



LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

CAS<sup>LMU</sup> e SERIES



**Nummer 11 / 2013**

Dorothea Frede (Berkeley/Hamburg)

# Der politische Charakter der aristotelischen Ethik

Vorbemerkungen zur politischen Wissenschaft  
als Meisterwissenschaft des Lebens

**Herausgegeben von**

Ludwig-Maximilians-Universität München  
Center for Advanced Studies<sup>LMU</sup>, Seestr. 13, 80802 München  
[www.cas.lmu.de/publikationen/eseries](http://www.cas.lmu.de/publikationen/eseries)

# Der politische Charakter der aristotelischen Ethik

## Vorbemerkungen zur politischen Wissenschaft als Meisterwissenschaft des Lebens

Dorothea Frede (Berkeley/Hamburg)

Auf die Frage nach dem politischen Charakter der aristotelischen Ethik gibt es eine kurze und eine lange Antwort. Die kurze Antwort beschränkt sich auf die Tatsache, dass Aristoteles gleich zu Anfang der *Nikomachischen Ethik (EN)*, die hier im Mittelpunkt steht, die Ethik zu einem Teil der politischen Wissenschaft macht. Denn wie er bereits im 1. Kapitel sagt, ist es zwar auch von großer Bedeutung, das Wohl des Einzelnen sicherzustellen, wichtiger und erhabener ist es aber, das des ganzen Volkes oder einer *polis* zu bewirken (I 1, 1094b7-10). Daher bezeichnet er die politische Wissenschaft als die ‚Meisterwissenschaft des Lebens‘ (1094a26 f.: *kyriôtatê kai malista architektonikê*). Unter politischer Wissenschaft (*politikê epistêmê*) versteht Aristoteles natürlich nichts mit der heutigen akademischen Disziplin Vergleichbares, sondern das Wissen, das den Staatsmann auszeichnet. Er bezeichnet sie als die ‚architektonischste Wissenschaft‘, weil sie alles andere umfasst. So unterstehen dem Staatsmann auch Disziplinen wie die Kriegskunst, die Ökonomik und die Rhetorik. Noch wichtiger: Sie umfasst die Erziehung und Ausbildung der Bürger. Der Staatsmann hat diesbezüglich zwei Aufgaben: (i) Die Erziehung muss für Instruktion in denjenigen Fähigkeiten sorgen, die für das Funktionieren der *polis* wesentlich sind (I 1, 1094a28-b5): „Denn diese ordnet an, welche Kenntnisse in den Staaten gebraucht werden, sowie welche davon die einzelnen Bürger lernen sollen und bis zu welchem Grad. Außerdem sehen wir, dass selbst die angesehensten Fähigkeiten der politischen Wissenschaft untergeordnet sind, wie etwa die Kriegskunst, die Hauswirtschaft und die Redekunst.“ (ii) Die Erziehung hat sich zudem der Moralität der Bürger anzunehmen: (I, 1094b5-7): „Da die politische Wissenschaft sich der übrigen auf das Handeln bezogenen Wissensarten bedient und zudem per Gesetz bestimmt, was man zu tun (*prattein*) und zu

lassen (*apechesthai*) hat, dürfte ihr Ziel die der übrigen umfassen, so dass eben dies das menschliche Gute wäre.“

Dass diese Auszeichnung der Staatskunst kein bloßes rhetorisches Mittel ist, um die Bedeutung der Ethik zu unterstreichen, findet seine Bestätigung in der Tatsache, dass die politische Dimension in der weiteren Untersuchung nie ganz aus dem Blick gerät, auch wenn im Folgenden das Hauptaugenmerk den Lebensbedingungen des Einzelnen gilt und nicht denen der ganzen Gemeinschaft. So verweist Aristoteles verschiedentlich auf Aspekte seiner Diskussion, die für Gesetzgeber oder Politiker von besonderer Bedeutung sind, eine Tatsache, die dafür spricht, dass sich unter Aristoteles‘ Hörern auch solche mit politischen Ambitionen fanden, ganz ähnlich wie in Platons Akademie. Aus diesem Grund merkt Aristoteles manchmal an, bis zu welchem Punkt die gerade angesprochene Thematik von Relevanz für politisch Interessierte ist.

Auf die Einheit von Ethik und politischer Wissenschaft kommt Aristoteles auch im letzten Kapitel der *Nikomachischen Ethik* nochmals zurück. Denn dort geht es um die Erziehung von zukünftigen Gesetzgebern und Politikern, und Aristoteles macht deutlich, dass diese Erziehung nicht nur zu den wichtigsten Aufgaben des Staates gehört, sondern gründliche Kenntnisse der Prinzipien der politischen Wissenschaft voraussetzt. Eben diese will Aristoteles anschließend in seiner *Politik* vermitteln. Die Beschäftigung mit den verschiedenen Formen von Staaten, was gut und was schlecht an ihnen ist, was sie erhält und was sie zerstört, und welche die bestmögliche Staatsform ist, ist also die Fortsetzung der Ethik im Großen. Das wäre also die kurze Antwort auf die Frage nach dem politischen

Charakter der aristotelischen Ethik. Sie besteht darin, dass das Gemeinwohl ein höheres Ziel als das Einzelwohl ist und daher die Politik die beide umfassende Disziplin ist. Die Politik bildet daher gewissermaßen den Rahmen der Diskussion der Ethik.

Die längere Antwort muss sich nun der Frage annehmen, wie der Zusammenhang zwischen dem Gemein- und dem Einzelwohl zu verstehen ist, und welche Konsequenzen sich aus ihrer engen Verzahnung für die aristotelische Ethik ergeben. Einer so grundlegenden Frage kann man nun in einem kurzen Vortrag nicht voll gerecht werden. Ich will mich daher auf zwei Punkte konzentrieren, die sich aus der Dominanz des Politischen ergeben. Punkt (1) betrifft die Bestimmung des höchsten menschlichen Gutes. Punkt (2) betrifft den Status von Regeln und Standards für moralisch richtiges Handeln. Beide Fragen sind noch immer Gegenstand erheblicher Kontroversen, bei denen es um nichts Geringeres als um den ‚Geist der aristotelischen Ethik‘ als solcher geht. Zum besseren Verständnis dieser Streitpunkte und ihrer Bedeutung ist etwas weiter auf den Hintergrund dessen einzugehen, was Aristoteles unter dem höchsten Gut als dem Ziel des Lebens des Einzelnen und der Gemeinschaft versteht, und welchen Zusammenhang er dazwischen sieht.

Die bereits erwähnte Tatsache, dass der Staatsmann anzuordnen hat, was die Bürger zu lernen und wie sie sich zu verhalten haben, zeigt an, dass Aristoteles in der *polis*, dem kleinen griechischen Stadtstaat, weit mehr sieht als eine Rechts-, Interessen- und Verteidigungsgemeinschaft. Denn insbesondere die Zuständigkeit des Staatsmannes für die Kompetenzen der Bürger und für ihre Moralität deutet darauf hin, dass Aristoteles hohe Ansprüche an sie stellt. Politiker sollen nicht weniger Erzieher sein als Platons Philosophenkönige. In welcher Weise sich die Zuständigkeit für das Wohl der Gemeinschaft und die Selbstsorge des einzelnen Bürgers unterscheiden, scheint mir nun entscheidend für die beiden Punkte, um die es hier gehen soll, die Frage nach dem höchsten Gut und die nach den Standards und Regeln.

Dazu ist freilich noch vorzuschicken, dass Aristoteles im Hauptteil der *EN* nach der glanzvollen Einführung

der Staatskunst auf den Unterschied zwischen der Zuständigkeit des Politikers und der des Einzelnen kaum mehr eingeht. Diese scheinbare Vernachlässigung der ‚Meisterwissenschaft des Lebens‘ hat jedoch einen guten Grund: Das eigentliche Thema der *Nikomachischen Ethik* ist die Bestimmung des höchsten Gutes im menschlichen Leben überhaupt. Und diese Bestimmung soll für *alle* Menschen gelten. Daher geht Aristoteles des Weiteren ausführlich auf die Bedingungen ein, die dafür bei allen erforderlich sind, nämlich auf die besonderen Fähigkeiten, die jeder Mensch mitbringen muss, um ein gutes, d.h. ein erfülltes Leben führen zu können. Der Staatsmann tritt daher viele Bücher hindurch in den Hintergrund, um erst am Ende des Werkes wieder aufzutauchen. Und diese Zurücknahme hat Folgen für die beiden kontroversen Punkte und ihren Zusammenhang, auf die wir hier eingehen wollen.

### (1) Das höchste menschliche Gut: *eudaimonia*

Zunächst aber ist kurz einiges über die Terminologie zu sagen, die Aristoteles in der Diskussion des höchsten Guts, der *eudaimonia*, zu Deutsch: des ‚Glücks‘, verwendet wie auch zur Kennzeichnung der Fähigkeiten, auf der sie beruhen soll. Wenn Aristoteles das gute Leben als ‚*eudaimonia*‘ bezeichnet, dann steht er nicht etwa allein, sondern sämtliche Philosophen der Antike waren ‚*Eudaimonisten*‘. Die Frage nach der *eudaimonia* war aber nicht etwa eine Erfindung der Philosophen, sondern sie spielte seit der griechischen Frühzeit eine wichtige Rolle, wie man bei den Dichtern und Historikern feststellen kann. Denn es geht dabei um nicht mehr und nicht weniger als um die Frage, worauf es im Leben ankommt. Unterschiedlich war freilich, worin man jeweils das Glück verortet hat. Nun ist die Übersetzung von *eudaimonia* mit ‚Glück‘ im Deutschen eine Verlegenheitslösung. Wir sind da arm dran, weil uns keine Ausdrücke zur Entschlüsselung der Vieldeutigkeit des Wortes zur Verfügung stehen. Das Englische hat da eine ganze Palette: happiness, luck, chance und prosperity, und ähnlich gut steht es mit dem Französischen: bonheur, fortune, chance, félicité oder prospérité. Im Deutschen dagegen bezeichnet ‚Glück‘ sowohl den Glückszufall, den guten Dauerzustand, aber auch den Erfolg und das Glücksgefühl. Eines

aber legt der Ausdruck nicht nah, und gerade diese Bedeutung ist im Griechischen zentral: *Eudaimonia* bezieht sich auf die Gesamtheit *objektiv* feststellbarer zufriedenstellender Lebensverhältnisse und -inhalte, aber nicht auf die *subjektive* Befindlichkeit. Mit anderen Worten, *Eudämonie* ist nicht mit *Euphorie* zu verwechseln. Wenn man im alten Griechenland jemanden als ‚glücklich‘ bezeichnete, so ging es darum, ob er alles das hatte, was für ein reiches, erfolgreiches Leben notwendig ist. Dass das ‚gute Leben‘ als solches im Mittelpunkt steht, macht übrigens den Hauptunterschied zwischen der antiken und der modernen Ethik aus. Denn seit der Neuzeit geht es in der Ethik nicht mehr um die Frage nach einer für Menschen erfüllenden Lebensweise, sondern um die Prinzipien des gegenseitigen Umgangs miteinander sowie um die Probleme und Konflikte, die damit verbunden sind. Erst in den letzten Jahrzehnten hat insofern auf Seiten mancher Philosophen ein gewisses Umdenken stattgefunden, als sogenannte ‚Tugendethiker‘ die Vorstellung wieder aufgenommen haben, dass moralische Standards und Regeln nicht nur einen Konsensus über das für den Menschen Gute voraussetzen, sondern dass dieser auf einem Gesamtkonzept des ‚gelungenen‘ oder ‚gelingenden‘ Lebens beruhen muss. Zur Begründung und Ausführung, was damit gemeint ist, hat man auf Elemente der aristotelischen Konzeption des glücklichen Lebens zurückgegriffen. Eben dies ist gemeint, wenn heute von ‚Neo-Aristotelismus‘ die Rede ist.

Mit ‚Tugend‘ in Tugend-Ethik ist nun das zweite Stichwort gefallen, zu dem etwas zu sagen ist. Auch die Übersetzung des griechischen Worts ‚*aretê*‘ mit Tugend ist missverständlich und das nicht nur, weil der deutsche Ausdruck altmodisch klingt, sondern weil er nicht zum Ausdruck bringt, was im Griechischen damit gemeint ist, nämlich *jede* hervorragende Fähigkeit oder Talent. So spricht man heutzutage nicht von der Tugend eines Arztes, eines Künstlers, eines Mathematikers oder eines Sportlers, wenn man damit ihre spezifische Tüchtigkeit meint. Auch dies schloss aber das sehr allgemein verwendete Wort ‚*aretê*‘ mit ein, und das gilt auch für Aristoteles. Nur macht er, was die Lebensführung angeht, *zwei* Arten von dafür wesentlichen Fähigkeiten verantwortlich, nämlich die ‚ethischen‘- oder ‚Charakter-

tugenden‘ einerseits und die praktischen intellektuellen Fähigkeiten andererseits. Das Besondere an der aristotelischen Ethik ist nun, dass er den Charaktertugenden eine besonders wichtige Rolle zuschreibt und meint, dass sie keine rein rationalen Fähigkeiten sind, sondern in der Regulierung unserer emotionalen Dispositionen bestehen. Unsere Handlungsziele werden nicht nur durch bestimmte Vorlieben und Abneigungen bestimmt, sondern diese sind, wie Aristoteles es sieht, durch Gewöhnung von klein auf konditioniert. Ob wir feige oder tapfer, ausschweifend oder besonnen, großzügig oder geizig sind etc., all das beruht auf erworbenen Dispositionen, die unsere Persönlichkeit wesentlich bestimmen. Die moralischen- oder Charaktertugenden sind aber nur die *eine* Seite. Ebenso wesentlich für richtiges und falsches Handeln ist die praktische Vernunft oder -Intelligenz, die es uns erlaubt, die für unsere Ziele erforderlichen Vorgehensweisen zu ermitteln. Die praktische Intelligenz bezeichnet Aristoteles als ‚*phronêsis*‘ und will sie klar von der für die Wissenschaft erforderlichen theoretischen Vernunft (*sophia*) unterscheiden. Dass es überdies auch eine produktive Intelligenz gibt, sei hier nur ergänzend erwähnt, sie spielt aber in der Ethik und damit auch in der Politik keine Rolle.

Die Griechen waren sich nun, wie auch Aristoteles bezeugt, durchaus über den *Namen* des höchsten Gutes einig, nämlich dass es dabei um die *eudaimonia* geht – also um das, was man mangels eines besseren Begriffs mit ‚Glück‘ übersetzt. Nicht einig waren sie sich darüber, worin es bestehen soll. Dazu zählt Aristoteles eine ganze Reihe von Möglichkeiten auf: Je nach Mentalität suchen die Menschen das Glück in einem Leben, das der Lust, der Ehre, dem Reichtum, der Weisheit etc. gewidmet ist. Er selbst hält diese plakativen Kennzeichnungen aus verschiedenen Gründen für unzureichend, sondern hat etwas Differenzierteres im Sinn. Biologe der er ist, unterstellt er dem Menschen ebenso wie allen anderen Lebewesen ein von Natur aus vorgegebenes Ziel, ein *telos*, das wir erreichen, wenn wir unsere natürlichen Anlagen und Talente voll entwickeln und ausüben. ‚Aktivsein in Betätigung unserer besten Fähigkeiten‘ ist daher für Aristoteles die Definition des Glücks, und das gute Leben besteht eben in solchen Tätigkeiten (bes. I 9). Während ein solcher Reifeprozess

zum natürlichen ‚Klassenziel‘ bei Tieren und Pflanzen nun aber ganz von allein vor sich geht, falls nicht etwas dazwischen kommt, müssen die Menschen sich um ihre Entwicklung, in intellektueller wie moralischer Hinsicht, eigens bemühen.

Nun ist das ‚aktive Leben in Ausübung unserer besten Fähigkeiten‘ immer noch sehr allgemein zur Kennzeichnung des höchsten Gutes. Denn darunter kann man sich alles Mögliche vorstellen. Und selbst wenn man Aristoteles darin folgt, dass manche Fähigkeiten besser sind als andere, so dass es eine gewisse Hierarchie unter ihnen gibt, mit einer bestimmten Fähigkeit und deren Betätigung an der Spitze, selbst dann ist immer noch die Frage, wie ein solches Leben zu organisieren ist. Und hier liegt eben der Grund für die genannte Kontroverse. Denn während die eine Seite meint, man brauche ein allumfassendes Lebenskonzept, auf Englisch: „a grand end view“, hält die andere Seite dafür, ein Gesamtplan des Lebens habe keinen Sinn, sondern es könne immer nur um Ziele von Fall zu Fall gehen, also um einzelne oder ‚partikulare‘ Ziele. Wie es immer bei echten Kontroversen ist, gibt es gute Argumente für beide Seiten. Die Partei der ‚Gesamtkonzeptler‘ kann sich z. B. auf die Tatsache berufen, dass Aristoteles gleich am Anfang der *EN* von der Nützlichkeit eines Gesamtziels spricht. Die ‚Partikularisten‘ können sich auf die vielen Textstellen berufen, an denen Aristoteles näher auf die Bedingungen menschlichen Handelns eingeht und dabei anscheinend von Fall zu Fall ganz unterschiedliche Ziele im Auge hat, ohne eine Unterordnung unter ein Gesamtziel auch nur zu erwähnen. Was alle Ziele vereint, scheint lediglich die Tatsache zu sein, dass sie jeweils auf bestimmten tugendhaften Handlungen beruhen und damit zum guten Leben als ganzem beitragen.

Sehen wir uns kurz die Argumente *pro* und *contra* an. Es gibt nur zwei Stellen, an denen Aristoteles explizit dafür zu plädieren scheint, dass man für das Leben ein oberstes Ziel in einem starken Sinn braucht. Das eine ist eine Stelle gleich am Anfang der *EN*, in der er die Menschen mit Bogenschützen vergleicht, die als Zielscheibe eine klare Vorstellung vom Guten haben: „Wird die Erkenntnis dieses Guts nun nicht einen großen

Einfluss auf unsere Lebensführung haben, so dass wir wie die Bogenschützen (*toxotai*), die einen Zielpunkt (*skopos*) haben, das Richtige leichter treffen können?“ (I 1, 1094a22) Die andere Stelle steht am Anfang der anderen aristotelischen Schrift zur Ethik, der *Eudemischen Ethik*: „Wenn das klar ist [dass das gute Leben in verschiedenen Dingen zu bestehen scheint], dann sollte jeder, der seinen eigenen Vorstellungen gemäß leben kann, sich für die richtige Lebensweise ein Ziel (*skopos*) setzen, entweder Ehre, oder Ansehen, oder Reichtum, oder Bildung, ein Ziel, das er bei allen seinen Handlungen im Blick hat. Denn sein Leben nicht in Hinblick auf ein Ziel (*telos*) geordnet zu haben, ist ein Zeichen großen Unverstandes (*pollês aphrosynês sêmeion estin*).“ (I 2, 1214b6) Vor allem diese zweite Stelle wird von den Befürwortern eines Gesamtlebensziels als Beleg angeführt. Denn wie die Aufzählung der Güter suggeriert, ist es nicht so wichtig, was man als Lebensziel wählt, solange man nur *überhaupt* eines hat, das als Koordinationspunkt für alles andere dient. Und dazu scheint zu passen, dass Aristoteles auch an anderer Stelle von einem ‚Leben der Lust‘, einem ‚Leben der Ehre‘, des Reichtums, der Weisheit oder der Tugend spricht.

Was lässt sich nun gegen eine solche Gesamtkonzeption sagen? Die Gegner bestreiten nicht, dass sich bei Aristoteles solche Klassifikationen von Lebensweisen finden. Sie bestreiten aber, dass sich daraus ableiten lässt, dass er damit den Menschen den Entwurf von Lebensplänen empfiehlt. Und dafür gibt es gute Gründe. Denn in seiner Diskussion von moralischen Handlungen – *praxis* – geht Aristoteles jeweils von konkreten Handlungszielen aus. Dazu ist etwas mehr ins Detail zu gehen, welche Faktoren laut Aristoteles das Zustandekommen einer Handlungsentscheidung erklären. Ausgangspunkt ist jeweils ein bestimmter Wunsch – *boulesis* – nach einem – scheinbaren – Gut. Derartige Wünsche stehen zu Beginn jedes Entscheidungsprozesses bereits fest. Sie sind nicht Gegenstand von Beratung oder Abwägung (*bouleusis*). Gegenstand von Beratung sind lediglich die Wege und Mittel, die zur Verwirklichung des Gewünschten erforderlich und natürlich auch möglich sind. Die Beratung erfolgt also gewissermaßen im ‚Rückwärtsgang‘. Man hat ein bestimmtes Ziel und geht dann

rückwärts in seinen Überlegungen über Mittel und Wege, bis man seine gegenwärtige Situation erreicht hat. Darauf folgt die Entscheidung oder der Entschluss, im ‚Vorwärtsgang‘ das so Beratene in die Tat umzusetzen, bis das Ziel erreicht ist. Das nimmt sich *prima facie* sehr einfach aus. Dass es in konkreten Situationen nicht immer so einfach ist, kommt im Text nur gelegentlich zum Ausdruck: Manchmal ist man auf Hilfe durch Dritte angewiesen, und falls sich Mittel und Wege als unmöglich erweisen, muss man das Vorhaben womöglich ganz aufgeben. Zu solchen Unmöglichkeiten dürfte nicht nur faktisch Undurchführbares gehören, sondern auch moralisch Unverantwortbares. Das sagt Aristoteles zwar nicht mit aller Deutlichkeit, es lässt sich aber daraus schließen, dass die Handlungen jeweils bestimmten Normen genügen müssen, nämlich ‚wie man soll‘, ‚wann man soll‘, ‚wem gegenüber man soll‘, etc.

Bei diesem ‚Sollen‘ geht es nicht um Kantische Pflichten, sondern um die Modalitäten der jeweiligen Handlungsweise, die durch die Charaktertugenden bestimmt werden. Und die Charaktertugenden legen auch den jeweiligen Wunsch mit fest, bei dem alles anfängt. Was einem als gut und erstrebenswert erscheint – und nur um solche Güter geht es hier – wird gleichfalls durch den Charakter der Person festgelegt. Daher erklärt Aristoteles auch, das Ziel der Handlung sei nicht Gegenstand von Beratung oder Abwägung. Dies klingt auf den ersten Blick sehr merkwürdig. Denn warum sollte das Ziel meiner Handlungen von vornherein feststehen? Aristoteles‘ Erklärung dazu, ein Arzt stelle keine Überlegungen an, ob er einen Patienten heilen soll oder nicht, sondern nur wie er das am besten tut, und dasselbe gelte für einen Staatsmann in Hinblick auf gute Gesetze und einen Redner, was überzeugende Reden angeht, ist nicht eben informativ (III 5, 1112b11- 16). Denn in diesen Disziplinen steht das gute Ziel gewissermaßen *ex officio* fest. Das kann aber doch für moralische Entscheidungen so nicht gelten. Wieso also meint Aristoteles, dass wir da gewissermaßen *a priori* festgelegt sind? Der fragliche Text (III 6) ist, selbst für aristotelische Verhältnisse, lakonisch kurz. Es lässt sich aber bei näherem Hinsehen soviel sagen: Was man für gut und erstrebenswert hält, steht nur in bestimmter Weise von vornherein fest. Vielmehr

beruht jeder Wunsch seinerseits auch auf dem *Urteil*, dass etwas Bestimmtes gut und daher erstrebenswert ist. Eben dieses Urteil setzt den ganzen Abwägungsprozess in Gang und man fällt je nach Lage der Dinge das Urteil, dies oder das sei unter den gegebenen Umständen das Erstrebenswerte oder zu Vermeidende. Dennoch wird das Urteil über Erstrebenswertes vom Charakter bestimmt, d.h. von den vorhin erwähnten habituellen Vorlieben und Abneigungen. Und da man seinen Charakter von klein auf durch entsprechendes Training erwirbt, ist er ab einem gewissen Alter festgelegt. Ich werde nun nicht den ganzen Katalog von Tugenden und Lastern aufzählen, den Aristoteles dazu aufstellt. Es muss genügen, dass ein Geizkragen in einer bestimmten Situation etwas anderes für erstrebenswert halten wird als ein Großzügiger, ein Feigling als ein Draufgänger, ein Zornmütiger als ein Gelassener. Denn der Charakter beruht, wie gesagt, auf einem komplexen Gefüge von Dispositionen, einschließlich der dazugehörigen Emotionen, und je nach diesen charakterlichen Dispositionen wird einem etwas Bestimmtes in einer bestimmten Situation als erstrebenswert oder auch als zu vermeiden erscheinen.

Dieser kurze Überblick über die aristotelische Handlungstheorie soll verständlich machen, warum die ‚Partikularisten‘ meinen, dass es Aristoteles, was das moralische Handeln angeht, nicht um ein umfassendes Lebensziel gehen kann. Denn Aristoteles scheint nicht an die Situation von Herakles am Scheidewege zu denken, d.h. an Grundbesinnungen auf den eigenen Lebensweg und was dazu passt. Vielmehr scheint er vorauszusetzen, dass Wünsche und Entscheidungen jeweils in den Bereich einer *bestimmten* Tugend fallen. Das heißt, dass Aristoteles nur Ziele im Auge hat, die durch die betreffende Entscheidungssituation bestimmt werden, nicht aber die Lebensplanung im Ganzen. Der Wunsch, etwas Tapferes, Großzügiges oder Gerechtes zu tun, wird durch die jeweilige Situation provoziert: der Tapfere muss sich entscheiden, wie er sich in einer bestimmten Gefahr zu verhalten hat; der Freigebige, wie er einem bestimmten Freund in Not helfen kann, der Gerechte, was er jeweils zu geben oder auch zu nehmen hat. Es geht also nicht um ganz abstrakte Fragen, sondern um konkrete Situationen, die in den

Bereich der einen oder der anderen Tugend fallen. Und daher geht man auch nicht mit sich zu Rate, *ob* man sich tapfer, großzügig oder gerecht verhalten will, sondern *wie* man dabei vorgehen soll. All dies scheint nun klar dafür zu sprechen, dass die aristotelische Handlungstheorie auf konkreten Zielen aufbaut und nicht auf einem Lebenskonzept im Großen. Dazu passt auch, dass Aristoteles, wenn er die Metapher vom Bogenschützen und einem entsprechenden Ziel des Weiteren verwendet, immer auf Konkretes Bezug nimmt. So spricht Aristoteles in *EN* II 5, 1106b28-33 davon, dass es leicht ist, das Ziel zu verfehlen, schwer, es genau zu treffen, weil es so viele Arten von Verfehlungen gibt. Und zum Abschluss seiner Erörterung der Besonnenheit in III 14, 1119b15-18 erklärt er: „Denn so wie das Kind nach den Anordnungen des Erziehers leben muss, so muss sich auch das Begehrende der Vernunft gemäß verhalten. Folglich muss beim Besonnenen das Begehungsvermögen mit der Vernunft übereinstimmen. Beide haben nämlich das Schöne zum Ziel (*skopos*); der Besonnene begehrt das, was man soll, und so, wie man soll, und dann, wann man soll, und eben dies ordnet auch die Vernunftbestimmung an.“ Die Beschränkung auf durch die konkrete Situation vorgezeichnete Ziele erklärt übrigens auch, warum Aristoteles die Möglichkeit von Konflikten zwischen den Zielen der verschiedenen Tugenden nicht zum Gegenstand philosophischer Überlegungen macht. Bei einer Gesamtlebenskonzeption wäre eine solche Blindheit für die Möglichkeit unvereinbarer Ziele verwunderlich.

Hat also Aristoteles für das ‚große Ziel‘ gar keine Verwendung – und warum erweckt er am Anfang der *Nikomachischen Ethik* den gegenteiligen Eindruck? Hier muss man zweierlei auseinanderhalten. Für den Überblick über das Große und Ganze gibt es durchaus Verwendung und auch eine Autorität: das ist nämlich der Staatsmann und dessen ‚architektonische Wissenschaft‘. Wer die Ordnung im Staat per Gesetz bestimmen will, eine Ordnung, die ausdrücklich auch die moralische Verfassung aller Bürger einschließt, der braucht den ‚grand end view‘. In gewisser Weise gilt das freilich auch für die einzelnen Bürger – auch sie haben ja praktische Intelligenz, die sie zu ihrer Lebensgestaltung brauchen. Die einen mehr, die anderen weniger. So unterscheidet

Aristoteles zwischen drei Funktionen: zwischen der des Haushaltsvorstands, der des in der Tagespolitik Tätigen und der des Staatsmanns und Gesetzgebers (VI 8, 1141b23-33). Sie alle brauchen eine Konzeption des menschlichen Guten. Nur ist der Bereich verschieden: Bei dem einen reicht das Wissen aus, was gut für die Versorgung der Familie ist, bei dem anderen reicht das Verständnis für Tagespolitik, beim Staatsmann dagegen ist Verständnis für das Gemeinwohl überhaupt erforderlich. Und dadurch werden auch Einzelentscheidungen mit bestimmt.

Wenn Aristoteles so *en passant* erwähnt, dass die politische Wissenschaft für die Moralität der Bürger verantwortlich ist, so verbirgt sich hinter dieser Bemerkung sehr viel mehr als man zunächst meint. Denn wie schon erwähnt, ist es nach Aristoteles von entscheidender Bedeutung, dass die Bürger eines florierenden Gemeinwesens die richtige moralische Erziehung erhalten. Wie wichtig ihm dieser Punkt ist, kommt in seiner Bestimmung der Charaktertugenden zum Ausdruck, die systematisches Einüben von klein auf voraussetzen, eine Praxis, die nicht nur die richtige emotionale Disposition vermittelt, sondern auch das entsprechende Urteilsvermögen herausbildet. Dass *paideia*, Erziehung, somit Verstand und Gefühl umfasst, ist das Markenzeichen der aristotelischen Ethik. Dass man dieses Training in jungen Jahren absolviert haben muss, weil sich diese Dispositionen später schwer oder gar nicht mehr ändern lassen, erklärt unter anderem auch, warum Aristoteles für seine Vorlesungen zur Ethik eine entsprechende Hörerschaft voraussetzt. Bücher und kluge Reden allein tun es nicht. *EN* I 1, 1094b27: „Jeder beurteilt gut, was er kennt, und ist darüber ein guter Richter. Über etwas Bestimmtes urteilt daher der darin Gebildete gut, überhaupt aber der allseits Gebildete. Aus diesem Grund ist der junge Mensch kein geeigneter Hörer der politischen Wissenschaft. Denn er ist noch unerfahren in den Handlungen, die das Leben ausmachen; von diesen aber gehen diese Erörterungen aus und haben sie zum Gegenstand. Außerdem steht ein Junger unter dem Einfluss der Affekte und wird daher vergeblich und ohne Nutzen diese Vorlesung hören, zumal ihr eigentliches Ziel nicht im Erkennen, sondern im Handeln liegt.“

Was ist nun aus all dem eben Aufgezählten über die Frage von Gesamtlebenskonzeption und Einzelziel in Hinblick auf das höchste Gut zu schließen, und wie verhält sich dazu der ‚allseits Gebildete‘? Staatsmänner und solche, die es werden wollen, müssen natürlich beides haben – den großen Überblick, um dem Gemeinwohl und allem gerecht zu werden, was dafür erforderlich ist, wie auch das Verständnis des einzelnen Gutes, weil ja auch Politiker Einzelentscheidungen treffen müssen. Auch einfache Bürger brauchen beides, wenn auch in einem bescheideneren Sinn. Denn auch für sie ist es gut, einen Überblick zu haben über all das, worauf es im menschlichen Leben ankommt, also eine Vorstellung davon zu haben, in welcher Art von Handlungen ihr Leben bestehen sollte, damit es sie erfüllt. Nur einen bis ins Einzelne ausgearbeiteten Lebensplan muss man nicht parat haben – aber den hat auch der Staatsmann nicht. Warum ein solcher weder nötig noch möglich ist, mit dieser Frage werden wir uns jetzt in der zweiten Hälfte dieses Vortrags beschäftigen, der sich mit den Regeln und Standards menschlichen Handelns befasst.

## (2) Die Frage nach Regeln und Standards menschlichen Handelns

Jedem Leser der *Nikomachischen Ethik* dürfte auffallen, dass Aristoteles unmittelbar nach der glanzvollen Einführung der politischen Wissenschaft als der Meisterwissenschaft des Lebens eine Einschränkung macht, die sich *prima facie* gar nicht mit diesem nachgerade als ‚göttlich‘ bezeichneten Wissen zu vertragen scheint. Hören wir dazu Aristoteles selbst: „Unsere Diskussion dürfte hinreichen, wenn sie so viel Klarheit erzielt, wie die vorliegende Materie zulässt. Genauigkeit ist nämlich nicht bei allen Erklärungen in gleichem Ausmaß anzustreben, so wie auch nicht bei allen Produkten des Handwerks. ... Wenn man über solche Dinge spricht und von solchen Voraussetzungen ausgeht, muss man schon zufrieden sein, im Groben und in Umrissen die Wahrheit darüber herauszustellen, so wie man ja auch bei dem, was meistens der Fall ist, von solchen Voraussetzungen ausgeht und entsprechende Schlussfolgerungen zieht.“ (1, 1094b11-22) Ähnliche Einschränkungen, was die Genauigkeit der Wissenschaft angeht,

wiederholt Aristoteles auch an anderer Stelle, so dass es sich nicht um einen Nebengedanken handeln kann, der nur aus Versehen an diese prominente Stelle geraten ist (vgl. I 7 und II 2, 1103b34-1104b11). Daher ist – wie zu Anfang angemerkt – die Frage, ob es in der aristotelischen Ethik überhaupt allgemeine Regeln und Standards gibt, Gegenstand erheblicher Kontroversen. Auf der einen Seite stehen die ‚Universalisten‘, auf der anderen Seite wiederum die ‚Partikularisten‘. Die Universalisten meinen, dass es bei Aristoteles durchaus allgemeine Regeln und Standards gibt, die nur von Fall zu Fall noch der Feinstimmung bedürfen. Die Partikularisten halten dagegen, dass es nur Faustregeln gibt, die zudem gar nicht explizit zu machen sind, sondern von den Handelnden jeweils nach Gefühl den Erfordernissen der Situation angepasst werden. Im Zentrum dieser Kontroverse steht daher insbesondere die Frage nach der Übersetzung des Ausdrucks ‚*orthos logos*‘, d.h. ob damit die ‚richtige Regel‘ gemeint ist oder aber die ‚richtige Überlegung‘, die von Person zu Person und von Situation zu Situation ganz verschieden sein kann.

Auch in dieser Frage lässt sich für beide Seiten vieles sagen – und gegen beide Seiten vieles einwenden. Hören wir aber erst einmal Aristoteles selbst. Am klarsten *gegen* allgemeine Regeln scheint er sich an folgender Stelle auszusprechen: „Es sei aber Übereinstimmung darüber vorausgesetzt, dass jede Bestimmung (*logos*) über das Handeln nur im Umriss (*typô*) und nicht mit Präzision (*ouk akribôs*) abgegeben werden darf, wie wir ja auch schon zu Anfang sagten, dass die Anforderungen an die Untersuchung dem vorliegenden Gegenstand entsprechen müssen. Auf dem Gebiet der Handlungen und des Nützlichen gibt es aber keine Stabilität, so wenig wie bei dem, was der Gesundheit dient. Wenn nun schon die Bestimmung des Allgemeinen (*logos tou katholou*) von dieser Art ist, dann enthält die Bestimmung der Einzelheiten (*tôn kath' hekasta logos*) noch weniger Präzision. Denn sie wird weder von der Kunst umfasst, noch von irgendwelchen Anordnungen, sondern die Handelnden selbst müssen das dem Augenblick (*kairos*) Angemessene finden, so wie es auch in der Medizin und der Navigation geschieht. Obwohl die vorliegende Untersuchung diesen Charakter hat, muss man dennoch versuchen, ihr Beistand zu



leisten.“ (II 2, 1103b34-1104a11) Auf den ersten Blick spricht diese Stelle in der Tat für eine partikularistische Auslegung derart, dass es dem Einzelnen überlassen bleibt, von Fall zu Fall das Richtige zu finden. Nun will die Annahme, dass es in der Seefahrt und in der Medizin gar keine Regeln geben soll, aber schlecht zu dem passen, was Aristoteles sonst über sie sagt. Denn er behandelt diese Disziplinen sonst nachgerade als paradigmatische Disziplinen mit festen Regeln. Freilich genügt allgemeines Wissen nicht ohne das Wissen des Einzelnen. So begründet Aristoteles das Ungenügen des allgemeinen Wissens mit dem Beispiel eines Arztes, der nur weiß, dass leichtes Fleisch gut verdaulich und daher gut für die Gesundheit ist, aber nicht weiß, dass Hühnerfleisch leicht ist (VI 8, 1141b14-23). Ein solcher Arzt ist in der Praxis schlechter als jemand, der zwar das allgemeine Prinzip nicht kennt, wohl aber weiß, dass Hühnerfleisch leicht ist und es auch identifizieren kann. Entsprechendes gilt auch für die Navigation. Natürlich gibt es dabei feste Regeln, die den Kapitän zur Schiffsführung befähigen und ihn z. B. dazu veranlassen, in einem Sturm die Ladung über Bord zu werfen, um das Schiff zu retten.

Wenn Aristoteles manchmal die Relevanz fester Regeln bestreitet, so meint er lediglich, dass sie einem nicht die Entscheidung im Einzelfall abnehmen können, da man sich nach der augenblicklichen Situation richten muss. D.h. ob und wann genau die Ladung über Bord zu werfen ist, darüber muss der Kapitän je nach Lage entscheiden und Entsprechendes gilt für einen Arzt: Wann er einem bestimmten Patienten in welcher Menge ein bestimmtes Medikament verabreicht, das muss er jeweils selbst entscheiden. Da helfen alle Regeln nichts. In diesem Sinn ist Aristoteles' Warnung davor zu verstehen, in der Ethik nicht die gleiche Präzision zu erwarten wie in der Mathematik. Das heißt aber nicht, dass es keine allgemeinen Regeln gibt, vielmehr betont Aristoteles lediglich, dass sie im Einzelfall nicht hinreichend sind.<sup>1</sup>

In der Ethik geht es also darum, dass es im Leben Fälle gibt, die besondere Beurteilung erfordern. Sieht man

sich die Beispiele an, die im obigen Zitat ausgelassen worden sind, so wird klar, dass Aristoteles lediglich bestimmte Ausnahmen im Sinn hat: „Bei den schönen und gerechten Handlungen, den Untersuchungsgegenständen der politischen Wissenschaft, gibt es vielerlei Unterschiede (*diaphora*) und Schwankungen (*planê*), so dass man meinen könnte, sie beruhten nur auf dem Gesetz und nicht auf der Natur. Solche Schwankungen gibt es auch bei den Gütern, weil sie vielen zum Schaden gereichen. Denn schon manche hat ihr Reichthum ins Verderben gestürzt, andere ihre Tapferkeit.“ (I 1, 1094b14) Bei letztem handelt es sich um ungewöhnliche Einzelfälle: Aristoteles widerspricht sich also nicht, wenn er nach all seinen Warnungen vor allzu viel Genauigkeit bei der Bestimmung der verschiedenen Charaktertugenden nicht nur auf der ‚richtigen Mitte‘ zwischen Übermaß und Mangel besteht, sondern im Folgenden noch sehr detaillierte Beschreibungen der tugend- und lasterhaften Dispositionen und der für sie charakteristischen Handlungstypen gibt. Dass es dabei, anders als es die ‚Partikularisten‘ wollen, nicht bloß auf das Fingerspitzengefühl ankommt, lässt sich insbesondere an Aristoteles' Bestimmung der Gerechtigkeit ablesen, der wichtigsten aller Tugenden. Dass sie die wichtigste ist, manifestiert sich auch darin, dass ihre Behandlung ein ganzes Buch füllt (V) und Aristoteles dabei sehr systematisch vorgeht. Denn er teilt die Gerechtigkeit in zwei Arten auf: die universale und die partikulare. Die universale Gerechtigkeit können wir beiseite lassen, denn sie besteht in nichts anderem als in der gesetzlichen Verpflichtung der Bürger, sämtliche Tugenden im Sinne des Gemeinwohls einzusetzen, z. B. als Soldat zur Verteidigung der Stadt sein Leben zu riskieren oder im Dienst des Gemeinwohls finanziellen Aufwand zu betreiben. Die partikulare Gerechtigkeit ist dagegen deswegen von besonderem Interesse, weil die Forderung nach der richtigen Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig, die bei den übrigen Tugenden immer nur *cum grano salis* aufzufassen ist, sich hier präzisieren lässt. Das gilt für beide Arten, die Aristoteles des Weiteren unterscheidet, für die Verteilungsgerechtigkeit ebenso wie für die ausgleichende Gerechtigkeit. Unter ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ ist keine Umverteilung von Gütern

1 Ein Regelwerk findet sich interessanterweise in der Diskussion der Freundschaft: was jeweils geschuldet ist und was nicht und aus welchen Gründen Freundschaften aufzulösen sind (bes. IX 1-3). Vielleicht meint Aristoteles, sich hier auf allgemein anerkannte Standards stützen zu können, die wenige Ausnahmen in Einzelfällen erwarten lassen.

im heutigen Sinn zu verstehen, sondern die Verteilung von öffentlichen Gütern und Lasten. Dabei ist nach Aristoteles die ‚Würdigkeit‘ des Einzelnen zu berücksichtigen und eine Art Proportionsrechnung aufzustellen. Bei der ausgleichenden Gerechtigkeit geht es dagegen um die Wiederherstellung einer Rechtsverletzung, und hier sind alle Bürger gleich. Es kommt nur auf die Größe des Schadens an, der gewissermaßen auf Heller und Pfennig wieder gutzumachen ist.

So präzise sich das zunächst anhört und dafür spricht, dass die wichtigste Tugend, die Gerechtigkeit, auf festen allgemeinen Prinzipien, den Gesetzen, beruht, so lässt Aristoteles doch auch hier Spielraum für die Beurteilung von Einzelfällen. Dazu führt er den Begriff der ‚Billigkeit‘ (*epieikeia*) ein und erklärt, dass die Billigkeit eine Art Korrektur der gesetzlichen Regelungen erlaubt, wo diese dem Einzelfall entweder nicht gerecht werden oder gar nicht dafür gemacht sind (V 14). Wir würden heute sagen, dass die Billigkeit dort eintritt, wo es um den Geist des Gesetzes im Unterschied zum Buchstaben des Gesetzes geht.

Wenn nun aber so viel auf die Besonderheiten im Einzelfall ankommt, wie kann Aristoteles dann überhaupt von festen Standards für die Tugenden ausgehen? Sind wir nicht wieder bei den Partikularisten und ihrem Finger-spitzengefühl? Bevor man ihnen beistimmt, muss man sich vergegenwärtigen, wie sich Aristoteles den Erwerb der Charaktertugenden vorstellt. Sie werden, wie schon gesagt, von klein auf durch Einübung erworben. Wer schlecht übt, wird ein schlechter Mensch, wer gut übt, ein guter. Es geht dabei aber nicht um mechanisches Einüben wie beim Klavierspiel und es findet auch nicht im stillen Kämmerlein statt, sondern das Einüben in die richtigen Handlungsweisen ist eine öffentliche Angelegenheit. Man wird gerecht, indem man von klein auf gerechte Handlungen, tapfer indem man tapfere Handlungen, großzügig, indem man großzügige Handlungen ausführt. Die Standards dessen, was jeweils als gerecht, großzügig und tapfer zu gelten hat, werden nun durch die Gemeinschaft bestimmt. Dies ist der Grund für Aristoteles‘ berühmte Definition des Menschen als eines politischen Lebewesens, eines *zôon politikon*. Das heißt nicht, dass wir uns von Natur politisch be-

tätigen, sondern gemeint ist damit, dass der Mensch von Natur aus dazu bestimmt ist, in einer wohlgeordneten Gemeinschaft, einer *polis*, zu leben. Dazu sagt er am Anfang seiner *Politik*: „Ein Mensch, der außerhalb der *polis* (*apolis*) lebt und dies von Natur aus und nicht aufgrund äußerer Umstände, steht entweder unter oder über der menschlichen Natur.“ (I 2, 1253a2-4) Will sagen, er ist entweder ein übermenschliches oder ein untermenschliches Wesen. Warum Aristoteles das meint, erklärt er dort in für unsere Fragestellung höchst aufschlussreicher Weise: „Deshalb ist der Mensch in weit höherem Maß ein politisches Lebewesen als die Bienen und andere Herdentiere, denn die Natur tut nichts umsonst. Der Mensch ist aber das einzige Wesen, das Sprache besitzt ... die Sprache ist aber dazu da, das Nützliche und das Schädliche kundzutun, und ebenso auch das Gerechte und das Ungerechte. Denn das ist eben dem Menschen im Unterschied von den Tieren eigen, dass er allein fähig ist, sich vom Guten und Schlechten, von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Vorstellungen ruft aber das Haus und den Staat ins Leben. Der Staat ist aber von Natur aus früher als das Haus und als jeder Einzelne von uns.“ (I 2, 1253a7)

Aristoteles will damit sagen, dass wir uns ohne eine *polis* nicht zu moralisch vollwertigen Wesen entwickeln können, denn nur sie gibt einem die Gelegenheit zur Ausbildung der Tugenden charakterlicher wie auch intellektueller Art, die den Menschen als solchen auszeichnen. Dazu gehört insbesondere die Sprache, da wir uns mit ihrer Hilfe über die entsprechenden Standards verständigen. Denn das Üben tugendhafter Handlungen besteht ja nicht in bloßer Nachahmung, nach Art einer Pantomime. Kinder werden nicht nur immer wieder ausdrücklich darauf hingewiesen, was zu tun recht und unrecht ist, sondern auch warum und in welcher Hinsicht eine bestimmte Handlungsweise richtig oder falsch ist. Und Entsprechendes gilt für alle anderen Tugenden. Wenn den Charakter betreffend von ‚Einübung‘ die Rede ist und Aristoteles ausdrücklich sagt, dass für das Erwerben der richtigen Charakterdispositionen das Lesen von Büchern nicht hinreicht, so tut er das, um die Bedeutung der praktischen Erfahrung hervorzuheben. Nicht nur muss man so lang immer

wieder Handlungen der gleichen Art ausführen, bis sie einem zur zweiten Natur werden, sondern man muss auch durch Gewöhnung auf unterschiedliche Bedingungen zu reagieren lernen. Eben deswegen sagt Aristoteles, ein Kind sei zwar in der Lage, Mathematik zu betreiben, habe aber keine praktische Intelligenz, weil ihm dazu die Erfahrung fehlt, die man nur durch den Umgang mit Einzelfällen erwirbt (VI 9, 1141a11-20).

Die Entwicklung einer moralisch reifen Persönlichkeit durch Einübung von klein auf setzt nun voraus, dass man in einem gut organisierten Staat lebt, mit entsprechenden Gesetzen. Welche Staatsform dazu am besten geeignet ist, gehört zu den Themen, auf die Aristoteles in seiner Politikschrift eingeht. Aus diesem Grund geht die Ethik sozusagen ‚nahtlos‘ in die Politik über. Auf diese Einbettung der Ethik in die Politik ist man, wie ich zu zeigen versucht habe, schon von Anfang an durch den Verweis auf die politische Wissenschaft als die ‚architektonischste Wissenschaft‘ vom menschlichen Leben eingestimmt. Und so ist auch die Rede von der ‚Zielscheibe‘ gemeint, die es uns erlaubt, wie Bogenschützen auf die Dinge abzielen, die das menschliche Leben lebenswert machen. Wir mögen nicht alle gleich gute Schützen sein – aber insgesamt sollte jedem, der in einer auf das Gemeinwohl bedachten Gesellschaft lebt, dank seiner Erziehung aufgrund der öffentlichen Ordnung eine dafür hinreichende Orientierungshilfe gegeben sein.

### Schlussbetrachtungen über die Möglichkeit einer Meisterwissenschaft

Nun muss man sich freilich fragen, ob Aristoteles davon ausgeht, dass es die vielgepriesene ‚Meisterwissenschaft‘ des Lebens wirklich gibt. Und diese Frage kann man bei näherem Nachdenken mit einem klaren ‚Nein‘ beantworten. Das muss zunächst verblüffend klingen. Dieses ‚Nein‘ wird aber dadurch gerechtfertigt, dass Aristoteles – wie vor ihm Platon – einzig Sparta (und manchmal Kreta) dafür lobt, dass sie sich überhaupt von Staats wegen um die Erziehung der Bürger kümmern (X 10, 1179a25-29). Ansonsten findet er auch dort die

Erziehung mangelhaft, weil diese Staaten ihre Bürger nur zum Krieg und nicht zum Frieden erziehen (*Pol.* VII 2, 1324b5-9 et pass.). Alle anderen real existierenden Staaten genügen Aristoteles‘ Ansprüchen noch weniger. Sie vernachlässigen eine entsprechende Gesetzgebung, sondern jeder lebt, wie es ihm passt, und ‚gibt nach Kyklopenart seinen Kindern und seiner Frau Gesetze‘<sup>2</sup> (X 10, 1180a26-28). Dem widerspricht auch nicht die Tatsache, dass Aristoteles gelegentlich Männer wie Solon oder Perikles ihres politischen Weitblicks wegen lobt (VI 5, 1140b7-11; X 9, 1179a9-13).

Dass er, was die Erziehung betrifft, in allen Staaten große Defizite sieht, bestätigt die Tatsache, dass er am Schluss der *EN* auf die Frage der Erziehung der Gesetzgeber eingeht (X 10, 1180b23-Ende). Er tut das, weil er sich vollkommen bewusst ist, dass es eine *polis*, die seinen Ansprüchen gerecht werden soll, nur dann geben kann, wenn sie auf den entsprechenden Gesetzen beruht. Und bei der Frage nach der Erziehung der Gesetzgeber kommt er zu dem nämlichen Ergebnis wie vor ihm Platon: Die aktiven Politiker vermögen nicht einmal, ihre Fähigkeiten an ihre Freunde oder Söhne weiterzugeben und bemühen sich auch gar nicht um die Erziehung zukünftiger Gesetzgeber. Die Sophisten, die vorgeben, eine solche Erziehung leisten zu können, haben weder die Erfahrung noch ein hinreichendes Verständnis dafür, was Politik eigentlich ist (10, 1180b28-1181a23). Die Erziehung guter Gesetzgeber ist also eine noch offene Aufgabe. Dazu hofft Aristoteles, wie er andeutet, auch mit seiner Sammlung der Analysen von 158 griechischen Stadtstaaten einen Beitrag geleistet zu haben, weil sich daraus entnehmen lässt, welche Gesetze für welche Staatsformen taugen (1181b6-9). Das ist aber nicht das einzige Anzeichen dafür, dass Aristoteles sich selbst zum Erzieher *in politicis* berufen sieht. In der *EN* merkt er nämlich über den Zweck seiner eigenen Untersuchung an: „Da unsere gegenwärtige Abhandlung nicht wie unsere anderen bloß theoretisches Wissen zum Ziel hat (denn nicht um zu wissen, was die Tugend ist, untersuchen wir sie, sondern damit wir gut werden; sonst hätten wir ja keinen Nutzen aus ihr), ist es notwendig, dass wir

2 Homer, *Odyssee* 9, 114 f. Die Kyklopen galten als das Paradebeispiel des Unzivilisierten – der Vorwurf ist also unüberhörbar.

den Bereich der Handlungen näher untersuchen, d.h. wie man sie ausführen soll.“ (II 2, 1103b26) Aristoteles verfolgt also mit seiner Ethik durchaus praktische Ziele, und so ist nicht verwunderlich, dass er am Ende seiner Politikschrift nicht nur seine Vorstellungen über einen idealen Staat vorstellt, sondern auch ein entsprechendes Erziehungsprogramm dazu entwickeln will. Über die musische Erziehung von Kindern ist er dabei allerdings nicht hinausgekommen, denn Buch VIII bricht mittendrin ab. Falls der Rest nicht einfach verloren gegangen ist, dürfte Aristoteles bemerkt haben, dass dies ein für seine Belange doch allzu umfangreiches Unterfangen sein würde.

Als aktiven Politiker konnte Aristoteles sich ohnehin nicht verstanden haben. Das lag nicht allein daran, dass er als Fremder in Athen kein Bürgerrecht und damit auch kein Recht auf politische Beteiligung hatte, sondern Aristoteles hat seine Rolle wohl ohnehin eher darin gesehen, die für die Meisterwissenschaft des Lebens notwendigen Grundlagenreflexionen zu leisten und eben dazu einen Entwurf vorzulegen (I 7). Er will keine Gesetze entwerfen über das, was die Bürger zu lernen haben und bis zu welchem Punkt, noch auch will er im Einzelnen bestimmen, was sie zu tun und zu lassen haben. Vielmehr will er die Einsichten vermitteln, die aktive Politiker brauchen, um eben solche Aufgaben auf sich zu nehmen. Dafür liefern seine Ethik und seine Politik die erforderlichen Grundlegungen. Aristoteles bleibt also auch im Praktischen das, was er ist: ein Philosoph.