

Year: 1994

Die Ontologie des Politischen bei Platon und Aristoteles [Teil 1]

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251854>

Originally published as:

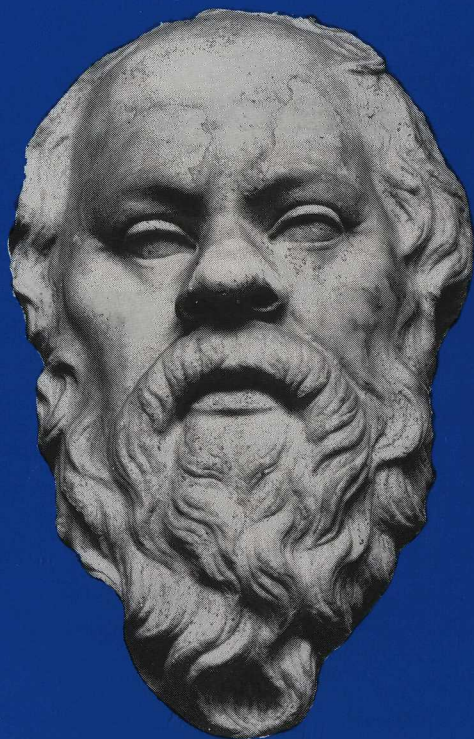
Angehrn, Emil. (1994) Die Ontologie des Politischen bei Platon und Aristoteles. Perspektiven der Philosophie, Bd. 20 , S. 83-107 (Tl. 1) ; Bd. 21, S. 11-44 (Tl. 2).

PERSPEKTIVEN DER PHILOSOPHIE

NEUES JAHRBUCH 1994

Band 20 — 1994

HERAUSGEGEBEN VON
RUDOLPH BERLINGER
EUGEN FINK †
TOMONOBU IMAMICHI
WIEBKE SCHRADER



Rodopi

II**Problemgeschichte**

Emil Angehrn
DIE ONTOLOGIE DES POLITISCHEN
BEI PLATON UND ARISTOTELES

Teil I

Zum gängigen Urteil in der Geschichte politischer Philosophie gehört es, Aristoteles als Begründer der praktischen Philosophie zu betrachten. Mit dieser Einschätzung verbinden sich namentlich zwei Thesen: daß einerseits das aristotelische Modell praktischer Philosophie unabhängig von dessen theoretisch-spekulativer Theorie konzipiert sei, und daß Aristoteles zum anderen gerade darin den entscheidenden Schritt über Platon hinausgegangen sei. In beidem kann sich das Urteil auf Aristoteles' eigenes und entschiedenes Zeugnis berufen. Zentrale Passagen des 1. Buches der *Nikomachischen Ethik* gelten sowohl der Herausstellung der methodischen Eigenständigkeit des Praktischen wie dem Nachweis, daß die platonische Ideenlehre nicht nur in sich haltlos, sondern selbst unter Annahme ihrer Begründetheit als Fundament der Ethik funktionslos sei.

Die folgenden Betrachtungen sollen zu diesem gängigen Urteil einen Gegenakzent setzen. Nicht relativiert werden soll die These von der spezifischen Ausrichtung und methodischen Eigenart praktischer Philosophie bei Aristoteles, die sich an drei Kernpunkten festmachen läßt: 1. Im Gegensatz zur selbstzweckhaften *Theoria* ist praktische Philosophie eine ‚Theorie‘ nicht um der reinen Erkenntnis, sondern der Praxis willen (N. E. 1095a6). 2. Ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen sind von seiten des Subjekts praktische Lebenserfahrung und Verwurzelung in einer ethischen Grundhaltung (1094b27–1095a11; 1095

b4–8), von seiten des Gegenstandes das Faktum – das „Daß“ – des vorgegebenen Sittlichen (1095b6–7; 1098b1–8); die praktische Erkenntnis und Urteilskraft, die Phronesis, ist von wissenschaftlich-spekulativer Erkenntnis wesentlich verschieden (IV.5). 3. Maßstab der genuinen Genauigkeit praktischer Philosophie ist nicht die Exaktheit formaler Wissenschaften wie der Mathematik, sondern die Allgemeinheit einer „Grundrißwissenschaft“¹ (1094b19–27; 1098a26–33; vgl. III.5). Mit diesen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Merkmalen scheint nun vielen die Abkoppelung praktischer Philosophie von metaphysischen Prämissen (sowie die Absetzung von der platonischen Vorlage) aufs engste verbunden. Diese Einschätzung ist zu hinterfragen.

Wenn die „Ontologie des Politischen“ als Titel der folgenden Erörterungen steht, so ist er nicht nur in dem allgemeinen Sinn einer letzten Formtheorie eines bestimmten Gegenstandsbereichs gemeint. Anvisiert ist Ontologie im spezifischeren Sinn der *metaphysica generalis*; gezeigt werden soll, wie die Theorie des Politischen mit der allgemeinen Konzeption des Seins, mit der Bestimmung des wahrhaft Seienden zusammenhängt. Der Zusammenhang ist kein bloß methodologisch-konzeptueller, sondern in eminentester Weise ein inhaltlicher, der sachliche Optionen und Begriffe politischer Philosophie bestimmt. Anknüpfungspunkt zur Erläuterung und Erhärtung dieser These ist jenes letzte (nicht nur praktische und erkenntnismäßige, sondern) ontologische Prinzip, das die *Politeia* in ihrem Mittelpunkt zur Sprache bringt: die Idee des Guten. Sie ist Kern einer teleologischen Ontologie, welche Sein und Gutsein konvergieren läßt und welche den platonischen wie aristotelischen Ansatz gleichermaßen prägt. Welches ihr genauer Gehalt ist und inwiefern damit eine gehaltvolle Verbindung metaphysischer und politischer Theorie begründet wird, bleibt allerdings zu sehen. Die Aufhellung dieses Fundierungsverhältnisses soll eine Gemeinsamkeit antiker politischer Philosophie herausstellen, vor der zugleich die Infragestellung dieses Ansatzes durch das subjektive Prinzip der Mo-

derne deutlichere Konturen erhält. Dazu sind zunächst die Grundlagen der platonischen Konzeption herauszuarbeiten (1.–3.), vor deren Hintergrund dann der aristotelische Theorieansatz zu erörtern (4.–6.) und schließlich eine Einschätzung des Verhältnisses beider Positionen zu geben ist (7.).

1. Die Frage nach der Gerechtigkeit und die Metaphysik der Seelenlehre

Wo die Literatur metaphysische Prämissen der *Politeia* benennt, verweist sie zunächst und zumeist auf die Metaphysik der Seelenlehre. Mit dieser scheint der Leitbegriff, der die Fragestellung des Dialogs im ganzen umreißt, der Begriff der Gerechtigkeit, vor allem verknüpft. Nachdem in einem ersten Schritt die verschiedenen sophistischen Destruktions- und Reduktionsversuche zurückgewiesen und der Boden für einen gehaltvollen Gerechtigkeitsbegriff gesichert werden, unternimmt Sokrates in einem zweiten Schritt die Exposition eines eigenen Konzepts, indem er in Strukturanalogie ein Modell der gerechten Polis und der gerechten Seele entwirft. Dem Wortlaut nach handelt es sich dabei um eine Übertragung von der „Stadt“ auf den Einzelmenschen, wobei die – nicht selbstverständliche – Unterstellung gemacht wird, daß ‚Gerechtigkeit‘ in beiden Verwendungen dasselbe meine (daß es sich um „dieselbe Schrift“ [368d] in größerem und kleinerem Maßstab handle). Da sich die gesuchte Eigenschaft am größeren Gegenstand „leichter erkennen“ lasse, ist sie am kleineren dadurch zu bestimmen, daß dessen „Ähnlichkeit mit dem größeren“ aufgezeigt wird (368e–369a; vgl. 434d–e). Angesetzt wird beim Staat sowohl im konstruktiven Entwurf der Teile und Funktionen (369 ff.) wie in der mythischen Legitimation ihrer hierarchischen Gliederung; letzteres ist Thema des phönizischen Mythos von der Herkunft der drei Stände, deren Gliedern der Gott bei der Erschaffung Gold, Silber oder Eisen und Erz beigemischt und sie damit zu verschiedenen Aufgaben

prädestiniert hat (414c–415c). Wenn nun zwar die so gewonnene Bestimmung „auf den einzelnen übertragen“ (434e) wird, so ist doch klar, daß es sich um keine einfache Projektion handelt. Vielmehr soll der Begriff in dieser Anwendung zur Prüfung gestellt werden: Zeigt er sich darin als unpassend, „dann wollen wir etwas anderes ersinnen [...], und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben, werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblitzen sehen“ (434d, 435a). In Wahrheit ist diese nachträgliche methodologische Umakzentuierung einen Schritt weiter zu führen: Bildet die Betrachtung der Stadt den heuristischen Zugang, so steht doch außer Zweifel, daß diese ihr eigenes Urmodell in der Dreiteilung der Seele hat. Den drei Ständen der Herrscher, Wächter, Bauern und Arbeiter entsprechen die Seelenteile des *logistikon*, *thymoeides* und *epithymetikon* mit den sie kennzeichnenden Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit. Ja, das Abbildverhältnis wird darüber hinaus ausdrücklich als eines der realen Provenienz gedeutet: „Diese sämtlichen drei Arten (*eide*)“, die sich in Seele und Stadt wiederfinden, können der letzteren „nirgends anders her“ als aus der Seele ihrer Bürger zukommen (435e). Doch grundlegender als die Herkunft ist die begriffliche Fundierung: Offenkundig wird hier die Seelenlehre als feststehendes Lehrgut eingebracht und der politischen Betrachtung zugrunde gelegt. Der politische Gerechtigkeitsbegriff bleibt darin auf ein externes, „metaphysisches“ Fundament bezogen. Mit dieser Inbezugsetzung geht die postulierte Bedeutungsgleichheit beider Begriffsverwendungen unmittelbar einher; zu den Folgeproblemen des Ansatzes gehört die Unmöglichkeit, dieses Postulat selber in Frage zu stellen. Indessen präsentiert der von Platon exponierte Gerechtigkeitsbegriff auch unabhängig davon Merkmale, die einem unbefangenen Verständnis eigenartig erscheinen.

Der Dialog beginnt, noch vor der Auseinandersetzung mit der Sophistik, mit der Zurückweisung zweier geläufiger Definitionen von Gerechtigkeit, deren erste – „Aufrichtigkeit und Wiedergeben, was einer von einem empfangen hat“ (331c) – Mo-

mente der *iustitia commutativa* mitformuliert, während die zweite – „jedem das Schuldige“ bzw. „Gebührende“ geben (331e, 332c) – auf distributive Gerechtigkeit weist. Es sind zwei Aspekte des normalen Begriffsverständnisses, die auch dessen moralisch-normative Komponente mitartikulieren; sie werden von Sokrates mit wenig überzeugenden Argumenten, in denen die Definitionen wörtlich-abstrakt genommen werden, zurückgewiesen. Der Fortgang des Gesprächs verdeutlicht Stellenwert und Stoßrichtung dieser Kritik. Sokrates' eigene abschließende Charakterisierung der Gerechtigkeit als „eine Art Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele“ (444d–e) siedelt Gerechtigkeit nicht mehr im engen Rahmen der moralischen Sollensfrage an, sondern rückt sie in eine teleologisch-eudämonistische Perspektive, zu welcher der Begriff in Wahrheit – nicht erst für uns, sondern, wie der Streit mit der Sophistik belegt, auch für das griechische Verständnis – in einem Spannungsverhältnis steht. Die sophistischen Reduktionen und utilitaristischen Umdeutungen des *dikaion* sind gerade Versuche der Destruktion seines moralisch-normativen Gehalts². Die Kritik an jenen ersten Definitionsvorschlägen ist sowohl durch die andere Ausrichtung des von Platon anvisierten Begriffs bedingt wie durch das Bewußtsein, in ihnen keinen Stand gegen die sophistischen Einwände zu gewinnen. Das Postulat aber, unter das sich die eigene Begriffsexplikation stellt, ist unmittelbar durch die vorausgehende Diskussion mit der Sophistik bestimmt: Gegen diese übernimmt Sokrates die Aufgabe, Gerechtigkeit nicht nur als instrumentelles Gut um der Folgen willen, sondern „an und für sich selbst“ – „nach der eigentümlichen Kraft, mit der sie der Seele innewohnt“ – als Gut zu erweisen (367b, 36e). Wenn sich darin der normative Gehalt der ersten Vorschläge wiederaufgenommen findet, bleibt er gleichwohl in der Schwebe der teleologisch-deontologischen Zweideutigkeit des *agathon*. Sofern letztlich die eudämonistische Ausrichtung überwiegt, wird das Desiderat eines ‚an ihm selbst erstrebten‘ Gerechten ipso facto erfüllt.

Allerdings bleibt die nähere Begriffsbestimmung zunächst einer strengeren normativen Orientierung verpflichtet. Gerechtigkeit soll darin bestehen, daß im Staat wie in der Seele jeder Teil seine Aufgabe in vollkommener Weise erfüllt, das „Seinige verrichtet“ (*ta hautou prattein*: 433b *passim*). Man kann sich fragen, was dies mit unserem normalen Wortverständnis zu tun hat. Diesem zufolge meint Gerechtigkeit die eminente Tugend des sozialen Verhaltens, ob sie nun als Tausch- oder Verteilungsgerechtigkeit gedacht sei; „jedem das Seine“ kann als Abkürzung dieser Norm gelten. An einer Stelle des Dialogs scheint sich Platon diesem Verständnis anzunähern, indem er die Aufgabe des Richters dahingehend bestimmt, „jedem weder Fremdes zuzuteilen noch ihm das Seinige zu nehmen“ – Gerechtigkeit bestünde dann darin, „daß jeder das Seinige und Gehörige hat und tut“ (*he tou oikeiou te kai heautou hexis te kai praxis*: 433e). Man hat versucht, hier den Begriff des Habens (*hexis*) stark zu machen und das Tun (*praxis*) gleichsam in Abhängigkeit von ihm zu lesen: Nach G. Vlastos handelt es sich um ein elliptisches Argument, welches durch folgende Prämisse zu ergänzen wäre: „Jeder wird das Seine haben, sofern er das Seine tut“³. So wäre das Verrichten seiner Aufgabe gleichsam Bedingung für das Haben des Seinen und *in diesem Sinne* von Gerechtigkeit. Doch auch wenn eine solche Lesart einen Akzent setzt, der Platons Intention an dieser Stelle entgegenkommt, bleibt unverkennbar, daß sie nicht die zentrale Stoßrichtung seiner Definition trifft.

Der Gerechtigkeitsbegriff hat beim Staat wie bei der Seele einen doppelten Anknüpfungspunkt: den Teil und das Ganze; ihnen entspricht eine zweifache Normbestimmung. Benennt die Formel „das Seinige tun“ zunächst eine Norm für den Teil, so ist diese ihrerseits der Norm für das Ganze, der inneren Ordnung und Einigkeit mit sich, unterstellt, funktional auf das Telos des Ganzen bezogen, *dessen* Gerechtigkeit *primär* in Frage steht. In der Gerechtigkeit „des Staats“ bzw. „des Menschen“ / „der Seele“ tritt die genuine Stoßrichtung des Konzepts deutlich hervor. Leitend ist die Idee einer Ganzheit und inneren Einheit, in

der sich ihrerseits zwei Merkmale unterscheiden lassen: die innere Herrschaft und die ästhetisch-eudämonistische Qualität dieser Ganzheit. Zunächst verweist das Erfüllen des je Eigenen nicht nur auf das Zusammenspiel verschiedenartiger Funktionen, sondern spezifischer auf „das Seinige verrichten in bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden“ (440b): Darin ist das Erfüllen des Eigenen in eminenter Weise die Konstitution der Einheit des Ganzen. Wie die Weisheit, die allein zu Übersicht und Voraussicht befähigt, zum Herrschen bestimmt ist, so ist die Besonnenheit nicht nur die interne Mäßigung des Begehrens, sondern ein sich-Leitenlassen und sich-Fügen-ins-Ganze. Was als Verhältnis zwischen den Teilen erscheint, ist in anderer Hinsicht Kennzeichen des Selbstverhältnisses des Ganzen: der Herrschaft über sich (443d) und der darin realisierten Souveränität und Freiheit. Von ebensolcher Bedeutung sind die qualitativen Beschreibungen dieser Einheit mit sich: das innere Zusammenspiel, die Harmonie und Freundschaft mit sich, durch welche der Mensch „auf alle Weise einer wird aus vielen“ (443d–e). Damit kommen Bestimmungen zum Tragen, die in klassischen Modellen zur Vorstellung des Glücks und der Erfüllung gehören; Einheit mit sich heißt auch Einheit zwischen Absicht und Tun, zwischen Wollen und Sein. Gerechtigkeit, weit davon entfernt, nur die moralische Richtigkeit des Verhaltens zu nennen, meint hier den optimalen Zustand der Seele im ganzen, in einem weiteren Sinn den gelingenden Existenzvollzug selber. Davon zeugen das heuristisch nicht beiläufige Modell der Gesundheit als Sinnbild der richtigen Verfassung der Seele (444c–d)⁴ ebenso wie die abschließende Charakterisierung der Gerechtigkeit als „eine Art Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden der Seele“ (444d). Daß die Exposition des Gerechtigkeitsbegriffs in solchen Charakterisierungen ihren (vorläufigen) Abschluß findet, darf als Indiz dafür gelten, die Hauptintention des Begriffs stärker in Richtung des Glücks und Gelingens als des gerechten Ausgleichs zu interpretieren. Daß damit auch der im Eingang des Gesprächs geforderte Nachweis der Einheit von Gerechtigkeit und Glück

geleistet ist, bedarf für die Gesprächspartner dann keiner weiteren Erörterung.

Man wird den Primat der eudämonistischen Orientierung nicht geradehin als Ausschließlichkeit interpretieren dürfen. Dagegen sprechen die unmittelbare, auch im Dialog präsenste Wortbedeutung von Recht und Gerechtigkeit ebenso wie der Ansatz der Frage, der vom evidenten Spannungsverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Glück ausgeht, und schließlich jene Aspekte, die den Begriff durchaus in Nähe zu unserem normalen Verständnis thematisieren (wobei dann allerdings bei Platon wie bei Aristoteles meist nicht der Gerechtigkeits-, sondern der Gleichheitsbegriff der direkt anvisierte ist). Gleichwohl ist im ganzen die Tendenz unverkennbar, den Rahmen einer Glücksethik als bestimmenden Horizont auch des Gerechtigkeitsproblems herauszustellen. Gerechtsein ist nicht nur Übereinstimmung mit einer moralischen Norm, sondern letztlich eine *Seinsverfassung*, in welcher der Mensch zu seiner wahren Vollendung kommt.

2. Die Idee des Guten als Seins- und Erkenntnisprinzip

Nun ist mit der zusammenfassenden Charakterisierung der Gerechtigkeit als „eine Art Gesundheit und Schönheit und Wohlbe- finden der Seele“ (444d) ihre begriffliche Erörterung nicht zu ihrem Abschluß gekommen. In sukzessiven Annäherungen sucht Platon das Wesen der Gerechtigkeit zu ergründen. Schon der bisherige Gang ist in sich zweistufig. Die für die Polis zunächst aufgestellte Norm, daß jeder seinem Beruf und seiner Aufgabe nachzugehen „und sich nicht in vielerlei einzumischen“ habe (433d), wird im nachhinein zum bloßen „Schattenbild der Ge- rechtigkeit“ herabgesetzt, dem gegenüber Gerechtigkeit „in Wahrheit“ als eine innere Qualität der Seele im Umgang mit ih- ren Kräften und dem darin zu realisierenden Ausgleich zu be- stimmen ist (433c). Nachdem Sokrates nun auf der Grundlage des so elaborierten Konzepts die näheren Bestimmungen zur Le-

bensführung der Wächter und die These der Philosophenherrschaft vorgetragen hat, kehrt er zu jener Grundlage zurück und erklärt auch diese zu einem erst vorläufigen Fundament. In Wahrheit wurde das bisherige Verfahren der Begriffsbestimmung, das bei den Teilen der Seele und ihrer Verpflichtung auf das *heautou prattein* ansetzte, schon zu Beginn von Sokrates beiläufig als eines bezeichnet, das zwar „für jetzt hinreichend“ sei, das Gesuchte aber „niemals genau“ erfassen lasse. In einem neuen Anlauf soll nun, nach der Zeichnung des Idealstaats, der schon damals postulierte „weitere und größere Weg“ (435d) beschritten werden (504b–d). Allerdings wird auch der nun einzuschlagende Weg noch nicht als die wirkliche Ausführung der von der Sache her erforderten Theorie gesehen, über welche Sokrates im Moment noch gar nicht verfügt und deren Exposition auf „ein andermal“ vertagt wird; im „jetzigen Anlauf“ ist das Gesuchte erst in gleichnishafter Annäherung – den drei zentralen Gleichnissen der *Politeia* – vor Augen zu bringen (506e)⁵. Es wird genauer zu zeigen sein, in welchem Sinn auch die nun gegebene Darstellung erst eine abstrakte Grundlegung enthält und welches das Pensum ihrer wirklichen – der „allervollständigsten“ (504d) – Ausführung wäre. Die Rede ist von jener Theorie, die ihren Kern in der Idee des Guten hat.

Dem ersten Anschein nach bedeutet die Blickwendung einen Themenwechsel. Ein anderes und „Größeres als Gerechtigkeit“ (504d) soll als die eigentliche Grundlage des Politischen erwiesen werden; seine Erkenntnis ist nicht mehr einem bestimmten theoretischen oder praktischen Wissen, auch nicht der Schau der ‚Idee‘ des Gerechten, sondern der schlechthin „größten Einsicht“ (505a) anvertraut. Eine Interpretation des zentralen Theoriestücks der *Politeia*⁶ hat auf eine doppelte Frage zu antworten: Zu klären ist sowohl der interne theoretische Gehalt der Lehre vom Guten wie ihr Stellenwert im Rahmen politischer Philosophie. Wenn beide Fragen evidenterweise zusammengehören, so ist ihr Zusammenhang doch nicht ohne weiteres klar; die theoretisch-spekulative Ausrichtung der Begriffsexplikation scheint

der praktisch-politischen Fragestellung – und ihrem Leitbegriff der Gerechtigkeit – zum Teil äußerlich.

Dennoch ist der Übergang zur Idee des Guten zunächst durchaus naheliegend. Mit ihr kommt der letzte und umfassende Maßstab ethischer Beurteilung in den Blick. Was Aristoteles in den Eingangssätzen der Nikomachischen Ethik zum Ausgangspunkt nimmt – das Ausgerichtetsein allen Strebens und Tuns auf das Gute –, wird auch hier als letzte Grundlage aufgewiesen (505d–e). Daß dem Guten dieser Stellenwert eignet, ist gleichsam ein analytischer Satz – der für die Geschichte der Ethik allerdings keine Reflexion abschließt, sondern die Aufgabe einer näheren Bestimmung und Ausdifferenzierung des Begriffs aufwirft; dessen teleologisch-deontologische Doppelbedeutung im Moralischen ist auch bei Platon und Aristoteles präsent und wird bei ihnen im Sinn einer Rückführung der zweiten auf die erste Bedeutung gefaßt. Ausdrücklich betont Sokrates die Geltung des Guten als des letzten praktischen Maßstabs: Während das Gerechte oder Schöne auch als nur scheinbares Geltung besitzen kann und von vielen gerade *als* scheinbares erstrebt wird, „genügt es keinem, nur scheinbares Gutes zu haben“ (505d). So ist es denn nur konsequent, jene höchste Erkenntnis, welche die Erkenntnis des Guten ist, von den Philosophen-Herrschern zu verlangen (506a–b); erst wenn sie „das Gute selbst gesehen haben und dieses als Urbild gebrauchen“, werden sie „den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst [...] richtig zu ordnen“ verstehen (540a–b). Praktisches Handeln, das in der Polis seine höchste Vollzugsform findet, bedarf der Absicherung in jenem letzten Fundament, in einer absoluten, in nichts mehr scheinhaften, unvollständigen oder hypothetischen Erkenntnis. Es ist dies gleichsam das zu seiner äußersten Konsequenz getriebene Prinzip der sokratischen Wissensethik, welches das richtige Tun in der richtigen Erkenntnis begründet. Und es gehört zur unüberbietbaren – und in der politischen Ideengeschichte solitären – Radikalität des platonischen Ansatzes, dieses absolute Wissen nicht nur für die philosophische Reflexion über Politik in Anspruch zu neh-

men, sondern es als Moment der Kompetenz des politisch Handelnden und Herrschenden selber zu postulieren. Nur dann, so die stereotyp wiederkehrende Formel, wird das Elend der heutigen Staaten ein Ende finden (473d; vgl. 7. Brief 326a, passim).

Indessen bleibt auch der so verstandene Rückgang auf die Idee des Guten unterbestimmt. Wenn das Gute als „ein Größeres“ (504d) und höheres Prinzip über der Gerechtigkeit steht, bleibt zu klären, inwiefern seine Erkenntnis dem politischen Handeln die letzte Grundlage verschafft. Ohnehin kann die Orientierung des Praktischen an einem höchsten Gut problematisch erscheinen. Sie scheint zur verobjektivierenden Vorstellung eines letzten Gegenstandes ethischen Handelns zu tendieren, zur Idee eines absoluten und einheitlichen Inhalts, der das eigentlich zu Realisierende wäre und mit Bezug worauf moralische Handlungen und Einstellungen gleichsam als Funktionen oder Teilgehalte fungierten; einer solchen Sichtweise stünden nicht nur neuere Konzeptualisierungen normativer Richtigkeit, sondern auch die Stoßrichtung antiker Ethik entgegen, die nicht schlechthin auf Verwirklichung ‚des Guten‘, sondern auf den Vollzug menschlicher Tugend geht. Im vorliegenden Kontext ist dazu als erstes festzuhalten, daß mit dem Guten nicht einfach ein anderes oder umfassenderes moralisches Kriterium ins Spiel gebracht wird, angesichts dessen der Maßstab des Gerechten zu einer partiellen und relativen Norm würde. Vielmehr ist die Intention die, Gerechtigkeit selber in ihrem normativen Gehalt zu explizieren und zu begründen. Gezeigt werden soll, „inwiefern das Gerechte [...] auch gut“ (506a), „nützlich und heilsam“ (505a) ist. Der Ausblick darauf, *inwiefern das Gerechte auch gut sei*, sprengt den Partikularismus der Orientierung an ethischen Tugenden und Normen, wie sie dem gelebten Ethos mannigfach zugrundeliegen und auch den normalen Rahmen für moralisches Argumentieren abgeben. Diesem Vorbehalt unterliegen hier nicht nur klassische ständische Tugenden wie Tapferkeit, Großzügigkeit oder Besonnenheit, sondern auch die umfassende Tugend (gleichsam Meta-Tugend) richtigen Handelns, die Gerechtigkeit.

Selbst die Schau der ‚Idee‘ des Gerechten, so Sokrates’ Meinung, verschafft dem schwankenden moralischen Urteil keinen sicheren Halt; auch ihr haftet ein Moment der Vorläufigkeit und Unbegründetheit an. Zu zeigen, *inwiefern das Gerechte auch gut sei*, benennt das Desiderat seiner eigenen, der ethischen Letztbegründung.

So gesehen, präsentiert sich die Idee des Guten als höchster praktischer Maßstab. Dieser Ausrichtung des Begriffs schließt sich denn auch die Erörterung zunächst an, indem sie von den bestehenden Meinungen über das Gute ausgeht und die Frage nach dem wahren Gut – in Analogie zur klassischen Frage nach wahren und scheinbarem Glück, wahrer und falscher Lust – aufwirft (505b–e). Zu erwarten wäre in der Logik dieses Gedankens eine Art ethischer Fundamentalreflexion, welche den Gehalt des Begriffs – bzw. den internen Maßstab des Strebens der Seele nach dem Guten – zu explizieren unternimmt, um sich des letzten Kriteriums moralischen Argumentierens zu versichern. Eine Reflexion solcher Art stellt etwa das erste Buch der aristotelischen Ethik dar, das seinen Kernpunkt in der Bestimmung der dem Menschen eigentümlichen Leistung, des *ergon anthropion* hat (I. 6); eine analoge Untersuchung wird auch im Eingangsbuch der *Politeia* (325d–354a) angestellt. Um so befremdlicher kann es erscheinen, daß dieser Gedanke hier scheinbar keine Fortführung findet und die Erörterung in einem eigentümlichen Hiatus ganz in die theoretisch-spekulative Dimension überführt, auf die Idee des Guten als ersten Seins- und Erkenntnisprinzips gerichtet wird (509b). In Wahrheit wird die ethische Reflexion damit nicht einfach abgebrochen. Wohl aber wird sie über den Umweg einer allgemeinen metaphysischen Erörterung geführt, in welcher sie ihrerseits ihr Fundament gewinnt. Zu klären bleibt, teils über den Wortlaut des Texts hinaus, der Gehalt dieser metaphysischen Erörterung ebenso wie ihre Rückvermittlung mit der Frage der Ethik.

Ihre klassische Ausprägung findet die Idee des Guten in dem ihr direkt gewidmeten ersten Gleichnis der Philosophie, dem

Sonnengleichnis; doch sind auch die beiden anderen Gleichnisse, das Linien- und das Höhlengleichnis, zentral mit ihr befaßt⁷. Die Idee des Guten geht gewissermaßen einen Schritt in jener Richtung weiter, die schon durch die Unterscheidung von Meinung und Wissen angegeben ist. Grundlage ist die Korrelation von wahrer Erkenntnis und wahrhaft Seiendem. „Die Erkenntnis gehört ihrer Natur nach zum Seienden, um einzusehen, daß das Seiende ist“ (477b) bzw. „wie es sich verhält“ (478a). Vor allem durch zwei Merkmale wird das wahrhaft Seiende ausgezeichnet: als das immer Seiende im Gegensatz zum Werden (525c) und als das Eine im Gegensatz zum Vielen (476a); es sind dies die klassischen Kennzeichnungen dessen, was in den mittleren Dialogen die *Idee* heißt. Indessen soll das höchste Bestreben der Philosophie nicht einfach auf die Schau des Seienden, sondern auf „das Beste unter den Seienden“ (532c) gehen, welches als „die Ursache selbst“ (533c) über jedes bestimmte Seiende hinaus ist und von jedem erste Rechenschaft ablegen läßt (534b). Dieses „Ziel aller Erkenntnis“, welches „das Gute selbst“ ist (532b), wird nun in Analogie zur Sonne und ihrer seins- und erkenntnistiftenden Funktion beschrieben. Die Sonne ist sowohl Bedingung dafür, daß zwischen Auge und Gegenstand eine Erkenntnisbeziehung zustande kommt, wie sie darüber hinaus dem Gegenstand selber „Werden und Wachstum und Nahrung verleiht, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist“ (509b). Analog dazu wird die Idee des Guten gleichsam als transzendente Bedingung der Erkenntnis wie des Seins bestimmt. Sie ist zum einen „Ursache der Erkenntnis und der Wahrheit“, „was dem erkennbaren Wahrheit“ und Erkennbarkeit, „dem erkennenden Subjekt die Fähigkeit“ zum Erkennen verleiht (508a). Und sie ist auf der andern Seite letztes ontologisches Prinzip: Von ihm her hat das Erkennbare „Sein und Wesen“ (509b). Damit gewinnt die Idee des Guten einen eigenartigen Doppelstatus. Sie ist eine Idee und benennt wie das Schöne und Gerechte ein wahrhaft Seiendes und Erkennbares – wobei sie immer *via eminentiae* als das Höchste bestimmt wird, als höchste Idee und Gegenstand

der höchsten Erkenntnis. Zugleich ist sie, als *transzendente* Grundlage, nicht einfach eine Idee unter anderen, sondern „ein Größeres“ als diese (504d), ein „Anderes und noch Schöneres als Erkenntnis und Wahrheit“ (508e). Sie ist, als Grund des Seins, „nicht selber Sein, sondern ragt an Würde und Kraft noch über das Sein hinaus“ (*epekeina tes ousias*: 509b). Die Frage ist, in welchem Sinn sie diesen doppelten Status innehaben kann, und zunächst, in welchem genauen Sinn sie Prinzip und Grundlage allen Seins und Erkennens ist.

Zwei mögliche Deutungen dieses Fundierungsverhältnisses scheinen zu kurz zu greifen. Die erste geht auf den Existenz- oder Seinscharakter als solchen und läßt das Daß des Seins der Idee in jenem letzten Prinzip gründen. Dieser Gedanke scheint zwar im platonischen Konzept nicht abwegig, aber auch nicht wirklich erhellend; *wie* das Gute die Existenz fundiert, bleibt klärungsbedürftig. Die andere Deutung geht auf die qualitative Bestimmtheit, die Sachhaltigkeit der Idee: Das Gute würde so begründen, wieso das Gerechte gerecht, das Schöne schön ist – auch dies eine nicht per se einsichtige Begründungsrelation. Was der Rekurs auf die Idee des Guten in Wahrheit einsichtig machen soll, ist die ontologische Grundstruktur der Idee, die *ontologische Verfassung* des wahrhaft Seienden. Zu begreifen ist, was es heißt, *daß* die Idee Idee oder wahrhaft Seiendes ist; *dies* ist gleichbedeutend damit, zu wissen, inwiefern die (bestimmte) Idee das Merkmal der Güte an sich hat („inwiefern das Gerechte auch gut ist“). Ideen sind mehr als allgemeine Prädikate oder Klassifikationsbegriffe. Etwas in seiner Wahrheit erkennen heißt es nach seiner allgemeinen Bestimmung, als teilhabend an seiner bestimmten Idee erkennen; solches Erkennen aber ist mehr als eine kategoriale Zuordnung. Sie ist auch Wahrnehmung eines bestimmten Verhältnisses zwischen Ding und Idee. Die zwei tragenden Charakterisierungen dieses Verhältnisses bei Platon sind bekanntlich die der *Mimesis* und der *Methexis*: der Nachahmung des Urbilds und der Teilhabe am Allgemeinen und Vollkommenen.

Im Zusammenhang der Mimesis bringt Platon nun im *Phaidon* eine andere Relation zum Tragen, die er als *Streben* kennzeichnet. Jedes Ding strebt danach (*oregetai, prothymetai*), so zu sein wie seine Idee, bleibt aber notwendig dahinter zurück: Es erkennen heißt, sowohl dieses Streben wie seine Defizienz zu erkennen (Phaidon 74a–75b). Was diese Beschreibung kenntlich macht, ist eine Art teleologischer Grundstruktur im Seienden schlechthin. Die Idee nicht als bloßer Allgemeinbegriff, sondern als Ziel eines Strebens und Norm der Vollkommenheit jedes Seienden: dies scheint der eigentliche Sinn zu sein, in dem von der Idee gesagt werden kann, sie sei gut. Wenn die Idee des Guten der Erklärung der *ousia* eines jeden zugrundeliegt (534b), so heißt das, daß sie die allgemeine Tiefenstruktur des Seins überhaupt artikuliert. Zu sein heißt, das Spannungsverhältnis zwischen Strebensziel und defizienter Realisierung vollziehen, sein *eidos* mehr oder weniger verwirklichen. Sein überhaupt ist etwas, das einer inneren Norm unterliegt und eine Norm ausdrückt: die Norm, dasjenige, was etwas (seinem *eidos* nach) ist, in vollendeter Weise zu sein. Diese ontologische Grundstruktur macht deutlich, inwiefern die Idee als solche nicht die bloße Funktion eines Allgemeinen, sondern einer Norm übernehmen kann und notwendig übernimmt.

Dies gilt nicht nur für in sich normativ qualifizierte Begriffe wie die des Schönen oder Gerechten. Vielmehr geht es um eine letzte Begründung *allen* Wissens, auch des Wissens von der natürlichen Welt. Von schlechthin allem ist die wahre Ursache erst im Blick auf ‚das Gute‘ zu bestimmen. Was dies heißen kann, deutet Platon ebenfalls im *Phaidon* ex negativo an, und zwar an der bedeutsamen Stelle, wo er Sokrates seine Enttäuschung über die Lehre des Anaxagoras (genauer über dessen Nicht-Ausführung des eigenen Programms) schildern läßt. Seine Erwartung an das Erklärungsprogramm des Anaxagoras – in dem noch Aristoteles den Auftritt eines „Nüchternen unter Irrredenden“ sieht (Met. 984ab17–18) – beschreibt Sokrates so, daß gezeigt werden sollte, wie der von Anaxagoras angenommene *nous* „auch alles

ordnen und jegliches stellen werde, so wie es sich am besten befindet“. Das Erklärungsprinzip allen Seins und Werdens hat „nur dies“ aufzuzeigen, „wie es gerade diesem am besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu tun oder zu leiden“. Daß die Erde „flach oder rund“ sei, daß sie „in der Mitte stehe“ oder daß die Gestirne sich in bestimmten Bahnen bewegen, von alledem scheint Sokrates die „Notwendigkeit“ und „Ursache“ erst dann aufgewiesen, wenn gezeigt wird, *daß es so für sie gut sei*: „Und also glaubte ich, indem er für jedes einzelne und alles insgesamt den Grund nachweise, werde er das Beste eines jeglichen darstellen und das für alles insgesamt Gute“ (Phaidon 97c–98b). Man kann diese Schilderung als klassisches Zeugnis des teleologischen Weltbildes lesen. Ebenso wichtig und grundlegender jedoch ist die der zweckmäßigen Gesamtordnung vorausliegende, innere Teleologie, die die ontologische Wahrheit des Seienden als solchen ausspricht und in diesem Sinn die Aufgabe der wahren Ursachenforschung benennt. In seiner Wahrheit erkannt ist etwas dann, wenn es in seinem inneren Ausgespanntsein auf sein Telos hin verstanden wird, wenn von den Phänomenen gezeigt ist, inwiefern sie in ihrer Bestimmtheit ihre Norm zum Ausdruck bringen. So artikuliert die Idee des Guten die ontologische Grundstruktur des Seienden schlechthin und ist in diesem Sinne nicht selber ein Seiendes unter anderen, sondern „jenseits des Seins“ (509b). Sie ist dies nicht im Sinn eines unerkennbaren Urgrundes oder eines neuplatonisch gedachten Absolut-Einen. Der Ausblick auf das Gute geht nicht auf ein Anderes, sondern auf das je bestimmte Seiende selber. Die Idee des Guten ist gleichsam die Wahrheit über das Seiende – welche sagt, was es ist, (wahrhaft) zu sein –, als solches zwar nicht mit dem Seienden identisch, aber auch nicht abgelöst von ihm zum Überseienden zu hypostasieren.

Die Ausführungen aus dem *Phaidon* illustrieren, was das in der *Politeia* aufgestellte Postulat besagt. Daß der bestimmte Gang der Gestirne erst dann wirklich erklärt ist, wenn von ihm gezeigt wird, inwiefern er für diese gut ist, entspricht in genauer

Analogie der These, daß nur der des Gerechten kundig und zu seiner Realisierung fähig sei, der weiß, „inwiefern es auch gut ist“ (506a). Das Sonnengleichnis soll verdeutlichen, inwiefern das Gute als transzendentes Prinzip sowohl Grund des Erkennens wie des Seins ist⁸. Die Sonne ist im Bereich des Sichtbaren Ursache der Erkenntnis, sofern sie zum einen die Relation zwischen Sehendem und Gesehenem herstellt, zum andern und basaler noch, sofern sie dem Gegenstand selber „Werden und Wachstum“ verleiht (509b). Wenn dem im Bereich des Erkennbaren keine gleich strikt auffaßbare Wirkursächlichkeit der Idee des Guten entspricht, so ist doch die Relation von Seins- und Erkenntnisgrund nicht weniger streng, eher noch enger. Auch das Licht ist zwar für natürlich Seiende wie Pflanzen mit Ursache dafür, daß etwas zu seiner Gestalt, zur Realisierung seines *eidos* kommt, in welchem es erst mit Bestimmtheit erkennbar wird (für materiale Gegenstände als solche ist diese Relation weniger strikt); das Prinzip des Guten hingegen steht für nichts anderes als für diese Herausarbeitung und Vollendung des je eigenen *eidos*. Etwas *ist* und ist *erkennbar* in dem Maße, wie diese Herausbildung stattfindet. An die Stelle der Wirkursächlichkeit des Lichts tritt die Finalursächlichkeit, die der Begriff des Guten benennt. Nicht irgend eine Zweckgerichtetheit steht hier in Frage, sondern die ontologische Teleologie, die das Seiende in seiner Wesensbestimmung erfaßt: *Eidos* und *Ousia* selber sind *Telos*. In diesem Sinne kann dann gesagt werden, daß dem Erkennbaren nicht nur „das Erkenntwerden“, sondern gleichermaßen „das Sein und Wesen“ vom Guten her zukomme (509b); die Grade der Seiendheit und der Erkennbarkeit sind unmittelbar identisch, sofern Seiendheit selber – in dem Maße, wie sie durch die Teleologie des Guten realisiert wird – Erkennbarkeit konstituiert.

3. „Inwiefern das Gerechte auch gut sei“

Dies ist auf das Thema der *Politeia*, die Gerechtigkeit, zurückzubeziehen. Zunächst mag sich ja Befremden darüber einstellen, daß Platon im Zentrum seines staatsphilosophischen Hauptwerks in solcher Weise spekulativ-ontologische Grundlagen zum Thema macht – ausführlicher, was die Idee des Guten angeht, als in jedem anderen Werk. Für Platon selber allerdings ist diese Erörterung strikt an das Hauptanliegen des politischen Diskurses zurückgebunden. Sokrates' entschiedene These ist, daß diese höchste Erkenntnis unabdingbare Grundlage der politischen Tauglichkeit der Staatslenker sei: denn „Gerechtes und Schönes werden, wenn nicht gewußt wird, inwiefern beides auch gut ist, eben keine sonderlichen Hüter haben an dem, der dies nicht weiß“ (506a). Zu zeigen wäre – in Analogie zu dem an Anaxagoras gerichteten Erklärungspostulat –, inwiefern der zuvor erarbeitete Gerechtigkeitsbegriff in der Tat das für den Menschen wie die Polis Gute formuliert. Gefordert wäre der Rückgang auf eine anthropologische wie politische Fundamentaltheorie des ‚Guten‘, vor deren Hintergrund der Gerechtigkeitsbegriff in seiner Begründetheit erwiesen werden müßte. *Dieses* Pensum bleibt hier unerfülltes Desiderat, und insofern bleibt die nachgetragene Theorie des Guten auch in dieser Hinsicht erst eine vorläufige, noch nicht die „allervollständigste“ (504d) Durchführung. Bleibt seine Ausführung hier in der Schwebelage, so wird das Postulat selber in aller Entschiedenheit benannt und im folgenden Liniengleichnis auch konzeptuell näher bestimmt. Zur Definition der Aufgabe der Philosophen-Herrscher reicht es offenbar nicht aus, ihnen die Pflicht zur Realisierung des geschauten Göttlichen in den Sitten der Menschen und im Leben der Polis zuzuschreiben (500d). Gefordert wird ein vertieftes Verständnis dessen, was da geschaut und als Vorbild der praktisch-schaffenden Tätigkeit genommen wird, ein Verständnis, welches das Geschaute in seiner immanenten Notwendigkeit zu erfassen erlaubt. Erst dadurch verliert die Sittlichkeit der Polis ihre innere Kontingenz.

Gerechtigkeit als leitender Maßstab der Politik ist nichts Vorausgesetztes, sondern etwas *als* Norm („Gutes“) zu Erweisendes. Auch die isolierte Schau der ‚Idee‘ des Gerechten ist kein zureichendes Fundament; der zusätzlich geforderte Schritt wird im Liniengleichnis unter dem Stichwort der Dialektik näher beschrieben. Wie auf der Gegenstandsseite die Idee des Guten einen Schritt über den Chorismos von Ding und Idee hinausgeht, so bezeichnet die Dialektik diesen Schritt von seiten der Erkenntnis. Als dialektische soll sich die Philosophie von anderen Wissenschaften abheben, auch von solchen, die, wie Mathematik und Geometrie, auf das Seiende und Unveränderliche zielen, dabei aber von Begriffen und Prämissen ausgehen, die sie als feststehende Voraussetzungen (*hypotheseis*) behandeln, über welche sie keine Rechenschaft mehr abzulegen vermögen (510c, 511c, 533c). Diesem wesentlich ‚hypothetischen‘ Verfahren gegenüber strebt die dialektische Wissenschaft nach so etwas wie einer Letztbegründung; sie „geht, alle Voraussetzungen aufhebend, auf den Anfang / die Ursache (*arche*) selbst“ (533c). Von diesem letzten Fundament aus führt sie dann, die anderen Wissenschaften als „Mitdienerinnen“ gebrauchend (533d), durch den Bereich des Wißbaren; durch den Bezug auf das letzte Fundament erst soll wahre Erkenntnis – „die Erklärung des Seins (*ousia*) eines jeden“ (534b) – ermöglicht werden, nicht schon durch die kategoriale Fixierung auf bestimmte Begriffe und isolierte Ideen als solche. Auch wenn diese dialektische Überwindung des Hypothetischen nicht simpliciter mit der Ausrichtung auf das Gute konvergiert, nennt sie doch den Punkt, unter dem jede vom Guten noch absehende Theorie defizient bleibt und auch der bisherigen Begriffsexplikation des Gerechten noch „mangelhafte Genauigkeit“ (504b) anhaftet. Das Postulat wäre, den Begriff nicht als Hypothese stehen zu lassen, sondern ihn von einem her, das ein „Größeres als Gerechtigkeit“ ist (504d), zu explizieren und zu begründen: Zu zeigen wäre, inwiefern die einzelnen wie die Polis *als* (in der geschilderten Weise) gerechte ihre eigentliche Wesensbestimmung, ihr Telos erreichen. Al-

lenfalls kann man sich fragen, ob die Erfüllung dieses Postulats inhaltlich andere Gesichtspunkte zum Tragen bringen könnte als die schon in der Darlegung des Gerechtigkeitsbegriffs wie in der Auseinandersetzung mit der Sophistik geltend gemachten Einsichten in die Natur des Menschen und des Staats.

Wie immer man die Möglichkeiten einer Durchführung dieses Programms einschätzt, wichtig ist, seine grundsätzliche Stoßrichtung festzuhalten. Womit uns die These der Philosophenkönige, der die drei Gleichnisse zugeordnet sind, in letzter Instanz konfrontiert, ist die Forderung einer absoluten, einer philosophischen Letztbegründung der Politik. Der Diskurs über Gerechtigkeit und staatsrechtliche Prinzipien ordnet sich in ein metaphysisches Menschbild ein, welches eine hier zwar nur im Ansatz formulierte teleologische Anthropologie zum Tragen bringt, die sich ihrerseits einer allgemeinen Ontologie einfügt, die wesentlich durch die immanente Teleologie des Seins definiert ist. Dabei braucht man die Letztbegründung nicht nur im Sinn einer letztmöglichen Begriffsklärung über das Gerechte aufzufassen; ebenso kann man darin im metaphysischen Sinn eine Begründung des Politischen in einer letzten Seinsdimension sehen, die im eminenten Sinn dem Zugriff menschlicher Praxis, der Kompetenz des Tuns und Schaffens entzogen ist. Wenn schon die Ideen als solche das wahre Sein gleichsam im Gegenzug zu jeder menschlichen Setzung bezeichnen – eben als das Schöne und Wahre nicht „für uns“, sondern „an sich“ –, so findet sich diese Seinsqualität in der Idee des Guten in eminenter Weise verkörpert.

Wichtig ist, die verschiedenen Ebenen zu unterscheiden und ins Verhältnis zu setzen, auf denen der Begriff des Guten hier ins Spiel kommt; sie alle gehen in die Bestimmung dessen ein, was die Forderung, das Gerechte als Gutes zu erweisen, meint. Auf einer ersten Ebene ist das Gute per definitionem oberster Begriff praktischer Philosophie. Damit kommt unmittelbar die schon vermerkte Zweideutigkeit zwischen deontologischer und teleologischer Orientierung ins Spiel, die sich im Konkreten zum

direkten Spannungsverhältnis entwickeln kann. Die Doppelschichtigkeit wird hier nicht als solche begrifflich herausgestellt, ist aber in der Sache, teils auch terminologisch präsent. So wird beispielsweise das eingangs erhobene Desiderat, zu zeigen, „daß es auf alle Weise besser ist, gerecht zu sein als ungerecht“ (357b), auf der einen Seite dahingehend verstanden, daß gezeigt werden soll, daß wir das Gerechte nicht um seiner Folgen willen, sondern „um seiner selbst willen lieben“ (357b), daß es in diesem Sinne letztes Strebensziel ist; zum andern soll Gerechtigkeit „an und für sich selbst gepriesen“ werden (358d). Man könnte, über den Text hinausgehend, in der zweiten Formulierung die Anerkennung eines ethischen Werts, einer letzten Norm des Richtigen sehen, die nicht eo ipso mit der Bestimmung des Strebenszieles konvergieren muß⁹. Ohnehin aber ist das Spannungsverhältnis im Disput über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glück unmittelbar gegenwärtig – auch wenn es als Resultat der sokratischen Argumentationen gerade geleugnet werden soll. Wie immer sich das Spannungsverhältnis indessen zum Ausdruck bringt, klar ist, daß die dominierende Stoßrichtung des Begriffs selber die teleologische ist: Die tragende Explikation des Guten im Kontext der Ethik ist eine handlungstheoretische, welche das Gute als dasjenige definiert, „wonach jede Seele strebt und um dessentwillen sie alles tut“ (505d–e).

Diese handlungstheoretische Bestimmung soll nun durch die philosophisch-dialektische Reflexion in der Idee des Guten begründet werden, welche nicht einfach eine letzte ethische Zielvorstellung, sondern ein allgemeines ontologisches Prinzip benennt. Wenn man dieses Prinzip, das die immanente Wahrheit des Seienden schlechthin auf den Begriff bringen will, auf das Thema der Politik zurückbezieht, kommt eine dritte Bedeutungsschicht ins Spiel. Zu zeigen, inwiefern das Gerechte gut ist, heißt zeigen, inwiefern Mensch und Polis in der Ausrichtung auf Gerechtigkeit wahrhaft ‚sind‘, zu ihrer seinsmäßigen Vollendung kommen. In Frage steht nicht mehr das Gute ‚an sich‘, sondern das Gute ‚für‘ das bestimmte Subjekt, als dessen Norm die Ge-

rechtigkeit proklamiert wird. Geht der handlungstheoretische Ansatz zunächst von der gleichsam analytischen Ausrichtung des Strebens auf ein Gutes aus, welches *als* solches noch nicht normativ qualifiziert ist und in einem beliebigen Handlungszweck realisiert sein kann, so steht nun ein Gutes in Frage, das in einem strengen Sinn mit Bezug auf die Wesensbestimmung von Mensch und Polis festgelegt ist. Die allgemeine ontologische Konzeption des Guten ist gleichsam das Vermittlungsglied, welches den handlungstheoretischen Ansatz auf diese fundamental-ethische Ebene zurückbezieht. Allerdings wird diese letzte Stufe, wie gesagt, in der *Politeia* nicht selber systematisch ausgeführt; es ist Aristoteles, der die hier markierte Leerstelle zwischen ethischer und ontologischer Teleologie ausfüllen wird. Doch auch wenn das von der *Politeia* aufgestellte Begründungsprogramm in deren Rahmen nicht ausgeführt wird, entscheidend bleiben sowohl das dezidierte Postulat einer spekulativen Begründung der Politik wie die gewissermaßen noch radikalere Forderung, eine solche Begründung von der Kompetenz der Regierenden selber, der politisch Handelnden *par excellence*, zu verlangen¹⁰. Erst durch diese Fundierung verliert das Politische, das zwar der Ort menschlichen Handelns schlechthin ist, die Willkürlichkeit subjektiver Setzung, gewinnt es seine substantielle Notwendigkeit. Welches die Folgeprobleme eines solchen metaphysischen Ansatzes sind, wird deutlicher im Rahmen des aristotelischen Konzepts, welches die bei Platon unexpliziert bleibenden Begründungsschritte ausformuliert – wobei allerdings erst zu zeigen ist, *daß* seine Konzeption dem Weg einer vergleichbaren letzten Fundierung folgt. – Noch unabhängig von der Problematisierung der metaphysischen Fundierung der Politik aber ist festzuhalten, wie sich der ontologische Ansatz in deren Leitbegriff, der Gerechtigkeit, widerspiegelt. Der von Platon ins Zentrum gestellte Gerechtigkeitsbegriff ist gewissermaßen selber eine ontologische Kategorie des Politischen. Er bezeichnet in letzter Instanz eine bestimmte Seinsqualität des Menschen und der Polis. Was in der neuzeitlichen Verwendung des Be-

griffs im Vordergrund steht – und auch bei Platon als unmittelbare Konnotation präsent ist –, die bestimmte ethische Norm des Verhaltens, wird selber funktional mit Bezug auf jene Seinsqualität bestimmt. Wie „das Gesunde [gesunde Nahrung und Betätigung] die Gesundheit [als Verfassung des Körpers] bewirkt“, „so bewirkt das Rechtun [die gerechten Handlungen] Gerechtigkeit [als Zustand der Seele]“ (444c). Dabei geht es in diesem Verhältnis nicht um eine bloße Kausalrelation, nach der eine in sich bestimmte Ursache bestimmte Wirkungen zeitigte. Vielmehr liegt das Kriterium für die Qualifikation der Ursache nicht in dieser selber, sondern im Bewirkten; an *ihm* ist in letzter Instanz auszumachen, was ‚gerecht‘ heißt. Als „gerecht“ sind diejenigen Handlungen anzusehen, „welche jene Beschaffenheit (*hexis*) unterhalten und mit hervorbringen“ (443e).

Die bestimmte, normativ verfaßte Seinsqualität des Gerechten umfaßt verschiedene Konnotationen, von denen vier hervorzuheben sind. Die *erste* ist die der inneren Einheit – jene eminente Bestimmung des Seienden als solchen, die in der späteren Lehre der Transzendentalien als mit dem ‚ens‘ konvertibel gesetzt wird. Sie besagt hier konkret, daß der Gerechte, der jeden Teil in sich das Seinige verrichten läßt, „Freund seiner selbst [...] und auf alle Weise einer wird aus vielen“ (443d–e; vgl. 588b–589a); in seiner Seele herrscht Einheit als natürliche Ordnung und harmonisches Zusammenspiel. Dem entspricht *zweitens* ein Bild des wahrhaften Selbst-Seins, welches in der Herrschaft über sich und der darin gründenden inneren Freiheit besteht (444d). Innerer Zwiespalt bedeutet die „Fremdtuerei“ und den „Aufstand des Teils gegen das Ganze der Seele“ (444a–b), ein Sichfremdwerden der Seele als ganzer: So ist die tyrannische Seele, die von ihren wertlosesten Teilen „mit Gewalt getrieben wird“ (577e) und „fremder Lust“ nachgeht (587a), „voller Unfreiheit und vielfältiger Knechtschaft“ (577d). *Drittens* wird dieser Zustand, über innere Freiheit hinaus, positiv als Erfüllung gezeichnet: Darauf verweisen die schon genannten Charakterisierungen der Gerechtigkeit als „eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden

der Seele“ (444d; vgl. 588a passim), die mit Bezug auf den konkreten, qualitativ bestimmten Lebensvollzug ein Bild vollendeter Selbstverwirklichung entwerfen. *Viertens* schließlich wird dieses Selbstsein – u.a. in direkter Anknüpfung an die Idee der Gesundheit (609a) und die damit verknüpfte Vorstellung der wahren Lust (583d) – explizit in eine seinsmäßige Bestimmung gewendet. Vor dem Hintergrund einer generellen ontologischen Auszeichnung von „Gut“ und „Böse“ – als des „Erhaltenden und Fördernden“ bzw. „Verderblichen und Zerstörenden“ (608e) – werden wahre und falsche Lust, richtige und verfehlte Realisierung des Strebens als Seinsqualitäten bestimmt. Wenn Lust die Behebung eines Mangels und Anfüllung einer Leere (585b) ist, so hat sie ihr Kriterium am Maße dieser Anfüllung, welches indes kein quantitatives ist. „Wahrhafter angefüllt“ und somit „auch selbst wahrhafter seiend“ ist das „mit wahrhafter Seiendem Angefüllte“ (585d). Die ethische Qualifikation des Strebensziels, welche unmittelbar die hedonistische Qualität der Erfüllung determiniert, ist, wie diese selber, durch den Grad der Seiendheit bestimmt. So definiert sie auch für die Seele das Maß ihrer Vollkommenheit – für die Seele, die ihrer „wahren Natur“ (612a) nach dem wahrhaft Seienden, „dem Göttlichen und Unsterblichen und immer Seienden verwandt ist“ (611e)¹¹.

(Fortsetzung folgt)

Anmerkungen

¹ So der Ausdruck von O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1977, S. 66. Höffe charakterisiert diesen Typus durch drei Momente: „Erstens gilt das Wesentliche der Sache als erfaßt; zweitens ist die vollständige Erkenntnis der Sache schon antizipiert und drittens steht die weitere, zur Vollständigkeit führende Erkenntnis noch aus“ (S. 66 f.; vgl. S. 71).

² Sie sind in drei Kernthesen zusammenzufassen: 1. Gerechtigkeit ist das dem Stärkeren Nützliche, der ideologisch-legitimatorische Name bloßer Macht: 338 ff.; 2. Gerechtigkeit ist ein „fremdes Gut“ (343c, 367c), teils in dem Sinne, daß sie nur für den Ungerechten von Vorteil, für den Gerechten von Nachteil ist, teils in dem Sinne, daß sie nicht um ihrer selbst, sondern um ihrer Folgen willen erstrebt wird: 343 ff.; 3. Gerechtigkeit ist Resultat eines

Vertrags zur Vermeidung von Übeln bzw. ein Schutzinstrument der Schwachen (somit auch hier nicht an ihr selber ein Gut): 359 ff.; vgl. *Gorgias* 483.

³ G. Vlastos, "Justice and Happiness in the Republic", in: *Platonic Studies*, Princeton 1973, S. 119.

⁴ Das gleiche Modell wird auch in neueren Diskussionen zuweilen als Grundlage für die Explikation umfassender normativer Maßstäbe verwendet; vgl. z.B. G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London ⁴1972, S. 86 f.; E. Tugendhat, „Antike und moderne Ethik (an Gadammers 80. Geburtstag)“, in: R. Wiehl (Hrsg.), *Die antike Philosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Heidelberg 1981, S. 64, 69 ff.; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, Bd. II, S. 166 f.

⁵ Vgl. R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1984, S. 155.

⁶ Auch textmäßig setzt die Lehre vom Guten im genauen Zentrum des umfangreichen Werks an.

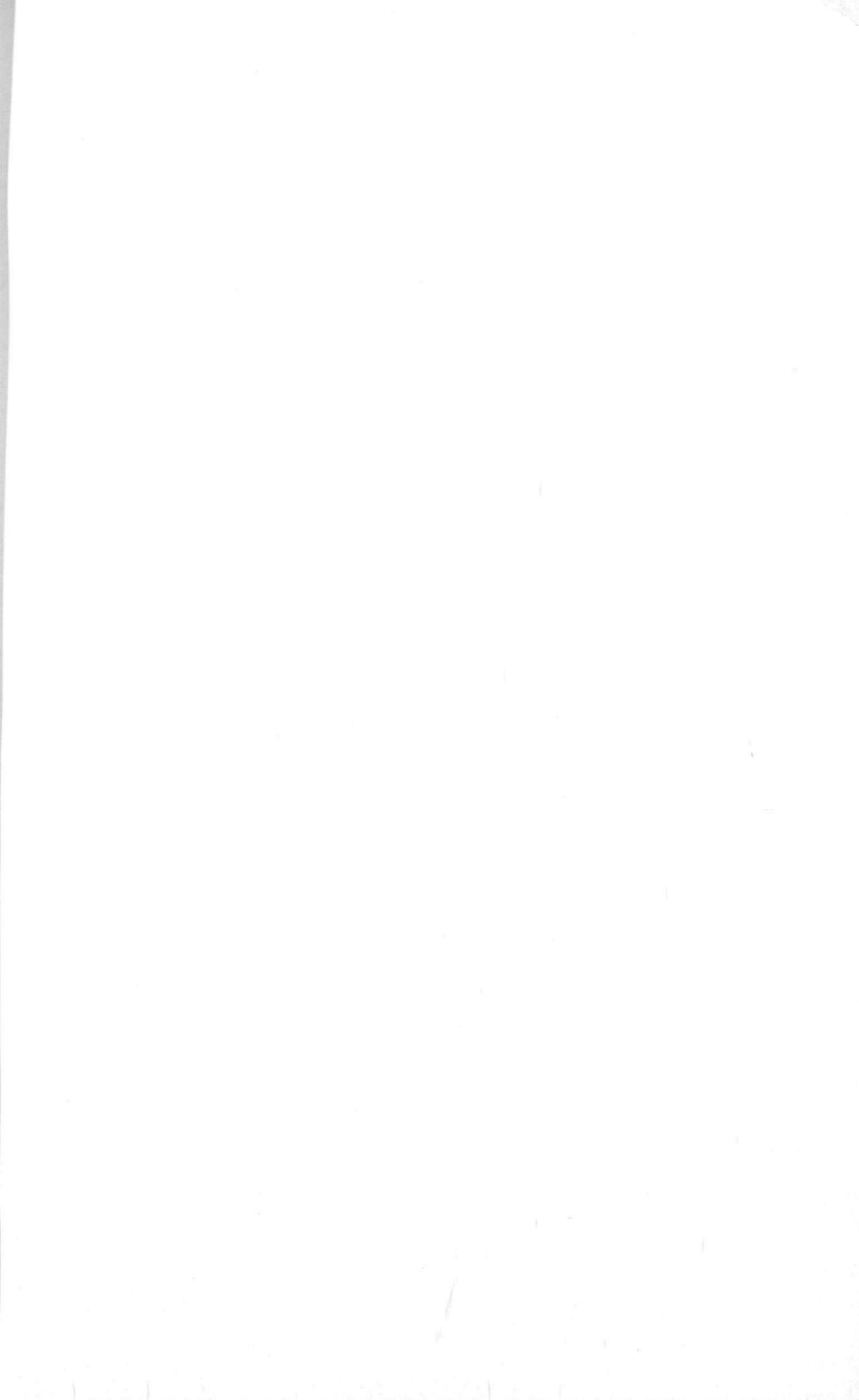
⁷ Vgl. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 (⁶1966), S. 39 ff.; R. Ferber, *op. cit.*, S. 97 ff.

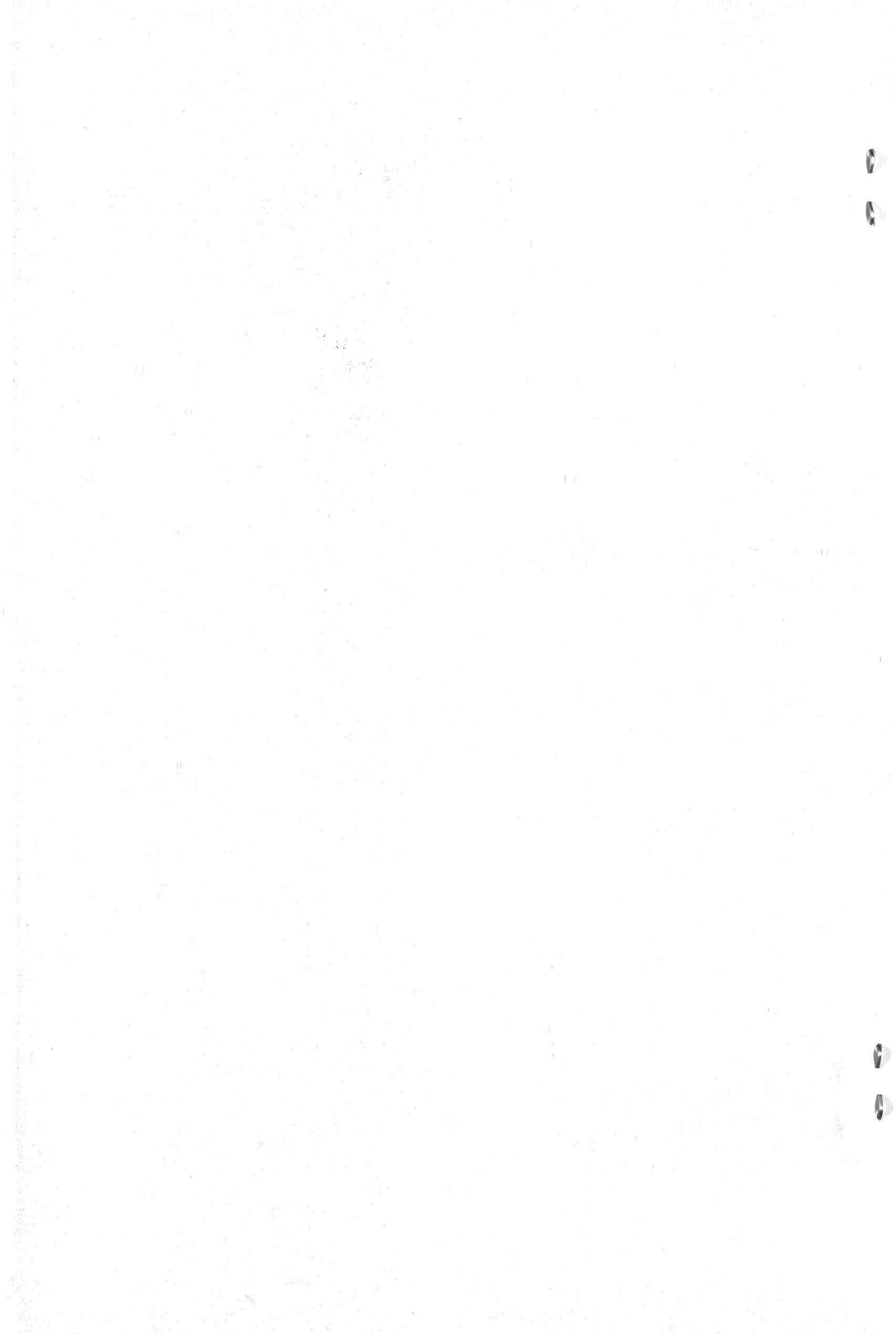
⁸ Vgl. dazu R. Ferber, a.a.O.

⁹ Zur Illustration könnte die von Aristoteles in N. E. I.12 aufgeworfene Frage herangezogen werden, ob das Glück ein Gegenstand des Lobs oder des Preises sei; auch hier geht es, in anderer Terminologie, um den Gegensatz zwischen normativer Richtigkeit (nach welcher sich die Tugend zu richten hat) und Erfüllung des (Glücks-)Strebens.

¹⁰ Komplementär zu diesem Begründungsverhältnis wäre der Bezug von Philosophie und Politik nach der umgekehrten Richtung, als Verweisung der Philosophie auf Politik zu erörtern. Philosophie soll nicht als reine Schau Selbstzweck sein; für den Platon der *Politeia* jedenfalls ist der *bios theoretikos* nur das zweitbeste Leben – solange der Philosoph eben keinen geeigneten Staat gefunden hat: „denn in einem solchen würde er noch Größeres leisten“ (497). Wie das Höhlengleichnis in aller Deutlichkeit klarmacht, gibt es eine Bestimmung der Philosophie zur Politik. In ihr findet Philosophie ihre Erfüllung, auch wo sie als Pflicht und als Zwang erscheint, der dem zum Rückstieg in die Höhle genötigten Philosophen angetan wird.

¹¹ Eine vollständige Diskussion des Gerechtigkeitsbegriffs im Rahmen der *Politeia* würde erfordern, im Blick auf die gegebene Erörterung erneut die Frage nach dem Verhältnis der beiden Instanzen des Gerechten, Seele und Staat, zu stellen. Daß unter den angeführten Seinsqualitäten die beiden ersten – innere Einheit und Freiheit (Souveränität) – unmittelbare Anwendung auch auf die Polis finden, liegt auf der Hand; in gewisser Weise kann man sie sogar als primär vom Staat her konzipierte Kennzeichnungen betrachten. Für die dritte und vierte Bestimmung scheint die Übertragung, solange nicht ein hypostasierter Staatsbegriff vorausgesetzt wird, problematischer. Ohnehin stößt jede Explikation solcher Anwendungen auf das grundsätzliche Problem der supponierten Bedeutungsgleichheit des Begriffs: Infrage steht sowohl die Richtung der von Sokrates vorgenommenen Übertragung wie das grundsätzliche Problem, ob überhaupt sinnvollerweise bei Staat und Seele im gleichen Sinn von Gerechtigkeit zu reden sei.



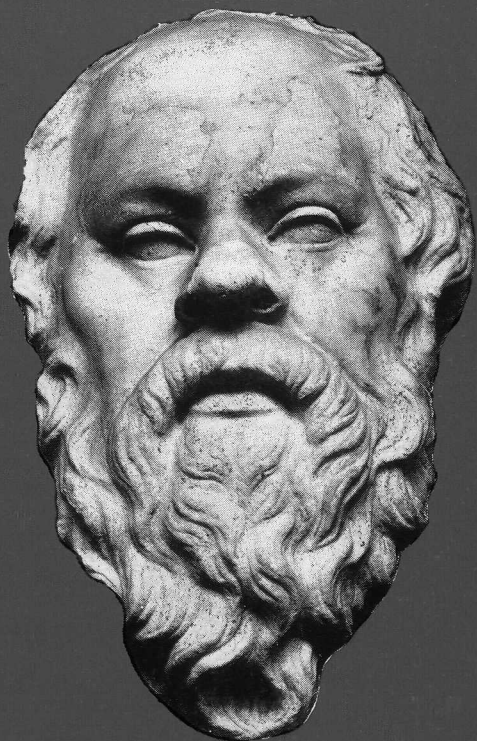


PERSPEKTIVEN DER PHILOSOPHIE

NEUES JAHRBUCH 1995

Band 21 — 1995

HERAUSGEGEBEN VON
RUDOLPH BERLINGER
EUGEN FINK†
TOMONOBU IMAMICHI
WIEBKE SCHRADER



Rodopi

I

Problemgeschichte

Emil Angehrn

DIE ONTOLOGIE DES POLITISCHEN BEI PLATON UND ARISTOTELES

(Fortsetzung)

Teil 2

4. Der Ansatz der praktischen Philosophie und das von-Natur-Sein des Staats

Je stärker die platonische Fundierung des Gerechten im Guten – die Explikation des Gutseins des Gerechten – auf seine ontologischen Züge hin zugespitzt wird, desto schroffer erscheint der Gegensatz zu Aristoteles. Seine Schärfe und Dringlichkeit gewinnt der Kontrast dadurch, daß die aristotelische Politik nicht einfach anders ansetzt und verfährt, sondern im Blick auf einen gemeinsamen Kernpunkt zur entschiedenen Gegenposition gelangt. Gemeinsam ist der zentrale Stellenwert des Guten und Gerechten. Wie das Gerechte den praktischen Leitbegriff schlechthin, gewissermaßen den Oberbegriff der ethischen Tugend bildet, so ist das Gute das handlungstheoretische Grundkonzept zu seiner Explizierung: Die Eingangssätze der *Ethik* wie der *Politik* setzen bei dem Guten an, nach dem alles – jede Handlung wie jede Gemeinschaft – strebt, und zielen damit auf eben den Begriff hin, der im eigentlichen Zentrum der *Politeia* stand. Doch soll der damit eröffnete Problemhorizont unabhängig von der platonischen Vorlage erschlossen werden, und dies in zweifachem Sinn. Zum einen ist das hier infragestehende Gute unabhängig von der Idee eines ansichseienden Guten zu bestimmen; zum anderen ist darüber hinaus praktische Philosophie generell unabhängig von den Prinzipien theoretischer Philosophie zu be-

treiben. Die erste der beiden Distanzierungen enthält in sich mehrere Stufen: auf dem Hintergrund einer allgemeinen Kritik der Ideenlehre (Met. I.9), welche „keine der Arten und Weisen, die Existenz der Formen aufzuweisen“, für einleuchtend hält (990b8–9), unternimmt die Ethik (N. E. I.4.; E. E. I.8.) zunächst den spezifischeren Nachweis der Nicht-Existenz einer Idee des Guten, um schließlich selbst unter hypothetischer Annahme einer solchen Idee ihre Funktionslosigkeit für praktische Philosophie zu erweisen. Die umfassende Idee eines Guten wird als „leere Form“ (N. E. 1096b20) zurückgewiesen; sofern beispielsweise Erkenntnis oder Lust Güter sind, ist ihr „Begriff jedesmal ein anderer und verschiedenartiger“ (b24). Künste und Tätigkeiten haben ihre Norm ihrem spezifischen Bereich zu entnehmen und gelten auch innerhalb desselben dem einzelnen und Konkreten (1097a13), nicht der Realisierung jener Norm. Selbst unter Annahme eines einheitlichen und für sich bestehenden Guten widerspricht dessen Status als Idee seiner praktischen Relevanz: Als ansichseiendes und getrenntes ist es der Handlungskompetenz schlechthin entzogen. Thema aber soll das erreichbare und realisierbare Gut, das *agathon prakton*, sein (1096b34). Beides, formelle Allgemeinheit und Ansichsein, läßt die platonische Idee des Guten in der Ethik gegenstandslos werden: als das für die *phronesis* Nichtthematische und der Handlungsmacht Entzogene. Zwar gibt sich Aristoteles selber den Einwand vor, daß die Kenntnis jenes absoluten Gutes auch für die Erreichung des *agathon prakton* nützlich sein könnte, sofern es „gleichsam als Muster“ auch die „Güter für uns“ leichter erkennen ließe (1097a1–3). Der Einwand scheint einen Gedanken aufzunehmen, den Aristoteles im ersten Kapitel selber formuliert hatte – daß nämlich die Kenntnis des obersten Gutes für die Lebensführung entscheidendes Gewicht habe und „wir dann wie Bogenschützen, die ihr Ziel haben, leichter das Richtige treffen“ (1094a22–24). Indessen steht hier die Begriffsbestimmung des höchsten realen Guts, das *eu zen* in Frage, auf welches hin andere Güter auszurichten sind, nicht die Kenntnis eines Guten an sich.

Plastisch kommt die Divergenz der Positionen in dem von Aristoxenos überlieferten Bericht des Aristoteles über Platons Vorträge „Über das Gute“ zum Ausdruck¹². Geschildert wird die Enttäuschung und Kritik der Hörer, die etwas über die „menschlichen Güter“ zu vernehmen erwartet hatten und statt dessen über Mathematisches, über die Zahl und das Gute als das Eine unterrichtet werden – eine Enttäuschung, die Aristoteles in der *Eudemischen Ethik* ausdrücklich rechtfertigt: Denn statt von Entitäten wie der Zahl oder der Eins auszugehen, „für die das Gute gar nicht zugestanden wird“, und von diesen her das Gutsein der anerkannten Güter abzuleiten, müßte man umgekehrt „von dem als gut Geltenden ausgehen, etwa Gesundheit, Kraft, Mäßigung, und dann zeigen, daß auch in unbeweglichen Dingen das Schöne in einem noch höheren Grade vorhanden sei“ (E. E. I.8., 1218a15 ff.). Dies bestätigt, was im Einsatzpunkt von Ethik und Politik ohnehin vorausgesetzt ist: Erster Bestimmungsort des Guten ist das Praktische.

Die Frage indessen ist, ob diese Distanznahme von Platon in der Tat Aristoteles' letztes Wort in der Sache darstellt. Die Frage gilt sowohl der nach gängigem Urteil feststehenden Abtrennung der praktischen Philosophie von theoretischer Spekulation wie, spezifischer, der Festlegung des ‚Guten‘ auf seine handlungstheoretisch-praktische Bedeutung. In beiden Punkten sind an der zunächst augenscheinlichen Kontrastierung Modifikationen vorzunehmen und Gegenakzente zu setzen; wie weit solche Gegenakzente nur Präzisierungen sind oder die aristotelische Selbstdeutung ihrerseits in Frage stellen, bleibt zu sehen. Um diese Fragen zu klären, ist den einzelnen Schritten der aristotelischen Grundlegung des Politischen nachzugehen.

Ausgangspunkt ist die thematische Zugehörigkeit der Politik zur praktischen Philosophie. Daß diese den Fragehorizont der Politik bestimmt, wird durch deren Eingangssätze unmißverständlich bezeugt: Wie jede Gemeinschaft auf ein Gut zielt, so „tut dies ganz vorzugsweise und trachtet nach dem bedeutendsten aller Güter diejenige Gemeinschaft, welche die bedeutend-

ste von allen ist und alle anderen in sich schließt. Dies ist aber der sogenannte Staat und die staatliche Gemeinschaft“ (1252 a1–7). Offenkundig ist die Parallele zum Eingangskapitel der *Nikomachischen Ethik*, welche das höchste Gut jener Kunst als Gegenstand zuweist, welche „die wichtigste und leitendste“ ist, der „Politik“ (1094a26–27). So präsentiert sich die Politik sowohl als Teil der Ethik wie als deren Ganzes: als Teil, sofern politisches Dasein eine bestimmte Form menschlichen Tätigseins ist; als Ganzes, sofern ihr Gut das höchste ist, das als solches nicht nur das letzte in einer Mittel-Zweck-Reihe der Güter, sondern zugleich das umfassende, die ihm vorausliegenden in sich begreifende ist. Zwar herrscht hier in der Ethik eine gewisse Ambivalenz der Begriffsbestimmung, ein Schwanken zwischen letztem und umfassend-allgemeinem, „dominantem“ und „exklusivem“ Ziel¹³; analog wird auch die Politik sowohl als die höchste und leitende Kunst beschrieben, welche über andere Künste (und deren Ziele) herrscht, und *zugleich* ihr Ziel als eines definiert, welches die Ziele der anderen Künste „umfaßt“ (*periechei*: N. E. 1094b6) – wie der Staat alle anderen Gemeinschaften „in sich schließt“ (*periechousa*: Pol. 1252a6). Wie immer – bestimmend bleibt die grundsätzliche Zuordnung des Politischen zum höchsten Gut und damit seine Gleichsetzung mit dem eigentlichen Thema der Ethik. Der Vorrang des Politischen ist ein funktionaler wie ethischer. Es definiert den Rahmen, innerhalb dessen jenes höchste Gut, dessen das Individuum für sich nicht mächtig ist, erreicht und gesichert werden kann; und wenn das Gute zwar für den einzelnen und den Staat dasselbe ist – das gute Leben –, so ist es doch in seiner Verwirklichung im Staat „größer und vollkommener“, ja, „schöner und göttlicher“ (1094b8–10). Wie die Politik zu Beginn den umfassenden Rahmen abgibt, so mündet die Ethik in ihrem Abschluß in die Politik ein (N. E. X.10.).

Was ist mit diesem praktischen Ansatz der Politik entschieden? Eine Grundsatzentscheidung, die damit getroffen ist, ist die, die Staatsphilosophie als normative Betrachtung durchzu-

führen – eine Option, durch die sich Aristoteles von gewissen späteren Ansätzen, nicht aber von seinem Vorgänger Platon unterscheidet. Eher schiene hier die Gewichtung umgekehrt: Gerade die aristotelische Lehrschrift bewegt sich in weiten Teilen im Medium der komparativen Beschreibung von Staatsverfassungen und Regierungsformen und einer rein funktionalen Analyse ihrer Vorzüge und Nachteile. Signifikanter sind zwei Optionen innerhalb des praktischen Ansatzes, die zugleich markante Differenzen zu Platon benennen. Die eine, allgemeinere, besteht darin, daß sich die praktische Disziplin methodisch als Untersuchung *sui generis* versteht; die zweite, spezifischere, darin, daß sich Politik als praktische Untersuchung in letzter Instanz nicht am Gerechtigkeits-, sondern am Glücksbegriff orientiert. Setzt die *Politeia* mit der Frage nach dem Gerechten ein, so die *Politik* mit der nach dem Guten als Strebensziel. Zwar gehört zum Kernbestand beider Theorien der Nachweis der Konvergenz beider Begriffe, die *in* ihrem Junktum die Grundlage klassischer Politik bilden; dennoch ist die Akzentverschiebung unverkennbar. Bildet bei Platon die Gerechtigkeitsfrage das tragende Legitimationsprinzip des Staats, ‚innerhalb‘ dessen dann gleichsam dem natürlichen Erfordernis seiner Vereinbarkeit mit dem Glücksstreben Rechnung zu tragen ist, so gilt der normative Primat bei Aristoteles der Glücksfrage, vor deren Hintergrund dann umgekehrt von der Gerechtigkeit zu zeigen ist, daß ihr wahres Kriterium – etwa im Gegensatz zur abstrakten Gleichheit – vom Glück und Endziel des Staats her formuliert werden muß. Wie bei Platon von einer Tendenz zur Moralisierung, so wäre hier von einer zur Eudämonisierung des Politischen zu sprechen. Von entgegengesetzten Ansatzpunkten her wird ein gleicher basaler Konnex im Ethischen beleuchtet. Zu sehen ist, inwiefern darüber hinaus auch eine Annäherung an Platons spekulative Grundlegung des Politischen stattfindet.

Ihre genauere Ausführung und Begründung finden die Eingangssätze der Politik in der berühmten Textstelle in I.2. (1252 b27–1253a18), in deren Zentrum die beiden Thesen stehen, daß

der Staat von Natur sei (*physei*) und daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen sei (*physei zoon politikon*) (1253 a2–3). Beide Thesen werden im weiteren Kontext näher expliziert und differenziert; zwischen ihnen besteht ein seinerseits erläuterungsbedürftiges Verweisungs- und Begründungsverhältnis.

Ausgangspunkt ist die begrifflich-ethische Bestimmung des Staats. Der These des von-Natur-Seins des Staats geht die andere voraus, daß der Staat um des vollendeten Lebens (*eu zen*) willen bestehe (1252b31). Beide formulieren charakteristische Grundannahmen der aristotelischen Politik, welche diese etwa in Gegensatz zu neuzeitlich-naturrechtlichen Konzeptionen setzen, die den Staat im prägnanten Sinn als Produkt menschlichen Hervorbringens bzw. als Instrument des Überlebens oder der Rechtsdurchsetzung definieren. Was aber beinhalten die Thesen an ihnen selber? In ihrer vollständigen Formulierung lautet die erste: „Der Staat hat gewissermaßen die Grenze der vollkommenen Autarkie erreicht, zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des guten Lebens willen bestehend“ (1252b30–31); „die Autarkie aber“, fügt Aristoteles an, „ist das Ziel und das Beste“ (1253b35). Ein Verständnis dieser These verlangt eine Aufklärung des in sich mehrschichtigen Begriffs der Autarkie. Er ist zunächst deskriptiv gefaßt, bezeichnet eine in sich steigerbare Qualität des Sichgenügens und alles-aus-sich-Könnens. Darin wird ein theologischer Hintergrund sichtbar: Autark schlechthin ist nur der Gott. Der Mensch ist auf das Zusammenleben mit anderen angewiesen, doch auch die ihm nächsten Vergemeinschaftungen in Familie, Haus und Dorf haben erst begrenzte Autarkie. Nur der Staat bringt gleichsam alle Funktionen menschlichen Lebens in sich zur Entfaltung, verfügt über die Voraussetzungen seiner Realisierung in sich selber (vgl. 1256b4. 31 f.; 1257a30). Zwar ist auch er, als nicht schlechthin geschlossener, sondern (z.B. im Handel) in Außenverhältnissen stehender, nur „gewissermaßen“ autark; doch bildet er insofern den abschließenden Rahmen, als nicht über ihn hinaus eine umfassendere soziale Einheit zur Grundlage wird. Gleichwohl wird

man sich fragen, mit welchem Recht eine so verstandene Selbstständigkeit als „der Endzweck und das Beste“ zu behaupten ist.

Dazu ist auf eine andere Bedeutungsschicht zurückzugehen, die mit der ersten interferiert: die formale Bedeutung, die in der *Ethik* (I.5.) als Bestimmungsmoment des Glücks fungiert. Glück ist das Ziel, das „rein um seiner selbst willen“ und „niemals um eines anderen willen erstrebt wird“ (1097a31–35); es ist das Ziel, zu dem kein weiteres Wozu mehr denkbar ist, das „für sich allein genügt“. Wenn Aristoteles auch in diesem Zusammenhang solche Selbstgenügsamkeit nicht dem isolierten, sondern nur dem in Gemeinschaft lebenden Menschen zuspricht, so ist doch wichtig, daß der Begriff selber hier nicht nur die reale Unabhängigkeit des Subjekts, sondern die Vollendetheit seines Seins ins Spiel bringt: Autarkie ist nicht einfach ein Sichgenügen als solches, sondern ein Genügen mit Bezug auf das wesentliche Wollen des Menschen. Im Rückbezug auf die Politik bedeutet dies, daß der Staat in einem substantiellen Sinne autark zu nennen ist nicht aufgrund seiner realen Selbstständigkeit, sondern weil er das Wesen des Menschen in vollendeter Weise zur Entfaltung bringt¹⁴. Die Doppelstufigkeit bringt Aristoteles selber zum Ausdruck, indem er beides auf die Autarkie des Staats bezieht: „um des bloßen Lebens willen entstanden, aber um des guten Lebens willen bestehend“ (1252b30–31). Dem ersten ist die Autarkie des vollständigen Funktionszusammenhangs zugeordnet – von dem her sich auch die begrifflich-genetische (1252a25 ff.) Herleitung des Staats aus Familie, Haus und Dorf bestimmt –, dem zweiten der Autarkiebegriff im formalen Sinne dessen, was das Höchste schlechthin zur Verwirklichung bringt. Das Leben hat sein Telos nicht gleichsam in sich selber, im Überleben oder seiner internen Potenzierung in einer hobbesianischen Selbststeigerung, sondern in seiner wesensmäßigen Vollendung im guten Leben. Daß die Polis dieses zum Ziel hat, zeichnet sie gegenüber den ihr vorausliegenden Institutionen des Sozialen aus.

In Erläuterung dieses Zusammenhangs bringt Aristoteles nun die andere Grundthese ins Spiel, wonach der Staat ein von Natur

Seiendes sei. Sie kann auf den ersten Blick als uneinsichtig, geradezu anstößig erscheinen. Dem *physei on* steht nach geläufiger Lesart das *techne on* gegenüber (vgl. Phys. II.1.); so könnte die Kontrastierung als Hinweis auf eine Ursprünglichkeit und Vorgängigkeit des Staats gegenüber menschlichem Handeln gelesen werden. Schwer einzusehen wäre, wie dies mit der Einordnung der Politik als praktischer Philosophie zu vereinbaren wäre. Gerade die Zuständigkeit des Handelns sollte ja als Ausgrenzungskriterium des Politischen gelten, das *agathon prakton* dessen spezifischer Gegenstand sein (1094b34; vgl. 1094a18 f.); nur insofern umreißen die *anthropina* den Bereich politischer Philosophie (1181b15), als sie mit menschlicher Praxis zu tun haben – und nicht etwa sofern sie den Menschen als Naturwesen betreffen. Inwiefern kann dann die Betonung der Physis an dieser Stelle mehr als eine uneigentliche Redeweise sein?

Als erstes ist hier darauf hinzuweisen, daß der Gegensatz von Natur und Kunst auf die Techne, nicht die Praxis abhebt. Wenn zwar die Techne im weiten Sinn der praktischen Kompetenz auch die Staatskunst umfassen kann, so meint der Begriff in seiner spezifischeren Verwendung eine bestimmte Art der Verursachung und zielt auf die Hervorbringung im Sinne der Poiesis, der die Praxis als das andere gegenübersteht. Darüber hinaus ist nun aber der Physisbegriff in den Zusammenhang allgemeinerer ontologischer Bestimmungen einzurücken. Er zielt auf die Natur als Wesensnatur von etwas, im Sinne dessen, was in der formal-ontologischen Sprache als *eidōs, ti estin, to ti en einai* gefaßt wird. Dabei ist eine bedeutsame Zusatzthese die, daß gerade die natürlich Seienden – paradigmatisch die Lebewesen – in einem ausgezeichneten Sinn über eine solche Wesensbestimmung verfügen (und deshalb „am ehesten als Wesen“ [*malista ousiai*] zu bezeichnen sind: Met. 1032a19). Während wir uns bei künstlichen Gegenständen über die kategoriale Einordnung uneinig sein können – ob etwas ein Werkzeug, ein Kultobjekt oder ein Abfallprodukt sei –, hat das natürlich Seiende sein Eidos konstitutiv in sich; hier mag man über den Namen streiten, nicht über

die Wesensbestimmung selber¹⁵. Nun gehört es nach Aristoteles zum weiteren Spezifikum der Naturwesen, daß in ihnen das Eidos nicht nur eine der vier Ursachen – neben Materie, Bewegungsprinzip und Zweck – darstellt, sondern daß in ihnen die drei Ursachen der *causa formalis*, *efficiens* und *finalis* konvergieren und gleichsam in eins zusammenfallen. Die Form selber ist Ursache der Entstehung – ein Lebewesen wird durch ein Wesen gleicher Formbestimmtheit erzeugt – und zugleich Ziel der Entwicklung: Sein *Telos* ist nichts anderes als die Realisierung seines Eidos. Es ist dies der Kern der in *Physik II* exponierten Naturteleologie; ihr Grundgedanke steht im Hintergrund der vorliegenden Stelle, wenn Aristoteles den Staat als Ziel der ihm vorausliegenden Gemeinschaften bezeichnet und anfügt: „und das Ziel ist eben die Natur. Denn den Zustand, welchen jedes Einzelne erreicht, wenn seine Entwicklung zum Abschluß gelangt ist, nennen wir die Natur jedes Einzelnen, wie etwa des Menschen, des Pferdes, des Hauses“ (1252b32–35).

So überlagern sich in der Rede vom Staat als einem *physei on* zwei verschiedene Bedeutungsschichten, deren erste auf den Gegensatz zur *Techne* abhebt und die Naturhaftigkeit, das von Natur Entstandensein betont, während die zweite darüber hinaus eine bestimmte ontologische (und dann auch ethische) Auszeichnung zum Tragen bringt. Auf der ersten Ebene erscheint der Staat als die abschließende Figur in der Reihe der verschiedenen Gemeinschaften, die aus einem natürlichen Bedürfnis und auf der Grundlage natürlicher Differenzen entstehen. Als solche Differenzen gelten die von Mann und Frau, Vater und Kindern, Herr und Sklave; diese Gemeinschaften bestehen um des Ziels der Lebenssicherung willen, in ihnen vollzieht sich gleichsam eine Notwendigkeit unserer Natur. Aus ihnen entstehen dann Haus, Dorf und Stadt – „natürliche“ Gemeinschaften in diesem ersten Sinne insoweit, als sie ihrerseits jener Notwendigkeit gehorchen und die Voraussetzungen des individuellen wie sozialen Lebens sichern. So gesehen, gehört zur Natur des Staats nur die eine Seite seines *Telos*, sein „um des Lebens willen Entstanden-

sein“, noch nicht sein „um des guten Lebens willen Bestehen“. Zwar findet in der Sache ein kontinuierlicher Übergang vom ersten zum zweiten statt, wie denn auch das gute Leben die immanente Vollendung des Lebens bildet; die Kultivierung höherer Bedürfnisse, zunächst das Andere des natürlichen Lebens, ist durch keinen realen Hiatus von diesem getrennt. Dennoch findet auf begrifflicher Ebene ein entscheidender Blickwechsel statt. Sofern auch das höhere Ziel auf das von-Natur-Sein des Staats zurückbezogen und in diesem fundiert wird, kommt die Physis in einem weiteren Sinn in Betracht, in welchem sie den Staat als ein in sich Notwendiges, als Gegensatz zur willkürlichen Setzung erscheinen läßt und ihm gewissermaßen die Dignität eines wahrhaft Seienden verleiht. Gegenbegriff ist nicht mehr die Techne, sondern der Nomos. Ausdrücklich hält Aristoteles gegen die Sophistik fest, daß das Polisrecht nicht zur Gänze im Gesetzesrecht aufgehe, sondern auf einem Naturrecht beruhe, das „überall dieselbe Kraft der Geltung hat und unabhängig von Zustimmung oder Nichtzustimmung der Menschen“ (N. E. V.10, 1134b18–20), in diesem Sinne „von Natur“ (*physei*: b30) ist; in seinen Bereich gehören die grundlegenden Festlegungen über die Polis. Es bildet dann ein weiteres und weitreichendes Problem, das Verhältnis dieser beiden Begriffe der Natur – als Entstehungsgrund im Gegensatz zur Techne und als Geltungsgrund im Gegensatz zum Nomos – zu klären. Jedenfalls wird nicht das zweite bruchlos aus dem ersten herzuleiten sein – was Aristoteles an dieser Stelle auch gar nicht versucht –; doch gerade sofern kein schlichter ‚naturalistischer Fehlschluß‘ zu indizieren ist, scheint die Frage offen zu bleiben, wie das gute Leben seinerseits im Natursein des Staats zu begründen ist.

Unabhängig von der Frage einer inhaltlichen Begründung der Prinzipien des guten Lebens ist es wichtig, vorerst den Grundgedanken der naturphilosophisch-ontologischen These festzuhalten. Wenn die Natur als Ziel gilt, so meint die immanente Teleologie des von Natur Seienden nicht irgendeine Zweckgerichtetheit, sondern die Ausrichtung auf die Verwirklichung des eige-

nen Eidos. Es geht nicht einfach um eine Rückbindung des Politischen an eine dem Handeln zugrundeliegende Natur; vielmehr soll darin, daß der Polis überhaupt eine Natur zugesprochen wird, ihr eine positive ontologische Auszeichnung verliehen werden. Bereits hier scheint eine Verwandtschaft zu dem von Platon in der Idee des Guten artikulierten Gedanken einer fundamentalen Teleologie alles Seienden aufzuscheinen. Wenn der Endzustand einer Entfaltung „das Beste“ und die „Natur“ der Sache ist, so ist darin die Struktur eines wahrhaft Seienden gezeichnet; wirklich seiend ist, was die Potentialität seines Wesens in Aktualität überführt hat. Es ist dies, wie zu zeigen sein wird, ein auch für die praktische Philosophie basaler Gedanke, zu dessen Aufhellung das in *Physik II* Gesagte durch die Ausführungen in *Metaphysik IX* zu ergänzen ist. Doch ist diese Ausweitung nicht an dieser Stelle unmittelbar vorzunehmen. Sie böte für die Grundlegung des Politischen kein zureichendes Fundament, ließe die Idee des Politischen formal und unterbestimmt. Ihren vollen Gehalt entfaltet diese erst, wenn die Thesen zum Staat durch die über den Menschen ergänzt und damit die ethische Bestimmung des Politischen auf ihren eigentlichen Referenzpunkt bezogen werden. Zu den Implikationen des guten Lebens gehören die Vorstellungen über Gut und Schlecht, Gerech und Ungerech, von denen Aristoteles im folgenden sagt, daß ihre Beurteilung zur eigentümlichen Kompetenz des *zoon logon echon* gehört. Im ganzen leitet die Erörterung des Staats als eines *physei on* zur Bestimmung des Menschen als eines *physei zoon politikon* und *zoon logon echon* über. Es geht letztlich nicht darum zu wissen, bis zu welchem Punkt der Staat eine natürliche Gemeinschaft ist; seine Auszeichnung als *physei on* hat er als Ort der Verwirklichung des Menschen. Es ist die Natur des Menschen, die hier auf dem Spiel steht. Seine Verwirklichung, seine Physis ist in Wahrheit das Telos.

5. Der Mensch als politisches Lebewesen

Die beiden Wesensmerkmale, die Aristoteles dem Menschen zuschreibt, stehen in einem inneren Zusammenhang. Ihrem argumentativen Ort nach stellt die These der Sprachfähigkeit eine der Prämissen zum Erweis der These über das Politischsein dar (zumindest in dem komparativen Sinn, „daß der Mensch in höherem Maße als Bienen und Herdentiere ein *zoon politikon*“ sei: 1253a8–9). Die komplementäre Prämisse ist die naturteleologische Grundannahme, daß die Natur nichts umsonst tue; da der Logos aber im folgenden als praktische Urteilskompetenz gedeutet wird und die Gemeinschaftlichkeit der Vorstellungen von Recht und Unrecht den Staat ausmacht (a9–18), kann daraus die besondere Disposition des Menschen auf das Politische hin gefolgert werden. Inhaltlich wird man die zweite These (*zoon logon echon*) indes ebensosehr als genauere Explikation der ersten (*zoon politikon*) zu interpretieren haben, welche zuvor schon für sich aufgestellt und mit dem von-Natur-Sein des Staats unmittelbar korreliert und aus den gleichen Prämissen (*ek toutou*: a2) abgeleitet wird, wobei die konjunktive Korrelierung (*kai*) begrifflich als Identifizierung zu lesen ist: Daß die Polis *physei* ist, heißt nichts anderes, als daß der Mensch von Natur politisch ist.

Die eigenständige Geltung des von-Natur-Politischseins wird an späterer Stelle auch so formuliert, daß die Menschen „auch ganz unabhängig vom Bedürfnis nach gegenseitiger Unterstützung zum Zusammenleben streben“ (III.6., 1278b18–22). Das *physei* unterstreicht die Selbstzweckhaftigkeit, das Streben nach dem Zusammenleben um seiner selbst willen. Der Staat aus Natur steht dem aus äußerer Notwendigkeit geborenen Staat gegenüber, der Selbstzweck dem Nutzen¹⁶. Noch deutlicher tritt der Unterschied in der späteren Abhebung des Staats von bloßen Zweckbündnissen (Schutzbündnissen, Handelsvereinbarungen) hervor (III.9.). In solchen Gemeinschaften wird „das Gesetz ein bloßer Vertrag und das, als was es der Sophist Lykophon be-

zeichnete, ein bloßer ‚Bürge der gegenseitigen Rechte‘“ (1280 b11–12): Auch die vertragstheoretische Konstruktion des Staats als Medium der Rechtssicherung wird den ‚instrumentalistischen‘ Definitionen zugeschlagen, welche den Staat funktional einem vorausgesetzten Interesse unterstellen. Auch hier geht die fundamentale Selbstzweckhaftigkeit, die dem *physei on* per definitionem eignet, verloren. Allerdings ist diese Selbstzweckhaftigkeit hier nicht mehr gleichsam tautologisch durch den Bezug auf die eigene „Natur“ des Staats als sein Telos definiert. Indem das Zusammenleben zum Selbstzweck erhoben wird, wird es zugleich seinem immanenten Telos und Maßstab, dem *im* Sozialen sich vollziehenden guten Leben unterstellt. In vielfachen Wendungen wird diese Übersteigerung des bloßen „Zusammenlebens“ auf das „gute Handeln“, das „vollendete und sich selbst genügende“, „glückselige und schöne Leben“ hin beschrieben (1280b32–40; 1281a1–4). Die nähere Bestimmung dieses selbstzweckhaften gemeinsamen *eu zen* ist die konkrete Explikation dessen, was die These vom natürlichen Politischsein des Menschen meint.

Das Telos des gemeinsamen *eu zen* bringt unmittelbar das zweite Wesensmerkmal des Menschen, sein Verfügen über den Logos in den Blick; mit diesem wird dann die weitere Frage nach dem Verhältnis von politischer und theoretischer Lebensform aufgeworfen. Wenn die Formel vom *zoon logon echon* die Vorform der klassischen Definition des *animal rationale* bildet, so zielt diese auf eine Kennzeichnung ab, die spezifischer als Sozialität ist. Von der Gegenseite her formuliert: Wenn das *zoon politikon* sein Telos im guten Leben hat, so folgt daraus nicht, daß das gute Leben, als Telos des Menschen überhaupt, in dessen Politischsein bestehe. Klärungsbedürftig in der Definition ist zunächst die Bedeutung des Logosbegriffs; notorisch sind seine Mehrdeutigkeit und die Schwierigkeiten seiner Übersetzung. An der vorliegenden Stelle legt sich die meist gegebene Übertragung als „Sprache“ nahe, dies schon durch die von Aristoteles vorgenommene Kontrastierung mit den Tieren, die über

die bloße Stimme (*phone*) verfügen, welche nur unmittelbare Empfindungen auszudrücken vermag. Auf der anderen Seite schwingt im Begriff unverkennbar die Bedeutung der *ratio* mit, welche das spezifisch menschliche Erkenntnis- und Urteilsvermögen auszeichnet und als solche hier ausdrücklich miteingeführt wird: Der Grundthese, daß der Mensch allein über den *Logos* verfüge, folgt die spezifizierende These, „daß es dem Menschen im Gegensatz zu den Tieren eigentümlich sei, daß er allein die Wahrnehmung des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten besitzt“ (1253a16–18); so kann der Sprache der Zweck zugewiesen werden, „das Nützliche und Schädliche, aber auch das Gerechte und Ungerechte kundzutun“ (1253a15–16). Was damit ins Feld geführt wird, ist allerdings nicht Vernunft schlechthin, sondern die praktische Vernunft, die *Phronesis*¹⁷; sie ist die im Bereich der menschlichen Angelegenheiten geforderte Einsicht (N. E. 1140a28, b7 ff.; 1141b8 f.). So gesehen, sind die beiden Wesensmerkmale keine divergierenden Bestimmungen: Der *Logos* ist eigenes Moment des Politischseins, sofern zu dessen Vollendung im *eu zen* die Einsicht konstitutiv dazugehört. Deutlicher kommt dieser Zusammenhang in der Erörterung des Verhältnisses von Bürgersein und Menschsein zur Darstellung (Pol. III.4.). Auf dem Hintergrund der prinzipiellen Differenz zwischen der Tugend des guten Menschen und der des tüchtigen Bürgers – die erste soll für alle identisch, die zweite sozial differenziert sein – behauptet Aristoteles die Identität beider für einen bestimmten Bürger, nämlich den guten Regenten – „verlangen wir doch, daß er auch ein tüchtiger und einsichtiger (*phronimos*) Mensch sei“ (1277a12–15). Interessant ist die gleichzeitige Nähe und Distanz zu Platon. Auch beim Philosophenkönig geht die bürgerliche Tugend, das Tun des Seinigen, mit der Realisierung des Menschlichen in seiner höchsten Form zusammen; hier wie dort muß das Sichfügen-ins-Ganze in letzter Instanz ein reflektiertes, von der Einsicht ins Gute und Gerechte getragen sein. Diese Einsicht aber wird hier als *Phronesis* gekennzeichnet – ein Begriff, der sowohl in der Ethik (VI.) der *so-*

phia als spekulativer Weisheit entgegengesetzt ist wie er hier den aristotelischen Regenten vom Philosophenkönig absetzt, dem Platon höchste theoretische Einsicht abverlangte. Wenn Aristoteles hier dem Bürger den vollendeten Menschen entgegensetzt, so versteht er auch diesen noch im Rahmen politisch-praktischer Existenz – mit keinem Wort wird erwähnt, was das letzte Buch der Ethik als höchste Tätigkeitsform des Menschen bestimmt.

Nun wirft durchaus auch die Politik (VII.), und in verschiedenen Einsätzen, die Frage nach der Letztgültigkeit des Praktischen auf. Auf einer ersten Stufe gilt sie dem Gegensatz zwischen der Teilnahme am Politischen und dem apolitischen Leben des Privatmanns. Die beiden Argumentationsgänge, die den Gegensatz in dieser Version aufnehmen (1324a36–b1, 1325a16–23), nennen für den scheinbaren Vorzug des Apolitischen vor allem zwei Gründe: Glück und Freiheit. Das Leben des Staatsmanns – verstanden als (despotische) Herrschaft – ist dem eigenen Wohl eher hinderlich und zudem kein Leben in wirklicher Freiheit; unschwer sind Motive zu erkennen, die im stoischen Ideal eines Lebens fern von der Öffentlichkeit wiederkehren. Auch wenn die Vertreter einer solchen Auffassung nach Aristoteles „in gewisser Hinsicht Recht“ haben – sofern despotische Herrschaft kein wünschenswertes Leben repräsentiert –, haben sie doch „in anderer Hinsicht Unrecht“: Denn politische Herrschaft ist, wie schon das Eingangskapitel der *Politik* unterstreicht, gerade nicht mit despotischer Herrschaft gleichzusetzen (1325a23–30). So gesehen, geht es im Streit zunächst nur um ein Zurechtrücken einer falschen Konzeption des Politischen. Weniger leicht zu beantworten ist die Frage auf der anderen Ebene, wo das apolitische Leben zugleich als das „betrachtende“ und „philosophische“ ins Spiel kommt (1324a28–33). Hier besteht die Strategie des aristotelischen Arguments in einer Umdefinition des Praxisbegriffs – dies vor dem Hintergrund der unkontroversen Prämisse, daß Glück im *eu prattein* bestehe und Untätigkeit nicht Glück sein könne (1325a22 f.). Zu erweisen ist, daß

nicht nur das soziale Leben ein praktisches ist, „sondern in weit höherem Maße diejenigen Betrachtungen und Gedanken es sind, die um ihrer selbst willen angestellt werden und in sich selbst ihr Ziel haben“ (1325b20–21). Gegen die umgangssprachliche Bedeutung der Tätigkeit im Gegensatz zur Untätigkeit spielt Aristoteles die begriffliche Bestimmung der Praxis als selbstzweckhaften Vollzug aus. Damit kann die Theoria bruchlos in den Bereich der Praxis eingeordnet, ja, in bestimmtem Sinn als deren höchste Form gedeutet werden – wie denn auch dem Gott und dem Kosmos nur diese nicht nach außen gerichtete, vollendete Tätigkeit zukommt (1325b28–30). Allerdings vermag diese harmonisierende Behandlung des Streitpunkts nicht über das Spannungsverhältnis hinwegzutäuschen, das an anderen Stellen – der Politik selber¹⁸, vor allem aber der Ethik – klar zum Ausdruck kommt.

Der Abschluß der Ethik, welcher die Theoria (entsprechend den formalen Kriterien der Beständigkeit, Autarkie, ungemischten Lust etc.) als höchstes Glück statuiert, steht in Spannung zu ihrem Anfang, der das politische Gut unmißverständlich als das umfassende und höchste, politische Kunst als die höchste definiert; schon das 6. Buch unterstreicht im Gegenzug zum ersten den Vorrang der Sophia mit der Bemerkung, „es wäre unverständlich, wenn jemand die Staatskunst oder die praktische Einsicht als höchste Wissenschaft betrachten wollte“ (1141a20–21). Die Vereinbarkeit beider Sichtweisen soll nun durch eine begriffliche Differenzierung ermöglicht werden, welche zugleich ein Grundproblem der aristotelischen (wie platonischen) Anthropologie berührt. Die Definition des Menschen basierte auf der Annahme eines *ergon* des Menschen als Menschen (N. E. I.6.); entsprechend sollte dem Menschen ein spezifisches Gut (ein *agathon anthropinon*: 1094b7, 1102a14 f.), eine spezifische Arete und Hedone zugeschrieben werden. Allerdings findet sich diese Festlegung mehrfach in einer eigentümlich zwiespältigen Formulierung präsentiert: Wenn es ein solches Ergon und Gut des Menschen als Menschen gibt, so liegt darin die gesuchte

Eudaimonia; wenn aber mehrere, so ist das höchste unter ihnen das Gesuchte (z.B. 1098a16 ff.). Das Problem ist das des Verhältnisses zwischen dem Wesen des Menschen als Menschen und dem, was ihm als höchste Bestimmung zukommt. Nur scheinbar ist beides problemlos so zu vereinbaren, daß die höchste Bestimmung *im* Menschen zugleich seine spezifische Bestimmung *als* Mensch wäre¹⁹. Auch wenn Aristoteles diese Differenz zuweilen nivelliert, stellt er sie andernorts emphatisch heraus: als Differenz zwischen dem, was den Menschen als Menschen ausmacht, und dem, was ihn als teilhaftig am Göttlichen kennzeichnet. Nur dann wäre die Phronesis das Höchste, „wenn der Mensch das höchste Wesen im Kosmos wäre“ (1141a21–22). Am vollendeten („übermenschlichen“) Glück der Theoria aber soll der Mensch teilhaben „nicht sofern er Mensch ist, sondern sofern ein göttliches Element in ihm wohnt“ (1177b26–28). Als Mensch ist er ein zusammengesetztes Wesen (*syntheton*: b29), dessen Tugend die praktisch-politische ist; theoretische Schau ist Betätigung eines Teils, des höchsten Teils in ihm, der mit dem Göttlichen einer Natur ist. Allerdings will sich Aristoteles nicht mit dieser begrifflichen Distinktion begnügen. Die paradoxe Pointe seiner Anthropologie ist eben die, daß doch dieses Höchste die eigentliche Wesensbestimmung sei; zum Wesen des Menschen gehört seine Selbsttranszendierung als Mensch. So sollen wir „nicht denen folgen, die uns ermahnen, als Menschen uns mit menschlichen und als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden, sondern, soweit wir können, uns zur Unsterblichkeit erheben und alles tun, um unser Leben nach dem einzurichten, was in uns das Höchste ist“. Denn in gewisser Weise „ist jeder einzelne eben dieses, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist“ (1177b31–1178a3).

Nur verwiesen sei an dieser Stelle auf das weitere Problem, vor dem Hintergrund dieser Aussagen das Verhältnis von Ethik und Politik zu reformulieren. Jenen Aussagen gegenüber scheinen die Ausführungen der Politik eher defensiv: Es geht in ihnen um die Zurückweisung der Kritik an der Theoria, nicht um deren

Legitimierung als höchstes Ziel. Bestimmend ist die thematische Grenzziehung der Politik: Deren Gegenstand ist der Mensch als Mensch, ihr Thema sind die *anthropina*; so gewinnt dieser Terminus eine zusätzliche, restringierende Note. Dennoch bleibt in der in der Politik formulierten Stellungnahme eine gewisse Undeutlichkeit, auch interne Spannung bestehen. Durch ihren eigenen Grundbegriff kommt praktische Philosophie in ein Verhältnis zu einem Anderen, sie Transzendierenden zu stehen – dies zumindest insofern, als ihr höchstes Thema nicht mehr ein genuin „praktisches“ ist, auch wenn in einem weiteren Sinn die Theorie selber der Vollzugsform der Praxis zugeordnet wird.

Es sind nun die Ausführungen über den Menschen auf unsere Leitfrage zurückzubeziehen. Die Erörterungen der *Ethik* über das menschliche Sein scheinen in eine gewisse Nähe zur platonischen Konzeption zu tendieren: Als höchste Spitze menschlicher Vollendung gilt die spekulative Schau. Dennoch ist die darin anvisierte Überbietung des Praktischen von der in der *Politeia* vorgeführten grundsätzlich verschieden. Geht es dieser um eine letzte Fundierung des Politisch-Praktischen in einer höchsten Erkenntnis, so geht es jener um die *Theoria* als eine Vollzugsform menschlichen Seins, die sowohl in sich Bestand haben und die Eudämonie realisieren soll, wie umgekehrt politische Praxis einer Begründung durch sie weder bedürftig noch fähig ist. Die *Politeia* zielte auf eine Vollendung der Gerechtigkeit, die dadurch zustande kam, daß diese in einer letzten Einsicht erkannt und in ihrer Notwendigkeit – ‚inwiefern sie auch gut sei‘ – begründet wurde. Die Vollendung der sittlichen Qualität schließt als solche die höchste Erkenntnis ein. Die aristotelische *Theoria* ist demgegenüber nicht Medium einer höheren Gerechtigkeit, sondern für sich genommen höchste Form des Glücks. Ihre sittliche Dignität gewinnt sie nicht über die Gegenstandsseite, über das Erkannte, in Überwindung alles Hypothetischen und Teilhabe an der Wahrheit; sie gewinnt sie nicht primär als Wissen und Erkenntnis, sondern als existenzieller Vollzug. Dessen unmittelbar normative Kriterien sind die formalen Bestimmungen des

Glücks: Dauerhaftigkeit, Autarkie, Lust, Erfüllung des wahrhaften Strebens, Verwirklichung des wahren Selbst. Die schlechthin vollendete Theoria des göttlichen Denkens ist höchste Lust und höchste Wirklichkeit, „das Angenehmste und das Beste“ (Met. 1072b24). Im Horizont des Glücksbegriffs siedelt sich die zweifache menschliche Entelechie in politischer Praxis und Betrachtung an; unter verschiedener Hinsicht artikulieren beide in sich vollendete Vollzugsweisen des menschlichen Seins.

So gesehen, scheint nun in der Tat das Verdikt über die radikale Diversität des platonischen und aristotelischen Ansatzes praktischer Philosophie seine Bestätigung zu finden. Von jener Fundierung des Praktischen in einer höchsten Erkenntnis, die ihren Fokus in einer allgemeinen Ontologie des Guten hat, ist hier nicht mehr die Rede – auch wenn Aristoteles manifesterweise dem philosophischen Denken (ungeachtet der Zurückweisung der Ideenschau) vergleichbare Kompetenzen zuspricht. Indessen bleibt zu überprüfen, ob nicht auf anderem Wege eine analoge Ausweitung des Argumentationsrahmens stattfindet. Zu sehen ist, ob nicht eine ontologische Grundlegung, wenn sie nicht über die inhaltliche oder Gegenstandsseite der Theoria auszumachen ist, doch über die (von Theoria und Praxis geteilte) Vollzugsform zum Tragen kommt – dann nicht mehr als Ingrediens des politischen Handelns, des Sittlichen selber, wohl aber der politischen Theorie.

6. Die Vielfältigkeit des teleologischen Ansatzes:

Handlungstheorie, Anthropologie/Naturphilosophie,
Seinslehre

Zu den Kennzeichen der aristotelischen Position gehört der Ansatz beim menschlichen Streben und dem ihm korrelierten Telos der Eudämonie. Seine Ethik gilt als Paradigma einer ‚teleologischen‘ Ethik. Die Teleologie, die dabei in Frage steht, ist im weitesten Sinn die des menschlichen Strebens; dieses differen-

ziert sich dann intern in die verschiedenen Formen des Wollens und Tuns, wobei als einer der ersten Unterschiede der zwischen der Immanenz und der Äußerlichkeit des Ziels gegenüber der Tätigkeit festgehalten wird. Im ganzen bildet der teleologische Ansatz den Rahmen handlungstheoretischer Erörterungen, auf welche auch heutige Handlungstheorien zuweilen als älteste Vorlage zurückgreifen. Die strukturelle und ethische Bestimmung des Handelns bildet den eigentlichen Gegenstand praktischer Philosophie. Ausgehend von der Diversität der Handlungs- und Könnensformen und der ihnen korrespondierenden Zwecke stellt die Ethik die Frage nach dem obersten, letzten und allgemeinsten Gut. Als solches Gut, das stets „rein für sich und niemals um eines anderen willen gewählt wird“ (1097a33–34), gilt per definitionem das Glück; wer beim Glück nach einem weiteren Wozu fragt, hat den Sinn des Worts nicht verstanden. Doch ist das Desiderat nicht diese begriffliche Feststellung – die als solche „vielleicht nur ein Gemeinplatz ist“ (1097b22–23) –, sondern ihre inhaltliche Ausfüllung. Einer solchen meint sich Aristoteles nun über die Bestimmung des menschlichen *ergon* versichern zu können: Denn wie bei jeder Tätigkeit und Kunst in der je spezifischen Leistung „das Beste und das Rechte“ (*tagathon kai to eu*) liegt, so gilt Gleiches für den Menschen als solchen, „wenn es überhaupt eine Leistung des Menschen als solchen gibt“ (b27–28). Eine solche Leistung postuliert Aristoteles in einer Generalisierung im Ausgang von den Funktionen der einzelnen Körperteile bzw. der besonderen sozialen Rollen; ihre inhaltliche Spezifizierung gewinnt sie als „Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinne ihrer wesentlichen Fähigkeit (*arete*)“ (1098 a16–17). Auch wenn wir hier die beiden inhaltlichen Prämissen dahingestellt sein lassen, daß es überhaupt ein solches einheitliches Ergon gebe und dieses durch die Aktualisierung der im folgenden spezifizierten *aretai* definiert sei, bleiben die formalen Voraussetzungen der Definition von Belang. Die eine ist, daß jedes sich dann in einem vollendeten Zustand (*eu*) befinde, in diesem Sinn sein Glück erreiche, wenn es sich im Sinn der ihm

eigentümlichen *arete* entfaltet (1098a15). Die andere lautet, daß solche Vollendung nur im Modus der actualitas, der *energeia* erreicht wird: Denn es macht „keinen kleinen Unterschied, ob man das Beste als ein Besitzen oder eine Tätigkeit/Verwirklichung (*energeia*) setzt“ (1098b32–33). Nicht die Potentialität der Fähigkeit und Disposition, das bloße (sei es noch so kultivierte) Können, sondern die konkrete Ausübung und der reale Vollzug sind das Erstrebte.

Von den Begriffen wie der Argumentation her wird damit in der ethischen Reflexion ein Punkt erreicht, wo die strukturelle Affinität zur Ontologie unübersehbar wird. Ihre eigene Behandlung findet die zweite der genannten Prämissen im 9. Buch der *Metaphysik*. Nicht zufällig ist es derselbe Begriff der *energeia*, der im Ethischen die handlungstheoretische Bestimmung der Tätigkeit im Gegensatz zur *hexis* bildet und der in der *Metaphysik* als ontologischer Begriff der Wirklichkeit im Gegensatz zur *dynamis* fungiert. Handlungstheoretische und ontologische Erörterung zielen auf eine gemeinsame Grundunterscheidung²⁰. In vielfältigen Wendungen wird der Vorrang des Wirklichen über das Mögliche sowohl in ontologischer wie wertmäßiger Sicht unterstrichen. Die *Energieia* ist nicht nur dem Begriff (*logos*), der Form (*eidos*) und dem Wesen (*ousia*) nach früher als die *Dynamis* (1049b11, 1050a5), sondern auch „besser und wertvoller als selbst ein tüchtiges Vermögen“ (1051a4). Denn „Ziel ist die Verwirklichung, und um ihretwegen erlangt man das Vermögen“ (1050a9–10); „Verwirklichung aber zielt auf die Vollendung (*entelecheia*)“ (1050a23). So bringt die ontologische Beschreibung selber ‚handlungstheoretische‘ Bestimmungen ins Spiel, die Zweckgerichtetheit, das Streben nach Vollendung; umgekehrt scheint damit innerhalb der Handlungslogik ein Raum eröffnet, der über Intentionalität hinausgeht und Grundstrukturen des Seins als solchen erschließt. Doch erschöpft sich die metaphysische Explikation der Handlungslogik nicht in der generellen These der Entelechie; bezeichnenderweise ist *Metaphysik* Θ im ganzen durch die basale Unterscheidung zweier

Formen der Realisierung einer Potenz bestimmt, in denen sich handlungstheoretische Unterscheidungen unmittelbar widerspiegeln. Die beiden Formen sind die der Kinesis und der Energieia. Die erste meint die Realisierung einer Potenz des Bewirkens (eines anderen) oder Affiziertwerdens (durch anderes) – die, wie Aristoteles anmerkt, zwar bedeutsamste Art der Potenz, aber für die Bestimmung des wahrhaften Seins nicht die zweckdienlichste (1045b36). Die zweite zielt auf das Bestehen ein und derselben Sache „dem Vermögen“ und „der Wirklichkeit nach“ (1048a31–36). Meint die erste eine relationale, auf anderes bezogene Verwirklichung, so die zweite die auf sich selbst bezogene Aktualisierung seines Seins. Dem entspricht die handlungstheoretische Unterscheidung von Poiesis und Praxis, auf welche Aristoteles in diesem Zusammenhang denn auch ausdrücklich Bezug nimmt. Unter den „Handlungen“ ist diejenige, die nicht selber „ein Ziel ist, sondern nur auf ein Ziel gerichtet“, im strengen Sinn „keine Handlung oder doch keine vollendete“; „doch jene, in der das Ziel vorhanden ist, ist Handlung“ (1048b18–23)²¹. Nicht zufällig gelten als Beispiele für Prozesse der zweiten Art Leben, gutes Leben und glücklich leben; begrifflich werden sie als die eigentlichen Tätigkeiten/Verwirklichungen (*energeiai*) von den bloßen Bewegungen (*kineseis*) als in sich unvollendeten (*ateleis*) Prozessen unterschieden (1045b25–30).

Indessen ist damit erst eine formelle Strukturgleichheit von handlungstheoretischen und ontologischen Grundbestimmungen gezeichnet. Im Ethischen benennt sie nur das eine Moment des höchsten Gutes, tangiert sie nur die eine der beiden Prämissen des Glücksbegriffs; komplementäres Kriterium ist der Rückbezug auf die Wesensbestimmung des so zu Verwirklichenden, seine „spezifische Tugend“ (*oikeia arete*: 1098a15). Als jene Praxisform, in der der Mensch zu seiner Vollendung gelangt, gilt die Realisierung nicht irgend eines Handlungstelos, auch nicht eines in sich selbstzweckhaften Ziels (*teleion*), sondern des schlechthin abschließenden Ziels (*teleiotaton*) (1097a25–30), als welches das Glück definiert ist und das realiter im Vollzug

der wesenhaften *arete* besteht. Auf der Hand liegt die Analogie zu der mit Bezug auf den Staat eingeführten Figur der Naturteleologie. Dort war der Gedanke leitend, daß das Telos seine Bestimmtheit vom Eidos erhält, als Ursache mit diesem letztlich in eins fällt. Ausdrücklich hält die *Physik* fest, daß nicht jedes Prozeßende (*eschaton*) als Telos zu verstehen ist, sondern nur jenes, welches gleichzeitig das Beste (*beltiston*) ist (Phys. 194a32–33), und zwar das Beste „im Hinblick auf das Wesen (*ousia*) des jeweiligen Gegenstandes“ (198b9). Dem entspricht schon die geläufige terminologische Gleichsetzung der Finalursache (des Worumwillen) mit dem Guten (z.B. Met. 983a31–32); das Gute oder Beste aber im hier anvisierten strengen Sinn ist nicht Erreichung eines subjektiven Zwecks, sondern die Aktualisierung des letzten Strebens, welches auf Realisierung des eigenen Eidos, auf Selbst-Verwirklichung geht. So unterstreicht denn auch die Metaphysik in eben jenem Zusammenhang, in dem es um den systematischen Vorrang der *energeia* geht, daß „das Wesen (*ousia*) und die Form (*eidos*) Verwirklichung (*energeia*) ist“ (1051b1). Wird hier generell der Übergang von der Potenz zum Akt in Parallele zu dem von Materie zu Form gedeutet (1048b9, 1050a15–16), so gilt umgekehrt, daß jene vollendete *Energieia*, welche das Glück ausmacht, Realisierung des eigenen Eidos ist.

So geht es hier nicht nur um Strukturanalogien. Innerhalb der ethischen Grundlegung vollzieht sich ein Perspektivenwechsel, der den handlungstheoretischen Ansatz in einen naturphilosophischen und schließlich ontologischen Rahmen hineinstellt. Die inhaltliche Ausführung jenes ersten Strebensziels, des Glücks, läßt die Grundbegriffe des Telos, des Agathon und der *Energieia* in einem neuen Licht erscheinen. Ist das Telos/Agathon zunächst subjektiver Handlungszweck, die *Energieia* subjektive Tätigkeit, so transformiert sich im Hinblick auf jene letzte Vollendung das Telos zum (durch das Eidos des Handelnden definierten) Seinszweck, das Agathon zur objektiven Vollendung, die *Energieia* zur seinsmäßigen Verwirklichung. Es geht nicht mehr um Reali-

sierung des durch das Subjekt gesetzten Zwecks, sondern des Subjekts selber²². Allerdings soll diese ‚ontologische‘ Reformulierung keineswegs den handlungsmäßig-intentionalen Bezugsrahmen sprengen oder verdrängen. In praktischen Handlungen (bzw. der höheren Praxis der Theoria) soll diese Verwirklichung zustande kommen, und sie soll eben jenen höchsten Zustand subjektiver Erfüllung, das Glück, realisieren; der ganze Rest der *Ethik* nach der Fundamentalbetrachtung des ersten Buches gilt der inhaltlich-praktischen Ausfüllung des dort entworfenen Rahmens. Doch bleibt diese Ausfüllung auf jene Grundlage zurückbezogen, in welcher der Maßstab des Ethischen über eine Teleologie des Strebens definiert wird, die sich ihrerseits zunächst in eine naturphilosophisch konzeptualisierbare, anthropologische Wesensbestimmung, letztlich aber in eine Fundamentalteleologie des wahrhaften Seins einschreibt. Man kann dies, wenn man so will, als den Kern des Substantialismus der aristotelischen Ethik und Politik bezeichnen.

Auch wenn man bei Aristoteles zu Recht von einer teleologischen Ethik spricht, darf der Titel nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier nicht das *Telos* irgendeines Wollens und Tuns Grundlage ist, weder subjektives Wohlbefinden noch der allgemeine Nutzen als Kriterium fungiert (wie etwa in der ‚teleologischen‘ Ethik des Utilitarismus). Handlungsteleologie ist nicht der abschließende Rahmen; ihr liegt in einem spezifischen Sinn Naturteleologie, schließlich Seinsteleologie voraus. Die *Telos*bezogenheit der Praxis wird nach dem Modell der inneren Zweckgerichtetheit des Natürlichen gedacht und in gewisser Weise in deren Rahmen eingefügt²³. Zwar ist eine solche Einfügung nicht selber Thema bei Aristoteles – schon deshalb, weil sich die Naturphilosophie in einem spezifizierten Sinn, gleichsam als Regionalontologie begreift, zu deren Themenbereich der Mensch, zwar seinerseits Naturwesen, doch als praktisch Handelnder nicht gehört. Der einfachen Integration widerstreitet das elementare Faktum, daß sich das Praktische nicht schlicht im Rahmen substantieller Festgelegtheit, sondern aufgrund von Überlegung

und freier Entscheidung vollzieht. *Im* Vollzug der Wesensnatur, in der Realisierung des Eidos kommt die ganze Dimension des genuin Ethisch-Praktischen zum Tragen, die sich in sittlicher Gewöhnung, moralischem Urteil usf. ausartikuliert. Dennoch ist der Bezug auf Natur im Horizont aristotelischer Ethik keine Verfremdung. Die Ausrichtung an der Glücksfrage verbindet sich mit einem anthropologischen Ansatz, der die Natur des Menschen als *die* Prämisse der Ethik wie der Politik nimmt und sich in dieser Festlegung zugleich in einen umfassenderen ontologischen Rahmen einfügt. Auch für den Menschen gilt, was die *Politik* vom Staat behauptet: „Die Natur ist Ziel“ (1252b32). Letzte begriffliche Bezugspunkte bleiben die *energeia* und die Wesensnatur. Wahrhaft seiend ist, was im Vollsinn seine Potentialität in Aktualität überführt, im Modus der Aktualität ist; solches Sein aber gibt es im strengen Sinn nicht vom willkürlich Gesetzten und Akzidentellen, sondern nur vom Wesen. Umgekehrt formuliert: Für jedes ist seine Vollendung, sein *eu* und sein *agathon*, in dem spezifischen *ergon* beschlossen (1097b27), das ihm durch seine Wesensnatur vorgegeben ist; das *ergon* des Menschen aber ist als *energeia* der Seele (1098a7).

7. Aristoteles und Platon

Wenn der teleologische Grundzug die aristotelische Konzeption sowohl in ihrer theoretischen wie praktischen Ausrichtung bestimmt²⁴, so geht es dabei nicht um die bloße Anwendung eines gleichen Grundgedankens in den verschiedenen Themenbereichen von Politik, Natur und Ontologie. Vielmehr zeigt sich eine bestimmte Fundierung der praktischen Philosophie in metaphysischen Prinzipien und Gedankenfiguren, eine Fundierung, die nicht nur die methodisch-logische Seite oder die formale Konzeptualisierung, sondern zentrale inhaltliche Optionen betrifft²⁵. Dabei ist klar, daß der hier nachgezeichnete Argumentationsrahmen nur *einen* Kernpunkt in der aristotelischen Grundlegung

der Politik darstellt. Noch ganz abgesehen von inhaltlichen Einzelausführungen würde schon eine genauere Bestimmung der bisher umrissenen Problemstellung Ausweitungen nach mindestens drei Seiten erfordern. Zum einen ist *das Politische* bislang nur unter einer ersten Perspektive beleuchtet worden, als das von-Natur-Sein der Polis bzw. das von-Natur-Politischsein des Menschen, wobei im Zentrum die ethische wie anthropologische und ontologische Grundlegung dieses von-Natur-Seins stand. Als ebenso fundamental wären inhaltlich-sozialtheoretische Spezifizierungen nachzutragen, welche das Politische etwa im Spektrum der Typen sozialer Einheit oder der Formen von Herrschaft auszeichnen; desgleichen hätte die ethische Fundierung der Politik innerhalb jenes ontologischen Rahmens die Dimension des spezifisch Praktischen freizulegen, wie sie Aristoteles etwa unter den Stichworten der Überlegung, der Freiwilligkeit oder der Klugheit zur Sprache bringt. Zweitens ist die Inbezugsetzung von *Politik und Metaphysik* nicht auf den bisher behandelten Punkt zu beschränken. Neben der generellen Übernahme logisch-ontologischer Schemen und Kategorien in der Phänomenbeschreibung und Argumentation wären inhaltliche Konzepte – z.B. das Modell sozialer Einheit, der Begriff der Herrschaft, die Idee der Gerechtigkeit – auf ihre ontologischen Voraussetzungen hin zu befragen. Schließlich, drittens, wäre auch im Horizont der bloßen ‚Grundlegung‘ des Politischen das Verhältnis von *Platon und Aristoteles* nach anderen Hinsichten als den bisher genannten zu erörtern; grundlegende Divergenzpunkte werden von Aristoteles selber im zweiten Buch der Politik zur Sprache gebracht (z.B. in Fragen des Eigentums oder der sozialen Einheit, des Gegensatzes von Oikos und Polis). Mit dem Verweis auf solche Ergänzungen sind nicht nur Aspekte der weiteren Ausführung, sondern basale Fragestellungen politischer Theorie genannt, die hier nicht gleichsam im Nachtrag in den ausgespannten Rahmen einzuholen sind. Gleichwohl ist die bisher verfolgte Fragestellung nicht bloß eine partielle und partikuläre. Sie benennt in einer bestimmten Hinsicht einen letzten Horizont, des-

sen Bedeutung schon durch den zentralen Stellenwert der entsprechenden Theoriestücke bezeugt wird. Mit Bezug darauf ist zum Verhältnis beider Positionen, zu ihrer Gemeinsamkeit wie Divergenz, ein Fazit zu ziehen.

Die Gemeinsamkeit im Grundkonzept besteht sowohl in der Tatsache der ontologischen Begründung wie in der näheren Ausführung des ontologischen Fundaments. Was Platon in der Idee des Guten anspricht – und etwa im *Phaidon* in Auseinandersetzung mit dem Erklärungsprogramm des Anaxagoras erläutert –, findet seine Entsprechung sowohl in der aristotelischen Naturtheorie wie Metaphysik. Unbeschadet der in der Ethik formulierten Zurückweisung des platonischen Programms – und ohne dieser schlicht zu widersprechen – trägt Aristoteles eine vergleichbare Fundamentaltheorie vor, die ihrerseits in die Begründung politischer Philosophie hineinspielt. Wenn sie sich nicht wie die platonische unter den Oberbegriff des Guten stellt, als Theorie ‚über das Gute‘ präsentiert, so nähert sie sich ihr durch ihre teleologische Grundorientierung unmittelbar an. Die terminologische Gleichsetzung des Telos als *hou heneka* mit dem *agathon* und *beltiston* ist alles andere als eine kontingente Wortwahl. Ihren eigenen Akzent setzt sie innerhalb dieses Rahmens zunächst durch die eigenständige Erarbeitung der *dynamis-energeia*-Lehre bzw. eines emphatischen Begriffs der *energeia*; um dieser willen erlangt man die *dynamis*, auf sie hin ist das *eidos* selber angelegt.

In bestimmter Hinsicht läßt sich die aristotelische Theorie geradezu als Durchführung wie als Ergänzung des platonischen Programms ansehen. Als *Durchführung* präsentiert sie sich insofern, als sie das im *Phaidon* und der *Politeia* benannte Postulat des Aufweises des ‚Gutseins‘ (des Gerechten, aber auch der natürlichen Phänomene) begrifflich expliziert. Angelpunkte dieser Explikation sind die beiden Begriffe des *eidos* und der *energeia* und ihre ‚teleologische‘ Inbezugsetzung. Wenn Sokrates mit der anaxagoreischen Ursachenforschung die Erwartung verbindet, daß von der bestimmten Verfassung natürlicher Phä-

nomene gezeigt werde, inwiefern diese ‚für sie gut‘ sei, worüber hinaus dann nach „keiner anderen Art von Ursache“ mehr zu suchen wäre (Phaidon 97e), so wird die Stoßrichtung dieses Vorhabens von der aristotelischen Physik und Metaphysik auf ihre begriffliche Form gebracht. Als *Ergänzung* stellt sie sich insofern dar, als sie dieses allgemeine Desiderat in bestimmterer Weise mit dem für die Politik zentralen Nachweis, ‚inwiefern das Gerechte auch gut sei‘, vermittelt. Vermittlungsglied ist die Anthropologie. Erst sie macht einsichtig, wie jene ontologisch-naturphilosophische Konzeption mit dem Beweisziel der Ethik zusammenhängt. Nicht als ‚gut‘ überhaupt, etwa im Sinn der Entsprechung zu einer (wie immer definierten) höchsten moralischen Norm, ist das Gerechte zu erweisen. Zu zeigen ist, inwiefern es ‚gut für den Menschen‘ ist – dies im genauen Sinn, daß es dessen eigenes *eu* und *agathon*, seine immanente Vollendung als Mensch realisiert. Die zwar auch von der *Politeia* anvisierte Konvergenz von Gerechtigkeit und Glück ist ihrerseits mit dem allgemeinen Programm einer letzten ontologischen Fundierung des Praktischen zu vermitteln. Diese Vermittlung bildet in der *Politeia* eine Leerstelle; auch im Hinblick darauf bleibt die sokratische Exposition der Idee des Guten erst eine ‚vorläufige‘.

Das Nachtragen der anthropologisch-ethischen Dimension zwischen der Ontologie des Guten und der deontologischen Frage nach dem Gerechten ist keine bloß konzeptuelle Ergänzung, welche die Theorie im übrigen unangetastet ließe. Sie hat Auswirkungen auf die Politik selber. Als prägnantes Beispiel sei auf Aristoteles' Kritik an der in der *Politeia* geforderten Güter- und Familiengemeinschaft verwiesen. Zielt diese auf die Nivellierung des Unterschieds von Staat und Familie, auf die Ausweitung familial-unmittelbarer Solidarität auf das Ganze, so insistiert Aristoteles demgegenüber auf der fundamentalen Unterscheidung von Polis und Oikos; dabei geht die Hauptkritik darauf, daß jene Forderung dem Politischen einen falschen Einheitsmaßstab zugrundelegt, ja, daß sie überhaupt dem Staat ein

falsches Telos zuordnet, indem sie „die größtmögliche Einheit des ganzen Staats als das höchste Gut desselben“ voraussetzt (Pol. 1262a13–16). Wollte man „in der Richtung einer immer strengeren Einheit weitergehen, so würde der Staat zuletzt aufhören ein Staat zu sein; denn eine Vielheit seiner Natur nach ist der Staat“ (a17–19; vgl. 1263b34–35). Es ist offenkundig, daß hier grundlegende Prämissen der politischen Anschauung ins Spiel kommen, die etwa darauf abheben, daß sich Einheit nicht aus Gleichen, sondern der Art nach (*eidei*) Unterschiedenen bildet (1261a28); einzubringen wären hier die Erörterungen über die Gerechtigkeit, vor allem die für das Politische grundlegende Differenz von mechanischer und proportionaler Gleichheit (N. E. V.8.). Doch auch unabhängig von solchen materialen Prämissen ist die Struktur des Arguments aufschlußreich. Es insistiert auf dem wahren Zweck der Polis: Dieser ist nicht jenes „angeblich höchste Gut“ der absoluten Einheit (1261b8), sondern die Autarkie – eben jene Bestimmung, welche die Anthropologie als formales Kennzeichen des Glücks und guten Lebens herausstellt. Ist aber „der höhere Grad der Selbstgenügsamkeit der wünschenswertere, so ist auch die minder strenge Einheit gegenüber der strengeren vorzuziehen“ (1261b14–15). Wenn auch in dieser Feststellung inhaltliche Annahmen zum Tragen kommen, ist doch der Ansatzpunkt des Arguments bedeutsam, welches explizit vom Telos des Staats ausgeht und im Blick darauf inhaltliche Erwägungen anstellt; demgegenüber kann die Favorisierung des Einheitskriteriums als solchen gerade als Kennzeichen der Orientierung an der formalen Idee des Guten erscheinen (auch wenn in der *Politeia* nicht unmittelbar dadurch motiviert). Die Verschiebung verweist auf den konkreteren Ansatz der Frage nach dem Guten: Nicht als das Gute schlechthin oder ontologisch Letzte, sondern als das Gute ‚für den Menschen‘ (und demnach, entsprechend der postulierten Identität der Ziele, ‚für den Staat‘) wird Autarkie als Telos behauptet.

Mit dieser Erweiterung ist nun aber auch die grundlegende Divergenz der Ansätze unmittelbar verbunden. Sie läßt sich an

den beiden von Aristoteles selber benannten Kernpunkten festmachen, daß die Annahme einer Idee des Guten erstens – wie die Ideenlehre überhaupt – eine unhaltbare Hypostasierung darstellt und daß sie zweitens, auch wenn sie gerechtfertigt wäre, für politische Theorie funktionslos bliebe. Gerade im Gegenzug zur Schau des ‚Guten selbst‘ stellt sich die theoretische Philosophie die Aufgabe, konkret nachzuzeichnen, wie das Prinzip des Guten mit den anderen ontologischen Grundbestimmungen, vorab der jeweiligen Wesensbestimmung des Seienden zusammenhängt. Diese Umorientierung im Theoretischen ist nicht ohne inneren Bezug zur schon vermerkten Akzentverschiebung im Ethischen – der Verschiebung von der Frage nach dem Gerechten zur Frage nach dem Glück, welche die ethische Bestimmung des Guten unmittelbar vom Telos menschlichen Strebens her formuliert. Vor allem aber wandelt sich durch die Zurückweisung der praktischen Relevanz der Ideenschau das Konzept im ganzen. Sie bedeutet konkret, daß es nicht mehr darum gehen kann, die höchste Einsicht als Moment der Kompetenz des politisch Handelnden selber zu reklamieren; die sittliche Qualität der Praxis ist nicht intern mit einer letztgültigen Verständigung über ihre Kriterien verknüpft. Das heißt zum einen: die ontologische Metatheorie des Praktischen ist Sache der politischen Philosophie, nicht des philosophierenden Politikers; und es heißt umgekehrt: das der Praxis immanente Wissen ist kein spekulatives. Wohl soll die ethische Qualität des Handelns keine ‚bloß‘ praktische sein, allein in dessen Normadäquanz oder der moralischen Qualität der Intention bestehen; sie soll durchaus ein Moment des Wissens, der Reflexion über das Ethische in sich enthalten. Doch ist dieses nicht primär als Prinzipienkenntnis, sondern als ein Anwendungswissen bestimmt, das sich auf eine nicht im ethischen Vollzug selber und nicht in letzter Form begründungsbedürftige praktische Gewißheit, auf das „Daß“ (N. E. 1095b6, 1098b2) einer ethischen Grundgegebenheit abstützt. Gefragt ist die in Erfahrung gegründete sittliche Urteilskraft; im Blick auf sie, nicht auf jene spekulative Erkenntnis, bildet der im Sittli-

chen Erfahrene und „gute Richter“ (1094b28) den Maßstab und die Norm.

Allerdings scheint hier eine letzte Undeutlichkeit zu bleiben. Sie betrifft das Verhältnis zwischen der Erkenntnisform der praktischen Philosophie und dem Wissen, welches der Praxis selber zugrundeliegt. Wenn letzteres als praktische Einsicht, als *phronesis* bezeichnet wird, so benennt diese das *Thema* der Ethik, nicht unmittelbar ihr eigenes Erkenntnisorgan²⁶. Doch soll diese auch nicht einfach als theoretische Betrachtung definiert, den theoretischen Disziplinen (Mathematik, Physik, Theologie [Metaphysik]) zugeschlagen werden. Auch wenn praktische Philosophie nicht mit praktischer Klugheit ineinzusetzen ist, sondern durchaus eine methodisch durchgeführte Wissenschaft mit eigenen Normen ist, ist ihre Nähe zur *Phronesis* doch so, daß Aristoteles ihre Methode in enger Anlehnung an die Kompetenz der *Phronesis* skizziert. Diese Nähe reflektiert sich in ihrem spezifischen Genauigkeitsmaßstab wie, vor allem, ihrer praktischen Ausrichtung: Ihr Ziel ist nicht Erkenntnis, sondern Handeln und Gutwerden (N. E. 1095a6, 1103b26–30). So soll denn auch der Unerfahrene kein geeigneter Hörer/Leser der politischen Philosophie sein (1095a2–3). Indessen fragt sich, ob diese berühmten und wirkungsträchtigen Thesen zur Eigenart praktischer Philosophie nicht doch einer zu engen Anlehnung an die Eigenart ihres Gegenstandes entspringen – auch wenn die damit indizierte Differenz zur theoretischen Wissenschaft ihr Gewicht behält und in späteren Grundlegungskonzepten der Geisteswissenschaft nach verschiedenen Richtungen weiter ausgearbeitet worden ist. Die aus jener Anlehnung resultierende einseitige Akzentuierung mag auch der überzeichneten Distanzierung von Platon zugrundeliegen – auch wenn diese ihrerseits sachhaltige und tragende Differenzen vermerkt. Doch mag dieses Problem hier auf sich beruhen. Auch ohne die behauptete methodische Eigenart praktischer Philosophie in Frage zu stellen, bleibt festzuhalten, daß ihre inhaltlichen Grundthesen und Ausführungen auf einen weiteren theoretischen Argumentationsrahmen verweisen, in wel-

chem sie unter bestimmten, wesentlichen Aspekten ihre begriffliche Explikation und Begründung erfahren.

So zeigt sich bei aller Abweichung im einzelnen eine grundlegende Gemeinsamkeit antiker Politik, die diese in ihrem historischen Standort definiert und in entscheidenden Punkten vom neuzeitlichen Denken abhebt. Ihr Kern liegt im Substantialismus, dem Ausgang von einer substantial festgelegten Wesensnatur des Menschen; sie bildet die Basis der eudämonistischen Grundorientierung wie den Anhaltspunkt für die Einfügung in eine umfassendere theoretische Fundierung praktischer Philosophie. In dem Maße, wie moderne Politik nicht mehr die Glücks-idee, sondern die Freiheitsidee zum Ausgangspunkt nimmt, löst sie sich auch von jenen Fundamenten ab. Wie weit allerdings dadurch jeder Bezug zwischen ethischen und metaphysischen Fragestellungen durchschnitten, ein ‚naturalistischer Fehlschluß‘²⁷ überwunden wird oder nicht doch auch in modernen Ansätzen (neuzeitlich transformierte) ontologische Prämissen tragend bleiben, ist eine andere Frage.

Anmerkungen

¹² Vgl. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, Anhang: „Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons“, Nr. 7, S. 452; vgl. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1975, S. 116 ff.

¹³ Vgl. (mit weiteren Verweisen): K. Jacobi, „Aristoteles' Einführung des Begriffs ‚eudaimonia‘ im 1. Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), S. 301–325; O. Höffe, a.a.O., S. 326.

¹⁴ Ausgeblendet bleibt an dieser Stelle die Frage nach dem Verhältnis von praktischer und theoretischer Seinsweise des Menschen; zu erwägen wäre, ob das einschränkende „gewissermaßen“ (obwohl hier primär in anderem Sinn gemeint) auch auf die Begrenztheit des bloß politischen Daseins zu beziehen ist, in welchem der Mensch nur als Mensch existiert, nicht sofern er am Göttlichen teilhat (vgl. N. E. X.7.).

¹⁵ Dieser Gegensatz gehört zur Vorgeschichte der klassischen Gegenüberstellung von Physis und Nomos: vgl. F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, (Basel 1945) Darmstadt 1980, S. 46 ff.

¹⁶ Ein Zusatzproblem ergibt sich hier daraus, daß Aristoteles die Wertung gleichsam umzukehren scheint, indem er sie mit dem Gegensatz von Leben und gutem Leben koppelt, wobei das gute Leben gleichsam den Nutzen darstellt, unabhängig von dem sich die Menschen auch schon um des bloßen Lebens willen – in diesem Sinne „von Natur“ – vereinigen. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß der Nutzen hier ausdrücklich als der gemeinsame vorgestellt wird und insofern im Gegensatz zum Eigennutzen bleibt, auf welchen das Bedürfnis nach gegenseitigem Beistand geht. – Interessant ist ungeachtet des argumentativen Stellenwerts die auf die Stoa wie die naturrechtliche Tradition vorausweisende Vorstellung vom Eigenwert des Lebens (in welchem schon „als solchem ein Teil des Guten ..., ein gewisses Glück und eine natürliche Süßigkeit liegt“: b25–31).

¹⁷ Vgl. A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung*, Freiburg/München 1985, S. 48 ff.

¹⁸ Vgl. z.B. den psychologischen Exkurs in VII.14., 1333a16–b5; neben der Zweiteilung der Seele „in einen Teil, der die Vernunft (*logos*) in sich trägt, und einen, der zwar nicht selbst Vernunft hat, aber doch imstande ist, der Vernunft zu gehorchen“, wird der *Logos* selber in einen praktischen und theoretischen unterteilt, wobei der höhere Rang des theoretischen klar festgehalten wird – wie der Frieden über dem Krieg, die Muße über der Arbeit steht. Tätigsein ist als solches nur das Zweitbeste.

¹⁹ Vgl. A. Kamp, a.a.O., S. 79 ff.

²⁰ Sie wird z.T. mit ähnlichen Beschreibungen illustriert, z.B. dem Unterschied von Schlafen und Wachsein: N. E. 1099a1, Met. 1048b1.

²¹ Die intentionale Unterscheidung wird hier zeittheoretisch formuliert; die Immanenz des Ziels bedeutet, daß die Handlung von Beginn an vollzogen ist (man sieht und hat damit schon gesehen, aber man gesundet nicht und wäre damit schon gesund geworden: 1048b23–25).

²² Dem entspricht der Perspektivenwechsel vom *hou heneka tinos* zum *hou heneka tini*: vgl. Met. 1072b2; De Anima 415b2, 20; vgl. Verf., „Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik“; in: *Philosophisches Jahrbuch* 1985, S. 40.

²³ Wenn die *Physik* (194a21) von der *Techne* die bemerkenswerte These aufstellt, „die Kunst ahmt die Natur nach“, in dem Sinne nämlich, daß sie die gleiche innere Struktur der Zielgerichtetheit und Mittelverwendung verkörpert, so wäre Analoges in einem substantiellen Sinne von der Praxis zu sagen.

²⁴ Vgl. E. Parker, *The political thought of Plato and Aristotle*, New York 1959 (¹1906), S. 126; M.P. Lerner, *La notion de finalité chez Aristote*, Paris 1969, S. 153.

²⁵ Die in der Nachzeichnung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik bei Aristoteles am weitesten gehende Untersuchung von A. Kamp (s. Anm. 17) ist vornehmlich auf solche formalen Strukturen zentriert (z.B. die pros-hen-Struktur, die Ousia-Symbebekos-Unterscheidung, die Paronymiekonzeption etc.) (s. a.a.O., S. 352 ff. passim). – Nach M. Riedel (*Metaphysik*

und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt/M. 1975, bes. S. 53–82) handelt es sich bei den aufgewiesenen Bezügen um eine vorkritische „Vermischung von Politik und Metaphysik“ (53), deren Verknüpfung von Seins- und Praxislehre in neuzeitlicher Sicht geradezu als „naturalistischer Fehlschluß“ (62) erscheint. – In ähnlicher Sicht erscheint der Zusammenhang von Politik und Metaphysik in der Deutung W. Diltheys als eine Erblast antiker Politik, von der sich die neuzeitliche Begründung der politischen Philosophie (wie der Geisteswissenschaften überhaupt) zu befreien hat: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte I* (1883), *Gesammelte Schriften* Bd. I, Stuttgart/Göttingen⁶ 1966.

²⁶ Zu den Diskussionen in der Literatur, wo die Ethik zuweilen der Kompetenz der Phronesis zugerechnet bzw. als rein theoretische Betrachtung festgehalten wird, vgl. G. Bien, a.a.O., S. 127 ff.

²⁷ Riedel, vgl. Anm. 25.



