die anfänglich geordnete Schlachtreihe, dann das Naturrecht für uns, die sich erst langsam aus panischer Flucht zu einer Schlachtreihe reorganisierenden Soldaten. Wandelbar erscheint das Naturrecht lediglich dem menschlichen Betrachter, so wandelbar eben wie die Organisationsstruktur der Truppeneinheiten. Den Göttern aber, die nicht wie die Menschen zu spät kommen, sondern bereits vor Beginn der Schlacht anwesend sind, ist klar, wie die natürliche Ordnung der Soldaten und des Gesetzes beschaffen ist.

3.

Die eigentliche Schwäche einer solchen Erklärung der Wandelbarkeit des Naturrechts besteht darin, daß hier der von Aristoteles im Felde theoretischer Prinzipien-suche angesiedelte epagogische Vorgang auf die Sphäre der Praxis angewendet wird. Gegenstände der Theorie sind solche, die sich nicht anders zu verhalten vermögen.²⁴ Was sich aber nicht anders verhalten kann, als es sich verhält, kann sich nicht ändern. Wenn etwas sich nicht zu ändern vermag, dann ist es mit Notwendigkeit so, wie es ist.²⁵ Das, was mit Notwendigkeit so ist, wie es ist, ist zugleich ewig,²⁶ also nicht geworden und nicht vergänglich.²⁷ Daher kann man sich ihm gegenüber nur betrachtend verhalten, also eben theoretisch. Daß sich dem Betrachtenden hier nicht sofort zeigt, was etwas wirklich ist, verdeutlicht die Erklärung des epagogischen Vorgangs.

Im Felde der Praxis kann sich alles anders verhalten, als es sich einmal verhalten hat, denn man hat es mit dem zu tun, was heute so und morgen so sein kann.²⁸ Damit kommt eine Bedingung ins Spiel, die für alles Theoretische außer Kraft gesetzt ist, nämlich die Zeit: Im Bereich des Praktischen treffen wir auf Vergangenes, auf Gegenwärtiges, auf Künftiges. Dieser Gegenstandsbereich erlaubt daher kein Wissen von dem Genauigkeitsgrad, der im Bereich des Theoretischen erreicht werden kann. Zudem gibt es kein von Natur aus Früheres, es gibt lediglich den Wandel.

Wendet man diese Bestimmungen auf die Frage nach dem Recht an, dann wird freilich die Möglichkeit eines Naturrechts überhaupt fragwürdig. Denn das Handeln der Menschen hat es mit dem Einzelnen zu tun, jede Rechtsvorschrift stellt aber ein Allgemeines dar. Aristoteles sagt dies in aller Deutlichkeit, wenn er die gerechte oder ungerechte Tat von *dem* Gerechten bzw. *dem* Ungerechten unterschei-

²³ Top. 105a13/14.

²⁴ EN 1139a7/8.

²⁵ EN 1139b22.

²⁶ EN 1139b23.

²⁷ EN 1139b24.

²⁸ EN 1139a8.

det. Das Gerechte ($\tau\acute{o}$ δίκαιον) ist nur eines, und zwar ein Allgemeines.²⁹ Die gerechten Handlungen (δικαίωμα) sind hingegen vielfältig-verschiedene.³⁰ Gerechte Handlungen verhalten sich daher zu dem gesetzlich fixierten Gerechten wie das Einzelne zum Allgemeinen. Dieses Allgemeine kann nun satzungsgemäß (τάξει) oder natürlicherweise (φύσει) vorliegen.³¹

Unproblematisch sind die Bestimmungen lediglich für das positive Recht. Denn hier wird das Allgemeine von Menschen willkürlich gesetzt. Woher aber kommt es, wenn es sich keiner Satzung verdankt, also von Natur aus bestehen soll, wo doch im Bereich der Praxis gar kein Allgemeines angetroffen werden kann?

4.

Ein erster Hinweis auf eine Antwort ergibt sich aus der Aristotelischen Lehre von der Billigkeit (ἐπιεικεία). Billigkeit und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) sind weder identisch noch gehören sie verschiedenen Gattungen an – so lautet die zunächst schwer verständliche Bestimmung, die sich in der *Nikomachischen Ethik* findet.³² Das Billige ist zwar das Gerechte, aber nicht so, wie es das Gesetz verlangt.³³ Damit wird gesagt, daß es eine bestimmte Weise des Gerechtheits gibt, welche mit dem, was das positive Recht als gerechtes Verhalten festlegt, nichts zu tun hat. Vielmehr ist das Billige eine Richtigstellung des Gesetzmäßig-Gerechten.³⁴

Ein näherer Blick auf das Vorgehen, mit welchem eine solche Richtigstellung des positiven Rechtes durchgeführt wird, liefert zugleich einen Hinweis darauf, wie den Menschen die naturrechtlichen Vorschriften, von denen Aristoteles spricht, zugänglich werden und warum es sich um unwandelbare Vorschriften handeln muß.

Nach der Aristotelischen Unterscheidung treffen wir auf Situationen, in welchen wir frei entscheiden können, was wir zu tun gedenken. Das heißt freilich nicht, daß wir nicht auf den Gedanken verfallen könnten, bestimmte Situationen (S_{1-n}) zu Situationsklassen (Σ) zusammenzufassen und dann eine Handlungsregel (H) für das Verhalten in allen Situationen, die in die Situationsklasse gehören, aufzustellen. Auf diese Weise entsteht positives Recht. Man etabliert es so, daß man für alle Situationen S , welche ein Kriterium K erfüllen und daher in die Situationsklasse Σ fallen, Befolgung der Handlungsregel H postuliert und für den Fall der Nichtbefolgung Sanktionen androht.

Die Rechtsanwendung setzt auf seiten potentieller Agenten zunächst Rechtskenntnis voraus. Ist diese gewährleistet, dann ist in der Situation S_x ein syllogistischer Schluß möglich. Dieser hat folgende Gestalt:

²⁹ EN 1135a6.

³⁰ EN 1135a7.

³¹ EN 1135a10.

³² EN 1137a33/34.

³³ EN 1137b12.

³⁴ EN 1137b12/13; vgl. auch MM. Hier heißt es: Die Billigkeit kommt nur im Felde des Gerechten κατά νόμον in Betracht, nicht aber im Bereich des φύσει δίκαιον (1198b31 ff.).

Für alle Elemente der Klasse Σ gilt qua Satzung H (maior).
 S_x erfüllt das Kriterium K und gehört daher in die Klasse Σ (minor).
 In S_x gilt H (conclusion).

Nun ist freilich der Fall denkbar, daß bei der Wahl des Kriteriums K ein Fehler gemacht worden ist. Dieser Fehler mag darin bestehen, daß Fälle in die Klasse Σ nicht aufgenommen werden, die eigentlich in diese Klasse gehören sollten. Entscheidend ist nun, daß diese Fehler nicht dadurch zustande kommt, daß die Menschen sich erst am Beginn eines epagogischen Prozesses befinden, oder dadurch, daß man einfach nicht weitschauend genug vorgeht. Der Fehler ist vielmehr unvermeidlich, denn man will ja ein Gesetz in der Sphäre des Praktischen geben. Hier findet sich nur Einzelnes. Für gewisse Einzelfälle aber läßt sich keine allgemeine Regel so formulieren, daß sie richtig ist.³⁵ Das Gesetz faßt dann nur das, was für die meisten Fälle zutrifft (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν).³⁶ Der Fehler, den der Gesetzgeber macht, ist ihm also gar nicht anzulasten; er rührt vielmehr aus den Bedingungen des Feldes, auf das sich seine Vorschriften beziehen.³⁷ Die Billigkeit ist es nun, welche den Fehler des positiven Gesetzgebers korrigiert. Dies mag an folgendem Beispiel verdeutlicht werden.

Ein Staat will seinen Bürgern den Waffenbesitz verbieten. Bei der Formulierung eines entsprechenden Gesetzes steht man vor der Schwierigkeit, den Begriff *Waffe* definieren zu müssen. Man löst das Problem durch Angabe eines Kriteriums, das nur solche Gerätschaften erfassen soll, deren ausschließlicher Zweck darin besteht, ein Lebewesen zu töten. Die Formel lautet: Jedes Gerät, welches das Merkmal M aufweist, gilt als Waffe. Wenn eine Person im Besitz eines Gerätes angetroffen wird, welches M aufweist, dann soll diese Person auf die Weise Q bestraft werden.

Die Festsetzung von M ist gewiß nicht ganz leicht; sie wird aber obendrein durch das Faktum erschwert, daß man sich nur am kontemporären Stande der Waffentechnik orientieren, bestenfalls sich abzeichnende Entwicklungen antizipieren kann. Der Fehler, welcher sich bei der Formulierung dieses Gesetzes einschleichen kann, besteht also darin, daß der Gesetzgeber bei Abfassung des Gesetzes nicht zu überschauen vermag, welche weitere Entwicklung die Waffentechnik nehmen wird. So könnte eines Tages ein Gerät erfunden werden, welches keinen anderen Zweck hat, als ein Lebewesen mit seiner Hilfe zu töten, ohne daß es zugleich das Merkmal M aufwiese.

Aristoteles sagt nun, daß die Billigkeit von den Menschen verlange, auf den Besitz dieses neuen Gerätes genauso zu verzichten wie auf den der im Gesetz durch die Angabe von M definierten Waffen. Allerdings kann sich diese Handlungsregel nicht aufgrund einer syllogistischen Anwendung des positiven Rechts ergeben. Denn dieser Schluß kann immer nur zu dem Ergebnis führen, daß der Besitz der neuen Waffe erlaubt ist, da M nicht erfüllt wird.

Also muß hier anders geschlossen werden. Dieses Schlußverfahren hat die Gestalt einer Apagoge (ἀπαγωγή). Aristoteles definiert sie so: Eine Apagoge liegt vor,

³⁵ EN 1137b14.

³⁶ EN 1137b15/16.

³⁷ EN 1137b18.

wenn zwar klar ist, daß dem Mittelbegriff der Oberbegriff zukommt, wenn aber unklar ist, ob dem Unterbegriff der Mittelbegriff zukommt.³⁸

Der Mittelbegriff sei ἐπιστήμη (Wissenschaft), der Oberbegriff τὸ διδασκτόν (etwas, das man lehren kann), der Unterbegriff δικαιοσύνη (Gerechtigkeit). Klar ist, daß man Wissenschaften lehren kann. Unklar hingegen, ob *Gerechtigkeit* (oder allgemeiner: ἀρετή-Tugend) die Bezeichnung einer Wissenschaft ist. Also weiß man nicht, ob man die Lehrbarkeit der Gerechtigkeit bzw. der Tugend überhaupt behaupten darf. Man dürfte es – so Aristoteles –, wenn die Aussage, daß Gerechtigkeit (Tugend) eine Wissenschaft sei, zumindest ebenso wahrscheinlich wie oder aber wahrscheinlicher als die Aussage ist, daß Gerechtigkeit lehrbar sei.

Wendet man das apagogische Schlußverfahren auf das gegebene Beispiel an, dann muß auf folgende Weise geschlossen werden:

- (1) Es gibt ein Gerät, das, ohne *M* zu erfüllen, nur zum Zwecke des Tötens entwickelt worden ist.
- (2) Wir setzen hypothetisch die wahrscheinliche Annahme, daß es dem Gesetzgeber darum geht, den Besitz aller tödlichen Waffen zu verbieten.
- (3) Mithin ist der Besitz der neuen Waffe ein Fall der vom Gesetzgeber formulierten Regel und daher verboten.

Der apagogische Schluß erlaubt es also, das unvollständige Gesetz zu ergänzen; er macht es möglich, über das im Gesetz als gerecht bezeichnete Verhalten hinauszugehen. Dies ist dem sich nach der Billigkeit richtenden Menschen dadurch möglich, daß er sich auf ein vorhandenes Allgemeines beruft, eben die Intention des Gesetzgebers. Es liegt als ein der Wahrscheinlichkeit nach Allgemeines vor.

Damit ist insofern ein erster Hinweis auf das Verfahren gegeben, nach dem wir das natürliche Gerechte erschließen, als gezeigt wird, daß ein solcher Schluß nur dann vollzogen werden kann, wenn man über ein Allgemeines verfügt. Im Falle dessen, was die Billigkeit verlangt, liegt dieses Allgemeine in greifbarer Form, nämlich als die Intention des Gesetzgebers vor. Im Falle des von Natur aus Gerechten muß das Allgemeine gesucht werden. Auf dem bisherigen Stand der Darstellung läßt sich also sagen: Naturrechtliche Vorschriften sind ein aufzusuchendes Allgemeines, welches es erlaubt, in einem bestimmten Einzelfall zu einer Handlungsmaxime zu gelangen. Dazu bedarf es eines Schlußverfahrens, welches das Allgemeine allererst etabliert, nicht aber wie die Apagoge ein vorhandenes Allgemeines benutzt. Ein solches Schlußverfahren findet sich in der Aristotelischen *Rhetorik* unter dem Titel einer *rhetorischen Epagoge*. Im Felde des Praktischen ent-

³⁸ Anal. pr. 69a20/21. W. D. Ross weist in seinem Kommentar zu den beiden Analytiken – Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with introduction and commentary by W. D. R., erstmals 1949 (Oxford 1965) – darauf hin, daß die Apagoge von der reductio ad absurdum (ἀπαγωγή εἰς τὸ ἀδύνατον) unterschieden werden muß, wiewohl beide indirekte Beweisverfahren darstellen. Die Apagoge nennt er „semi-demonstrative, semi-dialectical, inasmuch as it has a major premiss which for the moment is only admitted“ (490). Zur Erklärung, woher das im folgenden referierte Aristotelische Beispiel stamme, verweist Ross auf Platons *Menon* (86e-87c), wo die Lehrbarkeit der Tugend erörtert wird. Im *Menon* wird auch ein Verfahren angewendet, welches der Apagoge ähnlich ist – die Argumentation ἐξ ὑποθέσει.

spricht nämlich der theoretischen Epagoge das Beispiel (*παράδειγμα*)³⁹. Das Beispiel ist die rhetorische Epagoge. Mit seiner Hilfe, so soll im folgenden gezeigt werden, findet man das von Natur aus Gerechte.

5.

Aristoteles definiert das Beispiel so: Das Beispiel verhält sich nicht wie ein Teil zum Ganzen, auch nicht wie das Ganze zum Teil und nicht wie das eine Ganze zu einem anderen Ganzen, sondern so wie ein Teil zu einem anderen Teil, wie Ähnliches zu Ähnlichem – wenn nämlich beide zu derselben Gattung gehören, das eine aber bekannter ist als das andere, dann liegt ein Beispiel vor.⁴⁰

Man muß diese komplexe Bestimmung in ihre Teile zerlegen, wenn man sie recht verstehen will. Zunächst erfolgen drei negative Angaben:

- (1) Ein Beispiel steht zu dem, dessen Beispiel es ist, nicht in dem Verhältnis, in welchem ein Teil zum Ganzen steht.
- (2) Ein Beispiel steht zu dem, dessen Beispiel es ist, nicht in dem Verhältnis, in welchem ein Ganzes zu einem Teil steht.
- (3) Ein Beispiel steht zu dem, dessen Beispiel es ist, nicht in dem Verhältnis, in welchem ein Ganzes zu einem anderen Ganzen steht.

Zur Erklärung dieser Bestimmungen ist es zunächst nötig, sich eine Vorstellung der Rede vom Ganzen und von den Teilen zu machen. Es sei eine bestimmte Regel das Ganze, ein Anwendungsfall der Regel hingegen ein Teil dieses Ganzen. Wenn man nun nach einem Beispiel fragt, dann gewiß nicht so, daß man eine Regel als Beispiel für eine andere Regel nehmen wollte. Die Regel, nach der man die Elemente der Klasse *x* handhabt, kann überhaupt nur dann Beispiel für die Regel sein, nach welcher man die Elemente der Klasse *y* handhabt, wenn sich ein Zusammenhang der beiden Regeln ausmachen läßt. Dieser Zusammenhang muß dann aber so beschaffen sein, daß sich beide Regeln einer ihnen übergeordneten Regel fügen. Dies wäre nur der Fall, wenn die Klassen *x* und *y* Subklassen einer ihnen übergeordneten Klasse α wären. Dann könnte man sagen: Die Handhabung der Elemente der Klasse *x* ist ein Beispiel für die Handhabung der Elemente der Klasse *y*, weil

³⁹ Rh. 1356b3. Mit dem Rückgriff auf das Paradeigma unterscheidet sich die vorliegende Interpretation von den Angaben, die J. D. Monan – *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle* (Oxford 1968) – macht. Er stellt fest, daß Aristoteles keine relativistische Moralauffassung vertrete, sondern eine fixe Norm annehme, „an objective value revealing itself in experiential conduct“ (90). Diese Norm zeige sich freilich nur dem, „whose a priori intellectual and moral dispositions fit him for it“ (ebd.). Dies ist für Monan genau dann der Fall, wenn man zu induktivem Schließen imstande ist. Zu den dialektischen Schlüssen stellt er mit Berufung auf J. Le Blond – *Logique et Méthode chez Aristote* (Paris 1939) – fest, auch die dialektische Methode sei auf Wahrheit gerichtet und daher „almost totally reducible to an inductive process. Consequently, the analysis of induction as a form of phronesis’s activity in deriving principles is actually an analysis of the operative core of dialectical method“ (72, Anm. 5). Eine solche Erklärung scheint mir freilich den Unterschied von Theorie und Praxis in einer Weise zu vernachlässigen, welche die ontologische Differenz beider Bereiche nahezu unsichtbar macht.

⁴⁰ Rh. 1357b27–30.

beide unter einer übergeordneten Regel stehen, welche für die Klasse α gilt. Es kann also nicht ein Ganzes Beispiel für ein anderes Ganzes sein, ohne daß beide aufhören, wirklich ein Ganzes zu sein. Damit wäre die dritte negative Angabe, die Aristoteles macht, erklärt.

Der Sinn der zweiten Bestimmung läßt sich recht einfach ermitteln. Denn Beispiele sind ja immer ein Einzelnes, das auf ein anderes verweist. So erfährt man, wie ein bestimmtes Wort einer fremden Sprache ausgesprochen wird, indem man einen *native speaker* darum bittet, es zu artikulieren. Was er dann, wenn er dem Wunsch nach einem Aussprachebeispiel entspricht, produziert, ist keine phonetische Regel.

Schwieriger ist die erste negative Angabe zu verstehen, die Aristoteles macht. Hier sagt er, daß das, was er ein Beispiel nennt, sich zu dem, dessen Beispiel es ist, nicht so verhalte, wie der Anwendungsfall einer Regel zur Regel selbst. Genau das aber scheint für das Aussprachebeispiel doch zu gelten. Der *native speaker* scheint den Anwendungsfall einer Regel zu produzieren.

Eine Erklärung findet sich, wenn man in der *Rhetorik* nach einem Beispiel für ein Paradeigma sucht. Aristoteles sagt,⁴¹ man verwende ein Beispiel, wenn man behaupte: Dionysios, der für sich eine Leibwache fordert, will sich zum Tyrannen aufschwingen; denn auch Peisistratos verlangte zuerst nach einer Leibwache, und als er sie hatte, machte er sich zum Tyrannen.

Hier schließt man in der Tat nicht vom Teil auf das Ganze oder vom Einzelfall auf das Allgemeine, sondern man schließt von einem Teil auf einen anderen Teil, wobei gilt, daß beide Teile in die gleiche Gattung gehören müssen. Die Gattung ist hier offensichtlich eine Regel. Sie lautet: Immer wenn jemand beabsichtigt, sich zum Tyrannen zu machen, dann verlangt er eine Leibwache. Das Verhalten des Peisistratos ist Fall dieser Regel. Aber man argumentiert im Hinweis auf Peisistratos nun nicht so, daß man aus dem Einzelfall auf die Regel schließt, sondern so, daß man einen Einzelfall anführt, um darauf zu verweisen, daß ein anderer Einzelfall eintritt, nämlich die Tyrannis des Dionysios. Ebenso verhält es sich mit dem, was der *native speaker* produziert. Man hat ihn ja nicht deshalb um die Aussprache des Wortes gebeten, um die phonetische Regel zu eruieren, welche seine Artikulation steuert, sondern man will die eigene Aussprache nach der seinen modulieren.

Damit ist klar: Beispiele verhalten sich zu dem, dessen Beispiel sie sind, wie ein Teil zu einem anderen Teil, wie ein Besonderes zu einem anderen Besonderen. Voraussetzung für die explikative Kraft, welche Beispiele besitzen, ist dabei freilich, daß es ein Allgemeines gibt, dem das, was Beispiel ist, und das, dessen Beispiel es ist, gemeinsam unterstehen. Aristoteles sagt: Sie müssen der gleichen Gattung ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) angehören.⁴²

Wenn man also behauptet, Dionysios werde sich zum Tyrannen machen, weil er eine Leibwache fordere, und wenn man dabei auf das Beispiel des Peisistratos verweist, dann muß man voraussetzen, daß es eine Regel gibt, welcher alle Menschen

⁴¹ Rh. 1357b30 ff.

⁴² Rh. 1357b29.

folgen, die sich zum Tyrannen machen wollen. Diese Regel lautet: Wenn du Tyrann werden willst, dann beantrage zuvor eine Leibwache.

Im Felde der Rhetorik dienen Beispiele dazu, von einem zurückliegenden auf einen vorliegenden oder künftigen Fall zu schließen.⁴³ Dieser Schluß ist nur mit Hilfe einer Regel möglich. Läge diese Regel so vor, daß sie jedermann evident wäre, dann brauchte man nicht mit Beispielen zu operieren. Beispiele zu geben, heißt mithin, das Bestehen einer Regel zu behaupten.⁴⁴ Daher haben Beispiele im Felde des Rhetorischen die gleiche Funktion, welche die Epagoge im Felde der Theorie hat. Sie verschaffen Deduktionen die nötigen Allsätze.

Für die Frage nach dem Naturrecht ist durch diese Überlegungen folgendes gewonnen. Bisher bestand die Interpretationsschwierigkeit darin zu erklären, wie Aristoteles einerseits vom natürlich Gerechten als einem Allgemeinen sprechen, andererseits aber sagen kann, daß sich in der Sphäre des Praktischen gar kein Allgemeines antreffen lasse. Mit Hinweis auf die rhetorische Epagoge, i. e. das Verfahren des Beispielgebens, läßt sich nun sagen, wie ein solches praktisches Allgemeines herbeizuschaffen ist. Man verweist auf einen zurückliegenden Fall und zeigt, daß ein vorliegender Fall nach seinem Muster zu handhaben sei.

Damit wird die Frage nach dem Naturrecht bei Aristoteles zu einer Frage der Einzelentscheidungen. Denn um paradigmatische Gültigkeit eines zurückliegenden Falles behaupten zu können, muß als gesichert gelten, daß in diesem Fall das natürlicherweise Gerechte getroffen wurde. Daher muß als Ausgangspunkt der Rede vom natürlichen Recht bei Aristoteles die Einzelentscheidung angesehen werden.

Allerdings besteht immer noch eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit. Denn die Frage lautet nun: Wie bestimmen wir denn im einzelnen Fall, der Beispiel für einen anderen einzelnen Fall werden soll, das natürlicherweise Gerechte? Aristoteles antwortet: mit Hilfe der Phronesis.⁴⁵

⁴³ Wie dies geschieht, zeigt Aristoteles noch einmal Anal. pr. 68b38ff. Man will folgende These behaupten: *Ein von Athen gegen Theben geführter Krieg ginge übel für Athen aus.* Um vom Kriege abzuraten, baut man nun folgende Argumentation auf:

(1) Die Thebaner haben einmal Krieg gegen einen ihrer Grenznachbarn geführt.

(2) Den Thebanern schlug dieser Krieg übel aus.

(3) Wir, die Athener, sind Grenznachbarn der Thebaner.

(4) Wenn wir also einen Krieg gegen unsere Grenznachbarn, die Thebaner, führen, dann kann das nicht gut gehen.

Der Redner verweist hier auf einen zurückliegenden Fall. Er spricht ihm zugleich Beispielcharakter zu. Er sagt, der zurückliegende Fall zeige an, was in künftigen Fällen geschehen werde. Akzeptiert man sein Beispiel, dann hat man zugleich folgende Regel akzeptiert: *Immer, wenn man einen Krieg mit seinen Grenznachbarn beginnt, dann kann dies zu nichts Gutem führen.*

⁴⁴ Zur Theorie des Beispiels vgl. G. Buck: Kants Lehre vom Exempel. In: Archiv für Begriffsgeschichte 11(1967) 148–183; ders.: Lernen und Erfahrung. Zum Begriff der didaktischen Induktion (Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1967).

⁴⁵ Zu den in der Diskussion um die Aufgabe, welche Aristoteles der Phronesis zuschreibt, vertretenen Positionen vgl. J. D. Monan, a. a. O. Monans eigene Auffassung steht in striktem Gegensatz zu den von W. Jaeger – Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, erstmals 1923 (Berlin ²1955) – vertretenen Thesen. Jaeger meint, Aristoteles habe im *Protreptikos* einen Platonischen Phronesisbegriff vertreten – die Phronesis als die reine Vernunft, welche nur sich selbst zum Gegenstand hat (67). Auch in EE sei Phronesis wie bei Platon und im *Protreptikos* „die philosophische Geisteskraft, die in transzen-

6.

Bei Aristoteles wird die Phronesis so definiert: Phronesis ist eine intellektuelle Tugend, mit deren Hilfe man zu guter Beratschlagung hinsichtlich des Guten und Schlechten in bezug auf die Glückseligkeit fähig ist.⁴⁶ *Phronesis* ist also der Name eines handlungsleitenden Wissens; da sie im Bereich des Praktischen auftritt, ist sie kein epistemisches Wissen.⁴⁷ Sie hat aber auch keinen technischen Charakter; denn sie richtet sich nicht auf das Herstellen. Zudem ist sie nicht einfach eine Tugend neben anderen Tugenden. Sie hat vielmehr die Rolle einer Aufseherin, sie gibt den an-

denter Schau ... der Gottheit ansichtig wird und das Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht ... noch gleichermaßen theoretische Erkenntnis des übersinnlichen Seins und praktische sittliche Einsicht“ (249). Sie sei das Lebenselement des bios theoretikos, auf die Wahrheit gerichtete Theorie (EE 1215b2, 1246b9). In EN hingegen führe Aristoteles den Begriff *Phronesis* im Affront gegen Platon auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch zurück und nehme ihm damit jede theoretische Bedeutung (83). Phronesis sei hier nicht mehr Denken, sondern Reflektieren, richte sich nicht mehr auf das Allgemeine, sondern auf das Einzelne (84). Die Funktion der Phronesis bestehe dabei nicht in der Normbestimmung, sondern „in der Auffindung der richtigen Mittel des vom sittlichen Willen bestimmten Ziels“ (252, Anm. 1). Monan gesteht zu, daß der Begriff *Phronesis* in EE in der Bedeutung von *contemplatio* vorkomme, bestreitet aber, daß es sich dabei um die Schau des Göttlichen handle (vgl. 138). Zwischen EE und EN gebe es keinen Widerspruch in der Konzeption moralischen Wissens, die praktisch direktive Funktion der Phronesis sei in beiden Werken die gleiche (142). In ähnlicher Weise wendet sich auch schon P. Defourny – Die Kontemplation in den Aristotelischen Ethiken. Übers.v. E. Pöhlmann. Erstmals franz.: *L'activité de contemplation dans les Morales d'Aristote*. In: *Bulletin de l'Institut Historique belge de Rome* 18 (1937) 89–101. Wieder in: F. P. Hager (Hg.): *Ethik und Politik des Aristoteles* (Darmstadt 1972) 219–234 – gegen Jaeger (vgl. 225).

Auch Jaegers These vom rein instrumentellen Charakter der Phronesis in EN hat Monan mit Verweis auf D. J. Allan – *The Philosophy of Aristotle* (London 1952); ders.: *Aristotle's account of the origin of moral principles*. In: *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*. Bd. 12. (Louvain 1953) 120–127 – bestritten. Monan stellt fest, die Phronesis spiele durchaus eine Rolle bei der Festlegung von Handlungszielen (69f.). Zu dem gleichen Ergebnis kommt zuvor H.-G. Gadamer – *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Erstmals 1960 (Tübingen 41975): „Aber daß die φρόνησις kein bloßes Vermögen der rechten Mittelwahl ist, sondern selbst eine sittliche Hexis ... geht aus ihrem systematischen Ort innerhalb der aristotelischen Ethik eindeutig hervor“ (304, Anm. 1).

Th. Ebert – *Phronesis*. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13). In: O. Höffe (Hg.): *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik* (Berlin 1995) 165–185 – revitalisiert die These Jaegers in gewissem Sinne, wenn er die Bestimmung der Phronesis als eines nichttechnischen Wissens kritisiert. Er stellt fest, Aristoteles erlaube fälschlicherweise im Felde der Techné keine Anwendung der Phronesis. Klug sei jemand aber immer dann, wenn er sich auf Unvorhergesehenes einzurichten vermöge; das müsse auch der Technites tun (179f.). Ebert rückt damit den Begriff der Phronesis – wie schon Jaeger – so nah an den noch zu kennzeichnenden Begriff der *Deinotes*, daß beide letztlich ununterscheidbar werden. Daher kann er schließlich konstatieren, Aristoteles habe letztlich keine Möglichkeit, Phronesis und *Deinotes* zu differenzieren (183). Einen Zusammenhang von Phronesis und normativ Gebotemern vermag Ebert dann lediglich noch darin zu erblicken, daß der Kluge damit rechne, daß sich moralische Verfehlungen auf lange Sicht als kontraproduktiv erwiesen. Der Gerissene sei einer, der zu dieser Einsicht nicht fähig sei (184). Ebert scheint sich mit seinen Überlegungen – wie schon zuvor Jaeger – an der Kantischen Konzeption der Klugheit zu orientieren. Zur Differenz zwischen Kant und Aristoteles vgl. P. Aubenque: *La prudence chez Kant*. In: *Revue de métaphysique et morale* 80(1975) 156–182.

⁴⁶ Rh. 1366b20–22. Nicht unähnlich wird EN 1140a26–28 definiert.

⁴⁷ Rh. 1366b20–22; vgl. EE 1246b34f. Hier heißt es: Sokrates hat recht, wenn er sagt, nichts sei mächtiger als die Phronesis. Er irrt sich aber, wenn er sie als ἐπιτήμη kennzeichnet; denn sie ist ἀρετή, mithin eine andere Art von Wissen als das der Wissenschaft.

deren Tugenden Anweisungen – wie der planende dem ausführenden Baumeister sagt, was er zu tun hat.⁴⁸

Die Fähigkeit des Phronimos besteht darin, den Urteilenden davor zu bewahren, in seinem Urteil durch seine Begierde, also durch Lust (ἡδονή) oder Schmerz (λύπη), über Gebühr beeinflusst zu werden. Gelingt dies, dann tritt Wohlberatenheit (εὐβουλία) ein. Daher sagt Aristoteles: Der Phronimos und der Euboulos sind derselbe.⁴⁹

Was die Phronesis zu leisten hat, läßt sich mit Blick auf die Mesotes-Lehre⁵⁰ erklären. Aristoteles sagt:⁵¹ Jede teilbare Einheit weist eine Mitte auf, welche dadurch bestimmt ist, daß sie von den beiden Enden gleich weit entfernt ist. Eine solche Mitte treffen wir nun in zwei Gestalten an: als Mitte an sich selbst und als Mitte für uns. Die Mitte an sich selbst ist die arithmetische Mitte. Sie zu finden, ist völlig unproblematisch, da Ausgangs- und Endpunkt fixiert sind.

Bei der Mitte für uns hingegen liegen die Verhältnisse so, daß wir nicht genau wissen, was das Minimum und was das Maximum ist. Wir haben nur die Information zur Verfügung, daß sich die Mitte auf zwei Weisen verfehlen läßt – nämlich dann, wenn Mangel hervorgerufen, oder dann, wenn Übermaß herbeigeführt wird. Nun mag man einwenden, daß sich unter solchen Bedingungen gar nicht sagen läßt, wo denn die Mitte liege. Wäre dem so, dann müßte man das Mesotes-Postulat als eine unmöglich zu erfüllende Forderung zurückweisen.

Aristoteles nennt aber ein Verfahren, die Mitte dennoch zu bestimmen. Es besteht darin, den Kontext zu analysieren, in dem man sich befindet. Es gilt, die Situativität so zu berücksichtigen, daß man fragt: Wer handelt mit wem, an welchem Ort, zu welcher Zeit, unter welchen Umständen und Bedingungen? Hat man diese Faktoren eruiert, dann kann man von Fall zu Fall angeben, wo die Mitte liegt.⁵²

Diesen Angaben läßt sich für eine nähere Bestimmung der Phronesis folgendes entnehmen: Die Phronesis geht auf das Einzelne, denn das Handeln hat es ja nicht mit Allgemeinem, sondern mit Einzelnem zu tun.⁵³ Wie sie das Einzelne beurteilt, wird an der Unterscheidung von Deinotes (δεινότης) und Phronesis deutlich.⁵⁴

Jeder, der über Phronesis verfügt, verfügt auch über Deinotes, wohl am angemessensten mit dem englischen Wort *cleverness* übersetzt; aber nicht jeder, den man *clever* nennen kann, besitzt auch schon Phronesis. Die Deinotes arbeitet mit der Phronesis zusammen; sie faßt ins Auge, woraus etwas im Felde des Praktischen

⁴⁸ MM 1198a37 ff. In diesem Sinne konstatiert R. Beiner: – Political Judgment (London 1983): „... phronesis is knowledge of which virtue is appropriate in particular circumstances, and the ability to act on that knowledge ...“ (72).

⁴⁹ EN 1141b13.

⁵⁰ Zur Tradition der Mesotes-Lehre im griechischen Denken vgl. H. Kalchreuter: Die μεσότης bei und vor Aristoteles (Tübingen 1911); T. J. Tracy: Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle (Paris 1969).

⁵¹ EN 1106a26 ff.

⁵² Diese Verfahrenskennzeichnung scheint mir der Feststellung von U. Wolf zu widersprechen, die Mesotes sei unter den Tugenden nur auf die Standhaftigkeit und die Besonnenheit zu beziehen; vgl. Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre. Erstmals in: Phronesis 33(1988). Wieder in: O. Höffe (Hg.): Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, a. a. O. 83–108, hier 107.

⁵³ EN 1141b16.

⁵⁴ MM 1197b18 ff.

entsteht, wie sich etwas bewerkstelligen läßt, und sorgt dann dafür, daß es herbeigeführt wird. Die Phronesis geht über solche Zweck-Mittel-Kalkulation insofern hinaus, als sie sich in der Wahl dessen, was es herbeizuführen gilt, eine Beschränkung auferlegt. Sie wählt nur das Beste und will nur das Beste verwirklichen.

Die Deinotes hat also lediglich instrumentellen Charakter,⁵⁵ sie kann durchaus auch Mittel zu Zwecken kalkulieren, die schlecht sind. In diesem Falle wandelt sie sich zur Schlechtigkeit (*πανουργία*).⁵⁶ Schlechtigkeit tritt immer dann auf, wenn man sich über die Prinzipien des Praktischen täuscht.⁵⁷

Die Phronesis läßt sich als dasjenige Vermögen kennzeichnen, welches uns in die Lage versetzt, in der Sphäre des Kontingenten zu einem angemessenen Urteil hinsichtlich dessen zu gelangen, was das Beste ist.⁵⁸ Die Rede vom Besten ist, wie die Differenz zur Schlechtigkeit zeigt, durchaus normativ zu verstehen. Das Beste ist in gewissen Kontexten das Gerechte. Daher hat der Ungerechte keine Phronesis; denn er kann nicht zwischen dem ganz und gar Guten und dem für ihn Guten unterscheiden.⁵⁹

Nach diesen Bestimmungen läßt sich sagen, unter welchen Umständen man im Sinne der Naturrechtswidrigkeit ungerecht handelt. Ungerechtes Handeln setzt zunächst Freiwilligkeit⁶⁰ voraus. Die Tat auszuführen oder zu unterlassen, muß beim Täter liegen. Der Täter muß zudem wissen, was er tut, i. e. er muß sich klar darüber sein, wen die Tat betrifft, womit sie herbeigeführt wird und aus welchem Grunde. Dies ist nicht der Fall, wenn sich das Ergebnis der Tat wider alle vernünftige Erwartung (*παράλογως*)⁶¹ einstellt. Ungerechtes Handeln liegt auch nicht vor, wenn das Handlungsergebnis zwar nicht *παράλογως*, aber ohne böse Absicht des Täters⁶² eintritt. So bleiben nur zwei Fälle: Ein Schaden wird zwar mit Wissen des Täters herbeigeführt, aber ohne daß von planvollem Vorgehen gesprochen werden kann. Hier handelt man ohne die Kontrolle der Phronesis, weil man sich von Emotionen steuern läßt. Oder aber die Tat wird vorsätzlich ausgeführt (*ἐκ προαίρεσεως*),⁶³ und die zur Schlechtigkeit verkommene Deinotes hat sie kalkuliert. Dann ist die Tat ungerecht und zeugt von der Verworfenheit des Agenten.

Die Überlegungen zu Paradeigma und Phronesis lassen sich nun auf folgende Weise zusammenführen: Die Frage nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit stellt sich in der Sphäre des Praktischen, i. e. im Bereich des Kontingenten, in welchem es

⁵⁵ Damit entspricht sie genau dem, was Kant unter einem *hypothetischen Imperativ* versteht – vgl. KdpV, Akademie-Ausgabe V, 20.

⁵⁶ EN 1144a27.

⁵⁷ EN 1144a35/36.

⁵⁸ In diesem Sinne schreibt E. Vollrath: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen (Würzburg 1987): „Die menschliche Welt ist eine kontingente Welt, und die Phronesis ist das spezifisch menschliche Vermögen, sich auf diese Kontingenz der Welt einzulassen und sich darin einzurichten“ (234).

⁵⁹ MM 1199a27–29.

⁶⁰ Zu Aristoteles' Lehre von der Freiwilligkeit vgl. A. Kenny: Aristotle's Theory of the Will (New Haven 1979). Kenny macht auch Angaben zu den Differenzen zwischen EE und EN.

⁶¹ EN 1135b17.

⁶² EN 1135b17/18.

⁶³ EN 1135b25.

kein Allgemeines gibt. Daher ist die Annahme eines unwandelbaren Naturrechts widersinnig; denn Unwandelbarkeit ist eben nicht das Signum des Praktischen, sondern dessen, worauf sich die Theorie bezieht. Wenn dennoch von Naturrecht die Rede sein soll, dann kann dies nur so geschehen, daß eine schwache Variante der Naturrechtslehre gemeint ist – schwach, weil ein sich von Situation zu Situation änderndes Naturrecht angesetzt wird. Daß dabei auf transsituativ gültige Handlungsregeln nicht verzichtet werden muß, zeigt das Verfahren der rhetorischen Epagoge. Indem man die von der Phronesis in einem zurückliegenden Fall als gültig erkannte Handlungsweise als beispielhaft ansieht, dehnt man die Regel auf eine vorliegende oder künftige Situation aus.

7.

In ihrem Kommos⁶⁴ sagt Antigone dem Chor, sie sei nur deshalb ungehorsam gewesen, weil der Tote ihr Bruder gewesen sei und weil ihre Eltern nicht mehr lebten. Hätte es sich um ihr Kind oder um ihren Ehemann gehandelt, dann wäre es nicht nötig gewesen, Kreons Gesetz zu mißachten. Denn sie hätte ja ein weiteres Kind haben und ein weiteres Mal heiraten können. Der Bruder aber sei unersetzlich, weil die Eltern schon tot seien.

Diese Stelle hat Anstoß erregt, da sie dem Bild widerspricht, das wir von Antigone haben.⁶⁵ Wie man sich aus literaturwissenschaftlicher Sicht der Passage gegenüber auch immer verhalten mag,⁶⁶ für eine Theorie des schwachen Naturrechts scheint sie in einem gewissen Grade exemplarisch; denn Antigone gibt hier die Bedingungen an, die hätten erfüllt sein müssen, damit das positive Recht hätte wirksam werden können. Da sie sich freilich in einem solchen Handlungskontext nicht befand, besaß sie auch keine Möglichkeit, eine Entscheidung zu treffen. Die Entscheidung war vielmehr schon getroffen, durch das Gebot der Götter.

Als ein Skandalon muß diese Überlegung dann empfunden werden, wenn man nur die Opposition des starken Naturrechts und des Rechtspositivismus als eines

⁶⁴ Ant. 905–912. Aristoteles spielt auf die Passage Rh. 1417a29ff. an.

⁶⁵ Prominent ist Goethes Kritik – J. P. Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hg. v. F. Bergemann. 2 Bde. 2. Bd. (Frankfurt/ M. 1981) –, der Eckermann gegenüber folgendes äußert: „So kommt in der ‚Antigone‘ eine Stelle vor, die mir immer als ein Flecken erscheint, und worum ich vieles geben möchte, wenn ein tüchtiger Philologe uns bewiese, sie wäre eingeschoben und unecht. Nachdem nämlich die Heldin im Laufe des Stückes die herrlichsten Gründe für ihre Handlung ausgesprochen und den Edelmut der reinsten Seele entwickelt hat, bringt sie zuletzt, als sie zum Tode geht, ein Motiv vor, das ganz schlecht ist und fast ans Komische streift“ (562).

⁶⁶ Eine kurze Übersicht über die philologischen Probleme, insbes. die Echtheitsfrage, gibt J. C. Hogan: *The Plays of Sophocles. A Companion to the University of Chicago Press Translation* (Bristol 1991) 162ff. Hier findet sich auch der Hinweis auf eine Herodotstelle (3, 119), wo die Frau des von Dareios mitsamt seinen Verwandten festgesetzten Intaphrenes den König darum bittet, wenigstens ihren Bruder freizulassen. Dareios fragt, warum sie nicht um ihren Gatten oder um ihre Kinder bitte, und erhält zur Antwort, sie könne einen neuen Mann finden und neue Kinder zeugen, der Bruder aber sei unersetzbar, da die Eltern tot seien. Dareios ist von dieser Antwort beeindruckt und läßt den Bruder frei, obendrein den ältesten Sohn. Die anderen müssen sterben. Aus dieser Herodotstelle kann zumindest darauf geschlossen werden, daß Antigones Argumentation nicht so unerhört ist, wie Goethe gemeint hat.

schrankenlosen Dezisionismus gelten lassen will. Die Passage wird aber durchaus verständlich, wenn man sie im Sinne eines schwachen Naturrechtsbegriffs liest. Denn was Antigone hier darlegt, sind ja genau die Überlegungen, welche man in einer Situation anstellen muß, in der es um die Frage geht, wie denn gerecht zu handeln sei. Sie fragt sich: Unter welchen Bedingungen könnten Menschen – etwa Kreon – ein Bestattungsverbot erlassen? Die Antwort lautet: Dies wäre möglich, wenn der Tote solche Angehörigen besäße, welche ihn – so könnte man etwas respektlos sagen – zu replizieren vermöchten. Damit sind zugleich die Konditionen erkannt, unter denen nichts durch Entscheidung festgesetzt werden darf, wo also das Naturrecht in Anschlag zu bringen ist.

Was sich der *Antigone*-Passage nicht entnehmen läßt, ist die eigentümliche Aristotelische Form des paradigmatischen Schließens. Denn Antigone meint, die Götter hätten das Recht unverbrüchlich festgesetzt. Den Aristotelischen Schriften hingegen kann entnommen werden, daß wir durch Paradeigmata feststellen, was als natürlicherweise Gerechtes zu gelten hat.

Die systematische Bedeutung der dargelegten Aristotelischen Bestimmungen liegt auf der Hand. Wenn man die starke und die schwache Variante des Naturrechts mit einer knappen Formel unterscheiden will, kann man sagen: Die schwache Variante stellt einen partiellen, die starke einen vollständigen Anti-Dezisionismus dar. Mit der systematischen Ausarbeitung eines partiellen Anti-Dezisionismus wäre ein Weg eröffnet, die in der Tat unfruchtbare Opposition von Normativismus und Dezisionismus aufzubrechen. Aristoteles deutet an, wie dies geschehen könnte.

ABSTRACT

Defending Antigone's disobedience Aristotle refers to universal laws of nature which require the burial of Polynices (*Rhetoric* 1373b10/11). Nevertheless, in the *Ethica Nicomachea* (1134b29/30) he admits such laws to be changeable. The paper tries to explain these – as it seems – inconsistent statements.

Universal laws of nature are rules of action which cannot be altered as the actors wish. Positive laws may be promulgated as the legislators please. If there is something like as changeable universal law, it has to be a rule of action which, on the one hand, exists without any promulgation. On the other hand, what it requires depends on the circumstances under which human actions take place, that are the contingencies of *praxis*. Therefore, it has to be *phronesis*, the capacity of practical reasoning, which detects universal laws of nature using the methods of rhetorical induction – in particular examples (*παρὰδειγματῶν*).

Aristoteles verteidigt Antigones Ungehorsam mit Verweis auf universell gültige naturrechtliche Vorschriften, welche die Bestattung des Polyneikes fordern (*Rhetorik* 1373b10/11). Dennoch gesteht er in der *Nikomachischen Ethik* (1134b29/30) zu, solche Vorschriften seien wandelbar. Der Aufsatz will diese scheinbar widersprüchlichen Angaben erklären.

Universell gültige naturrechtliche Vorschriften sind solche Handlungsregeln, welche man nicht nach Belieben ändern kann. Positive Gesetze darf die Legislative nach ihren Wünschen gestalten. Wenn es nun ein wandelbares Naturrecht geben soll, dann muß es einerseits Postulate enthalten, die auch ohne positive Rechtsetzung in Kraft sind, die andererseits aber von den Umständen abhängen, unter denen wir handeln – mithin der Kontingenz des Praktischen Rechnung tragen. Es ist deshalb die *Phronesis* als das Vermögen praktischen Urteilens, welche solche universell gültigen naturrechtlichen Regeln entdeckt. Sie benutzt dazu das Verfahren der rhetorischen Epagoge, insbesondere Beispiele (*παρὰδειγματῶν*).